

Irmandades Negras no Brasil Colônia: Espaços de Catequese, Socialização e Resistência

Ronan Figueiredo dos Santos

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

ronan.figueiredo@hotmail.com

Resumo

Este ensaio tem o objetivo de analisar o papel das irmandades negras religiosas no Brasil colonial como instrumento importante de conversão da população negra advinda do tráfico de escravizados, no qual foi utilizado como instrumento fundamental a devoção aos santos católicos. O estudo ainda busca compreender como os devotos negros se articularam nessas confrarias, criando laços de solidariedade, formas de resistência cultural, ressignificando a religiosidade vivida e se distanciando do catolicismo oficial. Desta forma, para atender aos objetivos propostos, será realizada uma revisão bibliográfica estruturada em torno da análise crítica de obras que tratam dos aspectos históricos, culturais e sociais das irmandades negras no Brasil Colônia.

Palavras-chave

Irmandades negras; Catequese; Devoção; Resistência.

Black Brotherhoods in Colonial Brazil: Space for Catechesis, Socialization, and Resistance

Abstract

This essay aims to analyze the role of black religious brotherhoods in colonial Brazil as an important instrument for the conversion of the black population coming from the slave trade, in which devotion to Catholic saints was used as a fundamental instrument. The study also seeks to understand how black devotees articulated themselves in these confraternities, creating bonds of solidarity, forms of cultural resistance, resignifying the religiosity lived and distancing themselves from official Catholicism. Thus, to meet the proposed objectives, a bibliographic review was carried out. This review was structured around the critical analysis of works that deal with the historical, cultural and social aspects of black brotherhoods in Colonial Brazil.

Keywords

Black brotherhoods; Catechesis; Devotion; Resistance.

INTRODUÇÃO

As confrarias, geralmente divididas em irmandades e ordens terceiras, que existiam em Portugal desde o século XIII, dedicavam-se às ações de caridade voltadas para seus próprios membros ou para pessoas carentes que não estavam associadas a elas. As associações surgiram na Metrópole e se espalharam pelo Império Ultramarino, sendo, portanto, no Brasil colônia, o modelo básico dessas organizações. Muitas irmandades que iniciaram suas atividades de forma tímida, em altares laterais, posteriormente conseguiram recursos financeiros para a construção de seus próprios templos (Reis, 1991). Com o tempo, os cultos laterais, iniciados no final do século XVI na América portuguesa, ganharam tanta evidência que a igreja que cedia o espaço despendia esforços para mantê-los. Dessa forma, a partir dos altares laterais, elas foram se destacando na sociedade colonial até atingirem seu auge, no século XVIII.

As irmandades negras que se desenvolveram no Brasil Colônia se tornaram redutos de sociabilidade e de ajuda entre os afrodescendentes. Originalmente incentivadas pela Igreja Católica enquanto espaços de catequese e conversão ao cristianismo, acabaram por se tornar importantes centros de resistência e preservação de identidades culturais. Os negros escravizados e libertos, após passar pelo processo de diáspora forçada, rearticularam laços de convivência e aliança para além das etnias delimitadas em solo africano.

Para Oliveira (2008), o processo de catequese em certa medida obteve sucesso ao impor a religião do colonizador. Entretanto, a apropriação desse universo católico ocorreu de forma plural entre os africanos. Ao lançar luz sobre essas dinâmicas, esperamos revelar a complexidade das relações sociais e religiosas no Brasil colonial, bem como destacar a

relevância das irmandades negras na condição de um elemento central na construção de identidades e um catolicismo singular.

Dessa forma, a ampliação dos estudos sobre a religiosidade do catolicismo propagado pelas irmandades negras tem por objetivo evidenciar que esses negros vindos do continente africano também tiveram um papel de construtores do campo religioso brasileiro e, portanto, a identificação do negro enquanto agente da sua história renova a mentalidade e a dimensão dele em sociedade.

A partir de uma revisão bibliográfica, buscamos compreender de que maneira essas confrarias, muitas vezes associadas ao catolicismo oficial, tornaram-se espaços de resistência e ressignificação das práticas religiosas e culturais afro-brasileiras. Para tanto, foram examinados livros, publicações acadêmicas e estudos críticos que tratam do tema proposto. Essa abordagem permitirá uma síntese de perspectivas teóricas e empíricas já discutidas sobre o tema, contribuindo para o debate e ampliando as discussões sobre as formas de resistência e religiosidade nesse contexto.

Assim, o estudo compreenderá o processo de regulamentação das irmandades e seu funcionamento a partir do seu documento normativo, suas implicações na formação de hierarquias e delimitações de grupos étnicos específicos nas irmandades. Em seguida, será analisada a utilização da confraria como um local de possibilidade de interação, sociabilidade e ajuda entre os irmãos. Por fim, o ensaio busca compreender a catequese, proposta pela Igreja, pela via da hagiografia¹ e sua apropriação pelos negros, exposta principalmente na festa em devoção ao santo.

A ORGANIZAÇÃO DAS IRMANDADES E AS POSSIBILIDADES DE CONVIVÊNCIA E SOBREVIVÊNCIA

¹ O gênero literário conhecido como hagiografia é composto por biografias de santos, mártires e outras figuras religiosas. São escritas para exaltar o santo, apresentando-o como um exemplo de virtude e santidade. As hagiografias destacam os feitos extraordinários e milagres do santo, sua devoção e piedade. A hagiografia é essencial no cristianismo, já que os santos são considerados modelos de vida cristã e intercessores com Deus.

Para a formação da irmandade era necessário que o membro estabelecesse um grêmio e um conselho administrativo chamado “mesa”, onde seria redigido o compromisso que seria enviado à metrópole para aprovação régia. Aprovada pela metrópole, a mesa administrativa, segundo João José Reis, era constituída de: “juízes, presidentes, provedores ou priores – a denominação variava – e composta por escrivães, tesoureiros, procuradores, consultores, mordomos” (Reis, 1991, p. 50). Dentre as tarefas que cabiam aos membros da mesa, havia a convocação e a direção de reuniões, arrecadação de fundos, visitas de assistência aos irmãos necessitados, organização de funerais, festas, entre outras atividades.

Os compromissos mantinham um certo padrão de funcionamento entre as irmandades na colônia, assim como as funções que permeavam o cotidiano dos grêmios, que eram: estabelecer as datas para eleições da mesa regedora; as datas das festas dedicadas aos santos; a função de cada irmão que compunha a mesa; e as contratações de serviços que a associação necessitasse.

O compromisso era uma espécie de documento normativo, que regulava as ações dos leigos e das receitas em suas diversas atividades. Nascimento Neto (2011) explica que o controle era relevante tanto para a Igreja, que zelava pela vida espiritual dos fiéis e, periodicamente, verificava os balanços de receita e despesa dessas organizações, quanto para a Coroa Portuguesa, que oficializava seu controle sobre as irmandades por meio da determinação de 1765, de acordo com a qual os compromissos deveriam ser enviados para apreciação da Mesa de Consciência e Ordens. Entretanto, havia um fraco gerenciamento por parte do aparelho burocrático do Estado e um distanciamento da Igreja de Roma e essas instituições. Dessa forma, os confrades agiam com certo distanciamento dos compromissos propostos e nem tudo que estava escrito era seguido fielmente.

A hierarquia estruturava a congregação, e cada cargo mencionado no compromisso possuía deveres específicos, com eleições anuais para composição da mesa. Os principais cargos eram juiz, escrivão, tesoureiro, procurador e irmãos de mesa, cada um desempenhando funções essenciais para a irmandade. O, juiz, a posição mais elevada, era

responsável por garantir o cumprimento das regras e manter a harmonia entre os irmãos, sendo um dos postos mais disputados, especialmente em associações multiétnicas. O escrivão gerenciava as finanças, registrando entradas e saídas de recursos; o tesoureiro zelava pelos bens materiais; o procurador atuava como representante externo, cuidando de avisos, cobranças e aquisições; já os irmãos de mesa organizavam o culto, visitavam doentes, arrecadavam esmolas e preparavam festividades (Nascimento Neto, 2011; Reis, 1991).

As irmandades tiveram que cultivar formas diferentes de arrecadação de recursos para manter suas atividades e gastos com estrutura como, por exemplo: a construção do templo, serviços assistenciais e a formação do patrimônio. Segundo Nascimento Neto (2011, p. 1064), “o pagamento das joias e das anuidades eram práticas inerentes à circulação financeira, eram asseguradas nas disposições do Compromisso”. Dessa forma, a pessoa que desejava fazer parte e usufruir das vantagens disponíveis precisava submeter-se às normas estabelecidas.

Esses indivíduos que pretendiam entrar para a irmandade deviam pagar uma taxa (joia) e manter em dia sua anuidade. Outras formas de gerar recursos eram a prestação de serviços musicais a terceiros e a arrecadação de esmolas. Assim, os irmãos de confraria montavam um ponto de arrecadação na porta da Igreja onde a irmandade estava abrigada, visando aproveitar o fluxo de pessoas nos horários da missa. Os testamentos e doações eram realizados tanto por irmãos que pertenciam à confraria quanto por indivíduos que não estavam ligados a ela, como forma de expressar gratidão por alguma bênção alcançada ou, no caso de pessoas falecidas, obterem perdão por pecados cometidos durante a vida (Nascimento Neto, 2011).

Os irmãos mais despossuídos também podiam participar das doações, contribuindo de acordo com suas possibilidades, com dinheiro ou algum bem. Algumas das irmandades tinham propriedades que alugavam para terceiros ou mesmo para membros da associação. As propriedades eram frutos de doações testamentárias ou de compra. O crescimento do patrimônio das irmandades no século XVIII gerou preocupações por parte da coroa

portuguesa, que tomou uma iniciativa de averiguar, não só as aquisições das irmandades, mas também as dos seus membros individualmente (Nascimento Neto, 2011).

Fazer parte de uma irmandade era uma oportunidade de sociabilidade maior para os leigos e, no caso do escravizado, uma oportunidade de interagir com seu grupo e expressar sua identidade, já que a ajuda mútua entre os membros era uma prática. Para os leigos da elite, era uma forma de ganhar *status* na sociedade. Algumas irmandades só aceitavam pessoas que possuíam bens, sendo verdadeiros “redutos aristocráticos”. Outras se constituíam por pessoas da mesma profissão, assim, as irmandades ganhavam seu contorno e característica em torno de grupos sociais (Reis, 1991).

Seus compromissos ou constituições primeiras já apresentavam a delimitação dos candidatos a fazerem parte da associação. Segundo José Reis:

[...] os compromissos estabeleciam a condição social ou racial exigida dos sócios, seus deveres e direitos. Entre os deveres estavam o bom comportamento e a devoção católica, o pagamento de anuidade, a participação nas cerimônias civis e religiosas da irmandade. Em troca, os irmãos tinham direito à assistência médica e jurídica, ao socorro em momentos de crise financeira, em alguns casos ajuda para a compra de alforria e, muito especialmente, direito a enterro decente para si e membros da família, com acompanhamento de irmãos e irmãs de confraria, e sepultura na capela da irmandade (Reis, 1991, p. 50).

Assim, além de serem um local de práticas religiosas e conversão por meio da devoção ao santo, as diversas irmandades reproduziam a hierarquia social na América portuguesa. As irmandades se dividiam entre as de crioulos (pretos nascidos no Brasil), mulatos, africanos e brancos, assim, as características da diferença passavam pela origem étnico-racial e pela situação econômica. Reis (1991) explica que, além de constar das exigências dos compromissos das irmandades, a ocupação profissional ou o estado econômico-social do pretendente, a herança étnico-racial também podia ter bastante peso entre os critérios de admissão ou não nas associações. Segundo o autor, o primeiro critério para a admissão na Santa Casa de Misericórdia era ser limpo de sangue, sem nenhuma raça de Mouro ou Judeu, e, na ordem Terceira de São Domingos, criada por imigrantes do Porto, de Viana, do Minho e de Lisboa, discriminavam-se índios, negros, judeus e brancos pobres.

Assim, as irmandades de brancos dividiam-se entre aquelas em que os membros eram predominantemente portugueses, como a Irmandade na Nossa Senhora da Angústia, e as cujos membros eram brasileiros natos, exigindo-se o sucesso material de seus membros, assim como que estes fossem pertencentes à raça dominante (Reis, 1991).

Além do compromisso com os associados, a irmandade da Misericórdia de Salvador, para citar apenas esta, mantinha a responsabilidade com serviços sociais da comunidade na totalidade. Desse modo, segundo Caio Boschi (1986, p. 66): “fica claro que o cumprimento de tais responsabilidades exigia delas uma sólida estrutura econômico-financeira, conferindo-lhes a marca de entidades manipuladoras permanentes de avultadas somas de recurso”. O autor explica ainda que algumas irmandades, como a da Misericórdia, foram um “bom negócio” para a aristocracia branca presente nelas. Os cargos administrativos, principalmente o da provedoria, foram alvo de cobiça e disputa entre os irmãos, tendo o lado espiritual ficado atrás do aspecto social. A prática social de assistencialismo aos necessitados com a criação de hospitais, por exemplo, justificava socialmente o catolicismo. À sombra do Estado, essas irmandades sempre estavam a serviço dele, mesmo não tendo ajuda financeira (Boschi, 1986).

Sobre as associações de negros, suas etnias e identidade, Mariza Soares (2005) explica que essas constituições primeiras já se faziam em Portugal de modo a criar uma hierarquia dentro das irmandades com “identidades contrastivas”. Relatando sobre o compromisso da primeira irmandade de homens pretos de Portugal, a irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Mosteiro de São Domingos, a autora deixa claro sua tese: “lendo com cuidado o compromisso de 1565 é possível perceber que, nesta data, aí estão reunidos pretos, mouriscos brancos, mulatos e índios, mas só os pretos não escravos podem assumir cargos na hierarquia da irmandade” (Soares, 2005, p. 135).

No Brasil, entre as irmandades de “homens de cor”, havia aquelas de crioulos, mulatos e africanos. Ainda dentro das associações de africanos, havia subdivisões em termos de etnias. Mariza Soares enfatiza que “[...] na colônia do Brasil, as irmandades de pretos se

organizavam regulamentando a entrada de seus membros segundo a cor (pretos e pardos) e também segundo as nações africanas (Angola, Mina e outras)” (Soares, 2005, p. 135). Para o negro, essa distinção serviu de amparo contra uma uniformização ideológica mais ampla e permitiu a afirmação da identidade ancestral² de cada etnia.

Para os negros transportados da África para o Brasil, a etnia se tornaria de vital importância; o conceito de parentesco na Bahia teve um alargamento decorrente das relações que se faziam de negros da mesma etnia: “Aliás, a intensidade com que os escravos produziam parentescos simbólicos ou fictícios revela como era grande o impacto do cativeiro sobre homens e mulheres baseados em estruturas de parentescos complexos” (Reis, 1991, p. 55). *Nagô* era parente de *nagô*, *jeje* de *jeje*, assim a etnia significou um espaço de comunhão, socorro nas horas de necessidade, protesto contra senhores que abusavam do poder, além de se poder contar com funerais dignos, algo tão importante para o africano.

Assim, o compromisso das irmandades delimitava quem teria acesso a cargos como juiz e presidente. Conforme observa João José Reis (1991, p. 54), “Irmandades de brancos eram presididas por brancos, de mulatos por mulatos, de pretos por pretos”. Essa divisão reforçava a organização interna das irmandades, onde a raça dominante ocupava os cargos de maior prestígio. A adesão a mais de uma irmandade também era comum, como evidenciado no testamento de Maria Conceição Cruz, uma africana que, em 1804, mencionou pertencer a oito irmandades, entre elas São Benedito do Convento de São Francisco, Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, Bom Jesus das Necessidades e Redenção e Nosso Senhor dos Martírios (Reis, 1991).

Em geral, os negros escravizados também se associavam em grupos de trabalho, entretanto, às vezes uniam-se escravizados que trabalhavam para o mesmo dono, ou quando esses trabalhavam na rua, uniam-se por ocupação comum com outros escravizados. As

² A ancestralidade para os povos africanos representa o vínculo social, espiritual e cultural com seus antepassados, sendo fundamental para a preservação da identidade e a transmissão de saberes. Ela fortalece a coesão comunitária, em que o ancestral representa fonte de sabedoria, proteção e orientação espiritual.

funções desses escravizados na sociedade eram variadas e assim ajudavam a compor e a estabelecer a atividade econômica da cidade. Karasch (2000, p. 394) explica que: “[...] as lavadeiras congregavam-se em torno de fontes e rios, embora cada uma trabalhasse para um senhor diferente. Carregadores e estivadores da doca também formavam grupos de trabalho”.

Os escravizados cuidavam uns dos outros, formando, às vezes, poupanças, que forneceriam renda para a alforria de quem participava do grupo. Em muitos casos, especialmente se um irmão estava preso a um senhor cruel e brutal, seus irmãos coletavam generosamente esmolas para resgatá-lo. Dessa forma, as associações econômicas mais relevantes dos escravos estavam voltadas para a alforria (Karasch, 2000). Mas, não devemos entender esse ato como meramente benevolente. Ao conseguir a alforria, esse irmão de irmandade ficava em dívida com a irmandade até o seu ressarcimento.

CONVERSÃO E RESSIGNIFICAÇÃO RELIGIOSA DIANTE DA DIVERSIDADE NEGRA

A integração de negros na vida religiosa colonial foi uma tentativa de incorporar o universo do senhor e seu sistema de valores aos recém-chegados por meio do catolicismo. A lei colonial exigia que, ao chegar à nova terra, os negros deveriam ser batizados dentro de um prazo determinado. O batismo era realizado de maneira impessoal, com os indivíduos sendo agrupados em grandes conjuntos. Cada grupo recebia um nome específico, como, por exemplo, Antônio (Karasch, 2000).

O batismo foi a porta de entrada para a nova religião, no entanto, foram introduzidos de maneira muito superficial à crença. Muitos eram preparados apenas com a memorização de algumas orações, como o pai-nosso e a ave-maria. A atitude de alguns senhores era de descaso com o negro, outros utilizavam de padres pobres ou leigos para o ensino. Os negros livres podiam funcionar como professores da religião, pois estes, por vezes, eram conhecedores de diversos idiomas africanos, e assim ensinavam outros negros em sua língua

nativa. Segundo Karasch (2000, p. 345), o batismo ainda dava ao negro um sentido de integração: “o sentido de incorporação era especialmente forte quando os novos africanos eram cristianizados por outros negros e recebidos por padrinhos e padres negros em igrejas de negros sustentadas por irmandades negras”.

Thornton (2004) amplia a questão, argumentando que o processo de conversão dos africanos deve ser considerado como um processo contínuo, uma vez que muitos deles já haviam se convertido à fé cristã em áreas específicas da África, como no Congo.

A chegada da expedição portuguesa sob o comando de Diogo Cão à foz do rio Zaire, em 1483, marcou o começo das relações diplomáticas entre Portugal e o Reino do Congo. Nos primeiros encontros, alguns congolenses foram mantidos reféns e levados a Portugal, onde tiveram contato com a cultura e o idioma português. Ao retornarem em 1485, a expedição estabeleceu uma conexão mais profunda com as comunidades locais, sendo recebidos com festas (Souza, 2014).

Logo depois, o rei Nzinga-a-Nkuvu se converteu ao catolicismo, adotando o nome cristão João I, inspirado no monarca português D. João II. Para os congolenses, a fé católica foi incorporada por meio de suas tradições culturais próprias. Por exemplo, a cruz foi considerada um objeto mágico-religioso local, e os missionários católicos foram percebidos como *ngangas*, equivalentes a sacerdotes (Souza, 2014).

Embora o catolicismo tenha sido oficialmente adotado, enfrentou-se resistência interna. Depois do falecimento de João I, a sucessão ao trono foi disputada entre seus descendentes, culminando na coroação de D. Afonso I, com o respaldo militar de Portugal. Ele estabeleceu o catolicismo como religião oficial do reino e empregou símbolos religiosos para validar sua autoridade. Contudo, as tradições religiosas locais persistiram na formação do catolicismo, originando uma adaptação africana que se relacionava com a cosmologia tradicional do Congo (Souza, 2014).

Assim, por vezes, africanos já “cristianizados” realizavam o trabalho de conversão antes do embarque de outros nativos que haviam sido escravizados; enquanto outros, pelo

menos, já tinham a ideia da religião. Além disso, muitos africanos livres e, ocasionalmente, poderosos, a exemplo do ocorrido no Congo, haviam se convertido ao cristianismo em sua terra de origem, apesar de não estarem envolvidos no processo de escravização (Thornton, 2004).

O universo dos centro-africanos era permeado por seres divinos, com os quais os indivíduos mantinham um contato direto e contínuo, especialmente por meio do culto aos ancestrais. Por meio da manipulação de elementos específicos, era possível estabelecer essa comunicação, indispensável para acalmar e controlar forças. Na colônia, era frequente o uso de objetos e orações relacionados aos santos, tais como rosários, bentinhos, escapulários e outros, costumes já conhecidos entre os ibéricos. Esses rituais seguem um modelo cósmico de visão do mundo. Ao afirmar isso, não estamos sugerindo uma suposta homogeneidade religiosa entre esses grupos, mas sim uma busca pela exploração das áreas de convergência entre suas crenças e valores (Santana, 2010).

Dito isto, a hagiografia foi uma ferramenta eficaz para uma aproximação dos negros africanos ao catolicismo. Dessa forma, a vida dos santos negros criava um espaço de identidade de grupos, reproduzindo as diferenças e hierarquia da sociedade colonial. Com a intensificação do número de africanos incorporados ao império português, por meio do tráfico de escravizados no século XVIII, também aumentaram as hagiografias de santos negros que pudessem auxiliar na conversão dos cativos.

Oliveira (2006) explica que a boa conduta dos negros deveria ser fundamentada nos princípios cristãos, os quais deveriam ser aplicados no exemplo do santo escolhido para a adoração. Assim, o culto definia práticas, uniformizando o grupo e definindo seu perfil. As apropriações dos santos negros foram condicionadas pelo passado africano, pelas condições econômicas, políticas e culturais de cada região da colônia.

Ter uma igreja própria para cultuar um santo específico era vital também para o sepultamento dos mortos. Assim como para os colonos, para os africanos, a morte era um momento muito especial e digno de ser lembrado e celebrado com tratamento e rituais

específicos. Segundo Karasch, o padre contratado pelos irmãos tinha relativo poder diante da hierarquia da irmandade, sendo assim, no momento da morte de algum irmão, eles agiam da seguinte forma:

[...] faziam a distinção entre líderes religiosos africanos que participavam de cortejos fúnebres e seus companheiros católicos, pois os africanos esperavam fora da igreja enquanto os padres e irmãos católicos entravam para a missa. Essas cenas sugerem que os crentes e não crentes aceitavam e toleravam a diversidade religiosa a fim de realizar os rituais adequados para os mortos, ou seja, a missa fúnebre católica e o cortejo fúnebre africano. (Karasch, 2000, p. 348)

A folia também tem um papel crucial no funcionamento das irmandades negras, pois ela elege o Rei e a Rainha que serão coroados. Estes, por sua vez, são responsáveis pelos preparativos da festa em homenagem ao santo católico. As diferentes cortes da Irmandade do Rosário de Portugal e as cortes encontradas no Brasil são separadas da mesa diretora. A mesa administra os cargos executivos e coordena a irmandade, enquanto as folias escolhem reis e rainhas que lideram grupos étnicos. Essas festas, juntamente com as devoções que as acompanham, formam verdadeiras tradições religiosas que se espalham pela cidade (Soares, 2005).

Os reis, quase sempre eleitos a partir da sua ancestralidade, tinham grande projeção dentro do grupo e nação na medida em que dispunha uma boa quantia de esmola para acrescentar à festa. Eleito, ao rei cabia arrecadar fundos para a constituição da festa e, quanto maior o sucesso da festa do santo, maior a projeção do rei dentro da hierarquia da irmandade.

As festas religiosas em devoção ao santo, provindas das irmandades, aconteciam uma vez por ano. Havia muitas irmandades em cada cidade. Dependendo da popularidade dos santos homenageados, havia festas o ano todo: quanto maior a popularidade do santo, a eficiência organizativa da irmandade se destacava. Mauro Dillmann acrescenta dizendo que:

Ocorriam durante o dia, mas também durante a noite, nestes casos, acompanhadas de tochas para iluminação. E eram plenamente planejadas, demandavam recursos e envolvimento dos irmanados para que o santo protetor se destacasse e a irmandade ganhasse visibilidade positiva perante a sociedade. Nestes momentos

de procissões festivas, os irmãos carregavam a imagem do patrono, estandartes, velas, sinos, instrumentos musicais ou mesmo contratavam bandas de música, maestros, carros, flores. Os irmãos seguiam vestindo suas opas, espécie de capas com as cores da irmandade, dependendo do santo cultuado (Dillmann, 2012, p. 110).

A festa do santo era o momento auge de qualquer irmandade, era a ocasião em que a religiosidade da colônia apresentava seu caráter mais profano em relação à religião tradicional. Sua característica pomposa dispensava a prece individual; quanto mais a coletividade expunha sua devoção de maneira espetacular, maior o intercâmbio entre o homem e a divindade. Os leigos descartavam as recomendações das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia³, que pedia menos gastos com bebidas e comidas. Na festa, “irmãos e irmãs saíam das confrarias aparatados com suas vestes de gala, capas, tochas, bandeiras, andores, cruzeiros e insígnias em pomposas procissões, seguidas de danças e banquetes” (Reis, 1991, p. 61).

As tradições católicas eram constantemente alteradas pela devoção a santos negros, as danças aparecem como um padrão nas festas populares no Brasil, os mocambeiros, sempre acompanhavam suas rezas e festas em devoção ao santo, com danças ao lado da igreja. Observadores das congadas do século XIX também identificam enfeites de penas em adereços de cabeça em santos, identificados na cultura africana como *minkisi*. Segundo Sousa (2002), os *minkisi* são artefatos mágico-religiosos utilizados em diversas regiões da África Central, cujos nomes variam de acordo com a localidade. O uso de penas no alto da cabeça ou saindo de uma cabaça ou vasilha é um dos sinais mais comuns de uma conexão com o mundo dos espíritos.

Dessa forma, podemos deduzir que a festa era o momento de auge da devoção ao santo, nela estando inserido todo o campo de experiências e expectativas que aproximavam o devoto ao santo, ressignificando a religião. A festa apresentava características do

³ As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia foram criadas durante o sínodo de 1707, liderado pelo arcebispo Dom Sebastião Monteiro da Vide, com o objetivo de adequar a Igreja às condições do Brasil, incluindo a presença da escravidão.

prolongamento da vida cotidiana e, ao mesmo tempo, se distanciava dela, com o rompimento e inversão da lógica diária dos negros e a suspensão da ordem temporária.

A partir de meados do século XVIII, as autonomias religiosas das irmandades na Colônia começaram a esbarrar na resistência de bispos que empreenderam um trabalho de implementação dos cânones da Reforma Tridentina no Brasil. Tal prática ganhou força a partir do século XIX. “Procurando reafirmar a posição do clero na sociedade, a Reforma Católica tinha na diminuição da autonomia dos leigos uma pedra basilar” (Oliveira, 2001, p. 150).

As críticas atacavam o modo como a religiosidade leiga era propagada: com um modo exteriorizado, sincrético, cheio de pompas e com pouca ou nenhuma ingerência ou autonomia dos capelães nas cerimônias. Esses últimos tinham papel secundário em cultos celebrados, em templos construídos pelos próprios leigos, o que se constituía em um problema não só religioso, mas também civil. A partir de então a lógica da salvação dependeria da adoção de uma religião mais sacramental, na qual se destacavam dois sacramentos: a comunhão e a confissão. Assim, declarava-se não só o combate às práticas vistas como supersticiosas, mas também a chance de afirmação clerical no seio das irmandades (Oliveira, 2001).

A religião popular, aos poucos, tomava contornos tridentinos, mesmo diante das mudanças que ocorriam na sociedade imperial. Essas mudanças foram imprescindíveis para uma maior forma de controle da Igreja diante das manifestações leigas. Nesse momento a homogeneidade da religião é critério para manter o poder em uma sociedade cada vez mais secularizada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A administração da irmandade se ocupava não só da vida espiritual do leigo, mas transformava também os espaços em ambientes privilegiados de socialização, não só entre os livres, como também entre os escravizados. Tanto o novo espírito religioso do

cristianismo quanto a herança ancestral pintaram um novo quadro na colônia, no qual a administração da irmandade representa bem essa especificidade através da comunhão entre os irmãos da mesma confraria e além dela, o socorro aos necessitados, a ajuda para o pagamento de alforrias e também a preocupação com os rituais de morte.

A devoção ao santo foi a pedra angular dessas associações, que pintaram e recriaram, por meio das festas e adorações, um caminho diferente da religião católica tradicional. Conforme vimos, a hagiografia foi um instrumento pelo qual a Igreja Católica utilizou a vida dos santos para difundir o cristianismo na colônia, prática já utilizada desde a Idade Média em Portugal. Entretanto, os negros, mesmo em regime de subalternidade, encontraram formas de rearticular as crenças impostas, criando e atualizando a religiosidade para suas próprias finalidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAUJO, Emanuel. *Viva Cultura, Viva o Povo Brasileiro*. Museu Nacional: São Paulo, 2007.

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

DILLMANN, Mauro. Religiosidade popular católica no Brasil durante a vigência do Padroado. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 138, p.103-112, 2012.

FLORENTINO, Manolo. *Tráfico, cativo e liberdade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979.

KARASCH, Mary C. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro – 1808-1850*. São Paulo: Companhia Das Letras, 2000.

MORAIS FILHO, Melo. *Festas e tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro: F. Briguiet & Cia. Editores, 1946.

NASCIMENTO, Mara Regina. Religiosidade e cultura popular: catolicismo, irmandades e tradições em movimento. *Revista da Católica*, Uberlândia, v. 1, n. 2, p. 119-130, 2009.

NASCIMENTO NETO, L. D. O espírito associativo: um esboço sobre a experiência das irmandades católicas na América portuguesa. In: V COLÓQUIO DE HISTÓRIA PERSPECTIVAS HISTÓRICAS: HISTORIOGRAFIA, PESQUISA E PATRIMÔNIO, 2011, Recife. *Anais [...]*. V Colóquio de História Perspectivas Históricas: Historiografia, Pesquisa e Patrimônio. Recife: FASA, 2011, p. 1055-1070.

OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Devoção negra*. Rio de Janeiro: Quartet, 2008.

OLIVEIRA, Anderson José Machado. Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial. *Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria*. v. 10, n.18, 2007, p. 355-387.

OLIVEIRA, Anderson José Machado. Os bispos e os leigos: Reforma Católica e irmandades no Rio de Janeiro Imperial. *Revista de História Regional*, n. 6, p. 147-160, Verão 2001.

REIS, João José. *A morte é uma festa*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1991.

SANTANA, Tânia Maria Pinto de. Para além de Salvador e do Recôncavo baiano: o culto aos santos na América Portuguesa. *Dossiê: História e Religiosidades – História*, v. 29, n. 1, 2010.

SOARES, Mariza. Histórias cruzadas: os mahi setecentistas no Brasil e no Daomé. In: Florentino (org.). *Tráfico, cativo e liberdade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de santa cruz*. São Paulo: Companhia Das Letras, 2005.

SOUZA, L. M. . Catolicismo e Poder no Reino do Congo do século XVI. In: XVI ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA AMNPUH-RJ, 2014, Rio de Janeiro. *Anais [...]*. XVI Encontro Regional de História da AMNPUH-RJ, 2014.

SOUZA, Marina de Melo e. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação. *Afro-Ásia*, v. 28, p.125-146, 2002.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista*. Belo horizonte: UFMG, 2002.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

Recebido para publicação em setembro de 2024.

Aceito para publicação em novembro de 2024.