



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**PELAS CONTAS DO ROSÁRIO:  
Cidadania na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do  
Pelourinho no Pós-Abolição (Salvador, 1888-1930)**

MARIANA DE MESQUITA SANTOS

BRASÍLIA,  
2018

MARIANA DE MESQUITA SANTOS

**PELAS CONTAS DO ROSÁRIO:  
Cidadania na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do  
Pelourinho no Pós-Abolição (Salvador, 1888-1930)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Linha de pesquisa: História Cultural, Memórias e Identidades.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Diva do Couto Gontijo Muniz

BRASÍLIA,  
2018

MARIANA DE MESQUITA SANTOS

**PELAS CONTAS DO ROSÁRIO:  
Cidadania na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do  
Pelourinho no Pós-Abolição (Salvador, 1888-1930)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História – Área de Concentração: *Sociedade, cultura e política*. Linha de pesquisa: *História Cultural, Memórias e Identidades* da Universidade de Brasília para a obtenção do título de Mestre em História.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Diva do Couto Gontijo Muniz (PPGHIS-UnB – Orientadora)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Flávia Magalhães Pinto (HIS-UnB)

---

Prof. Dr. Anderson Ribeiro Oliva (PPGHIS-UnB)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Eloisa Pereira Barroso (PPGHIS-UnB – Suplente)

Dedico este trabalho a todos irmãos e  
irmãs que se doaram à Irmandade de  
Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do  
Pelourinho em todos estes séculos de  
devoção e resistência.

## Agradecimentos

Assim como aqueles e aquelas que foram retratados nesta dissertação, esse trabalho se constituiu a partir de uma verdadeira rede que construí nesses dois anos de dedicação à pesquisa. Não poderia concluir essa dissertação sem deixar de agradecer a essa rede de amigos, familiares, colegas e apoiadores, que não cabe inteiramente nessa lista, mas são todos lembrados.

A primeira rede que estabeleci não poderia deixar de ser a primeira a figurar aqui, minha mãe, Conceição, e meu irmão mais velho, Pedro. Tudo o que sou e que fiz até aqui devo inteiramente a vocês. Sem o seu apoio e reconhecimento jamais chegaria até aqui. Muito obrigada por serem o meu esteio desde que me entendo por gente e nunca deixarem de me ensinar a valorizar as coisas certas. Agradeço também ao caçula, Vinícius, por também estar sempre com a gente, independente dos laços que nos unem ou nos separam. Você é especial pra gente de todo jeito. À tia Marina, por ser minha base ao lado da Universidade. Não é fácil depender da UnB estando a muitos quilômetros de distância dela e você sempre deixou suas portas abertas pra mim pra quando eu precisasse ficar por perto. Seu apoio sempre faz toda a diferença, assim como o de todos os outros tios, tias, primas e primos. Vocês também participaram em muito nessa conquista, obrigada!

A minha pesquisa sobre a Irmandade do Rosário dos Pretos se iniciou em 2015, quando fiz meu trabalho de conclusão de curso em História e desde então contei com o apoio da Professora Diva, que me incentivou a tentar o Mestrado. O seu apoio e a sua experiência estão impressos em cada linha desta dissertação. Muito obrigada por poder contar com esse suporte e com suas contribuições sempre tão ricas.

Outro apoio que tive desde o fim da graduação foi o da própria irmandade, corporificada, sobretudo, na figura de Analia Santana, professora, pesquisadora e irmã da Ordem Terceira do Rosário. Desde o início desta jornada ela se prontificou a me ajudar e nunca esquecerei do que fez por mim. Dedicou alguns dias a ficar vasculhando os arquivos da igreja, no meio da poeira, às vezes até deixando de estar com sua família ou em outros compromissos para me auxiliar e me acompanhar nas pesquisas. Sem você essa dissertação não teria se concluído desta forma. Agradeço a toda a Mesa Administrativa da Irmandade, que me concedeu a autorização para pesquisar em seu rico acervo, dedicando a mim tamanha confiança. Muito obrigada ao Danilo Junior, sempre tão

receptivo a cada manhã que chegava à igreja para meu compromisso com o arquivo. Nossas conversas foram muito importantes nesse processo e muito obrigada por toda propaganda feita sobre meu trabalho a cada visitante da igreja, por todas as dicas e incentivo.

Muito obrigada ao Sr. Ari, que foi tão atencioso comigo na biblioteca do CEAO-UFBA, nossas conversas também acabaram entrando nas minhas reflexões para a dissertação. Agradeço pela dedicação e profissionalismo do Marcelo e da Dani, funcionários do Arquivo Público da Bahia. Muito obrigada também ao Urano Andrade e atendentes do Instituto Histórico-Geográfico da Bahia, que também me auxiliaram com dicas sobre acervos que poderiam me servir para a pesquisa. Não poderia deixar de registrar a importância da Sra. Lígia Margarida, atual presidenta da Sociedade Protetora dos Desvalidos, e de Regina Célia, diretora social da mesma instituição. As duas ativistas, pesquisadoras e professoras me receberam e se prontificaram a me auxiliar nas pesquisas sobre a trajetória da SPD e suas relações com a Irmandade do Rosário. Outro apoio diferencial nesta busca por fontes e bibliografia foi o da professora Liane Muller, que gentilmente me encaminhou uma cópia de seu livro, que contribuiu muito para a minha reflexão.

Não posso deixar de mencionar a importância das contribuições do Professor Anderson Oliva e da Professora Ana Flávia Magalhães Pinto. Suas sugestões e indicações deram outro direcionamento para o prosseguimento da minha dissertação depois da defesa do projeto, que espero ter reproduzido na escrita do trabalho final. Também anseio poder continuar contando com a riqueza das suas reflexões nas próximas etapas da minha caminhada como professora e pesquisadora de história. Muito obrigada!

Estar em Salvador por um mês para poder fazer a pesquisa foi desafiador, mas ao mesmo tempo contei com pessoas incríveis que me receberam muito bem e que fizeram a volta à Brasília ser mais difícil. Às mulheres da família Carteador, Bela-Vó, Bela-Mãe e Naomi, muito obrigada! Abrir as portas, por mais que seja por meio do Airbnb, não é algo tão fácil, e vocês fizeram com que eu me sentisse em casa e Naomi acabou se tornando uma verdadeira amiga.

A rede que estabeleci na Universidade de Brasília continuou sendo de suma importância nesse processo tão solitário que é a pesquisa e escrita dissertação. Agradeço aos amigos, amigas e colegas do 2º de 2010 e os veteranos que foram aparecendo, como

o Allan Aruil, Regis Marques, Scarlett Dantas, Carolline Rossetto, Gabriela Evora, Bernardo Alvarenga, Cecília Cordeiro, Giovanna Pires, Naiara Pereira, Mariana Valle, Duda (Marina Cardoso), Guilherme Lemos. Obrigada pelas conversas de apoio e incentivo e por até terem lido meus trabalhos. Também agradeço aos demais colegas das disciplinas do Mestrado, que ajudaram com comentários construtivos ao meu projeto, e a todos aqueles que trabalham diariamente pelo funcionamento da Pós-Graduação em História, sobretudo o Sr. Jorge e o Rodolfo.

Quando eu achava que a UnB só me reservava um Mestrado de novidade, mais gente me apareceu nesses últimos dois anos, alargando essa minha rede. Na seleção mesmo, já fui agraciada com uma nova amiga, a Jéssica Ma Vie, minha maior companhia durante as disciplinas do Mestrado e nesse primeiro ano de muita correria. Sou muito grata por sua amizade! Não tem adjetivo que qualifique o quão importante foi o “pessoal do banquinho da BCE” pra mim! João Pedro Galvão Ramalho, Rasok (Carlos Antônio Pereira), Vinicius Maluly, Pequi (Carlos Henrique Reis), Jovi (João Vitor de Oliveira), Manuel Rendeiro. Vocês foram exemplo e estímulo para seguir com a pesquisa nesses anos. Nunca vou esquecer de tudo que a gente passou juntos e espero que a gente possa se encontrar muito ainda em meio a essa vida de desencontros. Nesse grupo, não posso deixar de incluir o Professor Tiago Gil, que acabou me integrando junto aos membros do Atlas Digital da América Lusa, me dando suporte à participação de eventos, de Salvador a Argentina. Você é um exemplo de professor universitário e pesquisador. Obrigada!

Muito obrigada a minha amiga, colega e parceirinha das irmandades, Mariana Regis. Nossas conversas, mais que muita aula ou leitura, também estiveram em muitas das reflexões pra essa dissertação. Você foi essencial e a sua amizade, nem se fala, né?! Que venham os próximos trabalhos, viagens e rolês! À Gabriela Sebba eu agradeço por ter sido minha companheira de estudos na biblioteca nos períodos mais difíceis, por sempre ter me apoiado e por ter se tornado essa amigona que é hoje.

Nessa extensa rede que me orgulho muito de ter constituído não posso deixar de agradecer pelo apoio dos maiores forrozeiros da cidade, Zeca (Rodrigo Aruil), Luciana Siqueira e Lolo (Lorrane Fortes). O forró foi meu refúgio em muitas vezes em que o Mestrado apertava e vocês também foram, muito obrigada! Agradeço pelo apoio sempre presente dos amigos e amigas Higor Faria, Emanuel Oliveira, Helise Oliveira, Leandro Bulhões, Julya Primo, Izabella Verônica, Késia Zaiden, José Henrique, Hugo Evaristo, Danilo Mota. Vocês são maravilhosos/as!

Finalmente, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa que facilitou a realização da pesquisa de Mestrado e ao Decanato de Pesquisa e Pós-Graduação pelo auxílio concedido para participação de evento na Argentina, em 2017.

Muito obrigada a todos/as!



## Resumo

O presente estudo propõe-se a analisar a experiência do pós-abolição em Salvador, Bahia, sob a perspectiva da atividade da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho, entre 1888 e 1930. Entendida como uma entidade religiosa e fomentadora de garantias sociais para a comunidade negra durante a colonização e o império, esse tipo de agremiação teve suas atividades reduzidas a partir da segunda metade do século XIX, o que fez com que sua atuação no período republicano fosse pouco investigada na História do Brasil. Nesse sentido, rastreamos elementos da experiência da confraria soteropolitana que indicam que ela continuou a representar um importante instrumento para a comunidade negra da capital baiana, haja vista a luta para a preservação da irmandade e de sua igreja, bem como por sua elevação à Ordem Terceira. Aspectos relativos à religiosidade e às manifestações festivas dos irmãos e irmãs nos ajudaram a perceber a sua devoção como um elemento de sua resistência e negociação junto às autoridades públicas e arcebispos. Ademais, o envolvimento dos seus membros junto às associações mutualistas, evidencia o engajamento político da irmandade, cujos espaços certamente sediaram também debates acerca de questões relativas ao mundo do trabalho naquele período.

**Palavras-chave:** Pós-abolição, Irmandade Negra, Cidadania, Salvador, Primeira República

## Abstract

The present study proposes to analyze the experience of post-abolition in Salvador, Bahia, under the perspective of the activity of the Brotherhood of Our Lady of Rosário of Pelourinho, between 1888 and 1930. Understood as a religious entity and promoter of social guarantees for the african and afrodescendant people during the colonization and the empire, this kind of association had its activities reduced since the second half of the nineteenth century, which made its performance in the republican period less investigated on History of Brasil. We traced elements of the brotherhood's experience in Salvador that indicates that it continued to represent an important instrument for the afro-brazilian community in the capital of Bahia, since they fought to preserve their church and to conquer the title of Third Order. The aspects related to the brothers' and sisters' religiosity and their festive expressions helped us to observe their devotion as an element of their resistance and negotiation with the public and religious authorities. Furthermore, the involvement of its members with the mutual associations evidences the political and social engagement of the fellowship, whose spaces certainly also hosted the debates about labour issues in that period.

**Key words:** Post-abolition, Black Brotherhood, Citizenship, Salvador, First Republic.

## Lista de Abreviaturas e Siglas

**APEBA** – Arquivo Público do Estado da Bahia

**AINSR** – Arquivo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário

**ASPD** – Arquivo da Sociedade Protetora dos Desvalidos

## Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>13</b>
<b>Capítulo 1. Irmandades Negras: uma perspectiva para se entender agenciamentos e religiosidades afro-brasileiras na história .....</b>	<b>19</b>
1.1 O catolicismo no âmbito da religiosidade negra: buscando entender a devoção em Salvador .....	21
1.2 Devoção, festas, serviços: irmãos e irmãs se organizam .....	37
<b>Capítulo 2. Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos: resistência, negociação e cidadania no pós-abolição em Salvador (1888-1930) .....</b>	<b>57</b>
2.1 A Bahia de Todos os Santos se urbaniza e se romaniza: reformas e reações .....	59
2.2 Irmandade a Venerável Ordem Terceira: aspectos da “reexistência” do Rosário	75
2.2.1 “Tudo em que tiver de acordo com seu sexo”: atribuições de gênero na Ordem Terceira do Rosário .....	107
2.2.2 Autonomia, direitos e restrições aos confrades do Rosário no pós-abolição	116
<b>Capítulo 3. O Rosário e suas contas: redes associativas negras e cidadania.....</b>	<b>131</b>
3.1. Irmandades, Imprensa, Sociedades Mutualistas, Associações, Clubes Sociais: coletivos negros do Império à Primeira República .....	135
3.2 Identidade, associações mutualistas e a continuidade das irmandades.....	141
3.3 Geografia associativa dos irmãos e irmãs do Rosário das Portas do Carmo .....	150
<b>Considerações Finais .....</b>	<b>178</b>
<b>Fontes.....</b>	<b>181</b>
<b>Referências Bibliográficas .....</b>	<b>185</b>

## Introdução

Em outubro de 2017, realizou-se na Igreja do Rosário dos Pretos do Pelourinho o “Encontro das Irmandades Negras Católicas”. Foram reunidos membros de irmandades da Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, conforme noticiou o folheto *A Voz do Rosário*.<sup>1</sup> Dentre as pautas discutidas nos dias do evento, encontravam-se: a de manutenção de suas tradições religiosas; a de intensificação dos referenciais da diáspora africana em suas liturgias; a de criação de maiores vínculos com outros grupos que se vinculam como “irmãos do Rosário” em outros tipos de manifestações culturais; a de busca por maior autonomia em relação às autoridades canônicas na gestão de seus recursos; a de investimento na formação de líderes para as irmandades negras. Ao final do evento, ficou decidido que se criaria uma espécie de conselho para promover o trabalho em conjunto das agremiações em nome de seu fortalecimento e execução da pauta no que se referia aos itens priorizados. Como parte desta resolução, também foi definido que a Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora às Portas do Carmo, de Salvador, ficaria responsável pela gestão e articulação da proposta.

Mais de um século afasta este acontecimento daquele da abolição da escravidão, em 1888. Embora o contexto atual de demandas pela preservação das irmandades negras tenha mudado, diferenciando-se evidentemente daquele do final do século XIX, algumas permanências são observadas. Uma delas, a identificação da entidade como espaço de luta e resistência da população negra de Salvador. Outra, a de sua existência como instituição leiga, ora mais, ora menos aproximada das tradições ortodoxas da Igreja Católica, cujo cotidiano foi tecido em meio às práticas religiosas, assistencialistas e de sociabilidade. Tal dinamicidade, diversidade e funcionalidade não desapareceram com o tempo. Algumas delas foram esvaziadas, mas o eixo estruturante de sua criação e funcionamento permanecem: o de expressão da vida religiosa e cultural da diáspora africana.

A dinamicidade atual da irmandade nos chama atenção para o fato da permanência da Ordem Terceira do Rosário como uma entidade de relevo social e cultural, à despeito da decadência das irmandades em movimento observado desde o final do século XIX.

---

<sup>1</sup> Jornal *A Voz do Rosário*, (BA), 13/01/2018. (Disponível em <http://irmandadedoshomenspretos.com.br/wp-content/uploads/2017/09/Jornal-Rosario13.pdf>. Acesso Maio/2018).

Este fato, aliado a um número relativamente rarefeito de trabalhos historiográficos relativos às irmandades negras ativas na República nos alertou para a investigação acerca desta agremiação na virada do século XIX para o XX. Com a instalação do regime republicano, se processou a laicização das instituições e a modernização do país ganhou maior visibilidade. Com isso, instigou-nos investigar esta agremiação, a responder o desafio de tentar historicizá-la.

As irmandades eram entidades católicas leigas que reuniam funções religiosas e assistenciais. Como a religião compreendia um dos “eixos estruturantes” da sociedade no período colonial e imperial,<sup>2</sup> elas correspondiam a um espaço relevante não só de devoção, mas também de sociabilidade e de redes de apoio e ajuda mútua. Ao lado disso, e ao mesmo tempo, a escravidão representou outro “eixo estruturante” das relações sociais nestes períodos, ao demarcar as posições sociais, estabeleceu hierarquizações e discriminações sobretudo em relação à população africana e afrodescendente, escravizada, liberta e/ou livre. Oprimidos e excluídos, estes grupos procuraram fundar seus próprios espaços devocionais. Assim, depois de convertidos, homens e mulheres africanas e afrodescendentes criaram e mantiveram suas confrarias. Com efeito, em Salvador, capital da Bahia, a partir da conformação de irmandades, seus membros conseguiram forjar certa autonomia e distinção social em meio a uma sociedade em que predominava o cativo, apesar e por conta de certa subtração das suas subjetividades operada com a conversão e o processo da diáspora. Este ambiente possibilitava aos irmãos e irmãs a gestão de recursos próprios, estabelecimento de regras de convivência, manifestações festivas, etc. Tudo isso sob a ordem normativa da Igreja Católica, que aprovava seus estatutos e autorizava seu funcionamento.

Foi uma longa trajetória, a de constituição de irmandades. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho, conhecida também como "das Portas do Carmo" ou "da Baixa dos Sapateiros", teve seu primeiro compromisso aprovado em 1685. Sua existência atravessou séculos e, em 1899, alcançou o título de Venerável Ordem Terceira, concedido pelo arcebispado da Bahia. Em um contexto permeado pelas tensões e disputas do final da escravização, em que ocorriam propostas e ações pela "desafricanização" da cidade de Salvador, pela romanização do catolicismo, pelo

---

<sup>2</sup> NEVES, Guilherme Pereira das. NEVES, Guilherme Pereira das. “A religião do império e a Igreja”. In. GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil Imperial, volume I: 1808-1831*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 380.

empenho em torno da secularização dos costumes, aquela instituição não só se preservou como se destacou das demais, ao angariar estatuto de Ordem Terceira em meio às agremiações leigas locais.

Suas funções assistenciais ainda se faziam necessárias em razão de um Estado pouco comprometido com as questões sociais na Primeira República. Apesar da difusão das ideias secularizantes, os soteropolitanos mantinham-se fortemente apegados aos costumes católicos e o novo regime não representou ruptura significativa com a antiga ordem. Já desde antes da abolição da escravidão, homens e mulheres negras buscavam formas que os localizassem como cidadãos e,<sup>3</sup> a preservação do espaço da irmandade e das suas práticas devocionais funcionavam no sentido de afirmar esta pertença. Foi o que percebemos com a pesquisa feita. Por meio dela, buscamos rastrear algumas experiências dos irmãos e irmãs do Rosário que nos indicam as dinâmicas de sobrevivência e cidadania da população negra de Salvador, no pós-abolição, mais especificamente entre os anos de 1888 e 1930.

Para isso, buscamos documentos no arquivo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, instalado em sua igreja, no Pelourinho, no Arquivo Público do Estado da Bahia e no acervo da Sociedade Protetora dos Desvalidos, uma importante associação negra ligada àquela confraria desde o século XIX. O acesso aos jornais de Salvador do período em questão também foi de grande relevância para vislumbrarmos a inserção da irmandade no cotidiano da cidade. Para isso acessamos exemplares disponibilizados na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional e no acervo disponível na página *O Negro na Imprensa Baiana no século XX*, organizada pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia. Para orientar nossa análise da documentação, também foi importante a leitura de obras da historiografia relativas à atividade das irmandades, associações negras e o pós-abolição em Salvador e em outras cidades. Fizemos o exercício atento de leitura desse material, procurando nas clivagens e cruzamentos praticados, nos encontros, confrontos e contrastes estabelecidos, uma melhor compreensão da experiência histórica da referida irmandade.

Em nosso trabalho, analisamos as trajetórias da irmandade e seus integrantes sob uma perspectiva ampla de cidadania, entendida como elaborações promovidas pela

---

<sup>3</sup> Ver BRITO, Luciana da Cruz. “Sob o rigor da lei: africanos e africanas na legislação baiana (1830-1841)”. Dissertação (Mestrado). Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2009.

população livre e liberta para se fazer parte da sociedade de forma menos opressiva,<sup>4</sup> suas estratégias, táticas, conflitos e negociações em nome da manutenção das suas redes e práticas. A observação de tal dinâmica de cidadania a partir da Ordem do Rosário foi orientada pela priorização de três aspectos: a religiosidade, a preservação do templo e da irmandade, seguida por sua elevação à Ordem Terceira, e, por último, a inserção na “geografia associativa”<sup>5</sup> emergente na cidade no final do século XIX, composta por várias associações mutualistas. Estas três dimensões foram contempladas na elaboração das narrativas de cada um dos três capítulos desta dissertação.

No primeiro capítulo, buscamos contextualizar a Irmandade do Rosário na religiosidade soteropolitana, apontando para a prática do "paralelismo religioso" e da "dupla pertença", presente até os dias atuais, como fatores de identificação forjados na diáspora e elementos de resistência de parcela de soteropolitanos católicos. As ideias referentes ao “sincretismo religioso” permearam e ainda permeiam o imaginário leigo acerca das irmandades e acabam reproduzindo preconceitos acerca da religiosidade soteropolitana, tratando-a de forma folclorizada. Por isso, nos dedicamos a refletir acerca dessas práticas, tendo o cuidado para não analisar suas devoções apenas como “superficiais” ou “menos católicas”. A prática da dupla pertença, percebida a partir da presença de membros do candomblé nas fileiras da confraria e das celebrações de missas fúnebres para lideranças de religiões de matriz africana na Igreja do Rosário, indicou-nos a preservação de laços que ultrapassam os limites estritos da religião na comunidade negra de Salvador.

Neste capítulo também fizemos uma análise de algumas obras da historiografia sobre as irmandades leigas no Brasil e, particularmente, na Bahia. Alguns estudos clássicos e também inscritos no movimento de renovação do campo, visível desde a década de 1980. No redirecionamento ocorrido, o enfoque no pós-abolição como área de concentração emergente, vincada por novas perspectivas para se entender agenciamentos negros nos mundos do trabalho escravo e livre, muito além do marco cronológico da Lei Áurea de 1888, fez-se relevante para entender a irmandade e a ação de seus membros.

---

<sup>4</sup> COOPER, Frederick; HOLT, Thomas C; SCOTT, Rebecca. *Além da escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 45.

<sup>5</sup> BATALHA, Claudio H. M. A geografia associativa: associações operárias, protesto e espaço urbano no Rio de Janeiro da Primeira República. In.: AZEVEDO, Elciene... [et al.]. *Trabalhadores na cidade: cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. p. 260.



No segundo capítulo, sublinhamos alguns eventos que permearam a experiência de preservação da irmandade e seu respectivo templo na passagem do século XIX para o seguinte, em Salvador. A política de modernização dos costumes e das cidades acompanhada pelo intento "desafricanizador" da sociedade, fez com que elementos do cotidiano soteropolitano e negro, como seus blocos de carnaval, candomblés e demais festejos fossem objeto de uma política de controle e disciplinarização, traduzida em práticas e dispositivos legais, como as posturas municipais, que normatizavam o uso do espaço público pela população negra. As práticas do "catolicismo barroco", desempenhadas pelas irmandades, também eram cerceadas, com forte influência da Igreja Católica, que vinha investindo na romanização dos ritos, propagando a maior ortodoxia da liturgia entre os seus afiliados.

A partir da pesquisa nos jornais que circulavam à época na capital baiana, observamos que os irmãos e irmãs da confraria desenvolveram formas de culto que se acomodavam aos interesses das elites e das autoridades públicas e eclesiásticas, tática que lhes assegurou uma longa presença no cenário público e religioso da cidade. A elevação à Ordem Terceira é um sinal visível do prestígio e reconhecimento social alcançados ao final do século XIX. Foram percebidos alguns problemas internos, expressões de conflitos entre membros, de diferenças e desigualdades internas por atribuições de gênero estabelecidas pelo estatuto, bem como a falta de recursos e a necessidade de reformas da igreja. Em relação à comunidade externa, observamos que os integrantes sofreram com a possibilidade de perda do seu templo diante das obras de reformas modernizadoras promovidas pelo governador Joaquim Seabra no início de 1900. Os irmãos e irmãs também foram vítimas de denúncias feitas junto ao arcebispado da Bahia, nas quais eram acusados de negligência, de longa inatividade, em decorrência do fechamento da igreja para a realização de reparos em sua estrutura. Os posicionamentos adotados pela irmandade diante de tais embates indicam que, embora qualificada e autorizada como uma instituição religiosa, a entidade se organizou em torno da defesa dos interesses deste agrupamento negro soteropolitano, de uma pauta identitária e da defesa do direito de posse ao seu templo e de sua preservação. Em defesa, enfim, do mundo e das tradições religiosas e culturais originadas do processo diaspórico.

No terceiro capítulo, analisamos o contexto associativo estabelecido no século XIX em algumas partes do Brasil, sublinhando as formas promovidas pela população negra, como clubes sociais e jornais. No contexto soteropolitano, sublinhamos a

efervescência de novas associações civis e a preservação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo como coletivo de relevância, mesmo com a concorrência de várias associações mutualistas emergentes, cujas atribuições eram muito próximas às suas, como o apoio mútuo e o socorro em situações de doença ou carestia. Encontramos muitos irmãos que se mantiveram membros da irmandade e, no mesmo tempo, também se filiaram a tais agremiações, organizadas, majoritariamente, por ofício e/ou por origem nacional e/ou étnica. Nesse exercício de identificação, delimitamos uma “geografia associativa” formada por alguns irmãos. Nesse sentido, a irmandade se mostra como um prisma relevante para a apreensão de uma dimensão da experiência de trabalhadores e trabalhadoras negras no pós-abolição, inserida, portanto, nos debates do mundo do trabalho.

## Capítulo 1. Irmandades Negras: uma perspectiva para se entender agenciamentos e religiosidades afro-brasileiras na história

*Meu rosário é feito de contas negras e mágicas.  
Nas contas de meu rosário eu canto Mamã Oxum  
E falo padre-nossos, ave-marias.  
Do meu rosário eu ouço os longínquos batuques do  
meu povo e encontro na memória mal-adormecida  
as rezas dos meses de maio de minha infância.<sup>6</sup>*

O rosário é um dos símbolos da religiosidade brasileira, difundido em meio à colonização portuguesa e ressignificado pelos indígenas e demais povos da diáspora negra.<sup>7</sup> A Igreja Católica, como uma das protagonistas da ação colonizadora, atuou a partir da evangelização das populações nativas, transmitindo-lhes ensinamentos do catolicismo como uma missão, guiando os “povos pagãos” à “luz da salvação”. Apesar da violência da desqualificação e da condenação colonizadoras operadas contra as cosmologias nativas em nome da conversão, o poema da escritora e professora Conceição Evaristo nos lembra que deste contato emergiram práticas religiosas diaspóricas, onde os elementos das cosmologias africanas e indígenas resistiram e resistem até os dias atuais, sem se desvencilhar, porém, da fé nos dogmas e santos católicos.

À primeira vista, podemos perceber a conversão ao catolicismo apenas como um elemento de adesão ao projeto colonial. No entanto, as irmandades negras, espaços criados por africanos e afrodescendentes, de ambos os sexos, voltados para a devoção aos santos católicos, representaram não apenas um ambiente de acomodação de valores, mas também um espaço que possibilitava uma existência mais autônoma para escravizados e libertos na sociedade escravista e racista. Constituíram-se, finalmente, como bem avalia Juliana Farias, uma das “formas comunitárias urbanas construídas por africanos e seus

---

<sup>6</sup> EVARISTO, Conceição. “Meu Rosário”. In.: *Poemas da recordação e outros movimentos*. Belo Horizonte: Nandyala, 2008. A mineira Conceição Evaristo teve seu primeiro texto publicado em 1990, nos Cadernos Negros. Daí em diante seguiu conciliando a produção literária e acadêmica. É Mestre em Literatura Brasileira pela PUC-Rio e Doutora em Literatura Comparada pela UFF. Além do reconhecimento nacional por meio de premiações pelas suas obras, alguns dos seus contos e livros já foram traduzidos para o inglês, francês e alemão.

<sup>7</sup> O conceito de diáspora vem sendo largamente utilizado para se nomear o processo de trânsito das populações africanas e afrodescendentes iniciado na modernidade, com o processo de colonização de África e tráfico de escravizados deste continente ao longo do Atlântico. Esta noção nos possibilita pensar no processo de constituição destes indivíduos de forma mais complexa, a partir de um movimento que é histórico e transnacional. Ver HALL, Stuart. “Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior”. In. HALL, Stuart. *Da Diáspora*. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. pp. 25-50.

descendentes no Novo Mundo”.<sup>8</sup> A especificidade da vivência religiosa de irmãos e irmãs negras, sua função social e a luta pela manutenção de seus templos fizeram destes locais espaços de resistência e de afirmação identitárias.

As irmandades leigas vêm sendo retratadas na historiografia brasileira desde a primeira metade do século XX. Inicialmente foram abordadas como mais um aspecto da estrutura política e social do regimento colonial e imperial e, quando enfatizadas, as agremiações de composição negra foram inicialmente interpretadas como “adesistas” na maior parte da produção histórica daquele período. Isto porque, nessa visão adesista, em detrimento dos Candomblés, dos quilombos e das revoltas escravas, as irmandades católicas não representariam “sobrevivências africanas”<sup>9</sup> e nem uma “verdadeira oposição ao regime escravista”. Ao final daquele século, muitos pesquisadores, partindo de novas premissas e de novos aportes teórico-metodológicos enfocam as agremiações leigas formadas por homens e mulheres negras de forma mais complexa, lançando luz sobre outros aspectos para além da influência da estrutura do Estado e do binômio cultural “assimilação *versus* resistência”.<sup>10</sup> Com efeito, os estudos acerca destes espaços trouxeram importantes contribuições às narrativas históricas sobre as agências de africanos e afro-brasileiros, expondo práticas e ações presididas por valores, hierarquias e significações opostas às da organização do Estado, além de apresentar outras dinâmicas sociais, como as “nações africanas” e o seu peso para essas organizações.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> FARIAS, Juliana [et al.]. *Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2006. p. 98. A historiografia aponta a existência de irmandades religiosas rurais, contudo seus registros são muito limitados e não encontramos trabalhos mais aprofundados acerca do tema.

<sup>9</sup> O antropólogo Luis Nicolau Parés, bem como outros autores, tem chamado atenção em seus trabalhos para a necessidade de se pensar “assimilação” e “resistência” não como antagônicos, mas como complementares. No caso do envolvimento da população de ascendência africana com as irmandades católicas, podemos pensar como elas representavam um veículo de representatividade social, haja vista a relevância do catolicismo nessa sociedade. Suas práticas rituais, embora pouco descritas por seus próprios membros durante os séculos XVIII e XIX, foram relatadas como pouco ortodoxas por grande parte dos viajantes e missionários deste período, o que nos leva a pensar que suas formas de devoção foram particulares, o que também evidencia uma forma de resistência. Por último, não podemos deixar de considerar que esses indivíduos poderiam acumular diferentes crenças, e não exclusivamente a hegemônica, mantendo assim formas de devoção religiosas paralelas, tal como indicou o historiador James Sweet sobre a América Portuguesa. In: SWEET, J. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007. p. 265. PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 93.

<sup>10</sup> PARÉS, Luis Nicolau. *Ibidem*.

<sup>11</sup> SILVEIRA, Renato da. “Repensando a irmandade negra na sociedade colonial”. In: *Dossiê Irmandades Negras*. Biblioteca Virtual Consuelo Pondé – Governo da Bahia. In.: <http://www.bvconsueloponde.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=68>. (Acesso Jul./2017).

São visíveis, naquele campo historiográfico, as mudanças de orientação ocorridas, bem como os deslocamentos operados no que concerne aos atores históricos, seus protagonismos e os significados inferidos por eles às experiências vividas. Nossa análise do tema inscreve-se nesse segundo movimento historiográfico do final do século XX. Nesse primeiro capítulo, o esforço esteve concentrado em fazer uma breve descrição da trajetória das irmandades negras durante a colonização e, posteriormente, no Brasil. Destacamos alguns aspectos relativos às suas dinâmicas em sociedade e internamente, buscando sublinhar a potência destes espaços como fonte de informações sobre os agenciamentos da população africana e afro-brasileira junto à sociedade soteropolitana ao final do século XIX e início do século XX. Nesse propósito, consideramos, com maior atenção, as práticas dos irmãos e irmãs da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho, localizada na capital baiana, cujos efeitos acreditamos ter importante ressonância na vida social, política e cultural da comunidade afro-brasileira da cidade no período considerado na presente pesquisa.

As práticas e os usos rituais do espaço da irmandade do Rosário encontram-se permeados por um imaginário social que envolve alguns aspectos da religiosidade baiana que acreditamos ser relevante desvendá-los, uma vez que estas experiências expressam aspectos da dimensão social, política e cultural da atuação dos irmãos e irmãs do Rosário.

### 1.1 O catolicismo no âmbito da religiosidade negra: buscando entender a devoção em Salvador

O enterro da *iyalorixá*<sup>12</sup> saiu da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Negros, no Largo do Pelourinho, praça ilustre e sofrida, chão de pedras regadas pelo sangue dos escravos ali sujeitos ao tronco e ao pelourinho. O corpo da mãe-de-santo ficou exposto na tarde de um domingo de sol e de tristeza. A notícia ia sendo propagada de boca em boca, pois a morte sucedera após a saída dos jornais. O impacto retirava gente das praias, das diversões, do descanso dominical. De todas as encruzilhadas surgiam pessoas atônitas e apressadas; no átrio da igreja toda azul se misturavam homens e mulheres das mais diversas condições sociais, no mesmo espanto doloroso.

[...]

Nessa mesma Igreja do Rosário dos Negros foi velado o corpo da mãe Aninha, fundadora do Axé Opô Afonjá, mãe-de-santo de Senhora. Senhora fez santo aos nove anos de idade e foi Aninha quem lhe raspou a cabeça e a consagrou

---

<sup>12</sup> Denominação para mãe-de-santo, sacerdotisa, liderança de terreiro de candomblé *keto*.

a Oxum. Quando Aninha morreu, em 1938, deixara Senhora para sucedê-la na direção do grande candomblé.<sup>13</sup>

O escritor baiano Jorge Amado registrou ao longo da sua obra diversos aspectos culturais e históricos da Bahia. Nos trechos destacados acima, percebemos a religiosidade que atravessa a sociedade soteropolitana. Em primeiro lugar, o envolvimento e a comoção da população da cidade diante da morte de uma conhecida liderança religiosa de matriz africana evidencia que provavelmente não só aqueles que frequentavam as igrejas e o candomblé mencionado tinham alguma ligação afetiva com as iyalorixás, cujo papel social nos terreiros estendia-se à sociedade em geral. Na cerimônia de adeus, o autor sublinha a importância social da iyalorixá, muito além do papel funcional religioso.

Em segundo lugar, a passagem dos corpos de Mãe Senhora e mãe Aninha pela Igreja do Rosário dos Pretos do Pelourinho sinaliza para a relevância simbólica deste espaço. Eugênia Anna dos Santos, conhecida como Aninha, foi irmã e membra da mesa da respectiva confraria e o protagonismo das duas mães-de-santo como lideranças do candomblé não as afastaram dos ambientes católicos, menos ainda deste local específico – a Igreja do Rosário - eivado da ancestralidade afro-brasileira, tal como seu terreiro. A presença da igreja e dos membros da irmandade do Rosário nestes eventos, prática perceptível até os dias mais recentes, é mais uma prova da especificidade da religiosidade que permeia a mentalidade religiosa de grande parte da sociedade soteropolitana. Ela nos dá a ver, em seu paralelismo, o envolvimento com os símbolos do catolicismo e do candomblé em nome do respeito às práticas dos seus ancestrais.<sup>14</sup>

Há também uma “identificação” dos santos católicos com as divindades do candomblé.<sup>15</sup> Este traço caracterizou e ainda permeia um imaginário que concebe a religiosidade baiana de maneira geral como “sincrética”, pondo em dúvida a validade católica dos seus ritos, por um lado, e a sua “identidade africana”, por outro. A realização

<sup>13</sup> AMADO, Jorge. *Bahia de Todos os Santos: guia de ruas e mistérios*. 27ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1977. pp. 153-155. (1ª edição de 1945).

<sup>14</sup> A Igreja do Rosário como um dos espaços dos ritos da morte de lideranças do candomblé atravessou o século XX e se deu invariavelmente entre as nações do Candomblé. Na ocasião do falecimento de Evangelista dos Anjos Costa, mãe Nicinha do Candomblé do Bogum, de nação jeje, teve missa de sétimo dia na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho, no ano de 1994. In.: PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 241.

<sup>15</sup> “Oxóssi, rei de Ketu, meu pai e pai de mestre Carybé, de Genaro de Carvalho e de Camafeu de Oxóssi, é São Jorge matando o dragão. [...] Oxumarê é o arco-íris, o orixá Bessem dos gêges, a cobra, cujo símbolo é uma serpente de ferro. No *sincretismo afro-católico* é São Bartolomeu. [...] Dona das águas, esposa de Oxalá, mãe de todos os orixás. Veste azul. Pedras do mar e conchas são seus símbolos. No *sincretismo*, é Nossa Senhora da Conceição. [...]”. AMADO, Jorge. *Op. Cit.* pp. 178-183 (Grifo nosso).

de festividades como a lavagem do Senhor do Bonfim, a festa de Iemanjá e a de Santa Bárbara, que contam com alto engajamento de devotos das duas frentes religiosas, catolicismo e candomblé, leva muitos a conceberem toda essa devoção como uma coisa só. A impressão que se tem, ao buscarmos uma visão religiosa ortodoxa, é que não se é, então, “verdadeiramente” nem católico, nem candomblecista e nem espírita, já que se “misturam” as devoções. No entanto, como o sociólogo baiano Thales de Azevedo chamou atenção, nos anos cinquenta, em *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*, acerca da necessidade de se tratar desta devoção

(...) não como coisas pitorescas ou exóticas, não como aspectos depreciativos e ridículos da fé popular, ou como esquisitices com que o cientista social se poderá distrair, mas como fenômenos de psicologia coletiva que podem ajudar a compreender as concepções que o povo faz do sobrenatural e do divino e as aspirações e necessidades que procuram satisfazer; as exigências de segurança, de correspondência afetiva, de transferência de experiências, de percepções afetivas que precisa realizar.<sup>16</sup>

Diversas narrativas acerca das formas de manifestação do catolicismo popular no Brasil foram escritas por vários autores de forma a desqualificá-lo. A ideia de que o envolvimento de católicos com práticas religiosas não brancas ou não católicas deslegítima ou os torna menos cristãos foi e ainda é bastante difundida. Como contraponto, a historiadora Martha Abreu salienta que é necessário levar em conta as pluralidades dos catolicismos vividos no Brasil, superando, de alguma forma, “a longa lista de construtores das imagens do catolicismo e dos católicos brasileiros, os historiadores da Igreja que, na grande maioria, insistiram na falta de um verdadeiro sentimento, ou na falsidade religiosa, marcada por um ‘catolicismo mutilado e inconsequente’”.<sup>17</sup> A historiadora Laura de Mello e Souza também chama atenção para a necessidade de se perceber “o processo histórico de elaboração dos sistemas simbólicos”, incentivando, portanto, os pesquisadores e pesquisadoras a se dedicarem à vivência religiosa propriamente dita, e não só à experiência institucional ou os processos normativos da Igreja Católica.<sup>18</sup>

Para o teólogo Phambu Ngumba, é necessário perceber que o dualismo e reducionismo, muito comuns nas análises que se fizeram e se fazem acerca das práticas

<sup>16</sup> AZEVEDO, Thales. *O catolicismo no Brasil: um campo para pesquisa social*. Salvador: Edufba, 2002. (1ª edição: 1953). p. 22 (grifo nosso).

<sup>17</sup> ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999. p. 325-326.

<sup>18</sup> VAINFAS, Ronaldo. “As religiosidades como objeto da historiografia brasileira”. Entrevista com Laura de Mello e Souza. In.: *Tempo*, vol. 6, nº 11, Julho, 2001. p. 251-252.

católicas dos africanos e seus descendentes na diáspora, não pertencem ao universo existencial destes sujeitos. Ao passo que ele considera que poucos sociólogos e antropólogos conseguiram fazer uma leitura que abrangesse as dinâmicas do universo nas manifestações religiosas da população negra no âmbito do catolicismo.<sup>19</sup>

Enquanto uma visão ortodoxa tende a analisar as práticas católicas negras do Brasil de forma eurocêntrica, desqualificando-a, a perspectiva do “sincretismo” tende a desvalorizar e invisibilizar as contribuições africanas e indígenas sobre as experiências de religiosidade brasileiras. Segundo a antropóloga Lélia Gonzalez, as caracterizações destas práticas feitas sob estes termos “são encobertas pelo véu ideológico do branqueamento”.<sup>20</sup> Sendo assim, Gonzalez indica que devemos entender as manifestações desenvolvidas no continente americano contidas de marcas negras por uma categoria que apresente uma abordagem mais ampla, que leve em consideração as exigências da interdisciplinaridade. Então, para ela, a categoria ideal seria a de *amefricanidade*.<sup>21</sup>

Assim como a categoria da *diáspora*, a ideia de *amefricanidade* “ultrapassa as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico” e vale para todo o continente americano.<sup>22</sup> Essa categoria “incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada”. Com efeito, insere-se as contribuições negras sobre o processo de formação cultural do país, enfatizando suas origens africanas e as dinâmicas operadas por africanos e seus descendentes na América, inclusive no que se refere às religiosidades. Dessa forma, rompe-se com um inconsciente coletivo que historicamente se construiu sob uma pretensa ideia de universalidade, mas que no fundo, era exclusivamente branca, europeia e excludente.<sup>23</sup>

Sob a experiência de vida como uma mulher, descendente de mexicanos, que vivia no Texas, nos Estados Unidos, a pesquisadora Gloria Anzaldúa propôs a categoria da *conciencia de la mestiza* como um novo paradigma para entender comportamentos e manifestações de sujeitos que vivem entre fronteiras, seja elas de raça, gênero, crença,

---

<sup>19</sup> NGUMBA, Phambu. “Para uma leitura antropológica das manifestações religiosas afro-brasileiras no âmbito e ao interior do catolicismo”. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Nossa Senhora da Assunção de São Paulo (PUC), São Paulo, 1999. p. 58.

<sup>20</sup> GONZALEZ, Lélia. “A categoria político-cultural de amefricanidade”. In.: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, nº 92/93 (jan./jun.). 1988. p. 70.

<sup>21</sup> *Ibidem*. p. 71.

<sup>22</sup> *Ibidem*. p. 76.

<sup>23</sup> *Ibidem*. p. 69.



nacionalidade, cor ou etnia. A vivência “de la mestiza”, que convive na “encruzilhada”, entre mais de um mundo semântico, entre as cosmologias indígenas e católicas, faz com que as definições rígidas e cristalizadas à moda europeia sejam critérios que a violentam, pois esta, ao contrário, está habituada a “tolerar as contradições e ambiguidades”, contrariando concepções dualistas sobre o indivíduo.<sup>24</sup> Sobre “la mestiza”, Anzaldúa reforça que ela

Aprende a equilibrar as culturas. Tem uma personalidade plural, opera em um modo pluralístico – nada é posto de lado, o bom, o ruim, e o feio, nada é rejeitado, nada abandonado. Não apenas sustenta contradições como também transforma a ambivalência em uma outra coisa.<sup>25</sup>

Sintonizadas com estas orientações críticas, buscamos analisar as ideias atreladas às práticas religiosas da população negra, que acompanharam grande parte dos estudos acerca da religiosidade desenvolvida em Salvador, enfatizando o lado católico de suas práticas. Percebemos, na pesquisa historiográfica feita na obra de autores citados a seguir, que este catolicismo era visto sempre a partir da dissimulação de seus valores e que só a partir das últimas décadas do século XX que tem se buscado entendê-lo sob outro viés.

Assim, por exemplo, em *Raízes do Brasil*, um dos livros que, para o sociólogo Antonio Candido, teria tido grande influência no novo pensamento historiográfico brasileiro da primeira metade do século XX,<sup>26</sup> o historiador Sergio Buarque de Holanda caracterizou a religiosidade experimentada no Brasil como uma “religiosidade de superfície”,

(...) menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade; transigente, por isso mesmo que pronta a acordos, ninguém pediria, certamente, que se elevasse a produzir qualquer moral social poderosa. Religiosidade que se perdia e se confundia num mundo sem forma e que, por isso mesmo, não tinha forças para lhe impor sua ordem. Assim, nenhuma elaboração política seria possível senão fora dela, fora de um culto que só apelava para os sentimentos e os sentidos e quase nunca para a razão e a vontade.<sup>27</sup>

Essa leitura de nossa religiosidade presa ao “colorido e à pompa exterior” formou e informou várias outras que lhe sucederam, com relativa permanência. Apenas a partir dos anos 1980 observa-se outro modo de ver, um redirecionamento na leitura da história

---

<sup>24</sup> ANZALDÚA, Gloria. “La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência”. In.: *Estudos Feministas*. Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005. p. 706.

<sup>25</sup> Idem.

<sup>26</sup> CANDIDO, Antonio. “O significado de ‘Raízes do Brasil’”. In.: HOLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. (Primeira edição publicada em 1936). p. 9.

<sup>27</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 150. (Primeira edição publicada em 1936).

do catolicismo no Brasil, mais atenta às expressões de religiosidade e menos aos dispositivos legais e normativos. A historiografia anterior é inclusive objeto de uma revisão crítica pertinente e enriquecedora, como faz Martha Abreu em *O Império do Divino*.

Alinhado a lista dos “construtores da imagem do catolicismo no Brasil” apontada por Martha Abreu encontra-se o historiador Sergio Buarque de Holanda. Para ele, a religiosidade apresenta uma função social que por aqui não se fazia cumprir, devido às concessões feitas aos ritos, que se desvirtuavam da “verdadeira espiritualidade”. Informado também pela visão dos viajantes estrangeiros, que o historiador fez uso para fundamentar sua análise e tecer sua reflexão, ele não escapa ao padrão de comportamento religioso eurocêntrico para analisar as formas católicas de devoção experimentadas no Brasil. Assim, aquela plasticidade que ele caracterizou como “prontidão para fazer acordos”, sugerindo e significando com um sentido de elasticidade prejudicial para o culto, poderia ser interpretado como um efeito da experiência histórica vivenciada a partir do *Atlântico Negro*,<sup>28</sup> cujas práticas não apresentam uma raiz unívoca. O que é mais preocupante é a percepção desta dinâmica como algo negativo, reafirmando um viés preconceituoso a respeito de tais práticas e negando sua riqueza, diversidade e complexidade, tal como orientaram Anzaldúa e Gonzalez.

Nina Rodrigues foi outro autor que dedicou atenção às práticas religiosas afro-católicas de Salvador. Sua análise inscreve-se em larga produção de sua época, demarcadas pelo ideário cientificista racista do final do século XIX. Nesse sentido, suas análises do catolicismo brasileiro estiveram igualmente ancoradas nas noções do determinismo do meio e da raça. Assim, o médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues aborda a devoção negra exatamente como a “ilusão da catequese”<sup>29</sup>, como devoção aparente, uma vez que lhe chamava atenção a organização dos cultos africanos

---

<sup>28</sup> O sociólogo Paul Gilroy propôs a ideia de Atlântico Negro que colocasse para os historiadores culturais o Atlântico como “uma unidade de análise única e complexa para as suas discussões do mundo moderno e utilizá-la para produzir uma perspectiva explicitamente transnacional e intercultural, em oposição às abordagens nacionalistas ou etnicamente absolutas”. Para ele, “a ideia do Atlântico negro pode ser usada para mostrar que existem outras reivindicações a este legado que podem ser baseadas na estrutura da diáspora africana no hemisfério ocidental”. Isto é, o movimento em si da diáspora africana gerou novos elementos e não só transportou elementos “originais” que teriam se mantido estáticos no continente americano. GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012. p. 57. [Grifos nossos].

<sup>29</sup> RODRIGUES, Nina. Apud. SOUSA, Vilson Caetano de. *Orixás, santos e festas: encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Salvador: Editora UNEB, 2003. p. 30.

classificados por ele como “animismo feitichista”<sup>30</sup> em plena luz do dia, que seria dissimulado através do uso de santos católicos ou das missas anuais pedidas por alguns terreiros de candomblé.<sup>31</sup> Rodrigues também sugeriu que este era um indício da “incapacidade das raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo”.<sup>32</sup> Assim, percebemos nessa visão e leitura expressamente autoritárias, racistas e eurocêntricas, caras a grande parte dos intelectuais do final do século XIX no Brasil,<sup>33</sup> a sua incapacidade de conceber a possibilidade de existência de diálogos, de reelaborações, de mais de um universo cosmológico nas práticas religiosas da época, naquela sociedade também vincada pela diversidade de suas clivagens sociais e culturais.

Não por acaso, em “O Negro Brasileiro”, o médico e psicólogo alagoano Arthur Ramos, por sua vez, constatou, na década de 1930, que “as formas mais adiantadas de religião, mesmo entre os povos mais cultos, não existem em estado puro”.<sup>34</sup> Segundo o sociólogo Vilson de Sousa Júnior, enquanto Nina Rodrigues atribuiu à “inferioridade racial” o fator que diferenciava o culto afro-brasileiro, Ramos a entende como um conjunto de diferenças culturais, que ao se encontrarem com as práticas do colonizador e das populações nativas houve um “choque cultural”. Segundo ele, os africanos tiveram dificuldade em absorver os valores católicos devido a esse choque.<sup>35</sup> Mesmo de forma aparentemente mais suave, o cientista alagoano mantém uma noção inferiorizada do negro em relação ao branco, pautada no preconceito acerca da incapacidade do negro africano em absorver a lógica do mundo branco, europeu e civilizado. Ainda assim, para ele parecia mais palpável a possibilidade da convivência dos ritos de origens diferentes, da sua adaptação e mistura.

Essa percepção da mistura e adaptação a ela como um sinal de desvalorização da cultura autóctone e a valorização de uma religião “pura” fizeram com que os praticantes de qualquer tipo de sincretismo fossem subestimados intelectualmente e religiosamente pelo pensamento social e antropológico do início do século XX. A desvalorização do encontro de universos culturais está presente também na obra do pesquisador Édison

---

<sup>30</sup> RODRIGUES, Nina. *O Animismo Feitichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Biblioteca de Divulgação Científica, 1935.

<sup>31</sup> SOUSA, Vilson Caetano de. *Op. Cit.* p. 30.

<sup>32</sup> *Ibidem.* p. 31.

<sup>33</sup> SCHWARCZ, Lilia. *Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

<sup>34</sup> RAMOS, Arthur. Apud. SOUSA, Vilson Caetano de. *Op. Cit.* p. 32.

<sup>35</sup> *Ibidem.* p. 33.

Carneiro, autor de “Negros Bantus”,<sup>36</sup> de 1937. Este autor desclassificou africanos e seus descendentes de origem bantu<sup>37</sup> por terem se entregado ao sincretismo, diferente dos jeje-nagô, que teriam sido mais resistentes pela demonstração da tradição do candomblé ketu<sup>38</sup> e as suas evidentes sobrevivências africanas.<sup>39</sup>

Em momento posterior, nos anos 1960-1970, o sociólogo francês Roger Bastide, em seu “As religiões africanas no Brasil”, do mesmo modo também considerou a mitologia dos bantus “menos evoluída”.<sup>40</sup> Em grande medida, esta explicação se baseia na expressividade do número de africanos de origem angola – uma das “nações” composta por etnias do tronco bantu – envolvidos com o catolicismo e a conformação de irmandades. Na visão deste autor, essa ampla adesão ao catolicismo por parte dos bantus simbolizaria o afrouxamento da sua religiosidade nativa, que teria permitido a conversão. Para a historiadora Lucilene Reginaldo, a explicação para a recorrência dos registros de angolas envolvidos nestas agremiações leigas baianas se deve ao fato de que no momento de sua fundação e nos anos seguintes (séculos XVII e XVIII), a população africana na Bahia era majoritariamente composta por centro-africanos.<sup>41</sup> De modo que a chegada de outras etnias nos períodos posteriores, fez com que o espaço das irmandades se tornassem “espaços privilegiados de criação de identidades de origem centro-africana nas Américas”.<sup>42</sup> No entanto, ainda está muito presente no senso comum a ideia de que os “bantus” teriam sido mais dóceis em detrimento dos nagôs ou malês, que ficaram reconhecidos pelo envolvimento em rebeliões e pela preservação das suas crenças.

---

<sup>36</sup> CARNEIRO, Édison. *Negros Bantus*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

<sup>37</sup> “Bantu” é a terminologia utilizada para caracterizar o tronco linguístico de parte da África Subsaariana, que inclui diversas etnias.

<sup>38</sup> “Nação” do candomblé de raiz nagô que cultuam os *orixás*, divindades da mitologia ioruba.

<sup>39</sup> SOUSA, Vilson Caetano de. *Op. Cit.* p. 35. É importante destacar também que as tradições ketu e jeje-nagô dificilmente tem nas práticas de seus candomblés formas essencialmente puras. Por vezes elementos de diferentes nações se encontraram, ao lado de práticas também ameríndias. Nesse sentido, o filósofo Wanderson Flor do Nascimento salienta a necessidade de se diferenciar o “sincretismo interno”, isto é, este que se deu entre os africanos e afrodescendentes na diáspora, do “sincretismo estratégico”, aquele que teria atuado como instrumento de sobrevivência das práticas religiosas negras em meio a colonização e a escravidão. Para ele, este processo de “purificação” acaba tencionando a criação de algo novo baseado em uma ideia de “África mítica”, sendo que no candomblé o que importa é a tradição e nisso os processos desenvolvidos na diáspora que originaram a tradição. Portanto, a purificação geraria algo “novo”. In.: NASCIMENTO, Wanderson Flor. “Olhares sobre o candomblé na encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade”. In: *Revista Calundu*. Vol. 1, n. 1, jan-jun 2017. p. 31.

<sup>40</sup> BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. Segundo Volume. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971. p. 250.

<sup>41</sup> REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas*: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011. p. 299. A região centro-africana correspondia à localização de maior concentração de “bantus”.

<sup>42</sup> *Ibidem*. p. 312.

Especificamente em relação ao sincretismo, Bastide considerou que não havia confusão entre santos e orixás, na medida em que, mesmo frequentando os espaços do candomblé e da igreja, seus sacerdotes não misturavam o que é de cada religião distinta no espaço a ela destinado. “Não se tratava de identifica-las ou misturá-las, o que seria um verdadeiro sincretismo no sentido original e exato do termo. Tratava-se de encontrar entre elas equivalências.”<sup>43</sup> E, para ele, o grau de sincretismo também seria proporcional à inclusão das pessoas na sociedade ocidental, de modo que esta seria a causa da desnaturalização e corrupção das religiões afro-brasileiras.<sup>44</sup>

Da década de 1980 em diante, os pesquisadores e as pesquisadoras que se debruçaram sobre o tema da devoção dos negros na Bahia procuraram olhar para tal sincretismo não só como uma concessão de colonizados e escravizados aos senhores ou de senhores aos escravizados, como também como um disfarce do negro amedrontado. Não há como não recusar a ideia do sincretismo quando pensamos na simbologia do ato praticado em 1983 pelas lideranças de casas de candomblé de grande relevância de Salvador, como as ialorixás Mãe Menininha do Terreiro do Gantois, Mãe Stella de Oxóssi do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Olga do Terreiro do Alaketu, Mãe Tetê de Iansã do Terreiro da Casa Branca e a Doné Mãe Nicinha do Terreiro do Bogum. Elas assinaram, em tal data, um manifesto de recusa ao sincretismo afro-católico, por considerá-lo algo que remete à situação vivida durante a escravidão, portanto não mais necessária no século XX.<sup>45</sup> Segundo o manifesto:

Durante a escravidão o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão.<sup>46</sup>

Sem desconsiderar a agência ancestral que também responde pela gestação de práticas sincréticas, no sentido de junção e articulação de símbolos, o filósofo Wanderson do Nascimento considera que esta insurgência das ialorixás se dá muito mais em oposição a um contexto atual de apagamento do protagonismo afro-brasileiro nos seus ritos e

<sup>43</sup> SOUSA, Vilson Caetano de. *Op. Cit.* p. 38

<sup>44</sup> *Ibidem.* p. 37.

<sup>45</sup> NASCIMENTO, Wanderson Flor do. “Olhares sobre os candomblés na encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade”. In.: *Revista Calundu* – vol. 1, n. 1, jan-jun 2017. p. 22. (Disponível em <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/07/wanderson-olhares-sobre-os-candomble3a9s.pdf>).

<sup>46</sup> Trecho do manifesto das ialorixás. Apud. NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Op. Cit.* p. 24.

espaços do que em relação à ideia geral de sincretismo.<sup>47</sup> De modo que não se observa em ataques às comunidades de terreiro que têm membros que se envolvem também nos ritos dos santos católicos, mas sim o procedimento externo a elas que age por folclorizar suas práticas, torná-las exóticas, caracterizando-as apenas como elementos de uma “seita animista”, tendo em vista à exploração turística. Este tratamento se mostra prejudicial uma vez que retira do candomblé o tratamento como uma religião, bem como o catolicismo.<sup>48</sup>

A partir de análise do mesmo manifesto, antropóloga Josildeth Gomes Consorte considerou que a ruptura sugerida desloca a dupla pertença, isto é, a filiação ao catolicismo e ao candomblé, do foro coletivo para o foro individual, de modo que o sincretismo passa a ser uma escolha pessoal.<sup>49</sup> Com isso, percebemos que a devoção aos santos católicos, mesmo mantido o universo de crenças de origem africana, era praticada também de forma voluntária e, portanto, não se tratou apenas de uma dissimulação ou uma máscara. Ou de uma defesa contra o medo da opressão branca.

É evidente que não podemos deixar de ter em vista a ação da Igreja Católica com vistas a converter as populações escravizadas e colonizadas como uma forma de aniquilamento das suas subjetividades. Mas também como um mecanismo de sobrevivência e resistência, seus símbolos foram ressignificados no processo da diáspora e colocados em contato com os valores cristãos, sem necessariamente se misturar gerando uma coisa só, por um lado, mas também sem se destruírem. Ainda assim, por um posicionamento político, de enfrentamento a práticas de poder, é importante que praticantes e lideranças das religiões de matriz africana reforcem a especificidade dos seus cultos e de suas origens diante da ação dos poderes e saberes dominantes no sentido de folclorizar e exotizar suas tradições. Tais práticas desconsideram as expressões de religiosidade em si mesmas e nem sequer se ocupam com os retornos sociais para as comunidades de terreiro, que historicamente foram e são marginalizadas originalmente pela escravidão, depois, pelo racismo, pela posição de classe, pela expressão religiosa, dentre as principais formas de discriminação social operadas.

Na historiografia do catolicismo brasileiro, muitos pesquisadores que trabalharam com a experiência das irmandades negras utilizaram o conceito de “catolicismo barroco”

---

<sup>47</sup> Ibidem. p. 25.

<sup>48</sup> Ibidem. p. 26.

<sup>49</sup> SOUSA, Vilson Caetano de. *Op. Cit.* p. 52.

para caracterizar as práticas de devoção afro-brasileiras no âmbito do catolicismo. Compartilham, assim, a visão do historiador João José Reis, em definição veiculada por este em seu livro “A Morte é uma Festa”<sup>50</sup>:

Nessa visão barroca do catolicismo, o santo não se contenta com a prece individual. Sua intercessão será tão mais eficaz quanto maior for a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo de maneira espetacular. Para receber força do santo, deve o devoto fortalecê-lo com as festas em seu louvor, festas que representam exatamente um ritual de intercâmbio de energias entre os homens e divindades.<sup>51</sup>

Com uma descrição do catolicismo a partir de elementos bem próximos àqueles apontados por Buarque de Holanda, Reis também enfatiza a preponderância dos elementos da manifestação exterior da religiosidade vivenciada no Brasil, mais especificamente na Bahia. No entanto, percebemos que em sua caracterização não há um julgamento acerca da qualidade deste catolicismo. O enfoque às festividades e à peculiaridade da relação dos devotos com seus santos não é tido como prejudicial ao “espírito” destas pessoas. Suas práticas são narradas sem resvalar para qualquer tipo de hierarquização de princípios e de rituais. Com efeito, o historiador conseguiu dar conta de uma análise das práticas devocionais sem partir de um olhar classificado como etnocêntrico, o que, em certa medida, explica a recorrência das citações ao autor quando o tema é tratado na historiografia das últimas décadas.

Em direção similar transita a historiadora Laura de Mello e Souza, ao defender que a “religiosidade popular” na América Portuguesa se baseava numa relação dos devotos com os santos que se operava a partir da “economia religiosa do toma lá dá cá”. Isto porque “o mesmo santo que era objeto de adoração, ou com o qual se trocavam confidências e expectativas, podia ser no momento seguinte atirado ao canto, xingado e odiado em arroubos de cólera e insatisfação”.<sup>52</sup>

O antropólogo Luís Nicolau Parés ressalta que essa relação quase íntima que os cristãos criaram com os santos, acreditando no seu poder para resolver problemas cotidianos, apresenta uma notável semelhança com as dinâmicas de devoção africanas. Para ele, “essa homologia certamente facilitou a conversão religiosa, mais ou menos

---

<sup>50</sup> Por exemplo, REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.* p. 196. ABREU, Martha. *O império do Divino. Op. Cit.* p. 33. VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa.* Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.. p. 101.

<sup>51</sup> REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.* São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 61.

<sup>52</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Apud. VIANA, Larissa. *Op. Cit.* p. 100.

profunda, de certos indivíduos, e não há motivos para duvidar da existência de negros católicos convictos”.<sup>53</sup> Mesmo assim, Parés não descarta a recorrência de uma parte de africanos que “estabeleciam paralelismos ou relações conceituais” entre os sistemas referenciais africanos e o catolicismo.<sup>54</sup>

Sintonizadas com o modo de ver de Parés, procuramos ir um pouco além da definição de “catolicismo barroco” porque acreditamos ser importante ter a dimensão histórica acerca dessa dinâmica da devoção negra em Salvador para nos ajudar a entender o contexto cultural e religioso em que a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho se inseria entre 1888 e 1930. Segundo a historiadora Sara Farias, a dupla participação dos seus membros, tanto no culto à Nossa Senhora do Rosário quanto aos orixás no século XIX, poderia ser inferida a partir de um ponto do compromisso do ano de 1900. Neste explicitava-se que seria expulso da agremiação o irmão ou a irmã que “mudasse de religião”, mas nada era dito sobre “praticar outra religião” no mesmo estatuto.

Art. 21 Serão eliminados os Irmãos que participarem os actos que trata os seguintes paragraphos sem direito a ser indenizados.

§ 1º Os que se eliminarem voluntariamente

§ 2º Os que mudarem de Religião

§ 3º Os que commeterem homicido voluntario

§ 4º Os que forem condenados por crimes infamantes.

§ 5º Os que lezarem a Ordem em seus haveres.<sup>55</sup>

Para Farias essa seria uma das brechas escritas de onde podemos tirar indícios da existência de uma dupla militância no século XIX. Evidências mais claras são muito mais difíceis de serem encontradas já que “o candomblé era o segredo dos negros diante dos brancos e os documentos da irmandade eram, sobretudo, embora não exclusivamente, escritos como forma de comunicação no e para o mundo dos brancos”.<sup>56</sup>

A pesquisadora Analia Santana também identificou que, em meados do século XX, “embora expressamente proibido pelo compromisso, muitos dos irmãos (ãs) iniciados (as) no candomblé sempre fizeram parte do quadro de irmãos e irmãs do

<sup>53</sup> PARÉS, Luis Nicolau. *Op. Cit.* p. 111.

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> Compromisso Compromisso Veneravel Ordem Terceira de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo (1900). Arquivo da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho, Caixa 01, Doc 3, sem paginação.

<sup>56</sup> FARIAS, Sara. “Irmãos de cor, de caridade e de crença: a Irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX”. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997. p. 22.



Rosário”.<sup>57</sup> Nos depoimentos de irmãos e irmãs recolhidos por Santana, podemos perceber a permanência contemporânea dos traços desta dupla pertença:

Eu acho que é dupla pertença. Na minha Igreja, eu participo de uma maneira, no meu axé, eu participo de outra. O candomblé é uma parte, o Rosário é outra. Na Igreja, tem santo, no candomblé orixá que também é um santo. Não vou misturar, os dois têm coisa boa. Ajudam a gente a dar fortaleza, a não pensar mal, fazer tudo que tem merecimento, de fazer você nunca se prejudicar (Ir. ROSINHA, ENTREVISTA, 06/02/2013).<sup>58</sup>

Eu sempre fui do candomblé e não vejo muita diferença. A dupla pertença religiosa! Ai, que coisa boa! Na verdade, em minha opinião, não existe sincretismo. Eu acho que se você tem convicção do que você tem, da sua espiritualidade, dessa força que emana de você, de onde vem, para onde vai. A minha experiência no Candomblé me ajudou muito no Rosário (Ir. SANDRA, ENTREVISTA, 13/12/2012).<sup>59</sup>

Embora distantes do recorte histórico considerado em nossa pesquisa, os dois testemunhos acima podem retratar realidades devocionais não tão distantes assim dos personagens do cenário soteropolitano do final do século XIX e primeiras décadas do século XX. O historiador James Sweet considerou que na América Lusa a religiosidade não era nem africana e nem portuguesa. De modo que, no Brasil, ocorreu “a soma de partes distintas e, por vezes, contraditórias”, onde elementos espirituais africanos foram adotados por parte de padres católicos e aspectos do catolicismo foram aceitos por africanos, constituindo um *paralelismo religioso*.<sup>60</sup>

Os depoimentos das irmãs do Rosário, Rosinha e Sandra, dizem respeito a uma realidade mais contemporânea, enquanto o trabalho de Sweet nos evoca um passado mais distante, do período colonial mais precisamente. No intervalo entre estes dois momentos, teria havido por certo algumas continuidades, como efeito do processo diaspórico. Todavia, a religiosidade em si não é o foco do nosso trabalho, embora nesse objetivo de abordar as formas associativas de homens e mulheres negras no pós-abolição em Salvador, não podemos ignorar o candomblé, muito menos a proximidade dos filhos de santo com as irmandades.

Um caso muito exemplar desta relação é a fundação do primeiro candomblé da Bahia no início dos oitocentos, que segundo a tradição oral, se deu pela ação de membros

<sup>57</sup> SANTANA, Analia, “A participação política das mulheres na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho (1969-2001)”. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia. Salvador, 2013. p. 65.

<sup>58</sup> Ibidem. p. 176.

<sup>59</sup> Ibidem. p. 176-177.

<sup>60</sup> SWEET, J. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007. p. 265.

da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios e da devoção de Nossa Senhora da Boa Morte, todas irmandades negras alocadas na Igreja da Barroquinha nos primeiros anos de sua existência.<sup>61</sup> Tivemos também mãe Aninha, dirigente do terreiro Axé Opô Afonjá, que foi provedora e juíza da mesma agremiação de Bom Jesus dos Martírios nas primeiras décadas do século XX<sup>62</sup> e também de Nossa Senhora do Rosário.<sup>63</sup> A intensa vinculação com as atividades do Rosário também pode ser comprovada pela proximidade de sua casa da Igreja da irmandade. “Segundo mestre Didi, por volta de 1910, Aninha morou na ladeira de Pelourinho, ao lado da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos”.<sup>64</sup> Ademais, o testemunho de Jorge Amado destacado na abertura deste tópico sobre o sepultamento de mãe Aninha é a prova de que até o fim de sua vida este elo se manteve.

Embora a oralidade constitua um dos traços do candomblé, temos também alguns registros escritos que igualmente nos possibilitam traçar laços de proximidade dos membros da Irmandade do Rosário com os candomblés de Salvador. Na pesquisa de Lisa Earl Castillo, por exemplo, podemos encontrar informações sobre a proximidade da família da africana Maria Julia da Conceição, fundadora do Ilê Iyá Omi Axé Iyamassé, popularmente conhecido como Terreiro do Gantois, com irmãos do Rosário. Manoel José d’Etra, compadre de Maria Júlia, bem como seu pai, José Antônio d’Etra, e seu filho, Olavo, foram membros desta irmandade e eram de uma linhagem de ex-escravizados que até meados do século XIX se destacavam socialmente na cidade de Salvador por terem acumulado riquezas.<sup>65</sup>

Vilson Caetano também assinala que um dos momentos cotidianos que marcam essa proximidade do povo de santo com a Igreja do Rosário é “a ocasião das missas de sétimo, trigésimo ano, que alguns terreiros de Candomblé mandam rezar para seus antepassados, como parte dos ritos de passagem”.<sup>66</sup> Estes momentos em que se dá o sincretismo afro-católico são definidos pela tradição de cada casa de candomblé. E cada tradição se constituiu pela história e pela genealogia de cada comunidade, de modo que

---

<sup>61</sup> PARÉS, Luis Nicolau. *Op. Cit.* p. 89.

<sup>62</sup> *Ibidem.* p. 99.

<sup>63</sup> LIMA, Vivaldo C. Apud. SOUSA, Vilson Caetano. *Op. Cit.* p. 113.

<sup>64</sup> SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos Santos (mestre Didi). Apud. ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 221.

<sup>65</sup> CASTILLO, Lisa Earl. “O Terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX”. In.: *Revista de História*. São Paulo, n 176, ago 2017. p. 19-20.

<sup>66</sup> SOUSA, Vilson Caetano de. *Op. Cit.* p. 113.

seus usos não se explicam tendo o catolicismo como referência.<sup>67</sup> Portanto, as possibilidades de contato dos povos de santo com a Igreja do Rosário são múltiplas. Podemos encontrar praticantes da dupla pertença que frequentam seu templo e até se filiam à irmandade, filhos de santo que vão aos ritos na igreja do Pelourinho devido à exigência de sua iniciação e/ou obrigação.<sup>68</sup>

Na cidade do Rio de Janeiro também tivemos exemplos de intercâmbios entre líderes do candomblé e as irmandades locais. A baiana Carmem Teixeira da Conceição, que ficou conhecida como Tia Carmem do Xibuca, mudou-se para a então capital federal em 1893, com 16 anos. Instalada numa vila da Cidade Nova, foi filha-de-santo de João Alabá, babalorixá<sup>69</sup> de um dos primeiros candomblés do Rio de Janeiro, responsável também pela iniciação de Tia Ciata.<sup>70</sup> No início do século XX, Tia Carmem se filiou a quatro irmandades católicas do Rio de Janeiro, além de ter sido frequentadora assídua de reuniões muçulmanas.<sup>71</sup>

O babalaô Cipriano Abedé, outro baiano que chegou no Rio de Janeiro em finais do século XIX, também foi exemplo deste trânsito social, cultural e religioso. Além de ter um candomblé cujas festas reuniam gente de diversas regiões da cidade para realizar suas homenagens, ele pertencia à maçonaria, à Guarda Nacional e se filiou a cinco confrarias religiosas: “a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, a de Nosso Senhor do Bonfim, a de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, a Confraria de São Gonçalo e a Ordem Terceira de São Domingos de Gusmão”.<sup>72</sup>

A ligação desses sujeitos com espaços institucionais religiosos, políticos, militares, bem como com personagens relevantes no cenário urbano carioca, aponta-nos para a busca por influência dos baianos neste novo contexto. A historiadora Maria Clementina Pereira Cunha salienta que

---

<sup>67</sup> Ibidem. p. 169.

<sup>68</sup> Chama-se de obrigação o conjunto de ritos que devem ser cumpridos pelo iniciado no candomblé.

<sup>69</sup> Como se denomina os pais-de-santo, líderes de casas de candomblé, na tradição ioruba.

<sup>70</sup> Tia Ciata, como ficou conhecida a baiana Hilária Batista de Almeida, foi figura ilustre da história do pós-abolição no Rio de Janeiro por seu desempenho não só como líder religiosa: “Ciata desempenhava uma liderança comunitária e um protagonismo indiscutível no cotidiano dos moradores de toda a região da Saúde, Cidade Nova e Gamboa. Sua casa e seu terreiro, localizados a essa época na rua da Alfândega, eram santuários nagôs, mas também espaços de proteção social que abrigavam trabalhadores da estiva, pretos velhos, tocadores de tambor, inveterados boêmios e capoeiristas procurados pela polícia.” In.: LIRA NETO. *Uma história do samba: volume I (as origens)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. p. 41.

<sup>71</sup> FARIAS, Juliana [et al.]. *Cidades Negras... Op. Cit.* p. 150.

<sup>72</sup> Ibidem. p. 150-151.

A influência religiosa, que por certo ultrapassava o âmbito estritamente “baiano” – mas que ajuda a explicar a atribuição da “origem” –, constitui, entretanto, apenas uma parte da estratégia de implantação desses núcleos na nova cidade. A busca de laços de proteção e legitimidade ia mais além. Hilário [baiano], ogã no terreiro de Alabá, era também – como vários membros desse grupo – capitão da Guarda Nacional, patente que adquiriu já no Rio de Janeiro em data difícil de precisar. Ciata, [...] foi, como vimos, curandeira poderosa, cheia de ligações políticas e influência espiritual. Quando lhe apareceu a chance de arranjar um emprego para o marido, trabalhador na alfândega, tratou de colocá-lo no gabinete do chefe de polícia, para onde foi nomeado a seu pedido, sugerindo nessa escolha a busca de afinidade e proteção com os encarregados de garantir a ordem e autorizar festas e cultos malvistas pelas elites brancas.<sup>73</sup>

A origem comum de Cipriano e de Carmem evidencia a prática afro-baiana e diaspórica de transitoriedade entre os espaços religiosos diversos que também permaneceu após as migrações internas que se deram após o fim da escravidão. Suas trajetórias nos apontam para a manutenção e reinvenção de tradições que se faziam no pós-abolição e da necessidade de reunião e de encontro com sujeitos de passados similares mesmo em um novo cenário urbano e político, ou até mesmo de ligação com sujeitos ligados às autoridades em busca de reconhecimento das suas práticas e de proteção e garantias para seus espaços de atuação e circulação. A prática de se reunir entre os seus iguais, pela condição racial e/ou social em prol de uma cidadania efetiva foi observada nos mais diversos contextos e representam evidências de agenciamentos expressivos.

No caso das irmandades negras, a condição histórica dos seus protagonistas fez desta um espaço de abertura para representantes de outras religiões e de elaboração de manifestações caras à história dos sujeitos da diáspora. A longa manutenção deste espaço de culto e desta abertura não deixa de ser um sinal da relevância não só cultural, mas também política e social, do espaço da igreja do Rosário. Mas seu funcionamento também esteve ligado aos serviços de assistência de seus membros, amparando seus congêneres nas necessidades específicas da comunidade em que se inseria, no caso africanos e afrodescendentes escravizados, libertos ou já nascidos livres. Esta característica também condicionava as pautas pelas quais a instituição tomava como prioridade, visando não só o amparo religioso, mas também assistencial e social.

---

<sup>73</sup> CUNHA, Maria Clementina Pereira. “Acontece que eu sou baiano”: identidades em Santana – Rio de Janeiro, no início do século XX. In.: AZEVEDO, Elciene... [et al.]. *Trabalhadores na cidade: cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. p. 328.

## 1.2 Devoção, festas, serviços: irmãos e irmãs se organizam

Enquanto a Igreja Católica representava o principal agente rumo à salvação espiritual de seus fiéis, outras entidades assumiam o encargo dos outros serviços terrenos caros a esta instituição e sua doutrina e entendidos como indispensáveis à construção do *ethos* identitário cristão e católico, sob os argumentos doutrinários da salvação e das práticas do catolicismo como a de assistência ao próximo, a do sepultamento cristão e a de preservação dos cultos. Significado como eixo estruturante da sociedade brasileira da experiência colonial e imperial,<sup>74</sup> o catolicismo e suas práticas sustentaram e deram vigor à vida cultural e social, sendo que seus efeitos extrapolavam os muros de seus templos. As irmandades compostas por leigos podem ser entendidas como um dos espaços institucionais por onde os valores da cristandade passaram, se difundiam e foram transmitidos e preservados.

Presentes no continente europeu desde a Baixa Idade Média, as irmandades constituíam grupos de devotos leigos que se encarregavam da assistência social e espiritual daqueles e daquelas que compunham seus quadros. Seus integrantes deviam prestar contribuições rotineiras à organização para que seu amparo fosse garantido. Nesse sentido, elas se aproximavam muito das corporações de ofício, com um marco de maior rigidez imposto pelo fator religioso.<sup>75</sup>

Ao analisar as irmandades leigas na região de Minas Gerais no século XVIII, o historiador Caio Boschi destacou a expressividade do retrato social que as irmandades representavam no contexto colonial das sociedades por onde elas estiveram e se fizeram presentes. Para ele, a configuração destas agremiações espelhava em grande medida as dinâmicas sociais da sua época. Como produto de um local e de um período, estes espaços nos dão diferentes pistas acerca das comunidades e grupos sociais em que se inseriam e dos sujeitos que as compunham, homens e mulheres, apresentando, portanto, um “profundo significado histórico”.<sup>76</sup>

Nos países europeus e nas regiões de colonização europeia e católica, a conformação de irmandades foi estimulada em alguma medida, uma vez que em

---

<sup>74</sup> NEVES, Guilherme Pereira das. NEVES, Guilherme Pereira das. “A religião do império e a Igreja”. In. GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil Imperial, volume I: 1808-1831*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 380.

<sup>75</sup> BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder*. Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Editora Ática, 1986. pp. 12-13.

<sup>76</sup> *Ibidem*. p. 12.

determinadas regiões coloniais a vastidão e o isolamento territorial dificultavam o estabelecimento de representantes diretos do clero. Nesse sentido, Boschi assinala que, no caso de Minas Gerais, o clero chegou quando já existiam associações leigas estabelecidas, de modo que restou à Igreja Católica atrelar-se àquelas, “mais para a prática de seus ofícios do que para uma política evangelizadora”.<sup>77</sup>

Uma vez ensinados e transmitidos, os valores do cristianismo, seus santos, devoções e práticas também foram assimilados e difundidos, em alguma medida, pelos povos colonizados. Com efeito, o aumento do número de fiéis, aliado ao número reduzido de sacerdotes enviados para as atividades pastorais e catequizadoras nas colônias, fizeram com que os leigos tivessem um papel relevante na propagação da fé católica na América Portuguesa.<sup>78</sup> Com isso, as formas de devoção muitas vezes não seguiam os padrões ortodoxos do catolicismo romano, resultando em uma religiosidade que muitos estudiosos identificaram como um “catolicismo barroco”<sup>79</sup> ou uma “religiosidade de superfície”. Isto porque ele se caracterizava por “elaboradas manifestações externas da fé”, orientado pelo entendimento de que o santo não se contentava com a prece individual, de modo que sua intercessão seria mais eficaz quanto maior a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo de maneira espetacular.<sup>80</sup>

Estas homenagens se davam por meio de festas, procissões e até mesmo funerais, que eram eventos de grande visibilidade cultural e social até o século XIX. Eram atividades de competência das confrarias, irmandades e ordens terceiras, entidades que correspondiam a agremiações de caráter religioso e civil que, para além do serviço ao seu orago e a sua celebração, se estabeleciam em prol da assistência mútua e da garantia do sepultamento cristão a todos os seus membros.<sup>81</sup>

Estas agremiações se diferenciavam entre si. De acordo com o historiador Caio Boschi, *confraria* seria o termo mais genérico ou “guarda-chuva” para se referir às associações de apoio mútuo de cunho religioso organizadas por leigos.<sup>82</sup> De modo que, conforme as orientações canônicas, teríamos as *arquiconfrarias*, *pias uniões* e as *irmandades* sob esta classificação.<sup>83</sup> O que diferenciava as três era a sua forma de

---

<sup>77</sup> Ibidem. p. 23.

<sup>78</sup> ABREU, Martha. *O império do Divino... Op. Cit.* p. 34.

<sup>79</sup> REIS, João José. *A morte é uma festa... Op. Cit.* p. 49.

<sup>80</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>81</sup> BOSCHI, Caio César. *Op. Cit.* pp. 12-21.

<sup>82</sup> Ibidem. p. 13.

<sup>83</sup> Por isso, eventualmente, podemos acabar utilizando irmandade e confraria como sinônimos ao longo do

organização.<sup>84</sup> As arquiconfrarias agregavam “confrarias-filhas” sob condições específicas e lhes transferiam privilégios e indulgências, embora as “confrarias-mães” não tivessem nenhum direito sobre elas.<sup>85</sup> Já as pias uniões apresentavam laços mais frágeis entre seus integrantes e menos organicidade, ao contrário das irmandades que tinham hierarquia bem definida, um restritivo processo de admissão de membros e tiveram participação ativa na sociedade colonial. Possivelmente por este motivo, Boschi defende que as pias uniões não foram tão difundidas na América portuguesa e, se de fato existiram por aqui, não fossem objeto da preocupação da legislação colonial.<sup>86</sup>

O historiador também distinguiu as confrarias das *ordens terceiras*, ao definir as tipologias das associações religiosas difundidas no século XVIII em Minas Gerais. Pois, para ele, o objetivo das primeiras se referia fundamentalmente ao incremento do culto público, enquanto as ordens terceiras tinham como foco “a perfeição da vida cristã dos seus membros”.<sup>87</sup> Para isso, eles se vinculavam a uma ordem religiosa, da qual extraíam e adaptavam regras para uma vida secular católica. No contexto colonial, o autor ressalta que as ordens terceiras eram compostas pelas camadas socialmente elevadas.<sup>88</sup>

O funcionamento das irmandades dependia da existência de um templo que as acolhesse, bem como da elaboração de um *compromisso* por parte de seus membros, um estatuto que definia as normas e objetivos que orientavam sua atuação. O compromisso deveria ser aprovado pela Coroa Portuguesa que, com o instituto do Padroado,<sup>89</sup> regia também as instituições religiosas da colônia e, posteriormente, do império.

Como produto da sociedade colonial e escravista, a conformação das irmandades e das suas práticas acompanhava a configuração social vigente.<sup>90</sup> Pelos compromissos podemos perceber alguns dos principais critérios de hierarquização social operantes na sociedade colonial e, posteriormente, na sociedade imperial. Critérios, como os de nascimento, classe social, raça, gênero e ocupação, tem uma longa permanência na

---

texto, porque entendemos que irmandade constitui um tipo de confraria.

<sup>84</sup> Ibidem. p. 16.

<sup>85</sup> Ibidem. p. 17.

<sup>86</sup> Ibidem. p. 15.

<sup>87</sup> Ibidem. p. 19.

<sup>88</sup> Ibidem. p. 20.

<sup>89</sup> “O Padroado português pode ser amplamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiásticas católicas romanas em vastas regiões da África, da Ásia, do Brasil”. In. BOXER, Charles. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 243.

<sup>90</sup> BOSCHI, Caio César. *Op.Cit.* p. 12.

estruturação das posições, funções e papéis sociais. Assim, tivemos associações como a Santa Casa de Misericórdia da Bahia que, até o século XIX exigia a “limpeza de sangue” para os candidatos a irmãos.<sup>91</sup> Segundo a historiadora Larissa Viana, este estatuto de pureza sanguínea teve diferentes significados ao longo do processo colonizador. De modo geral, era um sistema de exclusão que “contemplava impedimentos de ordem étnico-religiosa, ligados aos descendentes de judeus e mouros conversos, e uma distinção de caráter aristocrático, que discriminava aqueles que tivessem exercido trabalhos manuais ou descendessem de trabalhadores mecânicos”.<sup>92</sup>

As Misericórdias, bem como as irmandades do Santíssimo Sacramento, foram produtos exemplares de agremiações de elite bastante difundidas na América Portuguesa e nos seus principais centros, como Rio de Janeiro, Minas Gerais e Bahia. As ordens terceiras, estatuto mais elevado das agremiações leigas, também costumavam ser compostas por membros da elite. Elas se diferenciavam das irmandades uma vez que sua preocupação central era a “perfeição da vida cristã dos seus membros”.<sup>93</sup>

Para além da fundamentação em critérios econômicos, sociais e de gênero, o historiador João José Reis assinala que a condição que mais frequentemente regulava a entrada de membros nas agremiações era a étnico-racial.<sup>94</sup> Observa-se, assim, que a exigência da limpeza de sangue alinhava-se ao racismo<sup>95</sup> por parte da organização das irmandades e ordens terceiras. Deste modo, aqueles que não se enquadravam nas

---

<sup>91</sup> VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007. p. 62.

<sup>92</sup> *Ibidem*. p. 52.

<sup>93</sup> BOSCHI, Caio César. *Op. Cit.* p. 19.

<sup>94</sup> REIS, João José. *Op. Cit.* p. 53.

<sup>95</sup> A historiografia que trata do racismo frequentemente data a sua operação a partir do século XIX, com o advento das teorias eugênicas e do racismo justificado pelas ciências biológicas, quando o conceito de raça é instrumentalizado por cientistas para tentar provar a suposta inferioridade orgânica dos indivíduos negros. Entretanto, desde o século XVI a prática de “hierarquizar grupos raciais, ensejando preconceito e discriminações” já era comum. Na lógica colonizadora cristã, os povos não católicos eram povos sem alma e não ter alma era o mesmo que não ter humanidade nesta ótica. A antropóloga Lélia Gonzalez destaca que o racismo e a difusão da superioridade do “modelo ariano” se desenvolveram em um terreno fértil de “toda uma tradição etnocêntrica pré-colonialista (século XIV – século XIX), que considerava absurdas, supersticiosas, ou exóticas as manifestações dos povos ‘selvagens’”. Nesse sentido, Ramón Grosfoguel defende que “ainda que naquele tempo a palavra “raça” não fosse utilizada, o debate sobre ser ou não dotado de alma era essencialmente racista, à semelhança do discurso científico do século XIX”. Sendo assim, ele conclui que “o racismo de Estado não é um fenômeno posterior ao século XVIII, ele emergiu da conquista das Américas no século XVI”. Portanto, vemos que o racismo como construção social vem atuando desde os anos de 1500, produzindo genocídios e “epistemicídios” das populações indígenas, africanas e afrodescendentes. In.: GONZALEZ, Lélia. *Op. Cit.* p. 71. BERNARDINO-COSTA, Joaze; SANTOS, Sales Augusto dos; SILVÉRIO, Valter Roberto. “Relações raciais em perspectiva”. In.: *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 12, n. 2, jul./dez. 2009. p. 215. GROSFOGUEL, Ramón. “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”. In. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016. p. 37-38.



exigências destas agremiações fundaram as suas, investindo na construção de laços identitários e de pertencimento entre seus associados, de ambos os sexos. Eram, estes, grupos socialmente marginalizados, que se integravam por meio das relações de solidariedade e de apoio mútuo, estimuladas pelas agremiações que se tornaram espaços de representatividade política e social no cenário das cidades.

A criação do espaço da irmandade funcionando também como uma rede de solidariedade para africanos e “crioulos”<sup>96</sup> garantiu alguns serviços e benefícios para essa população, como a assistência em momentos de carestia, doença, possibilidade do exercício de lazer, devoção, celebração e, em caso de morte, garantia-se o sepultamento cristão para os membros e seus parentes mais próximos. Esta última atribuição e serviço tinham grande importância, uma vez que se acreditava que a realização deste rito assegurava a salvação do fiel, conforme a cosmologia cristã na diáspora.<sup>97</sup> Assim, apesar e por conta da condição marginalizada de seus integrantes, as irmandades negras garantiam aos seus irmãos e irmãs o serviço de um funeral digno.

Em relação aos séculos XVIII e XIX, temos poucos registros produzidos e/ou disponibilizados pelos próprios integrantes das irmandades acerca das suas práticas litúrgicas. As descrições trazidas pela historiografia consultada se baseiam predominantemente nos relatos de missionários, de outros visitantes e em quadros pintados por artistas estrangeiros, como Jean Baptiste-Debret e Johann Moritz Rugendas.<sup>98</sup> Podemos perceber que tais visões se encontram majoritariamente formadas e informadas pelo viés eurocêntrico, perspectiva que leva o leitor a entender os ritos retratados sob aquela forma enviesada. Suas festas traziam variadas interpretações por parte dos senhores, acompanhadas de atitudes ora opressoras, ora condescendentes com estas manifestações.<sup>99</sup> Como vimos anteriormente, é preciso se levar em conta as diversas matrizes religiosas que acompanhavam o universo cosmológico destes sujeitos, que, diferentemente de padrões ortodoxos brancos e europeus, conseguiram conciliar diferentes matrizes de crença.

---

<sup>96</sup> Como se classificava na época os descendentes de africanos nascidos na América Portuguesa.

<sup>97</sup> REIS, João José. “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”. In.: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.). *História da Vida Privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. pp. 95-141.

<sup>98</sup> Ver o quadro “Coleta de esmolas para a Igreja do Rosário” (1828) e a gravura “Festa do rosário” (1835) de Debret e Rugendas, respectivamente.

<sup>99</sup> SOUZA, Marina de Mello e. “Catolicismo negro no Brasil: santos e *minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural”. In.: *Afro-Ásia*, n. 28, 2008. p. 127.

A complexidade da condição social, racial, ocupacional e de gênero dos membros também exigiu das irmandades negras o estabelecimento de alguns papéis singulares, como nos informa a historiografia que trata da atuação das irmandades em torno do apoio aos irmãos e irmãs em condição de cativo. Até a abolição, a Irmandade do Rosário dos Pretos da Baixa dos Sapateiros,<sup>100</sup> por exemplo, englobava pessoas em condição de cativo, ao mesmo tempo em que trabalhadores negros livres e libertos, de ambos os sexos. Os estratos sociais eram variados, havia desde africanos e crioulos com pequenas fortunas, mulheres negras comerciantes, e cativos cujos senhores pagavam as joias para a irmandade em troca do reconhecimento do feito. A presença de pessoas brancas também não é descartada, uma vez que alguns buscavam por meio da pertença à irmandade negra um passo para salvação cristã, por meio do reconhecimento da beneficência de tal feito.<sup>101</sup>

Era possível, em Portugal, encontrar confrarias de negros com privilégios régios que faziam destes lugares de proteção e apoio jurídico, podendo sujeitar as suas causas ao Tribunal do Desembargo do Paço.<sup>102</sup> Em pesquisas realizadas com a documentação deste tribunal, Lucilene Reginaldo encontrou ações de irmãos que solicitavam “resgatar irmãos cativos que os senhores quisessem vender para fora do reino”.<sup>103</sup> Ela também faz referência a pedidos de resgate de cativos que estavam condicionados a maus tratos, que embora não fossem atendidos na maioria das vezes, eles evidenciam que “as irmandades católicas constituíram o mais importante canal de defesa dos escravos em Portugal”.<sup>104</sup>

Outra intervenção comum, registrada também nas atividades das irmandades da América Portuguesa, era o apoio financeiro para a compra da carta de alforria de membros escravizados. No compromisso da irmandade baiana do Rosário da Conceição da Praia, por exemplo, estabelecia-se que

Querendo algum irmão confrade libertar-se, pedindo em mesa aos ditos irmãos de empréstimo algum dinheiro se lhe dará sobre os penhores ou fiador abonado. Aliás não dando os ditos penhores e o fiador abonado não terá a irmandade poder para lhe poder emprestar.<sup>105</sup>

---

<sup>100</sup> A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho também costuma ser chamada de Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Baixa dos Sapateiros ou das Portas do Carmo fazendo referência à sua localização. Portanto, utilizamos nesta dissertação todas essas denominações para se referir a ela.

<sup>101</sup> FARIAS, Sara. *Op. Cit.* p. 35. REGINALDO, Lucilene Reginaldo. *Op. Cit.* pp. 335-356.

<sup>102</sup> LAHON, apud. REGINALDO, Lucilene Reginaldo. *Op. Cit.* p. 86.

<sup>103</sup> REGINALDO, Lucilene. *Ibidem.*

<sup>104</sup> *Ibidem.* p. 88-89.

<sup>105</sup> Trecho do compromisso da Virgem Santíssima Mãe de Deus N. S. do rosário dos Pretos da Praia in. *Ibidem*, p. 341.

A previsão, em compromisso, da possibilidade de auxílio financeiro a um de seus confrades para a compra da alforria indica o comprometimento da entidade com a liberdade de seus irmãos e de suas irmãs. Para Lucilene Reginaldo, a presença de libertos nos quadros das irmandades era importante para garantir que o controle da entidade se mantivesse sob as mãos negras, uma vez que a condição jurídica e social de cativo limitava a atuação destes na gestão da associação.<sup>106</sup>

Bastante numerosas, as irmandades entendidas como as de “homens de cor” também apresentavam divisões entre si.<sup>107</sup> Havia compromissos de irmandades negras que delimitavam a entrada de membros conforme a sua origem, podendo se dividir entre africanos, crioulos e pardos. Dentre os africanos, também podemos encontrar nos registros outras distinções estabelecidas pela “nação”. Diferentemente do que entendemos deste conceito hoje, a ideia de nação neste contexto deve ser percebida também pela perspectiva das relações atlânticas.

A colocação do termo “nação” como ideia de pertencimento a uma comunidade foi adotada para classificar as diferenças entre os povos africanos primeiramente pelos colonizadores. Assim, a escolha deste termo pelos europeus projetava naquelas sociedades um senso de identidade coletiva próximo àquele vigente nos estados monárquicos europeus dessa época. Ao longo do tempo, os termos utilizados parecem se alterar, se tornando mais específicos conforme o tráfico se intensifica e se diversifica em suas fontes. No contexto baiano do século XVIII e XIX, o antropólogo Luis Nicolau Parés entende que estas formas de inscrição e auto inscrição se davam de forma “multidimensional”. Isto porque elas eram operadas a partir do “caráter ‘situacional’ dos processos de identificação, com a existência de um repertório variado de categorias referenciais”.<sup>108</sup> As suas estratégias de definição de identidade iam de categorias mais específicas (angola, jeje, nagô, congo, por exemplo) às mais genéricas (como africano), de modo que o termo escolhido variaria conforme o interlocutor. Embora não possamos concebê-las como “identidades originais”, sua utilização na história se relaciona com a tentativa de restabelecer um laço com o continente africano.

Dentre essas classificações étnicas, as que se mostraram presentes nas irmandades leigas baianas nos séculos XVIII e XIX e definiram a sua composição foram as nações

---

<sup>106</sup> Ibidem. p. 342.

<sup>107</sup> REIS, João José. *A Morte é uma Festa...* p. 54.

<sup>108</sup> PARÉS, Luis Nicolau. *Op. Cit.* p. 16.

Angola, Nagô e Jeje. Com o avanço do número de afro-brasileiros e a interrupção do tráfico atlântico em 1850, essas nações foram se diluindo no Brasil a partir da diáspora e as categorias de crioulos, pardos e mestiços também marcaram os quadros das confrarias. Nesse sentido, esta dinâmica identitária nos aponta para a diversidade, pluralidade e complexidade da experiência não-branca na sociedade escravista e no pós-emancipação, pois estes se percebiam como diferentes entre si em alguns momentos e estas diferenças regulavam algumas das suas atividades e interações sociais.

As irmandades de Nossa Senhora do Rosário estavam entre as mais difundidas na América Portuguesa e eram tradicionalmente compostas por homens e mulheres africanas e afrodescendentes, tanto que se denominavam de “Nossa Senhora do Rosário dos Pretos<sup>109</sup>”. No século XVIII em Minas Gerais, auge da extração aurífera na região, o historiador Caio Boschi listou sessenta e duas irmandades dedicadas a esta santa.<sup>110</sup> Para o mesmo período, Lucilene Reginaldo identificou registros de dezessete agremiações da mesma devoção na Bahia.<sup>111</sup> Além da devoção à santa do Rosário, outros santos também foram comumente adotados como objetos de devoção pelos negros na América Portuguesa e na África Lusa, como Santa Efigênia, Santo Elesbão, São Benedito, e a eles também foram erigidas irmandades e templos específicos.<sup>112</sup>

Os estudos de Caio César Boschi<sup>113</sup>, Julita Scarano,<sup>114</sup> A. J. R. Russell-Wood<sup>115</sup>, entre outros,<sup>116</sup> são obras historiográficas de referência mais antigas que trabalharam com as agremiações negras como tema central ou como parte do estudo sobre as associações católicas leigas.

---

<sup>109</sup> À época, identificava-se os africanos como “pretos”. O historiador João José Reis destacou o uso desta denominação nesta forma pela linguagem policial do século XIX, na Bahia. In: REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1985. p. 323.

<sup>110</sup> BOSCHI, Caio. *Op. Cit.* p. 214-224.

<sup>111</sup> “Possivelmente existiram outras mais, entretanto, nem todas tiveram preservados os testemunhos de sua atuação”. In.: REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.* p. 172.

<sup>112</sup> *Ibidem.* p. 67-68.

<sup>113</sup> BOSCHI, Caio César. *Op. Cit.*

<sup>114</sup> SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1975.

<sup>115</sup> RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e Filantropos: a Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.

<sup>116</sup> Encontramos outras referências como as listadas a seguir, que por não encontrarmos exemplares das obras, não pudemos incluí-las nesta análise. BACELAR, Jefferson; SOUZA, Maria Conceição B. de. *O Rosário dos Pretos do Pelourinho*. Salvador, Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, mimeo, 1974. MULVEY, Patricia. "The Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil: A History", Tese de Ph.D., City University of New York, 1976. BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

O trabalho do professor A. J. R. Russell-Wood insere as irmandades leigas na ordem política, econômica e social da Bahia ao enfatizar a trajetória da Santa Casa de Misericórdia desta capitania entre os séculos XVI e XVIII. Este autor demonstra como esta instituição era de fato representativa na sociedade baiana e central para a sua vida social e religiosa. Embora não se concentre especificamente nas associações de composição negra, sua obra representa um importante estudo para a compreensão da dinâmica hierarquizada e excludente da Misericórdia, pautada nos critérios de raça, classe e ocupação para a seleção de seus integrantes, desde o século XVI.

Em seu livro “Os Leigos e o Poder”, Caio César Boschi traz importantes contribuições conceituais para a compreensão da rotina das irmandades leigas em Minas Gerais, que nos auxiliam a pensar nas dinâmicas destas agremiações de maneira geral durante o regime colonial. Além de realizar um vasto esforço de mapeamento e coleta de dados acerca das irmandades, confrarias e ordens terceiras mineiras, as definições e conceitos utilizados em seu trabalho foram e são frequentemente visitados por quem pesquisa o tema. Em relação às entidades compostas por integrantes negros, o autor utiliza-se preferencialmente de referências da história da igreja católica no Brasil, dentre estas, a obra de Eduardo Hoornaert.

Sem aprofundar muito nas pesquisas acerca de suas dinâmicas internas, Boschi faz uma análise focada na dimensão do poder institucional, centrada na relação entre a Igreja e a Coroa Portuguesa e vê as agremiações negras reduzidas a mero “instrumento de enquadramento do negro aos padrões culturais do branco”.<sup>117</sup> Ele enxerga a relação entre brancos e negros no espaço religioso pelo viés normativo, fundamentado na lógica paternalista do senhor branco. De modo que, ao seu ver, as irmandades formadas por africanos e seus descendentes atuavam somente como uma concessão dos senhores, com o objetivo de neutralizar as tensões sociais.<sup>118</sup>

Assim, dominados ideologicamente, alimentando a ilusão de igualdade para com os brancos no plano da religião, negros escravos, negros forros e, de certa forma, os mulatos terminavam por minimizar a expressividade cultural de seus grupos originais. Anulando o potencial de manifestação de suas primitivas culturas, incapacitados de fazerem valer seus interesses de classe, naturalmente tornaram-se presa mais dócil também para o controle ideológico do branco. Estimular ou permitir a ereção de irmandades não foi, portanto, medida de liberalidade ou contraditória da parte dos governantes portugueses, pois tal não significava nivelar ou igualar brancos, negros e mulatos. Ao contrário, foi

---

<sup>117</sup> BOSCHI, Caio César. *Op. Cit.* p. 69.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 70.

política que visava, antes, a preservar as relações de dominação e submissão, pois que essas associações não resultavam em conscientização de classes pelos grupos dominados. Ao congregar as pessoas, as irmandades as despersonalizavam e, em decorrência, canalizavam forças individuais para a tutela do Estado.<sup>119</sup>

Esta interpretação desconsidera as experiências de agenciamento e/ou protagonismo dos irmãos e irmãs negras na criação e na configuração das suas irmandades e suas devoções. Até mesmo a acomodação das práticas religiosas africanas e outros elementos diaspóricos incorporados às festividades de confrades negros, como as coroações dos reis congos, ignoradas e/ou silenciadas nessa análise fundada na lógica normativa e institucional. A persistência de influências africanas é entendida como efeito da colonização, como um “sincretismo planejado” dirigido pelo Estado e pela Igreja, que “lhes facilitava assim a assimilação cristã”.<sup>120</sup> Se as formas diaspóricas de devoção resistiram foi certamente mais pela insistência e negociação dos devotos negros e menos pela benevolência eclesiástica, que ao longo da história do Brasil fez mais para eliminá-las da igreja do que para mantê-las, ou buscou domesticá-las com sua incorporação embranquecedora e cristã nas devoções católicas.

A historiadora Julita Scarano priorizou, sob diferente perspectiva, em seu trabalho as irmandades negras consideradas como um ponto de partida para se entender as relações entre senhor e escravo e a religiosidade da população negra em Minas Gerais no século XVIII, período correspondente ao auge da exploração mineradora, quando as irmandades se multiplicaram na região. A autora faz uma análise aprofundada acerca das atividades dos irmãos e irmãs do Rosário do Distrito Diamantino, que até então haviam sido pouco estudadas. Segundo Scarano, era possível encontrar obras acerca das irmandades entre os estudos sobre a arte e cultura dos Setecentos, sem haver, porém, maior especificidade quanto aos agentes que elaboraram estes espaços.<sup>121</sup>

Aquela historiadora realizou sua pesquisa a partir dos livros das irmandades, de batizados, de casamentos, compromissos, ordens régias, alvarás, códices reais, registros da Real Extração à época da exploração mineira, entre outros.<sup>122</sup> A partir das buscas em arquivos nacionais e portugueses, ela conseguiu realizar um dos estudos pioneiros na área e quase todo baseado em fontes primárias. Ela defende a tese da irmandade do Rosário

---

<sup>119</sup> Ibidem. p. 156.

<sup>120</sup> Ibidem, p. 69.

<sup>121</sup> SCARANO, Julita. *Op. Cit.* p. 2.

<sup>122</sup> Ibidem. p. 4-5.

como um espaço de defesa do irmão em condição de cativo, representando seus integrantes como sujeitos ativos e a entidade como espaço de mobilidade social peculiar na região diamantina dos setecentos, onde havia a possibilidade de um escravizado que encontrasse um diamante muito valioso poderia comprar a sua alforria.<sup>123</sup> A autora também destaca a atuação dos livres no espaço das irmandades e aborda algumas questões relativas à dinâmica de convivência entre diferentes categorias raciais, sociais e ocupacionais no contexto da mineração.

Na conclusão do seu livro, Scarano defende que por meio da irmandade e da construção do seu templo, “o negro poderia se equiparar aos demais habitantes da Colônia”.<sup>124</sup> Embora não faça essa discussão em seu estudo, sua conclusão nos leva a refletir acerca da opressão do processo colonizador, que além de escravizar, fez com que o embranquecimento fosse necessário para haver algum tipo de ascensão social, alerta feito também por Caio Boschi. Mesmo assim, homens e mulheres negras souberam aproveitar destes espaços de manobra dentro do sistema minerador para elaborar outras formas de existência para além do cativo. Ademais, as maneiras de demonstrarem a sua devoção por meio das suas festas, por muitas vezes criticadas pela ausência da ortodoxia católica, evidenciam a agência destes sujeitos que inventaram práticas religiosas diaspóricas, ainda que os registros escritos pelos irmãos tenham deixado poucas informações sobre as suas práticas devocionais mais particulares.<sup>125</sup>

A partir dos anos 1980, observa-se, no campo historiográfico brasileiro, um movimento de renovação nos estudos que tratam das experiências das populações negras no Brasil. Segundo o historiador Robert Slenes, neste movimento os pesquisadores passaram a se preocupar em lidar com “aspectos da cultura e da experiência dos escravizados, em desvendar suas relações com os senhores e em refletir sobre o impacto de embates e negociações cotidianos na reprodução ou transformação do sistema escravista”.<sup>126</sup> Enquanto Slenes se concentra na questão ambientada nas *plantations*, também podemos observar estudos acerca das cidades, espaços onde a dinâmica da negociação entre os senhores e os cativos era travada, que não exclui a dinâmica do

---

<sup>123</sup> Ibidem. p. 88.

<sup>124</sup> Ibidem. p. 154.

<sup>125</sup> REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.* p. 95.

<sup>126</sup> SLENES, Robert. *Na senzala, uma flor: Esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil Sudeste, século XIX*. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2011. p. 54.

conflito. Historiadores como Sidney Chalhoub,<sup>127</sup> João José Reis,<sup>128</sup> Célia Maria Marinho de Azevedo<sup>129</sup> foram alguns que se dedicaram a pesquisas sobre esta dimensão e dinâmicas, nesse mesmo movimento de reorientação historiográfica em direção e uma nova história social da escravidão, marcada pela autonomia dos escravizados de ambos os sexos.

Trata-se de revisão historiográfica iniciada a partir da trilha aberta por estudos que enfocaram o agenciamento das populações escravizadas e libertas apesar da marca do cativo. Nele, há o questionamento da visão romantizada da escravidão, das relações suavizadas entre a casa grande e a senzala, perpetuada em grande medida pela obra de Gilberto Freyre<sup>130</sup>, e ainda de estudos centrados na visão do escravo vitimizado, objetivado e alienado pelo sistema econômico-social escravista, tal como defendido por pesquisadores da Escola Paulista de Sociologia, representada por estudiosos do tema, como Florestan Fernandes e Fernando Henrique Cardoso.<sup>131</sup>

A pressão dos movimentos sociais e da produção intelectual negra também teve, por certo, grande importância neste processo de releitura das experiências históricas das populações historicamente marginalizadas, analisadas a partir de então sob uma perspectiva que enfoque a sua autonomia e seu protagonismo históricos. Essa nova história social e cultural propõe novas maneiras de se interpretar as trajetórias diaspóricas, buscando a racionalidade das ações e dos sujeitos, humanizando suas atuações. Nos anos sessenta, enquanto a produção historiográfica hegemônica considerava a população negra apenas como escravizados e/ou vítimas passivas, já existiam trabalhos pioneiros questionando essa visão. Assim, por exemplo, em 1959, o sociólogo piauiense Clovis Moura publicou o seu “Rebeliões da Senzala”,<sup>132</sup> obra em que destaca o protagonismo

---

<sup>127</sup> CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1986. \_\_\_\_\_. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

<sup>128</sup> REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1985. \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

<sup>129</sup> AZEVEDO, Célia Maria Marinho. *Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das elites – Século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

<sup>130</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 20ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953 [1933].

<sup>131</sup> FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus, Edusp, 1965. CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

<sup>132</sup> MOURA, Clovis. *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Edições Zumbi, 1959.



negro na elaboração de formas de resistência ao sistema escravista desde o início da colonização portuguesa.

Acompanhando em ritmos diferenciados essa produção, observa-se o contemporâneo advento das ações afirmativas, finalmente corporificadas a partir de políticas como a de cotas nas universidades públicas para negros e indígenas, bem como a obrigatoriedade do ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nos currículos da Educação Básica, implantada a partir do início dos anos 2000. Paralelamente a estes avanços, os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEABs) foram se configurando nas universidades do país, mobilizando, posteriormente, a conformação da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), que certamente deram mais força e vigor para esse movimento na academia de ampliação das pesquisas concentradas nas experiências diversas das populações negras na história do país a partir do início do segundo milênio e sob o estímulo daquelas iniciativas.

O avanço dos estudos acerca das irmandades negras integra-se e abriga-se nesse movimento. Nos últimos vinte anos foram publicados livros e diversos trabalhos acadêmicos relativos ao tema, como as obras de João José Reis,<sup>133</sup> Mariza Soares,<sup>134</sup> Lucilene Reginaldo,<sup>135</sup> Larissa Viana,<sup>136</sup> Sara Farias,<sup>137</sup> Marcelo Mac Cord,<sup>138</sup> Antônia Quintão,<sup>139</sup> Liane Susan Muller,<sup>140</sup> entre outras. Em todas há o traço comum expresso na preocupação em considerar as irmandades como espaços de protagonismo negro e de construção de uma existência negociada em busca da autonomia e de possibilidades de conquistas sociais. A confraria se apresenta como um ambiente que fornece importantes registros acerca da complexa rede de apoio e da dinâmica que presidia as vivências das

---

<sup>133</sup> REIS, João José. *A morte é uma festa... Op. Cit.* \_\_\_\_\_. “Identidade e Diversidade étnicas nas Irmandades Negras...”. *Op. Cit.*

<sup>134</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor – Identidade Étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

<sup>135</sup> REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas... Op. Cit.*

<sup>136</sup> VIANA, Larissa. *O Idioma da Mestiçagem... Op. Cit.*

<sup>137</sup> FARIAS, Sara Oliveira. “Irmãos de cor, de caridade e de crença”. A Irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997.

<sup>138</sup> MAC CORD, Marcelo. “O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antonio”: Alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1873”. Dissertação (Mestrado) – Unicamp, Campinas, 2001.

<sup>139</sup> QUINTÃO, Antônia. *Lá vem parente*. As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII). São Paulo: Annablume/Fapesp, 2002. \_\_\_\_\_. *Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência (São Paulo: 1870-1890)*. São Paulo: Anablumme/Fapesp, 2002.

<sup>140</sup> MULLER, Liane. *As contas do meu rosário são balas de artilharia*. Porto Alegre: Editora Pragmatha, 2013.

populações negras na sociedade soteropolitana, as relações estabelecidas entre elas e a sociedade em geral.

Trata-se de produção concentrada nos séculos XVIII e XIX, com raríssimas exceções, como é o caso de “Irmandades Negras: outro espaço de luta e resistência (São Paulo: 1870-1890)”, que considera o período posterior a abolição. A historiadora estadunidense Kim Butler também se debruçou sobre a trajetória da Irmandade do Rosário às Portas do Carmo no pós-abolição em um capítulo do seu livro, ao tratar das experiências da comunidade afro-baiana deste período.<sup>141</sup> Além destas, temos algumas dissertações sobre agremiações baianas e do Sul que ultrapassaram o recorte da Lei Áurea.<sup>142</sup> A maioria privilegia o período colonial e/ou imperial, enquanto as irmandades ainda se submetiam diretamente à autoridade do Estado e da Igreja Católica, em razão do regime do Padroado e sob o regime do trabalho escravo, instituições que foram extintas em 1889 e 1888, respectivamente.

Mesmo com o cativo em pleno vigor, as irmandades foram locais de exercício de alguma liberdade, e com o fim da escravidão a preservação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho nos mostra que este espaço cuja dinâmica ainda se mostrava necessária e relevante para a população negra soteropolitana. Assim, parece-nos indispensável pensar sua existência e atuação no período pós-abolição, recortado neste trabalho entre os anos de 1888 e 1930. Nas pesquisas realizadas procuramos rastrear e perceber como os laços de solidariedade foram construídos e mantidos no pós-abolição, quando novas condições sociais e políticas vão sendo engendradas sob a república brasileira.<sup>143</sup>

Como um recorte histórico, o pós-abolição pode ser utilizado para entender tanto as populações libertas e livres descendentes de escravizados ainda sob vigência do sistema, bem como as experiências dos afrodescendentes após o fim legal da escravidão - no caso brasileiro, após 1888. Este alargamento do espectro de análise foi muito

---

<sup>141</sup> BUTLER, Kim. *Freedoms Given, Freedoms Won*. Afro-brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998.

<sup>142</sup> NASCIMENTO, Antonio da Conceição. “A Irmandade do Glorioso São Bartolomeu de Maragogipe: suas práticas devocionais e a romanização (1851-1995)”. Dissertação (Mestrado). Santo Antônio de Jesus, Universidade do Estado da Bahia: 2011. STAKONSKI, Michelle Maria. “Tramas da sacristia, táticas do consistório: modernidade e romanização na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (Florianópolis, 1905-1925)”. Dissertação (Mestrado). Florianópolis, Universidade do Estado de Santa Catarina: 2010.

<sup>143</sup> LARA, Silvia. “Blowin’ in the wind: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil”. *Projeto História*, vol. 12, outubro de 1995. p. 53.

importante, pois, até então, só se buscava entender os problemas de falta de integração social dos egressos do cativo a partir da escravidão e não pelos limites da liberdade.<sup>144</sup>

Neste trabalho, priorizamos como início de recorte o ano que contém a institucionalização do fim do cativo representada pela Lei Áurea (1888). No entanto, com isto não queremos desconsiderar a relevância das experiências de liberdade e autonomia da população negra anteriores ao 13 de maio de 1888. Aliás, este cenário compôs a maior parte dos mais de trezentos anos de existência da irmandade em questão e os exemplos mencionados anteriormente indicam a presença de experiências de liberdade entre membros da irmandade do Rosário antes de 1888. Nossa escolha de marco inicial foi inteiramente metodológica, levada à cabo pela necessidade de se delimitar um recorte em que conseguíssemos abranger a trajetória da irmandade que percebemos ter sido menos trabalhada na historiografia, isto é, na passagem do século XIX para o século XX.

Por outro lado, tendo em vista o volume de membros em condição de cativo apontados pelas autoras acima na irmandade do Rosário até a primeira metade do século XIX,<sup>145</sup> a delimitação do recorte a partir de 1888 nos permite perceber as rupturas e continuidades envolvidas nas trajetórias da população egressa do cativo em Salvador desde a abolição através da experiência na confraria. O número de escravos na capital baiana entre 1864 e 1887 caiu de 300 mil para 76.838 pessoas, por conta da mortalidade, das fugas, do comércio interprovincial e do elevado número de alforrias na região – o maior de todo o Brasil em 1887.<sup>146</sup> Mesmo assim, Salvador ainda era a terceira cidade com maior registro de população servil do Brasil às vésperas da abolição.<sup>147</sup>

Já que abordamos a Irmandade sob a perspectiva de um instrumento de manifestação cultural e política e representatividade negras, nossa delimitação até o ano de 1930 se dá devido à emergência, nesta década, de uma nova fase da organização do movimento negro brasileiro, cujo marco simbólico é a criação da Frente Negra Brasileira, em 1931.<sup>148</sup> Além disso, este período inaugurou um novo cenário relativo às questões dos

---

<sup>144</sup> COOPER, Frederick; HOLT, Thomas C; SCOTT, Rebecca. *Além da escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 41.

<sup>145</sup> Segundo Lucilene Reginaldo, 84,9% dos associados identificados segundo a condição jurídica, inscritos entre 1719 e 1826, viviam sob o cativo. REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.* p. 335.

<sup>146</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação... Op. Cit.* p. 96.

<sup>147</sup> *Ibidem.* p. 97.

<sup>148</sup> GOMES, Flavio. *Negros e política (1888-1937)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. Formato eBook Kindle. Posição 426.

direitos políticos e sociais, sobretudo pela atuação de Getúlio Vargas, que se contrasta com o contexto da Primeira República e que certamente interferiu na atuação da confraria em suas benfeitorias.

Não encontramos dados precisos relativos ao volume de escravizados e libertos na irmandade às vésperas da abolição. Mas pode ser que em 1888, o número de livres entre as fileiras da irmandade tenha acompanhado o aumento deste estrato que houve em toda a cidade. Entre os testamentos de libertos de Salvador entre 1790 e 1890, Maria Inês Côrtes de Oliveira identificou que a Irmandade do Rosário da Baixa dos Sapateiros era a terceira mais citada, contendo registros de 26 irmãos e 43 irmãs.<sup>149</sup>

Os autores dos artigos de *Além da Escravidão* defenderam que é necessário entender que, para africanos e afrodescendentes no Novo Mundo, “a antítese da escravidão não é a liberdade, no sentido de autonomia, mas sim pertencer, fazer parte”.<sup>150</sup> Nesse sentido, fazer parte era se sentir incluído e disponível para integrar o jogo social e político e garantir formas de vivência e de sobrevivência após a remoção forçada de seu local de origem e submissão à escravização em terras americanas:

Os escravos emancipados das Américas também lutaram muito para sentir que faziam parte, como cidadãos, de Estados-nações formalmente definidos e, como membros, de comunidades elaboradas entre os próprios ex-escravos e outros indivíduos também subordinados. Além disso, os africanos lutaram para escapar de formas opressivas de fazer parte, talvez para redefinir novas, mas com certeza para exercer o direito de escolha entre os tipos de rede, afiliação e laços sentimentais aos quais pertenciam.<sup>151</sup>

Ao lado das ideias de liberdade e de pertencimento, o conceito de cidadania mostra-se relevante e consoante às expectativas de pertencimento à sociedade dos livres por parte de ex-escravizados de ambos os sexos. São elementos indispensáveis para se pensar e se entender as reivindicações feitas por essas pessoas que passam a pertencer à sociedade como livres. Nesse sentido, os autores e a autora salientam que é necessário pensar a ideia de cidadania para além das definições eurocêntricas. Isto porque na Europa o construto da cidadania surgiu como um “movimento ‘libertador’ para eliminar as pretensões das classes superiores de representarem seus subordinados frente ao

---

<sup>149</sup> OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. *O liberto: o seu mundo e os outros*. Salvador, 1790/1890. São Paulo: Corrupio, 1988. p. 87

<sup>150</sup> COOPER, Frederick. HOLT, Thomas C. SCOTT, Rebecca. *Op. Cit.* p. 45.

<sup>151</sup> *Ibidem.* p. 46.

Estado”,<sup>152</sup> dando maior vazão às necessidades do indivíduo. Por outro lado, nos contextos das colônias esta noção de liberdade individual pode ser limitadora, pois negaria espaço político aos grupos localizados entre o Estado e o indivíduo ou também descartaria noções de comunidade e cultura que não coincidissem com as fronteiras do Estado.<sup>153</sup>

Dessa forma, critica-se essa concepção de cidadania, pois ela se mantém sendo entendida pelo viés da genealogia colonial, mesmo após o fim do colonialismo, “produzindo uma política centrada no Estado e uma cultura centrada no indivíduo”.<sup>154</sup> Enfatizando o conteúdo cultural da cidadania, estes pesquisadores tencionam superar a exclusividade destas percepções da relação individual para com as instituições estatais, buscando manter viva a ideia de comunidade dentro do relacionamento entre Estado e cidadão. Com isso, procura-se perceber a coexistência das duas relações: do indivíduo com o Estado e da comunidade com o Estado.<sup>155</sup>

Para ajudar na visualização destas formas de cidadania, Cooper, Holt e Scott criticam a ideia de evolução desta como se ela tivesse se processado de forma unilinear e evolutiva. As reivindicações dos movimentos em nome da cidadania muitas vezes continham exigências ainda restritivas, como por exemplo as mulheres, que tardiamente foram incluídas como eleitoras, mesmo após a ampliação do direito ao voto no Brasil na Primeira República.<sup>156</sup> Portanto, seus usos couberam em diversas retóricas, tanto do lado do colonizador quanto dos colonizados.

Pela perspectiva do Estado e da definição constitucional dos cidadãos, tanto em Cuba, nas Índias Ocidentais, quanto no Brasil, a questão da cidadania tem de ser abordada, ainda que na negativa.<sup>157</sup> Pois, mesmo não tendo todos os direitos conquistados, as disputas por eles aconteciam. Legar as diferenças de pertença no final do século XIX até os dias atuais ao passado escravista exime as sociedades contemporâneas da manutenção das práticas de exclusão e de racismo e também coloca as populações vitimadas pela desigualdade em uma posição de inércia, que nos parece não condizer com as experiências da população negra no Brasil.

---

<sup>152</sup> Ibidem. p. 59.

<sup>153</sup> Ibidem.

<sup>154</sup> Ibidem.

<sup>155</sup> Ibidem. p. 60-61.

<sup>156</sup> No Brasil, as mulheres conquistaram o direito ao voto para cargos no executivo e no legislativo em 1932.

<sup>157</sup> Ibidem. p. 66.

A partir dos anos 2000, pesquisadores e pesquisadoras do Brasil também organizaram coletâneas para reunir resultados de pesquisa que levassem em conta as diversas facetas da experiência negra em liberdade. Dentre elas, destacamos o livro *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*,<sup>158</sup> organizado por Flávio dos Santos Gomes e Olívia Maria Gomes da Cunha; *Memórias do Cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*, de Ana Rios e Hebe Mattos; *Da nitidez e invisibilidade: legados do pós-emancipação no Brasil*, com textos analíticos de Flávio Gomes e Petrônio Domingues sobre um apanhado da produção historiográfica sobre o tema; *Políticas da Raça: experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil*, organizado por Flávio Gomes e Petrônio Domingues; *Religiões Negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação*, cuja organização também contou com Gomes, ao lado de Valéria Costa.

Essas coleções reúnem artigos com análises produzidas entre finais do século XX até meados da década atual, evidenciando o avanço do campo de pesquisa e a pluralidade de temas e abordagens. São apresentados trabalhos sobre a abolição, abolicionismo, trabalho urbano e rural, imigração, cidadania, família, associações, movimentos sociais, revoltas, religiosidades, biografias, manifestações culturais, imprensa, educação, raça, movimentos intelectuais, música, partidos políticos, ações afirmativas, entre outros temas. Seus recortes temporais vão do século XIX ao XXI. Ao lado destas contribuições, nos anos 2000 foram apresentados alguns dossiês de importantes revistas acadêmicas brasileiras com destaque ao pós-emancipação.

Longe de abarcar todas as pesquisas desenvolvidas acerca do pós-abolição até aqui, estas obras são apenas amostras do rápido crescimento e intensificação dos trabalhos envolvendo o tema. Colocado em marcha graças às pressões dos movimentos negros que chegam por diversas frentes, este avanço na academia brasileira é efeito de outras das suas pautas, como a política de cotas para ingresso nos cursos superiores e programas de pós-graduação das universidades públicas e a lei de obrigatoriedade de ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas e, por conseguinte, nos cursos de formação

---

<sup>158</sup> Há textos de brasilianistas nesta obra, mas a maioria tem como objeto central experiências no Brasil. Apenas o capítulo elaborado por Richard Price que adentra na Guiana Francesa para explorar o histórico dos quilombolas saramacas.

de docentes para a educação básica. Tudo isso porque a cidadania negra tem seu percurso e igualmente perpassa pelo direito à própria história.<sup>159</sup>

Flávio Gomes e Olívia Maria da Cunha, ao utilizar a noção de “quase-cidadão” para entender as experiências do pós-emancipação buscam justamente enfatizar o contraste destas trajetórias com as projeções de cidadania elaboradas pelo Estado brasileiro. Além de lançar luz sobre a diferença entre a “teoria e a prática”, esta noção amplia nosso foco, buscando incluir as formas alternativas traçadas por aqueles que não se sentiam incluídos neste projeto de cidadão e do nacional.<sup>160</sup>

Em termos de um país com proporções continentais como o Brasil, Gomes e Cunha destacaram a importância de levarmos em conta as noções de região e fronteira. Afinal, devemos localizar as áreas e os respectivos personagens, relativizando “o eixo político tradicionalmente proposto para pensar a Abolição e a ‘transição’, tencionando imaginar outros espaços de significação nos quais a liberdade tenha sido (re)interpretada na experiência”.<sup>161</sup> Atento a isso, os organizadores apresentam trabalhos com recortes de norte a sul do país, do campo e da cidade, incorporando, inclusive, e pertinentemente, as populações indígenas, estas também egressas de cativeiros e ainda marginalizadas.

Este esforço se mostra de grande valor uma vez que vemos que muitas vezes os debates acabam privilegiando a região sudeste. Seja por ter reservado o maior número de cativos nos últimos anos de escravidão, seja pelo fato de o eixo São Paulo-Rio de Janeiro concentrar os maiores centros de pesquisa do país, acabamos muitas vezes direcionados para apenas estes contextos, ao selecionar nossos objetos, não dando conta de outras histórias que compõem grande parte da sociedade brasileira e, inclusive, grande volume da população não-branca.

Nesse sentido, os estudiosos do pós-emancipação se esforçam por “pensar formas nítidas e invisíveis [...], identificando vivências, ações, ambiguidades, escolhas, atalhos, percursos, recuos e avanços em processos históricos nos quais importa refletir sobre a história e os historiadores”.<sup>162</sup> Flávio Gomes e Petrônio Domingues reforçam, então, que

---

<sup>159</sup> GOMES, Flávio dos Santos. DOMINGUES, Petrônio. *Da nitidez e invisibilidade: legados do pós-emancipação no Brasil*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 21.

<sup>160</sup> GOMES, Flávio dos Santos. CUNHA, Olívia Maria Gomes. Que cidadão? Retóricas da igualdade, cotidiano da diferença. In.: \_\_\_\_\_ (Orgs.). *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007. p. 14.

<sup>161</sup> Ibidem. p. 9.

<sup>162</sup> GOMES, Flávio dos Santos. DOMINGUES, Petrônio. *Da nitidez e invisibilidade... Op. Cit.* p. 19.

o trabalho do investigador deve ir além da inclusão do critério de “raça” na investigação. Até porque isso já foi feito no início do século XX. Mas trata-se, por fim, de abordar histórias do século XX, sem determinar sua importância, ou elencar heróis e vítimas.<sup>163</sup>

Apesar do fim da escravidão, estratégias de negociação ainda tiveram de ser traçadas a partir das irmandades para que direitos fossem alcançados pelos seus integrantes, mas também pela irmandade, para que seu espaço fosse mantido. Afinal, os vestígios da sociedade escravista evidenciavam a persistência da mentalidade senhorial nos mais diversos setores sociais no cenário do pós-abolição, negando a grande parte da população brasileira o acesso à cidadania a partir de proibições impressas em leis, posturas e códigos disciplinadores que se pautaram em perspectivas higienistas e excludentes. Assim, a luta pela sua preservação evidencia a tradição da irmandade do Rosário, o seu prestígio social e a relevância que ela apresentava para os seus membros à despeito de um cenário aparentemente negativo à sua permanência, marcado por uma postura romanizadora por parte do clero, com apoio das elites brancas, que condenavam as práticas desse “catolicismo barroco”.

Analisamos, nos capítulos a seguir, alguns aspectos relativos à permanência da Irmandade do Rosário do Homens Pretos do Pelourinho que nos revelam experiências de cidadania de parte da população soteropolitana. A preservação da prática de filiação a irmandades, alinhada à integração a coletivos advindos do século XIX, como as comunidades religiosas de matriz africana, as associações de caráter civil, as agremiações de trabalhadores evidenciaram-se como ações recorrentes na Primeira República. Elas revelam, ao fim e ao cabo, a força e o dinamismo destes grupos e o envolvimento da irmandade com questões do âmbito geral da sociedade não somente relativas à religiosidade, mas também à educação e trabalho.

---

<sup>163</sup> Idem..



## Capítulo 2. Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos: resistência, negociação e cidadania no pós-abolição em Salvador (1888-1930)

Em Salvador, cidade que sediou, do século XVI ao XVIII, o Arcebispado Primaz e a capital colonial, foi fundada uma das mais longevas irmandades negras do país, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho, por africanos angolas e seus descendentes, os mais antigos devotos da santa em território baiano.<sup>164</sup> O primeiro compromisso da irmandade foi aprovado pelas autoridades eclesiásticas em 1685. Antes de ter seu próprio templo, ela foi abrigada na antiga Sé Catedral da Bahia, e por lá esteve desde 1604, segundo Frei Agostinho de Santa Maria.<sup>165</sup> Após solicitação feita por seus membros junto ao Rei, eles receberam um terreno para que sua igreja fosse construída. O templo está localizado no Centro Histórico de Salvador (Imagem 1), é a famosa igreja azul que compõe o cenário da ladeira do Pelourinho que ambientou cenas contemporâneas do cinema, da televisão e da música nacional e internacional.<sup>166</sup>



**Imagem 1.** Fachada atual da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no Centro Histórico de Salvador.

**Fonte:** <http://www.futricandopelomundo.com.br/2015/10/salvador-igreja-nossa-senhora-do.html>. Acesso Maio/2018.

<sup>164</sup> REIS, João José. “Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão”. In.: *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, 1996. p. 9.

<sup>165</sup> Frei Agostinho de Santa Maria, apud, REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.* p. 319.

<sup>166</sup> Como as duas versões do filme de adaptação da obra de Jorge Amado, *Dona Flor e Seus Dois Maridos*, a de Bruno Barreto (1976) e a de Pedro Vasconcellos (2017); *Ó Pai, Ó*, de Monique Gardenberg (2007). Os videoclipes de Paul Simon, *Obvious Child* (1990), e de Michal Jackson, *They Don't Care About Us* (1996).

Além de ter seu edifício material preservado, a Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho também se mantém cultural e espiritualmente ativa até os dias atuais. No ano de 1900 ela foi elevada ao estatuto de Ordem Terceira, posição até então era reservada às agremiações da elite. Suas celebrações compõem o calendário festivo-religioso soteropolitano, com a Festa de Nossa Senhora do Rosário, tradicionalmente celebrada no mês de outubro. A irmandade de Santa Bárbara funciona em um dos altares de sua igreja e também é responsável por outra tradicional celebração da capital baiana, a festa de Santa Bárbara, que acontece em dezembro.

A relevância do espaço das irmandades negras revela-se em sua longa permanência, expressão da sua utilidade social e religiosa. Compreende, assim, uma experiência histórica significativa das populações da diáspora, muito além da atuação nas *plantations* e nos serviços gerais que executavam no cotidiano das sociedades escravistas. Felizmente, podemos encontrar uma insistente historiografia que trata da sua atuação nos grandes centros da América Portuguesa e do Império. Como já assinalado, apesar de verificada a permanência de algumas destas associações, os estudos que as têm como objeto raramente ultrapassaram o intervalo dos séculos XVII ao XIX, com poucas incursões no pós-abolição.

O estudo da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho sob o prisma do pós-abolição pode ser um caminho pertinente para se entender o protagonismo de seus componentes e demais agenciamentos de parte da população negra soteropolitana que compunha esta agremiação. Apesar da sua permanência ser um rico terreno para se investigar aquele protagonismo dos irmãos e irmãs negras na construção de sua cidadania, a produção historiográfica sobre a sua atuação no período em que nos concentramos é limitada. A historiadora Edilece Couto salientou que, em Salvador, apesar das reformas estruturais, da Igreja e dos costumes na cidade a partir da República, houve um número considerável de irmandades que persistiram com seus ritos e celebrações. Para ela não há uma “decadência” dessas agremiações, como afirmaram muitos historiadores, mas sim transformações que precisam ser melhor analisadas. Nesse sentido, procuramos investigar no presente estudo os percursos e dinâmicas da irmandade do Rosário, atentando para as mudanças no pós-abolição.<sup>167</sup>

---

<sup>167</sup> COUTO, Edilece. “Devoções leigas na Bahia republicana”. In.: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Maringá, n. 15, jan/2013. p. 102.

Tratamos, assim, neste capítulo de alguns aspectos da sua trajetória entre os anos de 1888 e 1930, contexto pós-abolicionista em que os irmãos e irmãs da entidade atuaram em prol da preservação do seu espaço e das suas atribuições frente às pressões de um cenário em mudança que lhes ameaçava a razão de ser e de atuar. Nesse agir, explicitavam-se o protagonismo e a dinamicidade de seus agregados, parcela da comunidade negra soteropolitana, bem como a importância e o sentido da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, seja por sua relevância cultural e histórica, seja pelos benefícios que ela provinha aos seus associados de ambos os sexos.

### A Bahia de Todos os Santos se urbaniza e se romaniza: reformas e reações

O advento republicano, no final do século XIX, não trouxe apenas novidades institucionais. O novo regime foi implantado informado por todo um ideário cientificista e modernizador e sua proposta de retirar o país do atraso, da pobreza e das credices, o que envolvia políticas sanitárias, urbanizadoras e culturais. O modelo que orientava os projetos modernizadores eram as “civilizadas” nações europeias, particularmente a paisagem urbana material e cultural parisiense, com suas avenidas largas e amplamente iluminadas, que haviam sido reformadas ainda no século XIX, e seu povo “educado”, polido, branco, cristão e cosmopolita. A partir deste referencial, grandes centros urbanos brasileiros foram reformados, como São Paulo e Rio de Janeiro, e tivemos também a criação de novas capitais, como Belo Horizonte, fundada em 1897 para substituir a antiga capital, Ouro Preto, que remetia à experiência colonial e mineradora. A eficácia do projeto modernizador exigia também uma reformulação dos costumes, de modo que uma série de posturas foram emitidas para tentar extirpar das novas urbes as práticas antigas, identificadas com o passado colonial e imperial, que aparentavam um desenho de sociedade “incivilizada”. Nesse processo ordenador e disciplinador dos espaços, os festejos públicos, o carnaval, as vendas de alimentos e objetos nas ruas, as quitandas passavam a ser proibidas, sob o jugo do “atraso e da incivilidade” de tais práticas. A concepção de espaço moderno era a de espaço desobstruído de qualquer obstáculo: material, animal ou humano.

As reformas geraram novos problemas sociais. A ditadura do “bota-abaixo” nas cidades sob reforma deixou muitas pessoas desabrigadas para dar espaço às novas

avenidas ou edifícios luxuosos.<sup>168</sup> A política de emissão de novas posturas, consoantes esse moderno conceito de produção e comercialização racional de bens e produtos, prejudicou antigas práticas. Foi o caso do comércio, que teve que ser afastado de seus antigos postos de venda, para burlar a fiscalização, ou tiveram de buscar novas paragens e novas fontes de sustento. Dessa forma, “o mesmo processo que levou ao inchaço da pobreza acabou, finalmente, por expulsá-la dos bairros centrais da cidade, onde agora ficavam as casas de ópera e as lojas comerciais”.<sup>169</sup>

As formas de lazer prezadas pela elite também bebiam da fonte europeia. A *belle époque* brasileira caracterizou-se pela criação e difusão de cafés, teatros, cassinos e clubes que ocupavam os dias dos senhores e senhoras da elite e também dos setores médios da sociedade, deslocando a função social da Igreja Católica como principal centro da vida social e cultural urbana.<sup>170</sup> Segundo José Murilo de Carvalho, as ideias, imagens, sentidos e valores que permearam a construção imaginária da República brasileira tinham como fonte e inspiração o positivismo francês de Augusto Comte, que “pretendia ser uma concepção laica, fundindo o religioso com o cívico, ou melhor, o cívico se tornava religioso”.<sup>171</sup> Nessa visão, a devoção religiosa deveria ser mediada por símbolos cívicos e não apenas pelos católicos ou exclusivamente por eles.

O historiador brasilianista Jeffrey D. Needell identifica nesse processo de adoção de novas ideias e costumes europeus pelas elites nas cidades brasileiras, sobretudo no Rio de Janeiro, o anúncio do desenvolvimento de outra colonização no país, a emergência de uma “cultura neocolonial”.<sup>172</sup> Neste caso, a nova metrópole seria a França, que neste período ainda mantinha efetivamente em seu império várias colônias estabelecidas no continente africano, mas também poderia ser entendida como metrópole cultural de outros países na América.

Em Salvador, a expectativa das reformas urbanas republicanas exteriorizou-se nos governos de Joaquim Seabra e de Francisco Goés Calmon. Seabra era conhecido político baiano que já havia exercido dois cargos em ministérios federais, quando acompanhou a

---

<sup>168</sup> SCHWARCZ, Lilia. “População e Sociedade”. In.: SCHWARCZ, Lilia (Org.). *História do Brasil Nação: 1808-2010*. Volume 3. A abertura para o mundo (1889-1930). Rio de Janeiro e Madrid: Objetiva e Fundação Mapfre, 2012. p. 45.

<sup>169</sup> *Ibidem*. p. 47.

<sup>170</sup> NEEDELL, Jeffrey D. *Belle époque tropical: sociedade e cultura no Rio de Janeiro na virada do século*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 74.

<sup>171</sup> CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 130.

<sup>172</sup> NEEDELL, Jeffrey. *Op. Cit.* p. 12.

reforma da capital federal promovida por Pereira Passos e ambos tentaram atender aos anseios das elites letradas de Salvador em relação a uma intervenção sanitária e disciplinar também em terras soteropolitanas.<sup>173</sup> Embora a cidade de Salvador não tenha tido um crescimento populacional tão volumoso quanto às do Rio de Janeiro e São Paulo, as epidemias de cólera e febre amarela em meados do século XIX, que também ali grassaram severamente, evidenciavam a necessidade de mudanças na estrutura sanitária da capital baiana. O pesquisador Rinaldo Leite aponta que já na segunda metade dos oitocentos, empreenderam-se ali algumas reformas básicas de saneamento, iluminação, transportes e melhorias nas ruas. Quanto à arquitetura, os antigos casarões e as igrejas coloniais foram mantidos até as reformas promovidas entre 1910 e 1930.<sup>174</sup>

Seabra governou o estado da Bahia por dois mandatos, de 1912 a 1916 e de 1920 a 1924. O seu projeto de reforma incluía:

(...) a construção de uma avenida que percorresse toda a cidade, estendendo-se da Sé ao Rio Vermelho, e que viesse a se constituir em cartão-postal. Essa grande via seria composta de canalizações para esgoto de águas pluviais, instalação de luz elétrica e arborização. Para a viabilização do projeto, antigos edifícios deveriam ser demolidos: Instituto de Higiene, Imprensa Oficial, o primeiro quartel da Vila Policial do Estado, a garagem do antigo Passeio Público, a entrada do departamento do Quartel da Cavalaria, o Museu-Escola, o Pavilhão de Ondina, o Pavilhão Kroepelin, o Pavilhão dos Tuberculosos, a residência do diretor, o Hospício S. João de Deus, as fachadas do Rosário, da Capela e do Convento das Mercês, o Palácio do Progresso.<sup>175</sup>

Assim como nas outras cidades que passaram por reformas, houve também em Salvador atitudes de resistência por parte de moradores ocupantes dos espaços atingidos pelas obras. O abade do mosteiro de São Bento, por exemplo, saiu vitorioso na luta pela preservação do convento. “Já a Igreja da Sé não teve a mesma sorte. Apesar dos protestos da população e do clero, o templo foi demolido para que em seu terreno passasse a linha de bonde elétrico”.<sup>176</sup> O mesmo acontecia com as habitações, que foram substituídas por lojas comerciais, ou por prédios com acomodações cada vez mais repartidas, aumentando a densidade por prédio, gerando mais moradias para aqueles que chegavam a cidade e mais lucros para os proprietários. Por outro lado, a qualidade de vida nestes imóveis era

<sup>173</sup> FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. Desafrikanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937). In: Afro-Ásia, n. 21-22 (1998-1999), pp. 239-256. p. 241.

<sup>174</sup> LEITE, Rinaldo Cesar Nascimento. “E a Bahia civiliza-se...” Ideais de civilização e cenas de anti-civilidade em um contexto de modernização urbana. Salvador, 1912-1916. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1996. p. 26

<sup>175</sup> COUTO, Edilece. “A Bahia não se desnacionaliza”: modernidade, civilidade e permanência dos costumes na Salvador republicana. In: MOURA, M. (Org.) *A larga barra da baía: essa província no contexto do mundo* [online]. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 72-73.

<sup>176</sup> Ibidem. p. 73.

prejudicada, gerando novos problemas de habitação, de abastecimento e de serviços, como ocorreu também nas outras cidades modernizadas.<sup>177</sup>

Podemos ver que alguns dos principais espaços religiosos não foram poupados nesse movimento urbanizador dos “bota-abaixo”. Isto porque serviços foram executados sob o argumento até certo ponto convincente do ideal civilizador, laico e moralizante “neocolonial” da República, visão que priorizava os interesses do Estado e condenava as práticas católicas populares. Contudo, não se pode negar que, no âmbito regional, os dirigentes católicos ainda tinham algum espaço de negociação com as autoridades, tanto que o abade conseguiu preservar o mosteiro de São Bento, previsto para ser demolido. Afinal, o catolicismo encontrava-se disseminado no interior da sociedade soteropolitana e muitos eram ainda seus aliados e defensores dentre as elites políticas e proprietárias.

Além dos espaços materiais dos templos religiosos, as práticas devocionais daquele considerado “catolicismo barroco”,<sup>178</sup> como as festas e as procissões, sofreram diversos impedimentos. Isto porque a almejada europeização dos costumes também deveria vir acompanhada de medidas para a sua “desafricanização”. Além do processo de embranquecimento demográfico, estimulava-se o embranquecimento das práticas populares, tentando eliminar as reminiscências africanas e coloniais da devoção e do lazer dos soteropolitanos. Para as elites, na paisagem urbana modernizada não deveria haver mais espaço para os carnavais, as festas dos santos, as vendedoras de rua, as batucadas e sambas de roda. A ideia moderna de cidade exigia que a rua fosse apenas um espaço moderno, isto é, “local de passagem, de circulação de cidadãos, espaço apenas para a derivação do movimento, na definição de Richard Senett”.<sup>179</sup>

Além de modificar a paisagem física por meio da remoção e/ou remodelação dos prédios, afastando a cidade da identificação com faces da colônia, a higienização foi outra intervenção necessária nesse processo modernizador, de modo a atender às demandas dos paladinos da “civilidade europeia”. Uma das presenças acusadas de promover a barbaridade em Salvador eram as mulheres pobres e, na maioria das vezes, negras e estas precisavam ser disciplinadas e civilizadas. Afinal, eram elas que assumiam de maneira expressiva os postos de vendas de alimentos nas ruas e frequentemente desfilavam com

---

<sup>177</sup> LEITE, Rinaldo Cesar Nascimento. *Op. Cit.* p. 31.

<sup>178</sup> REIS, João José. *A morte é uma festa...* *Op. Cit.* p. 49.

<sup>179</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra. “O civismo festivo na Bahia: comemorações públicas do Dois de Julho (1889-1923)”. Dissertação (Mestrado) – Salvador: UFBA, 1997. p. 13.

suas indumentárias de conotação afro religiosa, seus hábitos e, por conseguinte, seus corpos passaram a ser objeto de normatização e controle pelo governo soteropolitano.<sup>180</sup> Este processo se formalizou a partir da edição, em 1904, de uma postura municipal que levava à extinção das fateiras, ofício tradicionalmente executado por mulheres que consistia no tratamento e limpeza de vísceras de animais abatidos para o comércio.<sup>181</sup>

Antes disso, o controle do exercício feminino do comércio nas ruas já havia sido condicionado à permissão dos maridos pela postura de 1900, tendo sido matéria normatizada também no Código Civil Brasileiro de 1916.<sup>182</sup> Nos jornais, a qualidade dos alimentos vendidos por elas era denunciada por seu “ ‘odor nauseabundo’, o contato manual com as iguarias vendidas e as demais condições de fabricação”, tudo aquilo que era entendido como difusores dos “miasmas” causadores das epidemias.<sup>183</sup> Assim, ao invés de promover o estímulo a uma mudança no preparo dos alimentos, rapidamente se editaram normas para simplesmente extirpar estas comerciantes do espaço urbano, evidenciando o descaso para com estas e o seu ofício.

“Desafricanizar” a cidade de Salvador seria, porém, uma tarefa árdua e tensionada. Segundo o censo de 1890, a cidade contava com 61,4% da população de *pretos* e *mestiços*.<sup>184</sup> A longevidade e volume da presença e, sobretudo, a resistência destes grupos dificultava a extinção e/ou controle de suas práticas sociais e culturais específicas. Como bem observou Kim Butler, diferentemente da comunidade afrodescendente de São Paulo, as políticas de resistência da comunidade afro-baiana se deram mais no sentido da preservação das suas práticas culturais do que em torno da defesa contra a discriminação racial.<sup>185</sup> Nesse sentido, a preservação do espaço da Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho representa e expressa as capacidades de luta, resistência e também negociação da comunidade afro-baiana que integrava a agremiação e também a apoiava.

Dentre as práticas culturais prezadas pela população afro-baiana na passagem do século XIX para o século XX e que eram atacadas pelas elites estavam os blocos de carnaval de inspiração africana. Na década de 1880 nasceram na capital baiana os primeiros clubes de carnaval organizados pela elite, como o Cruz Vermelha, Inocentes

---

<sup>180</sup> FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Op. Cit.* p. 244.

<sup>181</sup> *Ibidem.* p. 245.

<sup>182</sup> *Ibidem.*

<sup>183</sup> *Ibidem.*

<sup>184</sup> BUTLER, Kim. *Freedoms Given, Freedoms Won... Op. Cit.* p. 134.

<sup>185</sup> *Ibidem.* p. 218.

em Progresso e Fantoches da Euterpe.<sup>186</sup> Em detrimento das práticas “bárbaras” do entrudo, proibidas desde 1850, estes clubes acompanharam um movimento de renovação observado em outras cidades, que se inspirava nos festivais de Veneza. Sobre as práticas destes clubes criados pelas elites, o historiador Scott Ickes relatou que

[eles] dispunham de recursos e construíam enormes e complexos carros alegóricos, que tratavam de temas escolhidos e desfilavam pelo centro da cidade no domingo, antes da terça-feira gorda. As multidões ao longo do percurso jogavam pétalas de rosas, confetes e serpentina, aplaudindo seus favoritos. Os políticos se associavam aos clubes de elite e o governo municipal os subsidiava.<sup>187</sup>

Além dos desfiles, os bailes de máscaras aconteciam nas noites de sexta-feira e de sábado no Teatro São João e Politeama. Os jornais faziam cobertura de toda a preparação bem como dos dias de festa, evidenciando um envolvimento considerável dos representantes deste grupo social dos eventos carnavalescos. No final da década de 1880 os festejos de carnaval de Salvador já agitavam em torno de 80.000 pessoas, que vinham de outras partes da Bahia para desfrutar da festa, indicando uma popularização do evento, que não incluía em seu calendário só os eventos das classes mais altas.<sup>188</sup> Em 1890 nasceram diversos clubes carnavalesco de inspiração africana, como o Embaixada Africana, de 1895, o Pândegos d’África, de 1896, além de outros registrados por Butler e Albuquerque entre os anos de 1890 e 1910, como Cavaleiros da África, Vadios Africanos, Caçadores Africanos, Guerreiros Africanos, Filhos da África, Sobrinhos da África, Netos da África, Defensores da África, Congos da África, Nagôs em Folia, Chegados da África e Lembranças da África.<sup>189</sup>

Ao noticiar os preparativos dos festejos, muitos jornais elevavam o carnaval popular e negro, a sua diversidade, beleza e alegria, enquanto outros veiculavam depoimentos expondo grande insatisfação e desencanto com as manifestações das comunidades negras.<sup>190</sup> Abaixo temos um exemplo de relato que elogiava a forma que se

<sup>186</sup> ICKES, Scott. Era das Batucadas: o carnaval baiano das décadas de 1930 e 1940. In.: *Afro-Ásia*, nº 47 (2013). p. 202.

<sup>187</sup> Ibidem. p. 205.

<sup>188</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 176.

<sup>189</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 176-177. ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação. Op. Cit.* p. 198.

<sup>190</sup> Sob orientação do professor Jocélio Teles dos Santos, do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia, organizou-se um banco de notícias de diversos jornais baianos da primeira década do século XX que tem o negro como tema principal, o projeto se chama “O Negro na Imprensa Baiana do Século XX”. O repositório está dividido em diversos temas, como carnaval, conflitos, casamento, batuque e samba, candomblé, com filtros de pesquisa do órgão de imprensa, ano e data da publicação. Todos seus dados podem ser acessados pela Internet e lá encontramos diversos trechos de notícias que destacam a atuação dos blocos afro-brasileiros e da sua repercussão. “O Negro na Imprensa Baiana do Século XX”.



dava o carnaval em Salvador e o envolvimento de toda a população em nome da “glorificação do Momo”:

Parece que já soam ao longe os clarins das forças de Momo. Movem-se os assistentes, correm os espectadores de sua entrada aparatosa e triunfante nesta grande aldeia de caboclos mansos para vistoriá-las. Vem chegando, portanto, a hora da gargalhada e do riso. Felizes os que se divertem e conseguem ainda espancar alheias magoas. Por isso preparem-se todos para animar entusiasticamente aos que, portadores de alegrias, aparecem em grupos ou clubes com disciplina marcial, em bonitas marchas, dizendo a toda gente “Vamos viver por três dias, ao menos.” ...É preciso que não morra a festa que mais agrada geralmente, porque é o conjunto do luxo e da simplicidade, do rico e do pobre, do elegante e do bobo, da [Werve] e da insipidez, do ridículo e do velho, do sublime e do comum. É a festa de todos. Folguem os mascarados e a população inteira. Trajando expressivos toaletes aparecem amanhã concorrendo à glorificação de Momo, o [Deus] da Troça e do Riso, os seguintes clubes: “Inocentes em Progresso”, “Centro Histórico Carnavalesco”, “Evolução dos Aufás”, “União Japonesa”, “Filhos do Trabalho”, “União das Saloias”, “Filhos de Aldeia”, “Embaixadores Americanos”, “Expedição do Pandego ao Acre”, “Netos da África”, “Aprendizes da Folia” e [...] da época”. Foram estes clubes que à luz de fogos cambiantes fizeram ensaio ontem à noite ao som do [Zé Pereiro]: “Defensores do Brasil”, “União das Saloias”, “Embaixadores Americanos”, “Filhos de Aldeia” e “Filhos da África”.<sup>191</sup>

Em 1902, em meio aos festejos de ensaio para o carnaval, uma longa notícia trazia as expectativas quanto aos festejos oficiais da comemoração do momo. Em suas linhas, evidenciava-se nitidamente o incômodo dos articulistas – e provavelmente do público do jornal – em relação às manifestações e festas da comunidade afro-baiana. Estes chegavam até a pedir intervenção das autoridades responsáveis pela ordem pública em busca da sua contenção:

A polícia e os clubes. Até certa época, os clubes carnavalescos [...] solicitar da polícia licença para a sua exibição, assim como suas práticas ficavam a mercê dos seus respectivo visto.

Não sabemos se esta praxe está sendo ainda observada, em bem do socorro público numa capital civilizada, a extinção de grupos, mal vestidos, sem espírito, nem graça, que sob o mais vezo de se africanizarem, andam pelas ruas oferecendo um espetáculo triste e vergonhoso.

Ora, se nas festas carnavalescas, as passeatas, quando o entusiasmo explodia a passagem dos clubes vitoriosos, monopolizando todas as atenções, estes grupos de africanos despertavam certa repugnância, que será o Carnaval de 1902, se a polícia não providenciar para que nossas ruas não apresentem o aspecto desses terreiros onde o fetichismo impera com o seu cortejo de ogãs e sua orquestra de ganzás e pandeiros.<sup>192</sup>

<http://www.negronaimprensa.ceao.ufba.br/index.php/busca> (Acesso jan. 2018).

<sup>191</sup> *A Baía*, (BA), Ano XVIII, nº 2151, 21/02/1903.

<sup>192</sup> *Jornal de Notícias*, (BA), 05/02/1902.

Não só os preparativos e os desfiles eram noticiados. As assembleias e eleições do corpo de membros da diretoria dos blocos eram anunciada nos jornais, dando relevo social à atuação destas agremiações e distinção social aos seus colaboradores.<sup>193</sup> Destes, o clube afro-brasileiro mais respeitado parecia ser o Embaixada Africana. Em 1903, o jornal *Correio da Tarde* publicou a seguinte nota acerca de seu desfile: “Luzido e esplêndido clube Carnavalesco que ainda conserva vivamente a ótima impressão do seu aparecimento nesta Capital nos lembrados tempos em que nesta festa da loucura não desceu a perversão do gosto e da crítica”.<sup>194</sup> Em outra nota do mesmo ano, este folheto repetiu os elogios, “esteve revestido da máxima importância o baile realizado pelo aplaudido Clube Carnavalesco Embaixada Africana”.<sup>195</sup> No *Jornal de Notícias* de 1902, registrou-se uma comparação deste clube com os outros de inspiração africana, destacando a distinção, organização, civilização e brilho, como observados em seus desfiles:

Recomendamos aos que abrilhantam o Carnaval o abandonarem o batuque africano. Compreende-se que a entrada triunfal de Menelik, que tão brilhantemente feita pela Embaixada Africana\_ era uma coisa típica e superior, o que, porém, não se compreende são esses grupos de africanos com os corpos untados de banha negra fazendo esgares, trazendo manipanso<sup>196</sup> de toda ordem, deixando ver que nesta terra o gosto parece vai morrendo.<sup>197</sup>

Na hierarquização estabelecida – brilho de uns, selvageria de outros – observa-se o intuito no resgate de símbolos de relevância política da história africana operado por meio dos desfiles, vistos com bons olhos pela alta sociedade baiana. Isto porque os feitos de Menelik como imperador, a vitória contra os italianos e a expansão do território etíope, estavam alinhados aos valores imperialistas dos brancos e admiradores da Europa e de seus grandes estadistas. Já a passagem festiva e tradicional de outros clubes carnavalescos negros era recepcionada e avaliada como mera exibição da “África selvagem”, viés que se queria apagar, eliminar de vez. Práticas como os batuques, a exposição das figuras dos sujeitos negros, os costumes advindos do processo diaspórico representados nestas festividades, em desalinho com o carnaval de inspiração europeia estimulado nos clubes

---

<sup>193</sup> “Eleição da nova diretoria do Clube Carnavalesco Embaixada Africana para o ano de 1902 a 1903”. *Jornal A Baía*, (BA), 12/03/1902. “Comunicação da eleição da nova diretoria do clube Carnavalesco Pândegos de África para o exercício de 1900 a 1901”, *Jornal A Coisa*, (BA), Ano III, nº 134, 06/04/1900; *Jornal Foia dos Rocêro*, (BA), nº 18, 22/04/1900.

<sup>194</sup> *Correio da Tarde*, (BA), 23/03/1903.

<sup>195</sup> *Correio da Tarde*, (BA), 14/04/1903.

<sup>196</sup> Termo originado do quicongo *mani-punzo*, que denominava um ‘dignitário e xamã’. Passa a denominar no Brasil um ídolo africano, fetiche. In.: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio de língua portuguesa*. 5ª ed. Curitiba: Positivo, 2010.

<sup>197</sup> *Jornal de Notícias*, (BA), 25/06/1902.

brancos eram refutados e condenados pelas elites.<sup>198</sup> Assim como observado pela historiadora Lília Schwarcz nos folhetins de São Paulo do final do século XIX, em detrimento da Europa, que era pintada como inspiração de civilização para as elites, o continente africano, nesta ótica, abrigava valores que eram contrários a isso. Diziam que “seus aspectos pitorescos revelavam a inferioridade e o barbarismo reinantes” naquele espaço.<sup>199</sup> Em Salvador, a insatisfação preconceituosa e racista das elites chegou ao ponto de, em 1905, o governo do Estado editar uma proibição a todos os blocos de inspiração africana:

De ordem do Sr. Dr. secretário de Estado, chefe de Segurança Pública e para o conhecimento de todos, faz-se ciente que nenhum clube poderá apresentar-se nas ruas da capital sem aprovação das respectivas críticas pela polícia e bem assim que não será absolutamente permitido:

1º a exibição de clubes de costumes africanos com batuques;

2º a exibição de críticas ofensivas a personalidades e corporações.

3º o uso de máscaras depois das 6 horas da tarde, exceto nos bailes até meia noite.

Os máscaras maltrapilhos e ébrios serão postos em custódia, bem como deverão ser rigorosamente observadas as posturas municipais, relativamente ao entrudo.<sup>200</sup>

O temor diante da possibilidade de Salvador tornar-se ainda mais africanizada em seus hábitos fez com que as práticas da população fossem não apenas criticadas e desestimuladas, como também foram perseguidas e proibidas por lei. Toda essa repressão ocorria enquanto os clubes das elites eram apoiados, e recebiam subsídios do Estado para realizar seus festejos momescos. Apesar disso, até 1905, quando os clubes afrocentrados foram proibidos, os seus preparativos e desfiles seguiam mobilizando a comunidade negra soteropolitana. Analisando o manifesto do clube Embaixada Africana, a historiadora Wlamyra Albuquerque avalia que a sua ideia era justamente fazer uso dos símbolos da história africana e da diáspora para tratar com jocosidade os temores da população branca em relação aos africanos e seus descendentes em Salvador. Em 1897, por exemplo, o clube se dizia “representante de uma patriótica colônia africana e pautava o seu manifesto com o argumento de não haver justiça para o açoitamento de africanos em praça pública

<sup>198</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação... Op. Cit.* p. 200.

<sup>199</sup> SCHWARCZ, Lília Moritz. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX.* São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 114.

<sup>200</sup> *A Baía*, (BA), 24/02/1905.

por ocasião de revolta”,<sup>201</sup> fazendo referência à retaliação que foi feita contra a Revolta dos Malês em 1835.

Além de trazer a memória recente do continente ancestral, a partir da apropriação da figura do rei etíope Menelik II,<sup>202</sup> por exemplo, a trajetória processada na diáspora – a Revolta dos Malês e a repressão a ela - foi mobilizada como fator de orientação para as suas celebrações. Em se tratando de carnaval, tudo era tratado, é claro, com humor e ironia. Albuquerque resgata a brincadeira feita pelo Embaixada Africana, quando eles enviaram ao *Correio de Notícias* um telegrama informando a chegada de um vapor vindo do continente africano com representantes da Embaixada, “convocando os ilustres representantes desta colônia africana para recebe-los no cais de São João”. O signatário, Manikus, para reforçar “o apreço dos africanos da cidade aos seus patrícios recém-chegados”, informa que “mandaram fabricar na França um lindo carro de madrepérola para transportá-los”. Para Albuquerque, a piada nesta publicação no jornal era muito óbvia: “recepcionar um soberano africano com sofisticação francesa”.<sup>203</sup> A população africana e afrodescendente também civiliza-se à moda europeia.

Com efeito, observa-se um jogo de humor a partir do alinhamento das experiências africanas aos elementos culturais de inspiração europeia apreciados pelas elites. Usar dos símbolos africanos com a pompa apreciada pelos brancos foi tática utilizada pelos integrantes da Embaixada Africana acharam para cair no gosto da alta sociedade soteropolitana, tal como podemos perceber na repercussão nos periódicos locais.

Conforme dissemos, correu o Carnaval na Mata de S. João, sendo exibidos, nos três dias, muitos grupos com interessantes críticas. Apareceu também uma Embaixada Africana, que deu animada nota aos festejos, precedida da estudiosa filarmônica 15 de Agosto. O trajeto o clube foi recebido com aplausos, confete, flores, etc. A falta de espaço nos priva de dar notícias mais minuciosas: não nos furtamos, porém, ao prazer de felicitar a todos que concorreram para o brilhantismo dos festejos.<sup>204</sup>

<sup>201</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação... Op. Cit.* p. 201.

<sup>202</sup> Imperador etíope que ficou reconhecido por ter liderado a derrotada dos italianos invasores na Batalha de Adwa, em 1896. Um acordo firmado após este conflito reconheceu a plena soberania e independência da Etiópia. Menelik teve seu poder reconhecido internacionalmente após esta vitória, ser firmando como um obstáculo às intenções imperialistas europeias em África. GREENFIELD, Richard David. Menilek II, Emperor of Ethiopia. In.: <https://www.britannica.com/biography/Menilek-II#accordion-article-history>. (Acesso: mar. 2018). ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação... Op. Cit.* p. 207.

<sup>203</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação... Op. Cit.* p. 213.

<sup>204</sup> *Jornal de Notícias*, (BA), 24/02/1902.

Para além das piadas e das brincadeiras, as características estéticas dos desfiles da Embaixada pareciam estar de acordo com os padrões do carnaval dos frequentadores de clubes como o Cruz Vermelha. O acompanhamento de uma filarmônica em sua apresentação é um indício desta sintonia. Nesse sentido, Kim Butler analisa a escolha temática do clube Embaixada Africana e os seus desfiles como sinal de um “uso do carnaval como uma plataforma para promover a acomodação racial a partir da encenação de procissões bastante similares àquelas dos clubes brancos”.<sup>205</sup>

As leituras das duas historiadoras destacam uma postura consciente do clube em relação ao tipo de comportamento definido e exigido para que suas práticas fossem preservadas e reconhecidas na sociedade em que se inseria, eivada de racismo e temerosa em relação aos efeitos da liberdade entre a população negra. Esta postura, assim como momentos durante a vigência da escravidão, evidencia o processo de busca por uma cidadania que, neste ponto, pode ser entendida como uma “cidadania carnavalesca”,<sup>206</sup> um processo que envolvia a prática de negociação travado por parte destes representantes da comunidade negra com as elites em nome da sua sobrevivência. Com efeito, os membros da Embaixada Africana conseguiram preservar a memória africana, abordando temas caros ao seu universo cultural e garantindo sua presença física no espaço público. Asseguraram, enfim, seu direito de manifestar-se e de se divertir, apesar e por conta da proibição que se iniciou em 1905, que só foi suspensa em 1914.<sup>207</sup>

Vale notar também que neste contexto republicano, o frequente uso do continente africano e a denominação de africano para os membros dos clubes e os seus espaços também remetem a uma ressignificação do termo. Considerando-se que, durante a escravidão, a palavra “africano” designava automaticamente a condição de cativo. Nesse sentido, percebemos uma atribuição de significado positivo para a recordação de África. Enquanto em outros locais percebe-se uma redução do registro de “africano” ou de “preto” (outra denominação frequentemente associada à escravidão),<sup>208</sup> em Salvador, “as memórias de África então construídas e confrontadas expunham reelaborações identitárias, arranjos socioculturais e, principalmente, noções de raça”.<sup>209</sup>

---

<sup>205</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 184.

<sup>206</sup> FRY, Peter. Apud. ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação... Op. Cit.* p. 198-199.

<sup>207</sup> ICKES, Scott. *Op. Cit.* p. 206.

<sup>208</sup> MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio – significados da liberdade no sudeste escravista.* 3ª ed. Campinas: Editora Unicamp, 2013. p. 361.

<sup>209</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação... Op. Cit.* p. 197.

No caso dos foliões dos clubes carnavalescos africanos, “eles enfatizavam e subvertiam o lugar de marginalidade que lhes cabia na sociedade do período, ao mesmo tempo que atualizavam vínculos comunitários”.<sup>210</sup> Na ótica de Albuquerque, interessa mais observar os “ajustes e tensões que envolviam a todos naqueles dias de incerteza”,<sup>211</sup> do que comparar o comportamento dos clubes africanos diante do padrão branco, apontando qual seria o mais embranquecido ou o mais “retinto”.<sup>212</sup> O mesmo vale para as comparações entre diferentes formas de atuação negra em prol da sua cidadania. Alinhadas ou não a um padrão estético e simbólico africano, ou a um modelo de organização política ocidental, todas foram experiências que evidenciam a efervescência, a diversidade e a humanidade destes grupos em prol da sua sobrevivência em tempos difíceis. Sob ótica parecida, o historiador Marcelo MacCord analisou os maracatus pernambucanos no século XIX, estreitamente vinculados às Irmandades do Rosário daquela província. Esses folguedos foram também forjados pela experiência diaspórica e atacados pelo Estado, por meio da edição de várias posturas. Segundo MacCord, para resistir e preservar seus festejos, os confrades e praticantes do maracatu enfrentaram tensões internas para que se promovessem negociações com as autoridades em torno da forma “mais civilizada” em que ela seria promovida, visando à preservação da festa.<sup>213</sup>

Assim como lutou para garantir o espaço de celebração do carnaval, a comunidade negra soteropolitana também enfrentou diversos impedimentos e resistências de várias frentes para preservar seus espaços religiosos. Com os candomblés não era diferente, bem como com as igrejas das irmandades negras. Preservar o espaço da Irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo envolveu embates e acordos dos seus representantes tanto com o Estado quanto com as instituições eclesiásticas. Isto porque a política de reformas também foi uma pauta da Igreja Católica, contrapondo-se ao crescente processo de laicização do Estado à luz das orientações republicanas, laicas e positivistas. A difusão das ideias liberais, positivistas e civilizatórias seguida pela perda de posição de religião oficial a partir de 1890, fizeram com que a Igreja Católica no Brasil também projetasse reformas em seu corpo, visando não perder mais espaço, relevância política, social e cultural no novo regime. Dentre as pautas propostas por liberais que atingiam diretamente

---

<sup>210</sup> Ibidem. p. 198.

<sup>211</sup> Ibidem. p. 230.

<sup>212</sup> Ibidem. p. 229.

<sup>213</sup> MACCORD, Marcelo. “O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio: alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1872”. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001. p. 221.

a Igreja estavam a proposição da liberdade religiosa, do casamento civil e a secularização dos cemitérios.

Desde meados do século XIX a corrente ultramontana<sup>214</sup> se fortalecia no interior do clero brasileiro, tendo como um dos seus defensores e protagonistas D. Romualdo Seixas, arcebispo da Bahia entre 1828-1860. Este movimento, também conhecido como romanizador, tinha por objetivo “reformular a instituição católica e seus membros e depois alcançar os fiéis, reformulando suas crenças (por meio do ensino da doutrina) e os ritos (tanto nas celebrações dentro das igrejas, como nas procissões e outros atos públicos)”.<sup>215</sup> Neste sentido, podemos entender este projeto reformulador e romanizador da Igreja Católica como dimensão da política religiosa que também era “neocolonial”, uma vez que se buscava expurgar do catolicismo aquilo que lhe era originalmente estranho, ou seja, eliminar das práticas cotidianas das igrejas brasileiras as formas de devoção estabelecidas pela população de origem africana na diáspora, impondo o culto ortodoxo romano aos fiéis.

Os defensores da romanização, não por acaso eram contrários à política regalista do império, que lhes proporcionava pouca liberdade para cuidar da gestão dos assuntos da Igreja, tendo que submetê-los à apreciação e decisão do governo imperial. Esta tensão teve como ápice o episódio que ficou conhecido por “questão dos bispos”, quando as autoridades governamentais interviram e anularam a decisão eclesiástica de expulsar membros das irmandades católicas que fossem filiados da maçonaria. Os bispos que insistiram em manter a expulsão, desobedecendo à decisão imperial, acabaram sendo presos.<sup>216</sup>

O decreto republicano elaborado pelo então ministro Ruy Barbosa estabeleceu, em 1890, a separação entre a Igreja e o Estado, eliminando o Padroado e estabelecendo a liberdade religiosa. A constituição de 1891 definiu o Estado como laico, embora o país ainda se mantivesse como majoritariamente católico. O pesquisador Israel Santos salienta

---

<sup>214</sup> “A expressão ultramontano ou ultramontanismo foi, de acordo com David Gueiros Vieira, cunhada no século XI, quando alguns cristãos que buscavam a liderança de Roma (do outro lado da montanha) passou a defender o ponto de vista dos papas ou dar apoio à política dos mesmos. No século XIX essa corrente passou, entre outras coisas, a representar o pensamento conservador da Igreja contra as novas ideias em voga, exigindo o fim da ingerência do Estado nos assuntos religiosos e o perigo de fracionamento da Igreja Católica em igrejas nacionais”. VIEIRA, David Gueiros. Apud. SANTOS, Israel Silva dos. “Igreja Católica na Bahia: a reestruturação do arcebispado primaz (1890-1930)”. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006. p. 10-11.

<sup>215</sup> SANTOS, Israel Silva dos. *Op. Cit.* p. 10.

<sup>216</sup> *Ibidem.* p. 14-26.

que não houve grandes manifestações populares que protestaram contra tal separação, mas a manutenção da prática dos ritos conforme os preceitos cristãos evidencia que o povo ainda se orientava, do ponto de vista religioso, pela ótica cristã e não pela secular. Portanto, a questão se mostrava mais jurídica do que prática, não atingindo, a princípio, a crença popular.<sup>217</sup>

Desde o Império, as investidas seculares contra as tradições cristãs populares foram motivo de resistência por parte dos fiéis. Um exemplo de manifestação popular efetiva nesse sentido foi a *Cemiterada*, registrada na década de 1830 na cidade de Salvador. O governo baiano propôs a secularização dos cemitérios neste período visando evitar novas epidemias que teriam como agravante o contato próximo dos habitantes das cidades com os corpos de entes falecidos, que eram enterrados no interior das igrejas e em suas proximidades. João José Reis destaca o apoio do arcebispo D. Romualdo Seixas à proposta, alinhando-se às autoridades públicas, buscando a partir daí tornar o rito fúnebre mais romanizado, reduzindo a ingerência das irmandades nestes procedimentos.<sup>218</sup>

A proposta sanitária gerou grande resistência por parte dos fiéis, apesar da posição de apoio a ela dada pelo arcebispado, e só foi de fato aceita em 1850, após a morte de muitos habitantes da capital baiana por conta da epidemia de cólera morbo. A peste foi interpretada nesse período como um castigo divino, ao ponto que “os baianos se conformariam com a ideia de expulsar seus mortos da cidade, abandonando valores antes considerados sagrados”.<sup>219</sup> Com efeito, o governo concedeu um terreno da região da Quinta dos Lázarus, onde, nos anos seguintes, as confrarias instalariam os seus cemitérios. Assim, manteve-se a atividade fúnebre sob a alçada daquelas, preservando-se a relação mais ou menos harmoniosa existente entre o governo e as confrarias, enquanto implantava-se um projeto modernizador, acionado, sobretudo, sob a justificativa sanitária.

O projeto romanizador tinha como pilares a formação de um clero mais ortodoxo e menos envolvido com as coisas terrenas e o maior controle sobre o laicato e as suas práticas. Para efetivar este empreendimento no Brasil, foram criadas novas dioceses,<sup>220</sup>

---

<sup>217</sup> Ibidem. p. 41.

<sup>218</sup> REIS, João José. “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”. *Op. Cit.* p. 136-138.

<sup>219</sup> REIS, João José. *A morte é uma festa...* *Op. Cit.* p. 338.

<sup>220</sup> AQUINO, Maurício de. “Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930)”. In.: *Revista Brasileira de História*. São



estimulou-se a entrada de congregações estrangeiras para auxiliar na reformulação do clero secular, criaram-se diversas escolas católicas, bem como hospitais, asilos e orfanatos e diversas missões foram enviadas para o interior.<sup>221</sup>

Israel Santos assinala que, na passagem do século XIX para o século XX, ocorreu uma renovação na forma de relacionamento entre a Igreja e o laicato e nesta reorientação “as irmandades e suas devoções, se não foram extintas pelo clero, foram desestimuladas e perderam gradativamente seus poder e influência sobre os fiéis”.<sup>222</sup> A historiadora Katia de Queirós Mattoso registrou um diagnóstico similar para as irmandades leigas em Salvador:

Tiveram êxito verdadeiro como complementos desse controle duplo – exercido pela Igreja e Estado – pelo menos até os anos de 1870, quando entraram em decadência e perderam grande parte da sua significação. Os testamentos deram prova disso: no início do século XIX, mais de 85% da população adulta livre de Salvador pertenciam a, pelo menos, uma irmandade. Noventa anos mais tarde, esta porcentagem era de apenas 15%. Além disso, numerosas dessas irmandades acabaram por fundir-se, como por exemplo, a do Santíssimo Sacramento e a de Nossa Senhora da Conceição, na paróquia da Conceição da Praia, em 1868.<sup>223</sup>

Para além do desestímulo eclesiástico à manutenção das irmandades e ordens terceiras, Mattoso ressalta que o maior interesse dos poderes locais em relação aos problemas sociais fez com que estes potentados criassem as suas próprias instituições de socorro e caridade, ocupando as funções assistencialistas anteriormente exercidas por aquelas agremiações. Ademais, o abandono por parte das elites das antigas tradições festivas reduziu os seus financiamentos.<sup>224</sup>

Para Sara Farias, as funções de caridade atribuídas às irmandades foram ressignificadas, uma vez que neste período “viver de caridade passou a ser sinônimo de ociosidade e de vadiagem”.<sup>225</sup> No processo modernizador e laicizador, alguns antigos valores da caridade cristã foram sendo gradualmente banidos do imaginário republicano que mobilizou justamente o ideário da disciplina capitalista do trabalho, com ênfase na formação da mão de obra livre e nos valores do trabalho assalariado. Diante de uma

---

Paulo, v. 32, nº 63, 2012. p. 143-170.

<sup>221</sup> SANTOS, Israel Nascimento dos. *Op. Cit.* p. 66-112.

<sup>222</sup> *Ibidem.* p. 120.

<sup>223</sup> MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Bahia, século XIX: uma província no Império.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992. p. 400-401.

<sup>224</sup> *Ibidem.* p. 402.

<sup>225</sup> FARIAS, Sara. *Op. Cit.* p. 16.

sociedade racista e que associava a ociosidade e a vadiagem ao corpo negro, era importante para a irmandade do Rosário garantir que seus membros não assumissem a estigmatização a que lhes era imposta.

A historiadora Wlamyra Albuquerque rastreou as ideias que rondaram o projeto modernizador da cidade de Salvador. Elas correspondiam ao estímulo à imigração europeia justificada pelo pensamento eugenista, à superação dos valores arcaicos associados à colônia, à valorização da ciência, à urbanização. Albuquerque mostrou como o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia teve parte na construção deste projeto e como seus membros, inclusive o governador Joaquim Seabra, se frustraram em relação a ele.<sup>226</sup> Segundo a historiadora:

A modernidade por eles idealizada buscava resgatar a herança européia dos baianos seja através da imigração ou, de maneira mais prosaica, por meio de medidas capazes de tomar inadequada a representação do estado por uma preta quituteira. Esta modernidade não veio. Foi com nítidas marcas do seu passado escravista que a Bahia inseriu-se na ordem republicana. Os imigrantes europeus aqui não aportaram e a cultura popular evidenciava sobejamente a predominância da descendência africana na sociedade baiana.<sup>227</sup>

Foi justamente esse contexto republicano, complexo, dinâmico e tensionado pela convivência entre o novo e o antigo, entre modernidade e tradição, entre Igreja e Estado, entre diretrizes modernas e costumes antigos e escravistas, que nos instigou investigar a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho no período pós-abolição. Sua permanência e posterior elevação a Venerável Ordem Terceira apontam-nos para a sua importância social, cultural e política junto à sociedade soteropolitana não apenas nos períodos colonial e imperial, mas também sob os reordenamentos da Primeira República.

---

<sup>226</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra. “O civismo festivo na Bahia...” *Op. Cit.* p. 18-39.

<sup>227</sup> *Ibidem.* p. 39.

## Irmandade a Venerável Ordem Terceira: aspectos da “reexistência” do Rosário

No dia 11 de junho de 1889, o Tesoureiro da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Baixa dos Sapateiros foi intimado pelo Juízo da Provedoria depois de Ofício encaminhado pelo Arcebispo D. Luís Antônio dos Santos contra a Capela da agremiação:

Levo ao conhecimento de V. S. que por portaria desta data nomeei fabriqueiro<sup>228</sup> da Capela de Nossa Senhora do Rosário à Baixa dos Sapateiros o munido Reverendo Cônego Desembargador Clarindo de Souza Aranha. Como verá V. S. da Portaria que envio por cópia, já se tem passado cerca de dezoito anos que não funciona aquela Irmandade, do que resulta estar fechada a dita Capela, não obstante os esforços empregados pelos Párocos da Freguesia da Rua do Passo para fazer trabalhar regularmente essa corporação.

Nem poderá ser alegado que está em obras aquele templo; porquanto já há muito não há ali trabalho algum.

Não é possível entretanto deixar que continue indefinidamente este estado de coisas [...]

Desde que há tantos anos não se reúne, nem funciona a citada Irmandade, não poderá mais esta Capela ser considerada como administrada pela Irmandade.

Consta-me achar-se de posse das alfaias o irmão que servia de Tesoureiro na Mesa que fez desaparecer a Irmandade. Como talvez tenha prestado contas nesse juízo, julgo não será difícil a V. S. mandar intimá-lo para o fim indicado.

Confiando no espírito reto e no sentimento de justiça, que são reconhecidos na pessoa de V. S., espero será atendido este meu pedido, não obstante as repugnâncias que naturalmente aparecerão por parte daqueles que alimentavam tão grande abuso.<sup>229</sup>

No dia 28 de junho do mesmo ano o Arcebispo encaminha outro Ofício, retirando o pedido feito ao governo da província:

Compareceram à minha presença alguns irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário à Baixa dos Sapateiros, e cheios de humildade confessaram que por ignorância deixou aquela Irmandade de eleger anualmente Mesa Administrativa; porquanto dizendo o compromisso que no caso de obra na igreja a Mesa poderia ser reeleita, entenderam eles que podia a Mesa que principiou a obra continuar a administração até termina-la; que em 1886 à convite do Reverendo Vigário da Rua do Passo fizeram a reeleição, que porém daí até hoje não fizeram mais pela razão já mencionada. E como disseram-me que a obra da igreja está a terminar, e prometeram que em Outubro deste ano farão a festa do orago, a eleição da nova Mesa, e continuará a igreja aberta ao culto e a Irmandade a funcionar regularmente, compadeci-me deles e consenti que assim fizessem; pois não leve o meu ato, constante da Portaria de 10 do corrente, outrossim se não regularizar as coisas naquela Capela o que deste modo também se realiza.

<sup>228</sup> “Membro do conselho paroquial, encarregado de recolher os rendimentos de uma igreja, administrar-lhe o patrimônio e zelar pela conservação de alfaias e paramentos”.

<sup>229</sup> Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBA). Seção Judiciária. Núcleo: Tribunal da Relação. Série: Intimação do Arcebispo. Interessado: Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Baixa dos Sapateiros. Período: 1889. Classificação: 21/741/18. Folha 2. (Grafia atualizada)

À vista disto, levando o ocorrido ao conhecimento de V. S. peço-lhe sirva-se fazer suspender as providências que em meu ofício daquela mesma data requisitei, e considerar suspenso o efeito da referida portaria até que aquela Irmandade tenha cumprido o que promete, somente quando deverá ser considerado revogado aquele meu ato.<sup>230</sup>

Os trechos apresentados acima dão noção da necessidade de negociação dos dirigentes das irmandades junto ao arcebispo. Segundo o cônego da região, desde 1873 a capela do Rosário das Portas do Carmo estaria fechada e sem realizar nenhum rito, apesar dos esforços dos párocos da sua freguesia para reativá-la. Segundo a historiadora Sara Farias, os conflitos entre os capelães e os membros da irmandade foram muito comuns no século XIX e o episódio registrado acima pode ser mais uma amostra desta desavença. As queixas eram mútuas, sempre acusando que nenhuma das partes cumpriam corretamente as respectivas funções.<sup>231</sup>

A existência destas querelas denota a ausência de inércia ou de total submissão dos membros da irmandade às instituições superiores. Tal como em outros espaços da sociedade escravista, homens e mulheres não deixaram de lutar por aquilo que consideravam ser de seu direito, apesar da condição de cativo ou liberto. Após a lei Áurea, seus direitos seriam não só defendidos como também haveria a busca pela sua expansão diante de tantas incertezas advindas da abolição. Neste caso, não seria um simples ofício do arcebispo que tomaria a capela dos irmãos e irmãs do Rosário.

O que poderia ter levado a referida igreja permanecer com suas portas fechadas por mais de dezoito anos? Em ata de reunião posterior, datada de 19 de março de 1891, quando foi definido que os irmãos e irmãs mandariam rezar uma missa póstuma em nome de D. Luís Antônio Dos Santos, os membros justificam a homenagem proposta àquele Arcebispo em agradecimento por ele ter feito “renascer o sossego desta irmandade destruindo com sua respeitável autoridade as aleivosias<sup>232</sup> que se atiraram às administrações transatas com inverdades”,<sup>233</sup> uma vez que ele retirou o pedido de fechamento da capela em 1889.

Nesta mesma ata, reproduziu-se o requerimento enviado para o arcebispo em 25 de junho pelos membros da Mesa no ano desta querela. No documento os irmãos afirmam que a capela se encontrava fechada desde 1880, quando se iniciaram as grandes reformas

<sup>230</sup> Ibidem. Folha 7. (Grafia atualizada)

<sup>231</sup> FARIAS, Sara. *Op. Cit.* p. 36.

<sup>232</sup> “Aleivosia” é um termo que designa uma acusação sem fundamento, calúnia ou injúria.

<sup>233</sup> Arquivo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho (AINSR). Caixa 04, Doc 05. Livro de Atas de 1879-1899. “Ata da Sessão em 15 de Março de 1891”. (sem paginação)

do templo. Afirmava-se que a suspensão das suas atividades era necessária devido ao risco de desabamento do teto da capela.

foi mister dar-se logo princípio a obra do cobrimento, que se fez todo novo em seguida teve de desmanchar-se todo corpo da igreja, tirar-se as tábuas das antigas sepulturas, forrou-se todo ladrilho de mármore para o que comprou-se nessa ocasião à Gavazza 1 Irmão 1:848\$000 de pedras [ilegível] de todo gradil de ferro para dentro da igreja, fez-se adro novo com escada de pedra todo fechado por gradil de ferro, teve de assoalhar-se toda a igreja que é bastante grande, mudando-se todo vigamento que estava podre, forrou-se todos os salões, corredores, sacristia, tudo de cedro, [ilegível] que nunca tinham sido forrados [...].<sup>234</sup>

Portanto, segundo os componentes da irmandade, fazia cerca de nove anos que o templo se encontrava fechado, e não dezoito como denunciaram para D. Luís Antônio e por isso os irmãos afirmaram terem sido vítimas de aleivosias. No documento, eles comprovam o funcionamento da igreja entre 1876 e 1880 registrando o rendimento da celebração de missas e das festas das devoções da capela e alegam que as atividades foram interrompidas unicamente pela fragilidade do teto.

Ao que indica a ata, a reforma tocou em aspectos estruturais da igreja e parecia que o fechamento do templo era indispensável para o andamento da obra e segurança dos seus frequentadores. Além disso, parece ter sido um processo muito dispendioso que pode ter tomado tempo para que a agremiação acumulasse todos os recursos necessários para financiar todas as etapas da reforma. E, a interrupção das suas atividades ainda dificultava mais ainda a arrecadação dos recursos. Mesmo assim ela não poupou no sentido de buscar elementos de destaque para a arquitetura de seu templo, valorizando o seu espaço e estando atento às tendências artísticas neoclássicas da época. Foram compradas vinte caixas com mil e quinhentas peças de mármore importadas da Europa para serem aplicadas no ladrilho de um dos corredores.<sup>235</sup> Entre os reparos enumerados neste documento, totalizaram quinze contos, oitocentos e cinquenta e nove mil reis gastos, cujas contas foram todas documentadas.<sup>236</sup> O financiamento dos reparos foi todo feito com “juros, esmolas e produto de três loterias que lhe concedeu o governo”.

Nessa época, o Padroado ainda se encontrava em funcionamento e a concessão de loterias do Estado para que as agremiações religiosas obtivessem recursos não foi prática inusitada no Império. Segundo Ana Beatriz Loner, em 1844, D. Pedro II havia

---

<sup>234</sup> Idem.

<sup>235</sup> Idem.

<sup>236</sup> A existência destes registros foi colocada neste documento, mas em nossa pesquisa no acervo documental da irmandade não encontramos esta documentação.

regulamentado as loterias, de modo que o governo, central ou provincial, concedia os seus benefícios a instituições beneméritas. Considerando as finalidades da irmandade, definidas em seu Compromisso de 1820, que incluía a assistência aos membros enfermos ou em situação de carestia e outros serviços de apoio, ela poderia também ser beneficiária deste recurso.<sup>237</sup> A historiadora Liane Müller assinala que as loterias financiaram outras instituições beneficentes voltadas para o atendimento ao público negro, como o Asilo das Irmãs de São Francisco, fundado em 1886, que cuidava da educação de meninas e meninos negros na província do Rio Grande do Sul.<sup>238</sup>

No final do século XIX, muitas irmandades sofreram com a falta de recursos. Nesse sentido, Kim Butler reforça que, apesar do seu prestígio, a Irmandade do Rosário às Portas do Carmo não ficou imune às flutuações das finanças.<sup>239</sup> Além das joias recolhidas dos membros e das ocasionais loterias, a Irmandade sobrevivia das cobranças da prestação dos sacramentos, das missas, de esmolas, de doações deixadas por irmãos e irmãs falecidos, da venda de suas sepulturas no cemitério da Quinta dos Lázaros e do aluguel de seus imóveis, que eram vários na região circundante à sua igreja.<sup>240</sup> Não era insignificante, como se vê, o patrimônio material da irmandade.

Mesmo após a grande reforma que fez com que o templo ficasse de portas fechadas por alguns anos, a igreja ainda demandava mais reparos, conforme registro de ata de reunião do dia 19 de março de 1891, em que os mesários discutiram orçamentos para reformas da capela.<sup>241</sup> A precária situação financeira da confraria torna-se visível diante da postergação da execução daqueles reparos para que a irmandade tivesse tempo de angariar mais fundos sem que seu “brilhantismo” fosse prejudicado. Conforme registrado em Ata de 1891:

[...] depois de uma sã reflexão, conhecendo que este reparo da capela é de alta importância e que levará algum tempo pela dificuldade de adquirir-se meios pecuniários deliberou a Mesa, que se aguardasse esse trabalho do brilhantismo da Igreja e se cuidasse primeiramente do Gavetão da Sacristia, do Côro que ameaça ruinar, das capas das insígnias, da casa das sessões da Mesa, e do órgão que depois de tudo isso feito, então tratar-se-a do mais, a vista da grande carestia dos diversos objetos.<sup>242</sup>

<sup>237</sup> LONER, Beatriz Ana. A Loteria do Ipiranga e os trabalhadores: um sonho de liberdade no final do século XIX. In.: *História*, São Paulo, v. 33, n. 1, jan./jun. 2014. p. 201.

<sup>238</sup> MULLER, Liane Susan. *As contas do meu rosário são balas de artilharia*. Porto Alegre: Editora Pragmatha, 2013. p. 77.

<sup>239</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 148.

<sup>240</sup> *Ibidem.* p. 150.

<sup>241</sup> AINSR. Caixa 04 Doc 05. “Livro de Atas, 1879-1899”. Folha 39-40.

<sup>242</sup> *Ibidem.* Folha 39.

Nesta mesma reunião, o juiz que a presidia, o Sr. Manuel Friandes, sugeriu que o valor da joia pago pelos membros fosse aumentado na tentativa de recuperação da situação pecuniária da instituição. Mas, tendo em vista que o número de irmãos consultores havia aumentado e, por conseguinte, a arrecadação de joias, os mesários adiaram o aumento do valor.<sup>243</sup> Todavia, fica claro que a administração da Irmandade tinha conhecimento de suas dificuldades financeiras, mas tomavam os cuidados para não chegar ao ponto de precisarem fechar as suas portas por esse motivo ou limitar a entrada de novos confrades por meio de um aumento da joia.

Em inventário de bens da Irmandade do ano de 1892, além das alfaias e alguns objetos de ouro e de prata, registrou-se a posse de “dois terrenos na Freguesia do Santo Antônio, um terreno no Caminho Novo do Taboão, Freguesia da rua do Paço”. Acrescenta-se um “patrimônio convertido em dois contos e duzentos mil reis em apólices da dívida pública de diversos valores. [...] cada uma depositada no Banco da Bahia como garantia do empréstimo de cinco contos de reis que a irmandade contraiu naquele estabelecimento”.<sup>244</sup> Para se ter uma ideia da possibilidade de aumento de seus bens, em 1898, seis anos mais tarde, registra-se a posse dos mesmos terrenos, mas agora apresentando sobrados construídos em cada um deles.<sup>245</sup> Considerando que na década de 1880, o valor de compra e venda de uma pessoa submetida à escravidão se aproximava a dois contos de reis, estes registros do final do século XIX nos leva a crer que o patrimônio da irmandade não se mostrava inexpressivo, já que conseguia um empréstimo de cinco contos de reis junto ao Banco da Bahia. Todavia, no final do século XIX, não existia um contexto econômico favorável à manutenção das confrarias religiosas leigas, como afirmou Kátia Mattoso. As que não se diluíram no final do século XIX, passaram por dificuldades financeiras, como indicam os casos da irmandade gaúcha do Rosário de Porto Alegre e a mineira de Pouso Alegre.<sup>246</sup> Portanto, em termos de confrarias leigas no final do século XIX, a confraria do Rosário soteropolitana deveria apresentar um patrimônio relativamente considerável para conseguir se manter.

---

<sup>243</sup> Ibidem. Folha 40.

<sup>244</sup> AINSR. Caixa 02 Doc 01. Livro de inventários e bens da irmandade. Folha 34.

<sup>245</sup> Ibidem. Folha 39.

<sup>246</sup> MULLER, Liane. *Op. Cit.* p. 55. RIBEIRO, Jonatas Roque. “Escritos da liberdade: trajetórias, sociabilidade e instrução no pós-abolição sul-mineiro (1888-1930)”. Dissertação (Mestrado). Campinas, UNICAMP. 2016. Pp. 42-43.

Conforme os dados recolhidos por Kim Butler,<sup>247</sup> a média de valor arrecadado para as festas anuais pela Mesa da Irmandade do Rosário, entre os anos de 1901 e 1921, foi de 314 mil reis, sendo que destes não se registrou a contribuição de quatro anos. A maior arrecadação foi de 587 mil reis em 1903 e a menor foi de 109 mil reis no ano imediatamente anterior, 1902, demonstrando suas enormes flutuações.<sup>248</sup> Tentar traçar uma história das finanças do Rosário neste período não é tarefa fácil. Os registros contábeis não se encontram completos e, daqueles que sobraram, as informações muitas vezes são confusas. Há registros em atas de algumas vezes que as contas de tesoureiros precisaram passar por uma comissão para que fosse verificada a sua regularidade.<sup>249</sup> Liane Muller sugere que há grande possibilidade de que nem todas receitas fossem declaradas nos livros também. Este seria um mecanismo de autopreservação diante da rigidez das devassas realizadas pelas autoridades.<sup>250</sup> Para Butler, estes problemas com as contas se davam pela falta de exigência de conhecimento e experiência com contabilidade para o exercício do cargo de tesoureiro.<sup>251</sup>

No ano de 1900, por exemplo, foi nomeada uma comissão para analisar as contas organizadas pelo tesoureiro Severiano Carlos Ferreira. Foram escolhidos pela mesa administrativa como comissários os irmãos Faustino Gomes da Silva, Theotônio Simião Procopio e Francisco José da Costa. Eles concluíram que a escrituração “não se acha bem regularizada como devia estar, e que é necessário regularizar-se para o bom andamento da Ordem”.<sup>252</sup> A comissão encontrou alguns desencontros dos registros de vendas de carneiros no cemitério, recibos de serviços sem assinatura dos prestadores, sepultamentos realizados sem os devidos registros contábeis, alguns de seus objetos (“panos fúnebres”, por exemplo) foram alugados e não havia rastro dos respectivos pagamentos pelo aluguel. De igual gravidade ou maior foi o registro captado por Kim Butler de 1918, quando descobriram que desde 1868 não estava sendo coletado o aluguel referente ao uso de uma propriedade da Irmandade.<sup>253</sup> Pode ser até que o aluguel fosse captado, mas por descuido

---

<sup>247</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 154.

<sup>248</sup> *Ibidem.* p. 153.

<sup>249</sup> AINSR. Caixa 12 Doc 15-15B. “Parecer sobre contas apresentadas por Tesoureiros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. 1900-1912”.

<sup>250</sup> MULLER, Liane. *Op. Cit.* p. 101.

<sup>251</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 151.

<sup>252</sup> AINSR. Caixa 12 Doc 15. “Parecer sobre contas apresentadas por tesoureiro da Irmandade de N. Sra. do Rosário”.

<sup>253</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 151.



e variação dos responsáveis pela coleta, não foram feitos recibos ou o pagamento poderia ser feito de maneira informal.

Um caso emblemático das dificuldades com a administração das suas posses e com os registros contábeis dos tesoureiros, registrado por Butler e também encontrado nas fontes que pesquisamos no arquivo da Irmandade, é o do mesário José Martins de Jesus. Em 15 de março de 1905 os confrades decidiram por unanimidade “suspender as regalias” deste irmão pelo seu “procedimento incorreto na mesa”.<sup>254</sup> Ele se negou a apresentar o livro de contas de seu exercício como tesoureiro à mesa e, depois de receber punição por seu comportamento, “não ligou a mínima importância a um castigo que foi aplicado por esta mesa”. Além disso, os mesários o acusaram de ir até a secretaria arquiépiscopal “difamar a atual mesa”. Com efeito, ficou definido que este termo deveria ficar anexado na parede da igreja para que todos tomassem conhecimento do mau procedimento de José Martins. Ao que tudo indica, sua reputação ficaria abalada após tamanha repercussão, no entanto seu nome volta a aparecer na composição da mesa como tesoureiro eleito da irmandade no exercício de 1916<sup>255</sup> e entre 1920 e 1921.<sup>256</sup>

A punição a Martins parece ter se encerrado na divulgação de um termo de resolução de 1905. Segundo o compromisso da Ordem, a eliminação de um membro poderia acontecer em decorrência de auto eliminação, da mudança de religião, da prática de homicídio voluntário por parte de algum irmão ou irmã, da condenação por crimes infamantes ou por ter lesado a Ordem em seus bens.<sup>257</sup> Ao que parece, os mesários não consideraram a falta de Martins em apresentar o livro de contas como uma lesão aos bens, e sua punição não chegou ao nível da expulsão.

Os documentos investigados não nos deram pistas acerca das manobras utilizadas por Martins de Jesus para retornar ao cargo, provavelmente sua longevidade na confraria tenha lhe rendido alguns fortes aliados. Pode ser que aquele termo de 1905 finalmente sequer tenha sido afixado na igreja e a mesa tenha convencido o tesoureiro a se afastar por um tempo pelo bem da irmandade e quando voltou sua reputação não estaria assim tão abalada. Segundo Butler, ele ingressou na confraria como irmão em 1887<sup>258</sup> e também

---

<sup>254</sup> AINSR. Caixa 03 Doc 05. “Termo de Resolução – 1905”.

<sup>255</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 151.

<sup>256</sup> AINSR. Caixa 10 Doc 06-D. “Irmãos que compõem a mesa de 1920/1921”.

<sup>257</sup> AINSR. Caixa 01, Doc 3. “Compromisso V. O. T. de Nossa Senhora do Rosário às Portas do Carmo”, 1900. (Sem paginação).

<sup>258</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 151.

encontramos seu nome na lista dos mesários entre os anos de 1890 e 1899, 1903 e 1904,<sup>259</sup> o que dá indícios do alto nível de influência que ele tinha até o desarranjo observado em 1905. Sua mãe, Thereza de Jesus, também registrou entrada na irmandade em 1892.<sup>260</sup> Ademais, no registro de composição do Conselho Paroquial do Distrito da Rua do Paço do Centro Operário da Bahia do ano de 1895 encontramos um homônimo seu que pode ser o mesmo José Martins de Jesus da Ordem Terceira do Rosário.<sup>261</sup> O palpite pode estar correto tendo em vista o número considerável de membros desta organização que também compunham fileiras de irmandades, o que se infere pela quantidade elevada de membros do Centro Operário sepultados nos cemitérios que eram administrados por elas, o do Campo Santo e o da Quinta dos Lázaros.<sup>262</sup> Mostraremos, no capítulo três, a prática recorrente do livre trânsito de trabalhadores e de confrades do Rosário nos espaços de engajamento no mundo do trabalho, o que lhes rendia convivência, reconhecimento e o estabelecimento de contatos que permitiam divulgar seus interesses bem como a irmandade em si.

Em alguns dos registros de José Martins de Jesus como componente da mesa ele foi identificado como alferes, cargo de baixa patente das forças armadas que, apesar do grau inferior na hierarquia militar, pode ter valorizado o seu reconhecimento social na confraria. Segundo Lucilene Reginaldo, “embora pouco significativo em termos numéricos, a presença de militares destes regimentos dentro das associações católicas negras, sobretudo quando assumiam cargos de direção, deve ter significado muito em termos sociais”.<sup>263</sup> Outro indício da sua influência ou esforço para preservar uma boa reputação na comunidade da confraria pode ser visto na ocasião do domingo reservado a festa do Rosário de 1903, quando o jornal *Correio do Brazil: Órgão Democrata* noticiou que depois das procissões,

[...] o tesoureiro da Ordem 3<sup>a</sup> que venera a Senhora do Rosário, sr. Tenente José Martins de Jesus ofereceu, em sua residência animado ‘soirée’ dançante, que se prolongou até alta madrugada, cumulando de gentilezas todos os

<sup>259</sup> AINSR. Caixa 11 Doc 03-K. “Eleição 1889”. Caixa 11 Doc 03-L. “Eleição 1890”. Caixa 11 Doc 03-N. “Eleição 1893”. AINSR. Livro de Termos de Posse de Mesa Administrativa, p. 72, 74, 75, 77, 78, 82. AINSR. Caixa 10 Doc 06. “Posse de mesa de 1903”. Caixa 10 Doc 06-D. “Irmãos que compõem a mesa de 1920/1921”.

<sup>260</sup> AINSR. “Livro de entrada de irmãos. 1888-1910”. (Livro Avulso). Folha 88.

<sup>261</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, máquina política e eleições na Primeira República”. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008. p. 237.

<sup>262</sup> Ibidem. p. 134.

<sup>263</sup> REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.* p. 345.

convidados, que se retiraram penhoradíssimos pelas agradáveis horas que lhe proporcionou aquele cavalheiro.<sup>264</sup>

A promoção de festas lhe rendia mais prestígio, e essa importância se alastrava e era reconhecida na sociedade, com o aval da imprensa local. Uma vez agraciado com esse reconhecimento, seu comportamento insubmisso ancorava-se também no apoio considerável que ele havia angariado na confraria. Assim, ele devia se considerar imune ou acima das autoridades clericais, que estavam atentas e cada vez mais presentes na confraria em decorrência da política de romanização. Em ata de reunião da mesa administrativa do dia 1º de novembro de 1921, que tratou da eleição dos novos membros para os cargos de gerência, no ano seguinte ao seu retorno à tesouraria, Martins deu novas demonstrações de seu desalinho em relação às autoridades clericais atuantes na igreja do Rosário:

Antes porém de se encerrar a sessão o reverendíssimo Padre Raul presidente da mesma, disse que o Monsenhor Floriano, Comissário efetivo da Ordem, [ilegível] aos presentes na sessão o modo incorreto do Irmão José Martins de Jesus o qual já [ilegível] ao ponto de telefonar para ele Monsenhor em nome de outro pedir-lhe para não vir presidir a eleição, para não mais se faria que considerando isso como um desrespeito além das faltas permitidas, pedia a mesa e junta que agisse energicamente afim de que o dito senhor José Martins não continuasse a desrespeitar e destratar de todos e de tudo, prejudicando o monsenhor da V. O. 3ª.<sup>265</sup>

Entendemos do trecho acima que o padre acusava Martins de interferir negativamente no processo de eleição da mesa, pois estaria tentando impedir a participação do Monsenhor, telefonando para este para que ele não fosse à reunião. O clérigo classificou seu comportamento como incorreto e com “desrespeito além das faltas permitidas”. A assembleia relatou que também foi ofendida pelo então tesoureiro por outro abuso seu, quando ele

penetrou na sala de seus trabalhos, tirando o seu retrato para mandar altera-lo cingindo-o de uma faixa que o mesmo nunca teve, determinava que a mesa oficiasse ao mesmo [ilegível] de seu o dito retrato modificado ficando como ela, ou então fosse retirado e guardado na casa forte.<sup>266</sup>

Martins parecia querer a todo custo alcançar posições de destaque na confraria e ter sua participação e vontade reconhecidas nos mais diversos aspectos. Ora contrariando a interferência das autoridades clericais nas funções da mesa administrativa, ora pelo

<sup>264</sup> *Correio do Brazil: Orgão Democrata*, (BA), 10/11/1903.

<sup>265</sup> AINSR. Atas avulsas. “Ata da sessão extraordinária da Mesa e junta da Venerável Ordem 3ª do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo para a eleição da mesa administrativa no ano compromissal de 1º de novembro de mil novecentos e vinte e um (1921) a trinta de outubro de vinte e dois”. 25/09/1921. (As respectivas folhas não estavam dentro de uma caixa específica no arquivo).

<sup>266</sup> *Ibidem*.

desejo de dar destaque ao seu retrato na sala dos mesários, dando-lhe retoques. Este último confronto parece ter encerrado suas chances de retornar ao posto de tesoureiro ou qualquer outro, já que ele não foi reeleito para nenhum cargo da mesa nesta sessão de 1921 até 1930, quando seu nome não apareceu em mais nenhuma documentação da administração da confraria.

Malgrado as dificuldades financeiras, o capital de prestígio da agremiação ainda estava resguardado, haja vista a compreensão do Arcebispo, em 1889, diante da explicação dos irmãos, que o levou a suspender a própria portaria, confiando nas suas palavras e no compromisso que firmaram de botar em dia a eleição da mesa administrativa e as obrigações ritualísticas da confraria. Dito e feito. Os confrades reabriram as suas portas em setembro do mesmo ano cumprindo o prometido a D. Luís Antônio. Em reconhecimento pelo feito do clérigo em benefício da Irmandade, na semana do seu falecimento, em onze de março de 1891, a Mesa deliberou positivamente sobre a realização de uma missa “em sufrágio de sua alma”.<sup>267</sup> Igualmente, a atenção dos confrades às reclamações dos clérigos em relação ao comportamento de José Martins de Jesus, não retornando a elegê-lo a algum cargo da mesa após o desentendimento em 1921 evidenciam a postura de evitar conflitos maiores com as autoridades religiosas, uma vez observado o comportamento desrespeitoso de Martins que já havia lhes prejudicado até mesmo financeiramente outras vezes.

Para Sara Farias, esta “atitude das autoridades civis em fazer desaparecer a irmandade talvez refletisse o medo do negro organizado depois da abolição”.<sup>268</sup> Nesse sentido, destacamos que não era só o medo do negro organizado em si, como também dos efeitos das suas práticas e costumes, que afrontavam o projeto civilizatório defendido pelas elites e pelo clero no final do século XIX. Contudo, esta não foi a primeira vez e nem a última que o templo dos irmãos e irmãs do Rosário sofreu ameaças das autoridades. No início do século XVIII, Lucilene Reginaldo registrou que a igreja foi objeto de tentativa de usurpação por parte da recém-criada freguesia do Paço, que naquele período, em 1710, ainda não possuía seu próprio templo.<sup>269</sup> Ao perceber as investidas para tomada do templo, “os confrades do Rosário recorreram ao Rei e, em 1722, receberam um despacho real em seu favor”.<sup>270</sup> A autora observou outras tentativas neste sentido com

---

<sup>267</sup> AINSR. Caixa 04 Doc 05. Livro de Atas 1879-1899. “Ata de Sessão de 19 de Março de 1891”.

<sup>268</sup> FARIAS, Sara. *Op. Cit.* p. 82.

<sup>269</sup> REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.* p. 232.

<sup>270</sup> *Idem.*

outras irmandades negras da América Lusa, como a Igreja da Cruz dos Militares sobre a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, no Rio de Janeiro. Em Olinda, no ano de 1700, as autoridades eclesiásticas tentaram transformar a Igreja do Rosário dos pretos em hospício dos Missionários.<sup>271</sup> Tal postura evoca o poder da resistência dos confrades negros, seu poder de negociação, o seu prestígio e a insistente pressão das elites e desrespeito para com os direitos e espaços de presença negra.

No século XIX, várias outras confrarias negras sofreram também com novas investidas sobre seus templos. Na pequena cidade mineira de Pouso Alegre, o historiador Jonatas Ribeiro identificou que, em 1874, havia apenas duas igrejas, a matriz, dedicada ao Senhor Bom Jesus, e a igreja de Nossa Senhora do Rosário. Ele cita o cronista local Bernardo Saturnino da Veiga, para descrever essa última igreja, “um edifício modestíssimo e sem outro valor que não o de atestar os sentimentos religiosos e a boa vontade de seus edificadores”.<sup>272</sup> Embora o autor da crônica faça pouco caso da igreja, fundada pelos escravizados e libertos de Pouso Alegre, em razão de sua singeleza, da simplicidade arquitetônica, não se deve, porém, desconsiderar sua relevância como espaço de agenciamento negro na cidade e de preservação de seus valores culturais. Afinal, “faziam-se na capela do Rosário, as congadas, organizadas pelos escravos da cidade, as cavalhadas que se faziam anualmente ali e onde tomava parte toda a população de Pouso Alegre de antanho, nos dias consagrados a Nossa Senhora do Rosário”.<sup>273</sup>

A igreja do Rosário pousoalegrense foi demolida em 1878, certamente com grande insatisfação por parte dos seus confrades, que provavelmente manifestaram alguma resistência. No entanto, a falta de recursos, expressa nas condições estruturais humildes do local, pode ter feito com que os irmãos não tivessem condições para impedir a sua demolição.<sup>274</sup> Todavia, o templo foi reconstruído em 1922, quarenta e quatro anos após ele ter sido destruído. A reconstrução foi mobilizada pelos membros do Clube 28 de Setembro, uma associação composta por negros de Pouso Alegre, cujos propósitos incluíam “regenerar positivamente a raça negra”,<sup>275</sup> no sentido de oferecer a este grupo a possibilidades de congregação aos afrodescendentes pousoalegrenses, oferecer sessões de literatura, música, bailes, biblioteca, escola, atividades físicas, enfim, dispositivos que

---

<sup>271</sup> Ibidem. p. 232-233.

<sup>272</sup> VEIGA, Bernardo Saturnino da. Apud. RIBEIRO, Jonatas Roque. *Op. Cit.* p. 39.

<sup>273</sup> MONTEIRO, Livia Nascimento. Apud. RIBEIRO, Jonatas Roque. *Op. Cit.* p. 40.

<sup>274</sup> RIBEIRO, Jonatas Roque. *Op. Cit.* p. 42-43.

<sup>275</sup> Ibidem. p. 69.

promoveriam condições de igualdade social à população negra, à despeito da ausência de assistência do Estado nestes setores nesta época.<sup>276</sup>

O empenho do clube negro em reconstruir o templo, apoiados pelo bispo e cônego locais, evidencia a relevância histórico-cultural e religiosa da igreja para a comunidade. Após as reformas ultramontanas colocadas em marcha pela diocese, a irmandade do Rosário de Pouso Alegre teve seu estatuto político e administrativo alterado, passando a responder exclusivamente ao bispado de Pouso Alegre.<sup>277</sup> Nesse sentido, Ribeiro entende que a fusão desta com a irmandade de São Benedito, outra confraria negra, correspondeu a uma iniciativa para obter maior controle sobre estes agrupamentos, em nome do maior ajustamento de suas práticas às orientações ultramontanas.<sup>278</sup> De todo modo, a sua manutenção em um período que é considerado decadente para as agremiações leigas, mostra-se como uma reinvenção, uma conquista para os devotos e membros da irmandade do Rosário e do Clube 28 de Setembro.

O historiador Thiago Sayão localizou templos de irmandades do Rosário que foram destruídos durante a Primeira República, localizados em diferentes cidades do país, como em Uberaba (Minas Gerais), João Pessoa (Paraíba), Curitiba (Paraná), Guarulhos (São Paulo), bairro da Penha em São Paulo (São Paulo), Guaratinguetá (São Paulo), Campina Grande (Paraíba) e em Goiás.<sup>279</sup> Observa-se que, enquanto muitas irmandades negras perdiam força, os clubes negros cresciam, muitas vezes tendo raízes nas antigas confrarias; é também expressão do momento de laicização operado no país a partir do regime republicano. A razão para o desmembramento de algumas das organizações de teor religioso pode ter sido influenciada por diversos fatores, seja pela insatisfação com a maior interferência do poder clerical após a romanização e o fim do Padroado, pela redução de recursos arrecadados, ou pela busca de novas fontes de assistência social ou por certa perda de funcionalidade no contexto republicano. Mas, certamente, a filiação com a fé católica não deixou de acompanhar os outros clubes, em larga medida, como podemos ver pelo caso do Clube 28 de Setembro, em Pouso Alegre, e com a Sociedade Recreativa União Operária, em Laguna, Santa Catarina.

---

<sup>276</sup> Ibidem. p. 61.

<sup>277</sup> Ibidem. p. 43.

<sup>278</sup> Ibidem. p. 44.

<sup>279</sup> SAYÃO, Thiago. “As heranças do Rosário: associativismo operário e o silêncio da identidade étnico-racial no pós-abolição, Laguna (SC)”. In. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 35, nº 69. p. 134.

Sayão relata que esta agremiação catarinense nasceu em 1903 a partir do reagrupamento de quatro irmãos do Rosário da cidade.<sup>280</sup> A sua igreja foi destruída em 1930, de modo que a Sociedade Recreativa União Operária passa a representar “outro sítio destinado à sociabilidade de um grupo afro-lagunense”.<sup>281</sup> No seu título bem como nos demais documentos não há menção a pertencimento de raça ou de cor da associação e de seus integrantes, mas a presença destes devotos e irmãos do Rosário indicam a sua ascendência africana.<sup>282</sup> Este apagamento sugere, para Thiago Sayão, a opção estratégica de ascensão social seguida por estes sujeitos, “uma tática localizada que, ao evitar o confronto direto com o discriminador, possibilitou a conquista e manutenção de um novo território negro”.<sup>283</sup> Sua postura contrasta, assim, com a de comunidades negras de outros locais como São Paulo e Salvador, onde a afirmação da identidade negra ou até mesmo da filiação ao continente africano corresponderam a alternativa de sobrevivência no pós-abolição, respectivamente. Sabendo que coletivos que mantiveram a identificação racial sobreviveram, cabe o questionamento acerca da eficácia desta estratégia do silenciamento da “cor”. Mesmo assim, Kim Butler entende que “em cada caso, afro-brasileiros se apropriaram da identidade da exclusão, uma ferramenta da opressão, e usou como uma estratégia de empoderamento”.<sup>284</sup>

Antônia Aparecida Quintão também registrou a dissolução da Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão, ambas sediadas na Igreja de Nossa Senhora do Rosário da cidade de São Paulo, em 1890.<sup>285</sup> A interrupção das suas atividades se deu depois de dois anos de querela na justiça, iniciada a partir de uma denúncia do vigário cônego ao juiz de capelas que alegava que os cômodos utilizados por estas irmandades encontravam-se desocupados e que “deveriam ser usados para a maior comodidade dos paroquianos, visto a Igreja matriz ser muito pequena”.<sup>286</sup> Mais uma vez a instituição clerical tentou colocar uma igreja fundada pela população negra à sua disposição, como ocorreu com a irmandade baiana no século XVIII. Entretanto, nesta ocasião eles tiveram êxito na

---

<sup>280</sup> Ibidem. p. 132.

<sup>281</sup> Idem.

<sup>282</sup> Idem.

<sup>283</sup> Ibidem. p. 148.

<sup>284</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 218.

<sup>285</sup> QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Irmandades Negras: outro espaço de luta e resistência* (São Paulo: 1870-1890). São Paulo: Annablume; FAPESP, 2002. p. 91.

<sup>286</sup> Ibidem. p. 92.

tentativa, mas com forte resistência dos confrades, que lutaram dois anos na justiça buscando reverter esta situação.<sup>287</sup>

Quintão assinala que anos mais tarde instalou-se neste espaço a Congregação da Imaculada Conceição de Nossa Senhora, alocando ali novas agremiações que seguiam o propósito romanizador para o país, colocado em marcha pela Igreja Católica desde o final do século XIX. Em razão deste mesmo processo, pretendia-se instalar um jornal católico nas dependências da Igreja do Rosário, tendo em vista a divulgação das premissas ultramontanas. O vigário também tentou instalar nas dependências da irmandade de Santa Efigênia uma capela ao Santíssimo Sacramento,<sup>288</sup> uma das devoções enfatizadas pelo e no movimento reformista romanizador.<sup>289</sup>

Em 1903 promoveu-se de vez a desapropriação do templo do Rosário da capital paulista. No início do século, em meio ao processo de expansão urbana e industrialização em São Paulo, a região que alocava a Igreja do Rosário dos Pretos passou a ser mais valorizada. Com efeito, naquele ano a câmara municipal declarou que o local onde se encontrava a igreja era de “utilidade pública” e assim a igreja foi transferida para o Largo do Paissandu. Além disso, a região deixou de ser chamada de Largo do Rosário, para denominar-se Praça Antônio Prado.<sup>290</sup> O terreno que dava lugar a antiga igreja do Rosário passou para as mãos do irmão do então prefeito Antônio da Silva Prado, Martinho Prado Junior, ou Martinico Prado, como era conhecido. A nova construção recebeu o seu nome, Palacete Martinico Prado, e sediou a redação do jornal O Estado de S. Paulo entre 1906 e 1929, a empresa de distribuição de energia Light & Power e o banco Citibank em período similar. Atualmente no local funciona a Bolsa de Valores, Mercadorias e Futuros (BM&FBOVESPA S. A.).<sup>291</sup>

Em se tratando da região que passou a ser centro do eixo econômico do Brasil, foi mais difícil para os confrades do Rosário de São Paulo garantir sua permanência no espaço em que se estabeleceu desde o século XVIII. Seu antigo terreno deu lugar às

---

<sup>287</sup> Ibidem. p. 94.

<sup>288</sup> Ibidem. p. 105.

<sup>289</sup> SANTOS, Israel Silva dos. “Igreja Católica na Bahia: A Reestruturação do Arcebispado Primaz (1890-1930)”. Dissertação (Mestrado) - Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2006. p. 118.

<sup>290</sup> QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Op. Cit.* p. 106.

<sup>291</sup> Acervo Estado de S. Paulo. “Prédios de São Paulo: Palacete Martinico Prado”. In.: <http://acervo.estadao.com.br/noticias/acervo,predios-de-sao-paulo-palacete-martinico-prado,10141,0.htm> (Acesso março/2018).



demandas da modernização da cidade e do capital internacional, finalidades cujo caráter de “utilidade pública” era questionável.

Apesar e por conta da perda para a comunidade negra paulistana com a transferência da Igreja do Rosário, na Primeira República a cidade sediou diversas associações compostas por negros que buscavam amparar e reverter a situação de marginalização encarada neste período. Segundo Petrônio Domingues, estes agrupamentos “de cunho eminentemente assistencialista, recreativo e/ou cultural, conseguiam agregar um número não desprezível de ‘homens de cor’”, delineando a trajetória do que o autor classificou como a “primeira fase do Movimento Negro organizado na República”, compreendida entre os anos de 1889 e 1937.<sup>292</sup> Na capital paulista, entre 1907 e 1937, foram localizadas 123 associações negras, dentre elas havia algumas compostas exclusivamente por mulheres negras, como a Sociedade Brinco das Princesas, de 1925.<sup>293</sup> Ao lado destas associações, a imprensa negra desempenhou papel relevante na comunicação e repercussão de discussões relevantes para este grupo. Até 1930, contabilizou-se trinta e um destes jornais circulando em São Paulo.<sup>294</sup>

Segundo definição proposta pelo historiador Joel Rufino dos Santos, as entidades religiosas e assistenciais representadas pelos terreiros de candomblé e irmandades podem ser compreendidas como movimento negro, pois trata-se de “entidades fundadas e promovidas por negros [...], ostensivas ou encobertas, extemporâneas ou cotidianas”.<sup>295</sup> No entanto, é comum na historiografia diferenciar as irmandades das atuações negras emergentes no século XX, por estas se tratarem de “movimentos de cunho político de mobilização racial (negra)”<sup>296</sup>, por mais que eles também tomem contornos culturais em muitos momentos.<sup>297</sup> Por essa mesma ótica que o sociólogo Thales de Azevedo afirmou que,

---

<sup>292</sup> DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. In.: *Tempo*, n. 23, julho/2007. p. 102-103.

<sup>293</sup> *Ibidem*. p. 104.

<sup>294</sup> *Idem*.

<sup>295</sup> SANTOS, Joel Rufino. Apud. DOMINGUES, Petrônio. *Op. Cit.* p. 102.

<sup>296</sup> Vale notar que ao utilizarmos a noção de “raça” aqui estamos lidando com seu significado como um constructo social e não como um conceito biológico. Nas ciências sociais a “raça” é utilizada como um conceito para apresentar “algo que não existe de fato no mundo físico, mas tem realidade social efetiva”. GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. “Raça, cor, cor da pele, etnia”. In.: *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 20, pp. 265-271, 2011. p. 266. A partir desta noção de raça que se entende o conceito de racismo, que se refere à “doutrina que hierarquiza grupos raciais ensejando preconceito e discriminações”. BERNARDINO-COSTA, Joaze. SANTOS, Sales Augusto dos. SILVÉRIO, Valter Roberto. “Relações raciais em perspectiva”. In.: *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 12, n. 2, pp. 215-222, Jul./Dez. 2009. p. 215.

<sup>297</sup> DOMINGUES, Petrônio. *Op. Cit.* p. 102.

Em novembro de 1932 um grupo de menos de dez modestos homens de cor, quase todos pretos, fundava a Frente Negra na Bahia. Até então, as únicas organizações de “gente preta” existentes na cidade eram as irmandades e algumas associações operárias e beneficentes, nenhuma das quais tinha a finalidade expressa de defesa das pessoas de cor contra os preconceitos raciais.<sup>298</sup>

Como se vê, Azevedo desconsidera até mesmo a atuação do coletivo baiano Sociedade Protetora dos Desvalidos,<sup>299</sup> existente desde a década de 1830, pois suas atividades se reduziriam às “atividades beneficentes e de auxílio mútuo”, de acordo com seus estatutos.<sup>300</sup> De maneira geral, aquele sociólogo entendeu que “os movimentos ‘negros’ na Bahia tinham existência e atuação muito precárias” e “não exerciam verdadeira ação social e política”, pois “não exerciam antagonismo para com o grupo dominante”.<sup>301</sup> O antropólogo Jeferson Bacelar analisa de forma similar a atuação política afro-baiana na Primeira República:

Em suma, de forma geral, corroborando o pensamento de Thales de Azevedo, não ganhou destaque na Primeira República nenhuma organização emanada do "meio negro" que tivesse a perspectiva de romper a forma tradicional de acomodação e dominação racial, investindo no protesto ou reivindicando melhores condições para os pretos e mestiços na sociedade baiana.<sup>302</sup>

Ao comparar com a mobilização observada no contexto paulistano, a historiadora estadunidense Kim Butler afirmou que “Salvador tinha poucas organizações de ativismo baseado na raça e os direitos civis não se tornaram uma questão tão proeminente no pós-abolição”. E continua, “essa relativa falta de ativismo étnico em Salvador sugere que os afro-baianos não buscaram novas medidas para alavancar oportunidades para afrodescendentes em resposta às novas condições de liberdade”.<sup>303</sup> Butler justifica esta lacuna por três motivos. Um deles, a identificação pelos etnônimos baseados nas “nações” em Salvador - aquelas denominações advindas do processo diaspórico que remetiam a uma determinada pertença ao continente africano - não foi interrompida com o fim da

<sup>298</sup> AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor: um estudo de ascensão social*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. p. 185. (Edição disponível em <http://www.brasiliana.com.br/obras/as-elites-de-cor-um-estudo-de-ascensao-social/>. Acesso em mar. 2018).

<sup>299</sup> Originalmente fundada por descendentes de africanos como Irmandade de Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos, em 1832, a Sociedade Protetora dos Desvalidos passa a se denominar desta forma e ter o caráter civil a partir de 1851. Ela cumpria funções sociais semelhantes às das irmandades negras, amparando os sócios em momentos de carestia, mas é reconhecida por ter atuado como Casa de Empréstimos a Juros para a população negra em Salvador no século XIX. Nos aprofundaremos mais a diante na sua trajetória, que traz muitas aproximações com a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário às Portas do Carmo.

<sup>300</sup> AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor... Op. Cit.* p. 185.

<sup>301</sup> Ibidem. p. 190.

<sup>302</sup> BACELAR, Jeferson. A Frente Negra Brasileira na Bahia. In.: *Afro-Ásia*, n. 17, Salvador, 1996, pp. 73-85. p. 74.

<sup>303</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 131.

escravidão. Assim, essas denominações se sobressaíam à negritude nesta região como uma categoria de ativismo.<sup>304</sup> Ademais, as diferenças socioeconômicas dentro da população negra também geravam estratificações na comunidade afro-baiana.<sup>305</sup>

Um outro motivo decorre do fato de que a cidade de Salvador não havia experimentado, na passagem para a Primeira República, as mesmas mudanças observadas na região Sudeste que condicionaram uma formação política para a sua população. Sua cultura política ainda era permeada por velhas práticas e velhos líderes, que impediam a autonomia política da população.<sup>306</sup> Um exemplo desta permanência dado por esta autora pode ser notado na experiência da Frente Negra da Bahia que, um ano após a sua criação em 1932, foi absorvida pela Ação Social Proletária, que era dirigida pelo então interventor da Bahia Juracy Magalhães. Com isso, a autora defende que “o sistema da política clientelista na Bahia adaptou o crescimento dos sindicatos através da pressão para que eles se inserissem na esfera no patronato”.<sup>307</sup>

Um terceiro e último motivo, as manifestações políticas afro-baianas eram atos que visavam a defesa de suas práticas culturais. Como avalia Butler, o “simples ato de manifestar formas culturais de matriz africana era um ato político de autodeterminação na medida em que contrabalanceava as ideologias restritivas da cultura dominante”.<sup>308</sup>

Por outro lado, não podemos perder de vista que as ações da classe trabalhadora baiana, que foram em larga medida protagonizadas por mulheres e homens negros, haja vista a sua preponderância na configuração étnico-racial e demográfica de Salvador. Trabalhos recentes como o de Aldrin Castellucci<sup>309</sup> e Lysie Reis<sup>310</sup> apontam que a maioria dos grupos de trabalhadores baianos se compunha por não-brancos. Assim, ações como as noventa e duas greves registradas na capital baiana durante a Primeira República não podem ser invalidadas também como ações em políticas em prol da população negra.<sup>311</sup> Como veremos mais atentamente no capítulo seguinte, o duplo envolvimento dos atores

---

<sup>304</sup> Idem.

<sup>305</sup> Ibidem. p. 132.

<sup>306</sup> Idem.

<sup>307</sup> Ibidem. p. 130.

<sup>308</sup> Ibidem. p. 133.

<sup>309</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, máquina política e eleições na Primeira República”. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

<sup>310</sup> REIS, Lysie. *A liberdade que vem do ofício: práticas sociais e cultura dos artífices na Bahia do século XIX*. Salvador: EDUFBA, 2012.

<sup>311</sup> BACELAR, Jeferson; PEREIRA, Claudio; ALBUQUERQUE, Wlamyra. Introdução. In.: BACELAR, Jeferson; PEREIRA, Claudio. (Orgs.). *Política, instituições e personagens da Bahia (1850-1930)*. Salvador: EDUFBA; CEAO, 2013. p. 12.

sociais em organizações de teor trabalhista e em organizações beneficentes, irmandades e associações, bem como com os grupos de preservação cultural de matriz africana, sugerem-nos que os debates políticos de âmbito mais amplo não deixavam de povoar os corredores das igrejas, dos terreiros, das organizações trabalhistas e demais agrupamentos. Sob tal lógica, entendemos que mesmo os espaços de agenciamentos culturais e religiosos baianos, como a Igreja do Rosário dos Pretos do Pelourinho, não deixavam de sediar o ativismo político e negro. Nesse sentido, sua preservação ao longo de séculos de luta também tem muito a dizer sobre a manifestação política afro-baiana.

A reforma das fachadas da Igreja do Rosário esteve entre os alvos da modificação de Salvador para receber a Avenida 7 de setembro no início do século XX. No entanto, até a conclusão da obra, os confrades mais uma vez sofreram com a possibilidade de perda da sua Igreja. Outros templos foram afetados em parte ou completamente por estas reformas ou pela demanda por suas demolições devido à alta frequência de incêndios em prédios antigos da zona comercial, como aconteceu com a igreja do Corpo Santo.<sup>312</sup> No ano de 1913 o folhetim baiano *Gazeta de Notícias: Sociedade Anonyma* acompanhou por meio da coluna “Echos...” a querela entre a irmandade do Rosário, a irmandade de São Pedro, o arcebispo da Bahia e o governo municipal em torno da possibilidade de desmembramento do seu templo por conta da abertura do espaço para a nova avenida.

... que o caso do Rosário tem isto de curioso – todos estão de acordo, todos querem acaba-lo, e todavia, não está, ainda resolvido esse caso;

... que todo mundo tem a opinião de que mais conviria demolir a Igreja do Rosário, opinião que não é da respectiva Irmandade, com a qual, conforme se sabe, está de acordo o governo;

... que a Igreja de S. Pedro já não é igreja, tendo virado entulho os seus altos muros, bem fáceis de abater e, após o desmancho, mui difíceis de carregar;<sup>313</sup>

Por este e outros relatos deste jornal, parece-nos que a passagem da Avenida 7 de Setembro poderia afetar a igreja de São Pedro ou a igreja do Rosário, restando ao governo estabelecer o plano de derrubada necessário para a concretização do seu projeto. A escolha envolveu as autoridades municipais e eclesiásticas, bem como a população usuária dos dois espaços. De acordo com a notícia, não interessava às autoridades

---

<sup>312</sup> COUTO, Edilece. “O arcebispo reformador e os irmãos leigos: notas da biografia de D. Jerônimo Tomé da Silva”. In.: *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, Ano IX, n. 26, set./dez. 2016. Pp. 85-100. p. 95.

<sup>313</sup> *Gazeta de Notícias: Sociedade Anonyma*, (BA), 09/09/1913.

municipais derrubar o templo da Baixa dos Sapateiros, talvez por não ser necessário para o plano de construção da Avenida, ou pelo medo da reação do público pertencente e simpatizante à Irmandade, de maioria negra, certamente. Aqui, mais uma vez, poderia haver um temor em relação aos grupos negros organizados, presentes na Bahia desde o início do século XIX e mais latente ainda após a abolição. Em se tratando de um espaço religioso permeado pela dupla pertença, as autoridades também poderiam temer os efeitos de uma reação que envolvia os poderes dos ritos afro religiosos.

O relato de Jorge Amado do dia da morte de mãe Aninha apresentado no capítulo anterior noticia a comoção da população de uma forma geral com a morte de uma liderança religiosa afro-baiana que ocupava espaços católicos, entre eles a Igreja do Rosário, e do candomblé. O trecho do jornal destacado anteriormente evidencia a oposição do seu corpo editorial e do seu público em relação à manutenção da Igreja do Rosário, provavelmente compostos por membros das elites letradas, certamente aquelas mesmas que se manifestavam contra o carnaval afro-baiano, o candomblé e as comerciantes negras. Entre os mais ou menos letrados havia um certo consenso quanto aos riscos da permanência da Igreja do Rosário, dentre eles, a preservação de um traço da colonização e da “África incivilizada”, uma vez que era frequentada em sua maioria pelas “pessoas de cor”. Face, essa, que as elites “civilizadas” insistiam em fazer desaparecer.

O fato de que o governo se alinhava à Irmandade no sentido de preservar o seu templo na reforma para a abertura da nova avenida indica-nos que seus confrades tinham influência nesta decisão. Não só pelo medo da possível reação política dos membros, como pela possibilidade de retaliações no sentido mais sobrenatural. Desde a América Portuguesa, a historiografia destaca o medo dos senhores em relação à “magia” dos africanos, de modo que este também se colocava como um recurso de negociação entre aqueles que eram cativos e os senhores, seja pela ameaça dos seus efeitos, ou porque os senhores também buscavam nesta o serviço para suas vontades.<sup>314</sup> E, tendo em vista o reconhecimento de que integrantes da irmandade eram também filiados ao candomblé, como aponta a trajetória de Eugênia Anna dos Santos, mãe Aninha, pode ser que a

---

<sup>314</sup> “A religião africana desde antes, desde muito cedo, procurou furar o bloqueio do isolamento, conseguindo seduzir não só os crioulos, mas também mulatos e brancos que procuravam os serviços de seus sacerdotes ou o encanto dos seus rituais”. In.: REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 47. “De fato, sempre que os brancos pediam a escravos africanos que procedessem adivinhações em seu nome, os africanos tinham a oportunidade de transformar o poder religioso em resistência à escravatura”. In. SWEET, James. *Recrutar África... Op. Cit.* p. 165.

comunidade externa tenha reconhecido esse poder dos membros e temido desrespeitar o espaço da confraria do Rosário. O antropólogo Luis Nicolau Parés salienta que no século XVIII,

a ameaça real ou imaginada da feitiçaria (no seu sentido agressivo e anti-social) jogou um papel importante nas relações entre senhores e escravos, mas também intervinha amiúde nas esferas micropolíticas dos africanos, por exemplo nas rivalidades pelo poder nas irmandades.<sup>315</sup>

Difícilmente encontraremos registros dessas práticas diretamente relacionadas à irmandade, já que elas deveriam ser veladas das autoridades eclesiásticas, sobretudo após a romanização e incremento da sua intervenção sobre as irmandades leigas. Mesmo assim, acreditamos que este instrumento pode ter se mantido como um mecanismo de negociação da comunidade afro-baiana diante das autoridades. No final do século XX, os candomblés soteropolitanos sofreram novamente com as intervenções urbanísticas da prefeitura e Parés relata como as suas lideranças atuaram fortemente a partir da imprensa e junto aos prefeitos para preservar o espaço de seus terreiros.<sup>316</sup>

Não se pode ignorar os fundamentos sociais e políticos do prestígio da mãe de santo. Uma rede de relações pessoais, que envolvia o candomblé de mãe Aninha, tecido em meio às trocas de favores, de apoios, de algumas soluções encontradas pelas mediações de suas rezas e demais agenciamentos religiosos.

Outro relato da mesma coluna indica que havia algum desacordo entre os confrades do Rosário e de São Pedro: “a irmandade de S. Pedro, cuja matriz está acabando, não quer nenhum acordo com a Irmandade do Rosário, do mesmo modo que esta nenhum acordo quer com aquela”.<sup>317</sup> Provavelmente, as instituições superiores do clero e do município tenham sugerido que capela do Rosário sediasse a Irmandade de São Pedro, agora que esta estaria dessa brigada, e, aparentemente, não era da vontade de nenhuma das partes concretizar tal proposta. A irmandade, por sua vez, teria “agido com admirável correção, não criando ao governo do Estado nenhuma dificuldade”.

As explicações para a preservação do templo são palpites nossos diante de um contexto observado na cidade de Salvador da Primeira República e dos registros no jornal *Gazeta de Notícias* deste desacordo e da falta de detalhes acerca das suas motivações. Ao fim e ao cabo, sabe-se que a Igreja do Rosário teve só a sua fachada alterada para alargar

<sup>315</sup> PARÉS, Luis Nicolau. *Op. Cit.* p. 112.

<sup>316</sup> *Ibidem.* pp. 248-253.

<sup>317</sup> *Gazeta de Notícias: Sociedade Anonyma*, (BA), 28/07/1913.

a travessa do Rosário e para atualiza-la conforme às tendências da época, ao que indica as intenções modernizadoras das reformas. O acordo entre os confrades negros e o governo municipal foi assinado no dia 15 de setembro de 1913,<sup>318</sup> depois de discussão que se arrastava desde antes de março do mesmo ano, segundo os registros da *Gazeta de Notícias*.<sup>319</sup> Enquanto isso, outras igrejas, como a de São Pedro e a Igreja da Sé foram demolidas. A primeira, para ceder espaço à Avenida 7 de Setembro, e a outra, para a passagem da linha do bonde elétrico.<sup>320</sup>

Segundo Edilece Couto, os interesses do Arcebispo D. Jerônimo Tomé da Silva estavam alinhados ao projeto modernizador da cidade e, no que tange aos efeitos da reforma sobre os templos católicos, ele conseguiu realizar negociações importantes em nome dos interesses específicos da igreja.<sup>321</sup> Neste caso da demolição da capela de São Pedro, por exemplo, ela se deu mediante ao comprometimento de que outra igreja seria construída, em um terreno situado na esquina da Praça Piedade com a Avenida 7 de Setembro. A exigência foi cumprida e o novo templo foi inaugurado em 1917, enquanto no local da antiga igreja de São Pedro foi construída a Praça Barão do Rio Branco e aberta a nova avenida.<sup>322</sup>

Outro indício que pode ter favorecido a preservação da igreja do Rosário apoiada pelas autoridades estaduais e clericais em 1913 foi a outorga do título de Ordem Terceira, concedido no ano de 1899. Tal conquista, reveladora do prestígio da irmandade, foi de grande relevância uma vez que esta titulação dificilmente era concedida às irmandades de pretos, como salientamos no primeiro capítulo. A perseguição ao título já devia vir de longa data. No dia 7 de abril de 1894, o irmão Manoel Nascimento de Jesus, escrivão da irmandade daquele ano compromissal, encaminhou um ofício ao Arcebispo Dom Jerônimo Tomé da Silva requerendo a elevação de sua confraria à Ordem Terceira:

Os suplicantes sempre mereceram da Santa Sé as mais subidas honras, que podiam aspirar como paixão a demonstrar. Em 1758 sua santidade por breve mandou instituir o Santíssimo Sacramento na sua Igreja, que confessam que toda reverencia.

<sup>318</sup> *Gazeta de Notícias: Sociedade Anonyma*, (BA), 16/09/1913.

<sup>319</sup> Em notícia do dia 10 de março de 1913, relatou-se: “O caso da matriz de S. Pedro, por ausência do juiz da irmandade, segundo declarou ao digno Sr. Dr. Governador do Estado sua Ex. o Sr. Arcebispo, não ficou resolvido, o contrário do que sucedeu com os outros templos. A irmandade do Rosário nada nega ao governo, desejando, apenas, que o mesmo faça reconstruir, pelo tipo atual ou por outro, a fachada da igreja.”. In.: *Gazeta de Notícias, Sociedade Anonyma*, (BA), 10/03/1913.

<sup>320</sup> COUTO, Edilece. “A Bahia não se desnacionaliza...”. *Op. Cit.* p. 73.

<sup>321</sup> COUTO, Edilece. O arcebispo reformador e os irmãos leigos... *Op. Cit.* p. 94.

<sup>322</sup> *Ibidem.* p. 97.

Em 1780, sua Santidade o Papa Pio 6º por breve a 21 de Maio daquele ano, concedeu privilégio perpétuo enquanto o mundo durar ao altar Mor da sua Igreja para que todas as vezes que qualquer sacerdote celebrar Missa de defunto por alma de qualquer Irmão alcance indulgência do tesouro da Igreja por modo de sufrágio, e auxiliando o mesmo privilégio, concedeu aos mais Altares somente no dia de óbito ou deposição de qualquer Irmão.

Confiados em tantos favores recebidos, é que os suplicantes vem com todo acatamento implorar de Vossa Excelência a graça pedida.<sup>323</sup>

Por esta carta podemos ver que desde o século XVIII a confraria vinha galgando posições de distinção na hierarquia da Igreja Católica por meio da conquista de privilégios simbólicos da instituição, como a instituição do Santíssimo Sacramento no seu templo e o “privilégio perpétuo ao altar mor”.<sup>324</sup> Para justificar seu pedido e convencer o arcebispo, os confrades afirmam que sua igreja fica alocada em uma das “melhores partes da cidade” e era frequentada diariamente pelos seus fiéis. A “sobriedade”<sup>325</sup> com que se realizava os seus festejos do Rosário é mencionada provavelmente como um fator de defesa diante das acusações de incivilidade das práticas festivas negras nas cidades, o que faria com que esta fosse digna de tal título. Por último, registra-se o seu patrimônio de “vinte e nove contos de reis em apólices da dívida pública, alfaias de ouro e prata e tudo quanto é preciso para solenidade da sua festa” para assegurar ao arcebispado seu poder de preservação e de gestão, o que a habilitava para atuar como Ordem Terceira.

A elevação efetiva ainda levou alguns anos para se concretizar, mas em 1895 o folhetim baiano *Leituras Religiosas* noticiou que o Arcebispo D. Jerônimo Tomé da Silva “usando de autorização especial que trouxe de Roma, concedeu, por provisão do primeiro [dia] do corrente, aos irmãos da Confraria de Nossa Senhora do Rosário, ereta na Igreja do mesmo título, às Portas do Carmo, [...] o privilégio de usarem de hábito, correia e capa como usam os terceiros de S. Domingos.”<sup>326</sup> Poder sair em suas procissões trajando hábito, correia e capa já simbolizava ter certo status de terceiros, pelo menos na aparência. Uma vez que as procissões dos dias santos se dava com a participação de diversas confrarias, a utilização destes elementos distinguiria os confrades do Rosário e os

<sup>323</sup> AINSR. Caixa 01 Doc 09. “Requerimento de elevação para Ordem Terceira enviado ao Arcebispo, 1894”.

<sup>324</sup> “[...]entre as obras enriquecidas de indulgências está a celebração da S. Missa em ‘altar privilegiado’, Este, por definição, proporciona indulgência plenária (remissão total das penas do purgatório) ao defunto pelo qual se celebra a S. Missa. A Santa Igreja, constituindo um altar privilegiado, geralmente visa chamar a atenção dos fiéis para tal verdade ou tal fato histórico que se relacionem com o mencionado altar — o que deve redundar em benefício da piedade dos cristãos”. In.: [http://www.revista.gonet.biz/kb\\_read.php?num=2407&head=1](http://www.revista.gonet.biz/kb_read.php?num=2407&head=1). (Acesso mar./2018).

<sup>325</sup> AINSR. Caixa 01 Doc 09. Requerimento de elevação para Ordem Terceira enviado ao Arcebispo, 1894.

<sup>326</sup> *Leituras Religiosas – Publicação Semanal*, (BA), 06/10/1895.



aproximariam do estatuto da Ordem Terceira de São Domingos sob o reconhecimento de todos.

Mas faltava a oficialização, que somente em 1899 foi concedida por D. Jerônimo, no dia 2 de julho, significativamente a mesma data em que se celebra a Independência da Bahia. A partir de então ela gozaria de todos os privilégios e indulgências concedidas pelo Sumo Pontífice à Ordem Terceira da Penitência de São Domingos.<sup>327</sup> Uma vez elevada a Ordem Terceira, um novo compromisso foi elaborado para substituir o último vigente, aprovado em 1820. Segundo Edilece Couto, um dos maiores esforços de D. Jerônimo Tomé da Silva em sua atuação no Arcebispado Primaz foi o “trabalho lento e discreto para intervir e fiscalizar as irmandades e ordens terceiras sem fazer alardes”.<sup>328</sup> O atendimento à solicitação dos confrades do Rosário para serem elevados à condição de terceiros pode ter sido uma forma amena de o arcebispo garantir um espaço de intervenção do clero naquele espaço obtendo o respeito e a gratidão dos irmãos e irmãs pelo título alcançado. Esta cautela na relação com as irmandades era almejada porque as autoridades religiosas tinham conhecimento da influência que elas tinham na sociedade e desagradá-las por completo poderia custar caro.<sup>329</sup> No caso da irmandade do Rosário, muitos de seus membros atuavam em outras agremiações leigas, sociedades mutualistas e escolas, o que poderia conferir-lhe relevo social, como veremos no terceiro capítulo.

A despeito do momento tido como decadente para as confrarias leigas, Liane Muller também registrou que no final do século XIX, a irmandade do Rosário dos Pretos de Porto Alegre teve seu estatuto elevado ao de arquiconfraria. Como vimos no capítulo anterior, como arquiconfraria ela passaria a agregar outras confrarias menores, transferindo-lhes, sob algumas condições, seus privilégios e indulgências.<sup>330</sup> Com efeito, ela ampliava a sua influência sobre a comunidade leiga. Em 1883 foi aprovado o seu novo compromisso sob a nova titulação, o que lhe conferiu alguns elementos novos em seu funcionamento, sobretudo nas suas exibições em público. A pompa de suas festas e procissões deveria ser condizente com a sua elevação a arquiconfraria.<sup>331</sup> Mas a autora

<sup>327</sup> *A Voz do Rosário*, (BA), Junho/2014.

<sup>328</sup> COUTO, Edilece. O arcebispo reformador e os irmãos leigos... *Op. Cit.* p. 92.

<sup>329</sup> NASCIMENTO, Antonio da Conceição. “A Irmandade do Glorioso São Bartolomeu de Maragogipe: suas práticas devocionais e a romanização (1851-1995)”. Dissertação (Mestrado). Santo Antônio de Jesus, Universidade do Estado da Bahia: 2011. p. 77.

<sup>330</sup> ALMEIDA, Jacialda Vieira de Sousa. “Celebrando a diferença: irmandades de pardos na Bahia dos séculos XVIII e XIX”. Monografia (Especialização em História da Bahia) – UEFS, Feira de Santana, 2004. Apud. REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.* p. 150.

<sup>331</sup> MULLER, Liane. *Op. Cit.* p. 54.

não faz menção acerca das possíveis intervenções que o clero pode ter feito em troca da concessão deste título, ao contrário do caso da irmandade baiana, onde foram mais nítidas.

Dentre as intervenções promovidas nas confrarias pelo Arcebispado de Jerônimo da Silva esteve a reformulação dos seus compromissos. Uma vez que estes estatutos delimitavam e guiavam em larga medida a atuação dos confrades, as reformulações poderiam trazer novidades para o cotidiano das irmandades. Das trinta agremiações leigas catalogadas por Edilece Couto que eram ativas na cidade de Salvador durante o episcopado de D. Jerônimo (1893-1924), vinte e nove tiveram seus estatutos atualizados.<sup>332</sup> Na década de 1870 os confrades soteropolitanos do Rosário já davam sinais de reformulação em suas regras por meio do projeto de compromisso editado em 1872.<sup>333</sup> Ao que parece, este documento não chegou a reger a irmandade, de modo que o estatuto de 1820 só foi substituído pelo aprovado em 1900.

As intervenções feitas pelo arcebispado se deram mais em relação às prestações de contas e ao registro contábil das confrarias e de suas normas internas com o intuito de controlar e assegurar a ortodoxia romana nos ritos executados pelos confrades. Couto salienta, por exemplo, a manutenção de critérios de “cor” e de origem e de conduta nos estatutos aprovados como exigências para entrada na irmandade. Na Venerável Ordem Terceira do Rosário, o compromisso define-a como uma “associação religiosa de pessoas de cor preta de ambos os sexos de exemplar procedimento que possuam meios de honesta subsistência”.<sup>334</sup> Por outro lado, no capítulo 3º do mesmo compromisso, onde definem-se os critérios mais específicos para admissão de novos irmãos e irmãs, não se especifica que somente seriam aceitas pessoas “de cor”.

A presença de pessoas não-negras foi registrada na irmandade desde o século XVIII, e era motivada muitas vezes pela busca da salvação divina devido à simbolização de humildade que a filiação de uma pessoa branca a uma irmandade negra simbolizava, tendo em vista o menor prestígio das confrarias negras em detrimento das brancas no “cenário” colonial e imperial. No contexto do pós-abolição, percebe-se que a filiação de pessoas brancas à irmandade estava associada ao estreitamento de laços com pessoas que seriam convenientes à confraria ou que prestaram alguns serviços a ela, evidenciando a

---

<sup>332</sup> COUTO, Edilece. O arcebispo reformador e os irmãos leigos... *Op. Cit.* p. 92-93.

<sup>333</sup> AINSR. Caixa 01 Doc 02. “Projeto de Compromisso de 1872”.

<sup>334</sup> AINSR. Caixa 01, Doc 3. “Compromisso V. O. T. de Nossa Senhora do Rosário às Portas do Carmo”, 1900. (Sem paginação).

construção de uma rede social de apoiadores da irmandade. Elas eram admitidas como irmãos/irmãs sem pagar as joias. É o caso do Cônego João Antônio da Silva, pároco da Freguesia do Paço, que recebe o título de irmão em 1907 “em prova de gratidão ao muito que tem feito em prol do levantamento da Ordem”,<sup>335</sup> ou o Monsenhor e Deão Antônio Teixeira Cezimbra, que “por merecimento” recebeu o diploma de irmão em 1899.<sup>336</sup> Não é mencionada a cor de nenhum destes clérigos, mas como o número de pessoas negras atuando no clero ainda era bem insignificante, provavelmente, tratava-se de pessoas externas à comunidade afro-baiana.<sup>337</sup>

Houve agremiações que mantiveram o critério de filiação ao continente africano como um critério prioritário de admissão. Foi o caso da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, fundada em 1752 por africanos jejes. Seu compromisso reformulado em 1914 definia que não seria admitida “pessoa alguma de cor preta nascida em outro país que não seja a África”.<sup>338</sup> Para a historiadora Kim butler, baseando-se nos dispositivos normativos das irmandades, as clivagens entre as pessoas de cor em Salvador se mantiveram no pós-abolição, diferentemente de outras cidades como São Paulo, onde emergiu uma identificação racial negra mais unívoca.

Couto comenta que o critério da cor não era o foco da preocupação das autoridades eclesiásticas em relação às confrarias leigas. Para ela, era mais importante exigir que só se admitissem como membros os “fiéis apostólicos romanos”.<sup>339</sup> Era o que constava no mesmo compromisso de 1914 da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, assim como no estatuto da Ordem Terceira do Rosário: “Art. 4º Para ser admitido Irmão e professor requer: § 1º Professor religião Católica Apostólica

<sup>335</sup> AINSR. Livro de Registro de Entrada de Irmãos e Irmãs. 1888-1920. (Fora de caixa). Página 125.

<sup>336</sup> Ibidem. Página 177. O jornal *Diário de Notícias* registrou a atuação de Cezimbra como pregador na festa de Nossa Senhora do Rosário, em 1897, dando evidências dos seus feitos em prol da referida irmandade. In. *Diário de Notícias*, (BA), 06/11/1897.

<sup>337</sup> Segundo catálogo organizado pela própria Ordem Terceira sobre a sua trajetória, a presença de capelães negros em sua Irmandade se dá a partir do início do século XX. O primeiro registro dessa atuação é do “Padre Galiza”. Infelizmente não localizamos outras informações sobre ele. Mas Patricia Mulvey chama atenção para a possibilidade de alguns sacerdotes inscritos nas irmandades de cor serem negros. “Apesar do requisito de ‘limpeza de sangue’, que impedia escravos, filhos ilegítimos, pessoas fisicamente deformadas, judeus, mouros, mouriscos, heréticos ou qualquer outra ‘raça contaminada’ de ordenar-se padre, através de dispensas especiais algumas exceções foram abertas”. Foi o caso do padre André do Couto Godinho, “homem preto, natural do Brasil, formando em cânones e de conhecida virtude”, que foi enviado como missionário para o Congo em 1779. In.: VENERÁVEL ORDEM TERCEIRA DO ROSÁRIO DE NOSSA SENHORA ÀS PORTAS DO CARMO. *Irmandade do Rosário dos Pretos*: quatro séculos de devoção. Salvador: Secretaria de Cultura; IPAC; Fundação Pedro Calmon [et al.], 2018. p. 52. MULVEY, Patricia. Apud. REGINALDO, Lucilene. p. 344-345.

<sup>338</sup> COUTO, Edilece. O arcebispo reformador e os irmãos leigos... *Op. Cit.* p. 93.

<sup>339</sup> Idem.

Romana”.<sup>340</sup> Registra-se também o respeito à autoridade arquiépiscopal, atendendo aos anseios mais centralizadores de D. Jerônimo: “Art. 2º A Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora, tem por seu superior a quem devemos obediência e respeito, o Exmo. Reverendíssimo Sr. Arcebispo Metropolitano de São Salvador da Bahia, Primaz do Brasil”.<sup>341</sup>

Os registros de entrada de irmãos e irmãs do Rosário não mantiveram classificações por nações, por cor ou por raça. Uma parte dos livros analisados pela historiadora Lucilene Reginaldo, datados do período de 1719 e 1826, estabeleciam a referência à “nação” e à cor, bem como a demarcação da condição jurídica (livre, liberto ou escravo).<sup>342</sup> Finda a escravidão, não mais encontramos as informações sobre cor, “nação” ou etnia. Apenas um registro de entrada, o de Damiana do Espírito Santo, que contém ao lado uma marcação dizendo “africana”, o que nos leva a crer que ela teria nascido em África. Sua entrada foi anotada no dia 26 de janeiro de 1893.<sup>343</sup>

Segundo Sara Farias, a irmandade do Rosário se transformou numa agremiação “crioula” na segunda metade do século XIX, de modo que o número de membros negros nascidos no Brasil superou o de africanos.<sup>344</sup> Além disso, muitos africanos residentes em Salvador e seus filhos retornaram para o continente de origem, sobretudo para a região da África Ocidental, após a Abolição. Segundo Kim Butler, vinte e uma embarcações deixaram Salvador em direção à Lagos, na Nigéria, entre 1886 e 1892. “Dos 637 passageiros cujas nacionalidades foram identificadas, dois terços (421) foram identificados como africanos”, “outros 193 foram identificados como brasileiros, mas eram provavelmente filhos e netos de africanos”.<sup>345</sup> Pode ser que a densidade africana da irmandade, já bem reduzida, tenha sido afetada por este retorno, bem como pelo elevado número de mortes de africanos. Mas pode ser também que estes que se envolveram com a irmandade já tivessem estreitado laços no Brasil e não sentissem a necessidade de partir. De todo modo, a densidade africana na irmandade não era mais tão expressiva no pós-abolição. O que não significa que seus membros tivessem rompido qualquer vínculo de identificação com o continente africano após tanto tempo no Brasil, haja vista as atuações

---

<sup>340</sup> AINSR. Caixa 01, Doc 3. “Compromisso V. O. T. de Nossa Senhora do Rosário às Portas do Carmo”, 1900. (Sem paginação).

<sup>341</sup> Idem.

<sup>342</sup> REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas...* Op. Cit. p. 322-323.

<sup>343</sup> AINSR. “Termos de posse de novos irmãos” (1888-1915). Livro avulso. Folha 99.

<sup>344</sup> FARIAS, Sara. *Op. Cit.* p. 29.

<sup>345</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 143.

de Bibiano Soares Cupim e Manoel Querino, confrades nascidos no Brasil que ajudaram a fundar o clube carnavalesco Embaixada Africana e o Pândegos d'África, respectivamente.<sup>346</sup>

Outro fator que pode ter contribuído para este decréscimo pode ter sido a elevação do estatuto da confraria e a correspondente elevação da taxa de entrada. No compromisso anterior, a joia de entrada custava 2\$000,<sup>347</sup> e em 1900 passou a custar 50\$000. Em nossa avaliação, antes mesmo da mudança do estatuto, o valor de entrada já teria sido aumentado, uma vez que encontramos nos registros de entrada de novos irmãos os pagamentos de 15\$000 na primeira metade da década de 1890 e de 25\$000 a partir de 1895.<sup>348</sup> Se a irmandade já vinha passando por dificuldades financeiras, o novo título requeria novas responsabilidades e incumbências, exigências que demandavam o aumento das suas rendas para fazer frente às despesas. Logo, um aumento do valor da joia de entrada não pode ser descartado.

Vale notar que um efeito deste aumento pode ter sido uma maior seletividade na admissão dos novos membros, o que implicou privilegiar aquelas pessoas de estratos socioeconômicos superiores. Todavia, isso não significou, necessariamente, o “embranquecimento físico” da irmandade, uma vez que na passagem do século XIX, existia em Salvador, pessoas negras que haviam ascendido socialmente e que teriam condições de custear a entrada na irmandade. Butler ressalta que a irmandade precisava, após a elevação de seu estatuto, angariar mais membros para restabelecer-se financeiramente e isso implicou em ampliar a sua base de membros, já que novas filiações representavam contribuições fixas como os subsídios para as festas e a anuidade de todos os membros.<sup>349</sup>

Em 1920, tendo em vista o “restabelecimento de um número colossal de irmãos”, a mesa aprovou um novo regulamento provisório para entrada de novos filiados, de ambos os sexos. Reduz-se o valor das entradas individuais para 35\$000 e, para os casais que entrassem juntos, poderia ser feito um pagamento único de 60\$000 para o irmãos e irmã.

---

<sup>346</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação... Op. Cit.* p. 220 e 217.

<sup>347</sup> Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos das Portas do Carmo (1820), capítulo III. In. FARIAS, Sara. *Op. Cit.* p. 130.

<sup>348</sup> AINSR. Livro de Registro de Entrada de Irmãos e Irmãs. 1888-1920. (Fora de caixa).

<sup>349</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 153.

Além disso, possibilita-se que o pagamento da joia de entrada fosse feito em prestações, de modo que o direito ao uso do hábito (a vestimenta oficial de terceiro) seria concedido após o pagamento de um valor de entrada de 10\$000 e as outras regalias só poderiam ser acessadas após verificada a quitação de toda a dívida. Esta nova regra prevaleceria até o momento em que se percebesse o aumento da sua base de fiéis.<sup>350</sup>

São raras as fontes acerca da composição de irmandades negras. No caso da irmandade soteropolitana do Rosário do Pelourinho, o armazenamento da documentação deve-se ao zelo e ao esforço dos próprios membros. Contudo, a falta de um depósito arquivístico apropriado acaba prejudicando a conservação dos documentos. Além disso, as frequentes transferências do acervo devido às reformas da sede da irmandade fizeram com que algumas partes do arquivo se perdessem, sem mencionar um incêndio ocorrido em meio a um destes trânsitos. Com efeito, muitas séries de documentos ficaram incompletas, mas acreditamos que o que restou ainda tem muito a nos dizer sobre a trajetória desta agremiação.

No arquivo da irmandade localizamos dois livros de entrada de novos irmãos e irmãs, que recobrem parte dos anos entre 1888 a 1925 que ajudam a ter uma ideia do número de confrades.<sup>351</sup> De maneira geral, cada registro de entrada contém o nome do novo integrante, seguido do valor que pagou para o ingresso e da data. E, ao final, a assinatura do escrivão responsável. Nem todos os registros contém todas essas informações, alguns deles só assinalaram o nome. Outros, conforme o andamento da solicitação, mostram que o solicitante não efetivou o pagamento da entrada e seu título de irmão ou irmã é invalidado. Como já mencionamos antes, há casos em que a irmandade concede a referida titulação em decorrência do reconhecimento de benfeitorias praticadas por determinadas pessoas da cidade.

Alguns dos registros desses dois livros parecem terem sido feitos posteriormente, ou podem se tratar de cópias, já que a ordem das suas páginas nem sempre coincide com a cronologia das datas de entrada dos integrantes. A assiduidade e regularidade dos registros também variavam conforme a troca dos escrivães. Assim, os números identificados e coletados na presente pesquisa possibilitaram-nos uma visão aproximada

---

<sup>350</sup> AINSR. Caixa 10 Doc 01. “Regulamento para as entradas de irmãos de ambos os sexos provisoriamente até que restabeleça-se um número colossal de irmãos”. 19/07/1920.

<sup>351</sup> AINSR. “Termos de posse de novos irmãos” (dois livros avulsos).

quanto ao quantitativo real dos irmãos e irmãs na Ordem Terceira do Rosário às Portas do Carmo.

Outras fontes encontradas que nos forneceram mais indícios acerca da composição da confraria foram as listagens de irmãos e irmãs “que fizeram profissão para serem Irmãos Terceiros” da Ordem.<sup>352</sup> Nelas, constam apenas os seus nomes e o período em que foi feita a profissão. Alguns nomes condizem com os nomes dos livros de entrada, outros nomes de professos que não constam nos livros de entrada, eram, provavelmente, de irmãos e irmãs mais antigos na ordem. Esses livros de entrada, bem como as relações de irmãos e irmãs professos, nos permitem nomear os integrantes, identificar seus respectivos gêneros, bem como rastrear alguns percursos de sua trajetória na confraria, quando comparamos seus nomes com as listas e termos de posse das mesas administrativas. Ter acesso a esses nomes também nos possibilita acessar alguns rastros destes confrades transitando em outros espaços, como do trabalho, religioso, atuação política, educação e lazer. No terceiro capítulo tratamos desses percursos, ao visualizar a performance social e política dos irmãos e irmãs do Rosário de Salvador tecida em meio às suas atuações nesses diferentes espaços.

**Tabela 1. Quantitativo da entrada de Irmãos e Irmãs na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, Salvador 1888-1925**

	1888-1890	1891-1900	1901-1910	1911-1920	1921-1925	SEM DATA	TOTAL
<b>IRMÃOS</b>	44	267	9	6	26	8	360
<b>IRMÃS</b>	29	286	10	2	26	9	362
<b>NOME ILEGÍVEL/SEM IDENTIFICAÇÃO DE GÊNERO</b>	-	1	-	-	-	-	1
<b>TOTAL</b>	73	554	19	8	52	17	723

**Fonte:** AINSR. “Termos de posse de novos irmãos” (dois livros avulsos). Não constam registros de entrada de irmãos ou irmãs dos anos de 1930, 1929, 1928, 1927, 1926, 1923, 1920, 1919, 1918, 1917, 1916, 1914, 1908, 1906, 1904, 1903, 1902, 1897 e 1896.

<sup>352</sup> AINSR. Caixa 10 Doc 5. “Listagem de Irmãos 1900”. Caixa 10 Doc 07. “Listagem de Irmãos (Professados)”.

Em adição a esses dados, encontramos as listas de irmãos e irmãs professos existentes em 1900 e a relação de professos até 1920. A primeira indica que havia 127 membros nesta condição, sendo 15 irmãs e 112 irmãos.<sup>353</sup> A lista posterior apresenta 146 membros, sendo 63 mulheres e 83 homens.<sup>354</sup> A diferença no registro dos irmãos professos indica-nos tratar-se de uma posição superior na hierarquia interna dos irmãos e irmãs, tendo sido instaurado, provavelmente, após a elevação a Ordem Terceira, já que no compromisso de 1820 não havia nenhuma menção a esta categoria.<sup>355</sup> Inclusive, a lista dos irmãos professos é mais organizada e percebe-se um maior zelo com a sua caligrafia. Alguns nomes da lista de entrada se repetem entre os que “fizeram a profissão”, o que indica não só a permanência na confraria como também uma maior dedicação religiosa e crescimento dentro da instituição. Para se ter ideia desta distinção, conforme o compromisso de 1900, apenas os irmãos professos poderiam concorrer às eleições para a mesa administrativa.<sup>356</sup>

Não tivemos acesso a um número exato relativo à quantidade de membros antes de 1888 para se ter uma ideia de seu crescimento ou esvaziamento. Mas a partir das entradas podemos checar alguns aspectos da dinamicidade da chegada de novos confrades. Alguns aspectos nos chamaram mais atenção: a grande variação do número de entradas com o passar dos anos, um certo equilíbrio entre a condição de gênero dos ingressantes e de um visível desequilíbrio a partir da primeira lista dos irmãos professos. A flutuação dos dados pode ser em parte devido ao efetivo crescimento da confraria e em parte devido uma possível compilação dos registros dos escrivães. No caso da década de 1890, por exemplo, os registros mudam de padrão entre os anos de 1893 e 1895, onde aparece uma lista, no mesmo livro, apenas com os nomes dos novos irmãos, sem a data exata das entradas, parecendo ser uma compilação feita posteriormente pelo Escrivão Manoel Nascimento de Jesus.

---

<sup>353</sup> AINSR. Caixa 10 Doc 5. “Listagem de Irmãos 1900”. Caixa 10 Doc 07.

<sup>354</sup> AINSR. Caixa 10 Doc 07. “Listagem de Irmãos (Professados)”.

<sup>355</sup> Segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, fazer a “profissão da fé” constituía em um rito onde o fiel fazia um juramento, cuja forma estava prevista neste mesmo documento. Exigia-se daqueles que tinham em “conta dar a Doutrina ao povo” a realização da profissão. Como Ordem Terceira e, então, preocupada com o aprimoramento da vida cristã de seus membros, possivelmente esta passa a ser uma exigência para a confraria. In.: *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)*, São Paulo, Tipografia Dois de Dezembro de Antônio Louzada Antunes, 1853.

<sup>356</sup> AINSR. Caixa 01, Doc 3. “Compromisso V. O. T. de Nossa Senhora do Rosário às Portas do Carmo”, 1900. (Sem paginação).



Pelas informações veiculadas por Lucilene Reginaldo, entre 1780 e 1790, o volume de novos assentos na Irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo estava em torno de 430 indivíduos por década.<sup>357</sup> Só a última década do século XIX parece ter apresentado ritmo de crescimento similar, à despeito da falta/incompletude dos registros entre os anos de 1888 e 1930. Portanto, o início do século XX representou um período de menor engajamento nas irmandades.

O maior número de registros na década de 1890 pode ter ocorrido por conta do aumento da fiscalização sobre a confraria, haja vista a intervenção em 1889 e as denúncias sobre o seu fechamento e mau funcionamento da mesa administrativa. O cuidado com os registros, o maior rigor em admissões e prestação de contas resulta da ação fiscalizadora e também do empenho dos mesários em mostrar à secretaria arquiépiscopal seu bom procedimento, tendo em vista a sua elevação a Ordem Terceira. Além disso, segundo Kátia Mattoso, entre 1889 e 1897 a Bahia passou por uma recuperação econômica, resultante da alta de preços de produtos agrícolas e da consolidação de produtos como fumo, cacau, borracha e carbonados como artigo de exportação.<sup>358</sup> Este novo fôlego da economia baiana pode ter proporcionado a mais devotos a possibilidade de ingressar na confraria, como pode se perceber pelo crescimento de registros de entrada na década de 1890.

Mattoso define o período seguinte, entre 1897 e 1905, como de depressão para a economia local devido às dificuldades de comercialização e exportação dos seus produtos em decorrência da crise econômica na Europa. Já entre 1906 e 1928, teria havido outra recuperação econômica, com o aumento do preço dos produtos agrícolas e das transações comerciais.<sup>359</sup> A redução dos registros a partir da década de 1900 pode ser creditada à redução da procura para ingressar na irmandade por falta de recursos como também ao mau procedimento de algum escrivão. Além disso, os documentos simplesmente podem ter se perdido com o tempo. Segundo os dados recolhidos por Kim Butler na irmandade, a partir de 1914 até 1921 há uma queda, com pequenas oscilações, no número de membros que contribuía para a realização da sua festa anual. O que indica, por um lado, falta de recursos por parte dos membros e, por outro, do fato de existirem poucos novos membros para fazer novas doações.<sup>360</sup> Esse quadro justifica o novo regulamento colocado em 1920

---

<sup>357</sup> REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.* p. 325.

<sup>358</sup> MATTOSO, Kátia. Apud. COUTO, Edilece. O arcebispo reformador e os leigos... *Op. Cit.* p. 95.

<sup>359</sup> *Idem.*

<sup>360</sup> BUTLER, Kim. Tabela 11 *Contribuições anuais para a Festa do Rosário, 1901-1921.* In. *Op. Cit.* p.

tendo em vista a recuperação do antigo número “colossal” de irmãos, facilitando o pagamento das joias de entrada para estimular o ingresso à confraria.

Além da falta de recursos, Butler acredita que houve uma perda massiva de membros na Ordem Terceira do Rosário porque ela teria renovado pouco as suas frentes de atuação em relação ao período colonial, de modo que ela teria fracassado ao responder às mudanças de demandas do eleitorado negro baiano.<sup>361</sup> Tendo em vista a importância das tradições religiosas para estes grupos, como indica as lutas travadas em nome da permanência tanto da irmandade quanto de seu templo, ficamos receosos em acreditar que a preservação da irmandade e a ocupação deste espaço tenha deixado de ser uma entre outras demandas da comunidade afro-baiana.

Uma possível explicação para a redução na procura pela filiação à irmandade pode se dar pelo crescimento, desde 1830, de outras agremiações, como as associações mutualistas, com funções semelhantes às irmandades, mas que não estavam diretamente ligadas à Igreja. Das vinte e nove associações mutualistas de operários localizadas em Salvador entre 1830 e 1930 pelo historiador Aldrin Castellucci, vinte e uma foram fundadas a partir de 1889.<sup>362</sup> Para Lysie Reis, embora as sociedades mutualistas trouxessem muitas características em comum com as irmandades, aquelas tinham caráter laico e autonomia civil em um momento de laicização da sociedade, em que a religião deixa de ser um denominador tão comum como foi na colônia e em grande parte do Império.<sup>363</sup> Mesmo assim, muitas vezes a filiação a outras organizações não significou necessariamente o abandono de outras. Tal foi o caso da Irmandade de Nossa Senhora Rosário das Portas do Carmo.

Por outro lado, o fenômeno da redução de ingressos não parece ter sido exclusivo às irmandades, à despeito da sua decadência no final do século XIX, como afirma a historiografia. Duas das agremiações civis baianas mais antigas também passaram por um arrefecimento de suas novas fileiras, como podemos perceber pelos números referentes à Sociedade Protetora dos Desvalidos e do Montepio dos Artistas. O total de membros na SPD em 1899 era de 394 sócios.<sup>364</sup> Butler identificou que entre 1900 e 1917 havia menos

---

154.

<sup>361</sup> Ibidem. p. 166.

<sup>362</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. “A luta contra a adversidade: notas de pesquisa sobre o mutualismo na Bahia (1832-1930)”. In.: Revista Mundos do Trabalho, vol. 2, n. 4, agosto-dezembro de 2010. Pp. 40-77. p. 46-47.

<sup>363</sup> REIS, Lysie. *A liberdade que veio do ofício...* Op. Cit. p. 210.

<sup>364</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. *A luta contra a adversidade...* Op. Cit. p. 75.

de 10 novos integrantes por ano na SPD, sendo que a média de ingressos entre 1888 e 1938 foi de 15,8 membros por ano, e a moda<sup>365</sup> esteve abaixo de 10 matrículas.<sup>366</sup> No Montepio dos Artistas, Maria da Conceição Costa e Silva localizou, entre 1852 e 1862, 592 novos ingressos na associação, em 1890 teve 305 novos sócios e, entre 1900 e 1930, 95.<sup>367</sup> Um número também descendente, portanto. Sendo assim, cabe uma análise mais aprofundada acerca da relação dos trabalhadores com o ambiente do trabalho livre e a procura pelas associações mutualistas e pelas irmandades na capital baiana na passagem do século XIX para o século XX.

Ademais, é indispensável destacar que as entradas nestas duas associações civis eram vedadas às mulheres, de modo que elas só se incluíam nestas agremiações como beneficiárias por serem familiares de associados. Este fator reduzia ainda mais o número dos seus ingressos em relação às irmandades e evidencia uma exclusão de gênero por parte de seus fundadores. Apesar da inclusão feminina e de sua presença numérica marcante, os papéis na Ordem Terceira do Rosário eram diferenciados conforme o gênero dos confrades desde o compromisso.

#### “Tudo em que tiver de acordo com seu sexo”: atribuições de gênero na Ordem Terceira do Rosário

Até metade do século XVIII, a equilibrada proporção entre o sexo/gênero masculino e feminino parece ter sido frequente na irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo. Esse equilíbrio se instabiliza com o final do século, com a superação do número de mulheres em relação aos homens. Em 1790, por exemplo, foram 686 novos ingressos de mulheres ao lado de apenas 252 de homens.<sup>368</sup> No século XIX, “as mulheres já formavam um contingente de novos associados quase quatro vezes maior que o dos homens”, eram 1177 novos registros femininos contra 319 masculinos.<sup>369</sup> No final dos oitocentos, houve maior número de entradas de irmãos do que irmãs. Nas duas décadas seguintes, as mulheres ultrapassam os homens novamente, mas sem manter uma

---

<sup>365</sup> A moda corresponde à quantidade que aparece com mais frequência.

<sup>366</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 159.

<sup>367</sup> SILVA, Maria da Conceição Barbosa da Costa e. *O Montepio dos Artistas: Elo dos trabalhadores em Salvador*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia; Fundação Cultural; EGBA, 1998. p. 53.

<sup>368</sup> REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.* p. 335.

<sup>369</sup> Idem.

desproporção tão grande quanto no início do século XIX. Nos anos 1910 tem menos ingressos femininos e entre 1921 e 1925 tem exatamente o mesmo número de ingressos dos dois sexos.

No contexto da escravidão, os censos revelam que ocorria um desequilíbrio na população negra escravizada, com a predominância das pessoas do sexo masculino sobre as do sexo feminino. Já em meados do século XIX esse desequilíbrio foi diminuindo. Em Salvador, com o aumento da população crioula, por conseguinte, cresceu a presença feminina, gerando maior equilíbrio numérico entre os sexos.<sup>370</sup> Assim, pode ser que essa predominância de irmãs na Irmandade tenha sido um dos efeitos dessa mudança demográfica mais ampla. Segundo Rachel Elizabeth Harding, teria ocorrido no pós-abolição em Salvador uma exclusão das mulheres da hegemonia política das irmandades católicas que resultou na crescente hegemonia feminina no Candomblé, espaço até então majoritariamente composto por lideranças masculinas.<sup>371</sup> Para João José Reis, a maior presença feminina no candomblé se dá a partir do decréscimo dos africanos neste espaço e, em período posterior, devido a uma ressignificação ritual da atuação da mulher.

A permanência da irmandade da Boa Morte, uma irmandade negra exclusivamente feminina, bem como da expressividade da presença de mulheres no Rosário indicam que o crescimento dos Candomblés não representou, necessariamente, a perda de espaço nas irmandades pelas mulheres e nem da sua expressividade política naquelas. Mãe Aninha, por exemplo, não só foi irmã, como também foi priora da Ordem do Rosário entre 1926 e 1927, como podemos ver pelo registro da Imagem 2.<sup>372</sup> A dupla pertença como uma prática presente no pós-abolição na confraria é perceptível a partir de vivências como as de Mãe Aninha, bem como de outras sacerdotisas do Candomblé em outras irmandades, como Maria Epifânia dos Santos, conhecida como sinhá Abalhe, que liderou o candomblé de nação jeje do Seja Hundé entre 1935 e 1950. Ela também foi irmã de devoção da Boa Morte e membro das irmandades do Martírio e do Rosarinho, em Cachoeira.<sup>373</sup>

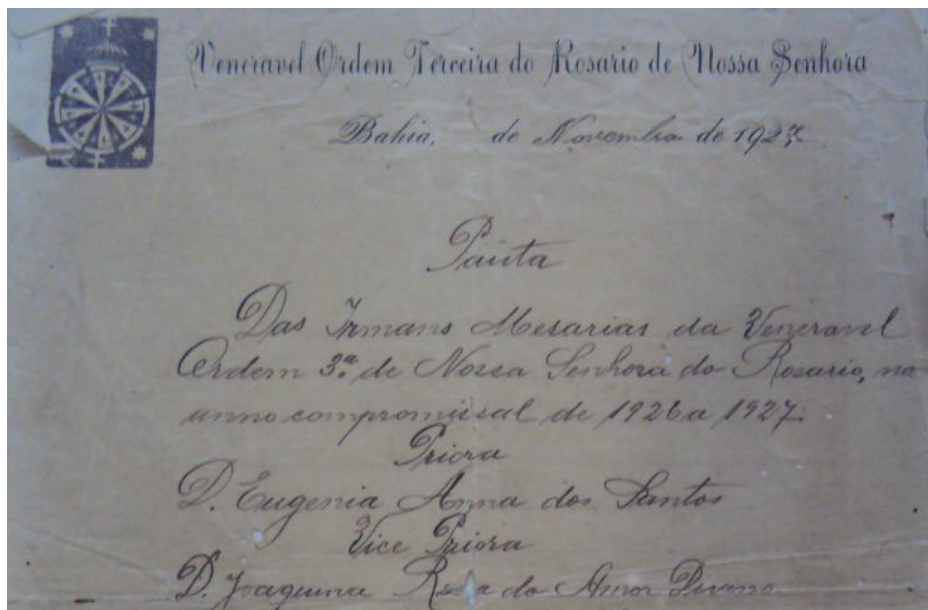
---

<sup>370</sup> Ibidem. p. 332.

<sup>371</sup> HARDING, Rachel Elizabeth. *A refuge in thunder*. Candomblé and alternative spaces of Blackness. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2000. Apud. PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé... Op. Cit.* p. 136.

<sup>372</sup> AINSR. Caixa 10 Doc 06-G. "Irmãs que compõem a mesa de 1927/1927".

<sup>373</sup> PARÉS, Luis Nicolau. *Op. Cit.* p. 221-222.



**Imagem 2.** Registro da composição da mesa de Irmãs da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Rosário eleita em 1926, onde consta Eugênia Anna dos Santos, mãe Aninha, como Priora. Fonte: AINSR. “Irmãs que compõem a mesa de 1926/1927”. Caixa 10 Doc 06-G.

Em alguns casos, comprovou-se que a entrada de mulheres se dava, majoritariamente, acompanhando os respectivos maridos, como na Irmandade do Boqueirão dos Pardos entre os séculos XVIII e XIX.<sup>374</sup> De maneira geral, os registros de entrada que analisamos não constam a informação sobre o estado civil dos ingressantes. Alguns poucos nomes trazem esta informação, como Marcellina Maria da Conceição Rocha, registrada como “casada” na sua entrada na irmandade, no dia 30 de outubro de 1892.<sup>375</sup> O registro imediatamente anterior ao seu é o de Matheus Alves do Carmo Rocha. O escrivão não anotou seu estado civil, mas pelo sobrenome e pela proximidade das duas inscrições, pode ser que ele seja o marido de Marcellina e eles tenham feito a entrada na irmandade juntos. O mesmo aconteceu com os registros de Maria Galdina Pinto Leite Vianna e Sabino Manoel Vianna, onde a indicação “casada” aparece seguida apenas do nome de Maria.

Segundo o compromisso de 1900, só seriam admitidas “como Irmãs da Ordem Sras. Casadas, honestas, e filhas famílias, e as senhoras de boa conduta, ficando as antigas Irmãs da Confraria gozando das regalias anteriores”.<sup>376</sup> Os registros posteriores a este

<sup>374</sup> MARTINEZ, Socorro Targino. “Ordens Terceiras: ideologia e arquitetura”. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1979. Apud. REIS, João José. *A Morte é uma Festa.... Op. Cit.* p. 58.

<sup>375</sup> AINSR. “Livro de entrada de irmãos. 1888-1920”. (Livro Avulso). Folha 97.

<sup>376</sup> AINSR. Caixa 01, Doc 3. “Compromisso V. O. T. de Nossa Senhora do Rosário às Portas do Carmo”, 1900. (Sem paginação).

compromisso não têm anotações acerca do estado civil e também não encontramos outras pistas que revelem esta informação. Mas, tendo em vista a autonomia que muitas dessas mulheres tinham, sobretudo pelo exercício no comércio, dificilmente sua entrada na confraria ocorresse apenas em virtude da companhia do marido. Além de buscar o apoio, como também prover a irmandade, elas também tinham anseios por reconhecimento e distinção na sociedade e de ter as demais regalias providas por esse pertencimento.

Essa busca pela distinção se apresenta no número de irmãs professoras no ano de 1920, onde se apresentam 63 irmãs professoras ao lado de 83 irmãos, quando até 1900 só havia quinze mulheres nesta posição. Além disso, o estatuto previa a existência de uma mesa feminina, algo que já ocorria desde a norma anterior. Entretanto, à mesa das irmãs eram destinadas funções tidas como “caras ao sexo feminino”.

**Atribuições da Irmã Prioreza Sub Prioreza, Mestra de Noviça, e Condignas**

Art. 34º As Irmãs eleitas e de posse dos seus cargos sem que tomem parte na administração, gozão as mesmas regalias dos Irmãos Mesários em tudo que tiver de acordo com seu sexo.<sup>377</sup>

A exigência do casamento, bem como a especificação de funções atribuídas às mulheres na mesa por sua condição de sexo, evidencia a operação das distinções de gênero na comunidade da irmandade. Segundo Analia Santana, apesar de em alguns momentos as mulheres representarem a maioria do corpo da irmandade, seus lugares foram por muito tempo “marcados, hierarquizados pelo poder patriarcal e a ideologia machista e sexista exercida pela Mesa Administrativa exclusivamente masculina que, embasada pelos preceitos bíblicos, encontraram terreno fértil para manter seu legado de exclusão das mulheres da administração”.<sup>378</sup>

Esta distinção se desenvolveu e ainda se desenvolve nos mais diversos espaços devido à construção social e cultural que se fez em torno de uma suposta inferioridade do gênero feminino. Ao longo de toda a história do ocidente, as mulheres foram tratadas de maneira desigual. A historiografia por muito tempo não levou em conta a dimensão construída dessa desigualdade fundamentada na diferença sexual, ou seja, como inerente ao ser humano, sem possibilidade de mudança. Centrada na lógica androcêntrica, a historiografia construiu uma suposta universalidade da experiência dos sujeitos de sexos

---

<sup>377</sup> Idem.

<sup>378</sup> SANTANA, Analia. *Op. Cit.* p. 78.

diferentes referenciada por um sujeito masculino, branco, cristão, ocidental e heterossexual.

Ao mostrar a dimensão construída do sistema sexo/gênero, as teóricas feministas denunciaram esse tipo de exercício de poder: o do uso político da diferença para instaurar a desigualdade entre homens e mulheres. Elas mostraram o funcionamento do gênero como um “aspecto prioritário na organização social”,<sup>379</sup> bem como a raça e a classe.<sup>380</sup> Todos esses construtos não podem ser desconsiderados em qualquer análise da trajetória dos mais diversos grupos. Com efeito, esta distinção e hierarquização estabelecidas nos estatutos analisados são evidências do viés sexista e da discriminação de gênero operadas no ordenamento social da sociedade brasileira colonial, imperial e republicana, nos seus mais diversos espaços de vivência.

Dentre as prescrições destinadas às mulheres estavam a visita aos irmãos e irmãs em situação de enfermidade e os planejamentos para as festividades, que envolvia desde a arrecadação dos recursos até os cuidados com os detalhes estéticos das procissões, das comidas, da resolução de conflitos, etc.<sup>381</sup> Levando em consideração que a assistência mútua e a celebração do orago consistem em duas das principais atribuições da agremiação leiga, a função das mulheres lhes trazia grande poder de barganha, haja vista o protagonismo que tinham para a execução dos papéis assistenciais e festivos. À despeito da sua invisibilidade nas atas de reunião da mesa e demais atos burocráticos registrados nos documentos escritos, sua atuação era fundamental para o bom andamento da confraria.

A mesa feminina, ou Mesa de Honra como também era chamada, conforme o compromisso de 1900, era eleita após a escolha dos membros da mesa administrativa masculina, caracterizando outra hierarquização entre os seus integrantes, homens e mulheres. Ela se compunha por uma Prioreza, uma Sub-Prioreza, uma Mestra de Noviças e dezoito irmãs Condignas. Em relação ao estatuto anterior, há uma pequena ampliação da participação feminina nesta instância, já que antes só se previam duas Juízas, doze mordomas de festa, com possibilidade para participação de procuradoras. Apenas no

---

<sup>379</sup> SCOTT, Joan. *Género e historia*. México: FCE, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008. p. 45.

<sup>380</sup> CRENSHAW, Kimberlé. “A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero”. In: VV.AA. *Cruzamento: raça e gênero*. Brasília: Unifem, 2002. p. 9-11. (Disponível em <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>. Acesso Jul. 2017).

<sup>381</sup> SANTANA, Analia. *Op. Cit.* p. 86.

século XXI que foi instituída uma mesa única, “adotando uma perspectiva inclusiva de gênero” na irmandade do Rosário soteropolitana.<sup>382</sup>

Mantinhm-se sob a alçada das irmãs as funções relativas à assistência às solenidades da Ordem e à assistência social, especificamente sua atribuição no asilo projetado neste compromisso, de orientar os cuidadores dos enfermos. No novo compromisso, estas funções cabiam à Prioriza e à Sub-Prioriza. Às Condignas cabia os cuidados com a igreja e as vestimentas dos membros, mantendo-as conservadas e limpas. À Mestra de Noviça cabia assistir às noviças e seu andamento nas cerimônias e a “guiá-las na observância da regra”. Há uma visível divisão sexual de papéis, sendo que os homens acompanhavam os noviços e mulheres acompanhavam as noviças, mantendo e reproduzindo a divisão de gênero, separação e hierarquização caras à doutrina cristã e católica.

Em várias listas de composição da mesa, não são mencionadas a composição da mesa de honra, em alguns casos isso significava que a mesa anterior era reeleita, como aconteceu na passagem do ano de 1920 para 1921. Ali se informa que todas as irmãs foram reeleitas, sem ao menos mencionar seus nomes no documento.<sup>383</sup> Como não encontramos o registro da composição anterior da mesa de honra de 1919, não foi possível identificar esse arranjo. Assim como esta, várias outras listas encontradas não contam com os nomes das irmãs que compunham a Mesa de Honra.

A atuação das mulheres na mesa, além de indicar certo protagonismo político, também aponta-nos para o poder financeiro dessas irmãs, situação igualmente perceptível em muitas irmandades negras espalhadas pelo país.<sup>384</sup> Foram muitas as irmãs que doaram bens à irmandade no século XIX e atuar nas funções da mesa demandava pagamento de joias e contribuições para as festas. Tais indícios revelam a autonomia financeira destas irmãs. Como os registros mais recentes não trazem a demarcação de cor ou de raça, fica difícil identificar a condição das irmãs e integrantes da Mesa de Honra. Identificamos o caso de Olga Lídia da Conceição e sua mãe Alexandrina. Olga era filha única do empreiteiro “preto”, capitão da Guarda Nacional e membro do Centro Operário da Bahia

---

<sup>382</sup> Ibidem. p. 88.

<sup>383</sup> AINSR. Caixa 10 Doc 06-D. “Irmãos que compõem a mesa de 1920/1921”.

<sup>384</sup> REGINALDO, Lucilene. Op. Cit. p. 333-334. KARASCH, Mary. Rainhas e Juízas – As negras nas irmandades dos pretos no Brasil Central (1772-1860). In. XAVIER, Giovana. FARIAS, Juliana Barreto. GOMES, Flavio (Orgs). *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2012. Pp. 52-66.



José Maria da Conceição, e da “preta de prendas domésticas” Alexandrina Lídia da Conceição.<sup>385</sup> Os dois membros da Ordem do Rosário e ativos nas instâncias da mesa. Alexandrina era irmã desde 1892, foi irmã professora, exerceu o cargo de Condigna entre 1903 e 1904 e entre 1908 e 1909.<sup>386</sup> Sua filha Olga ingressou na irmandade no dia 10 de outubro de 1920 e era médica.<sup>387</sup> Seu nome consta na lista das irmãs condignas da mesa de 1922 a 1923.<sup>388</sup>

Os casos de Alexandrina, Olga e José Maria evidenciam que a entrada na irmandade também era algo projetado e construído em família na comunidade afro-baiana. Percebe-se, assim, que mais do que a mera dependência ao pai de família, a filiação provavelmente funcionava como uma tradição que era seguida por gerações, além de operar também como a garantia de assistência aos familiares na situação de enfermidade, carestia ou sepultamento. Há mais casos parecidos, como a família Fernandes Galliza, de origem africana, que parece ter deixado grande legado na irmandade uma vez que o sobrenome se repete bastante entre as listas de irmãos bem como em outras instituições afro-baianas.<sup>389</sup> O irmão Affonso João Maria de Freitas, membro também da Sociedade Protetora dos Desvalidos, solicitou, em 1894, a inclusão na lista de membros dos seus filhos Adriana Maria de Freitas, Maria Alcina da Conceição de Freitas e Gregorio Cezar de Freitas e teve seu pedido deferido, como podemos inferir da lista de entradas entre os anos de 1893 e 1895, onde constam os mesmos nomes.<sup>390</sup>

A Mesa Administrativa, aquela que abrigava as decisões e discussões acerca dos rumos organizacionais da agremiação e, por isso, tida como um espaço interdito às irmãs, se compunha por um Prior, um Sub Prior, um Secretário, um Tesoureiro, um Procurador-Geral, um Vigário do Culto, um Mestre de Noviços e catorze Definidores.

Para ser Prior, o cargo mais importante da mesa conforme o compromisso de 1900, era necessário ser um irmão “respeitável por sua inteligência, probidade e

<sup>385</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, máquina política...”. *Op. Cit.* p. 114-115. p. 133.

<sup>386</sup> AINSR. Caixa 10 Doc 07. “Listagem dos Irmãos Professados até 1920”. AINSR. Caixa 10 Doc 06. “Posse de Mesa de 1903”. AINSR. Caixa 10 Doc 06-A. “Lista de Irmãos que compõem a mesa de 1908/1909”.

<sup>387</sup> AINSR. “Livro de entrada de irmãos. 1888-1920”. (Livro Avulso). Folha 131. CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, máquina política...”. *Op. Cit.* p. 115.

<sup>388</sup> AINSR. Caixa 10 Doc 06-F. “Relação de irmãos eleitos para o ano compromissal de 1922 a 1923”.

<sup>389</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 145.

<sup>390</sup> AINSR. Caixa 23 Doc 1-M. “Correspondência de um Irmão ao Juiz e Mesários da Irmandade de N. Sra. do Rosário, solicitando a inclusão de seus filhos na lista de irmãos da mesma (1894)”. AINSR. “Livro de entrada de irmãos. 1888-1910”. (Livro Avulso). Folhas 117-119.

prudência” e que tivesse mais de trinta anos. O estatuto anterior previa que o cargo mais importante, o de Juiz, seria exercido por dois irmãos eleitos, um “da serie dos angolas” e outro “da série dos crioulos”. Como já vimos, o critério de “nação” não é mais expressamente utilizado nesta confraria a partir do estatuto de Ordem Terceira e, mesmo antes, os registros de 1888 em diante já não contam com a identificação a partir destes etnônimos. Encontramos apenas uma irmã identificada nos registros de novos assentos entre 1888 e 1930 como “africana”, dando indícios que esta diferenciação poderia ter se mantido de maneira pouco expressiva para se diferenciar os nascidos em África, ao lado de uma presença mais reduzida destes sujeitos nesta confraria.

Ao Prior cabia ter conhecimento de todas as questões relativas às contas e à ordem da agremiação. Era ele que convocava e presidia as sessões da mesa, nomeava as comissões, e tinha voto decisivo sobre os negócios “que não forem exclusivamente espirituais”. Ao final de seu mandato, deveria entregar ao seu sucessor um relatório minucioso acerca da situação em que entregava a gestão da confraria. No artigo 26, diz que “o Irmão Prior fará que seja fielmente executada as deliberações do compromisso, chamando a Ordem com prudência e caridade a qualquer Irmão que se desvie das boas regras da moral cristã”. Sendo que antes de “moral cristã” havia sido escrita a palavra “civildade”, que foi rasurada.

Em meio ao processo laicizador e romanizador, e, por mais que por vezes suas ideias se encontrassem alinhadas ao processo instaurador de uma “civildade” em Salvador, esta substituição ressalta o caráter cristão da Ordem e sua filiação e obediência ao arcebispado. De certa forma, em meio a tantas denúncias de “incivildade” das práticas negras neste contexto, os irmãos e irmãs escolhem – ou podem ter sido influenciados pela pressão das autoridades religiosas - se submeter predominantemente à moral cristã por essa passagem. Esta alteração poderia representar uma ampliação dos horizontes das práticas da irmandade, mais que propriamente de “civildade”, identificada com a laicidade, com a vida pública e os padrões modernizadores seculares.

As atribuições do Sub-Pior seriam as mesmas na falta do titular do cargo. Ao Secretário cabia, basicamente, a organização das documentações relevantes à administração e transferir as demandas para os respectivos mesários conforme as suas funções. A atribuição do Tesoureiro era cuidar das finanças da Ordem, atento aos seus pagamentos e recebimentos, registrando cuidadosamente todas essas transações. O Mestre de Noviços deveria trabalhar pela boa formação dos novos irmãos professores. O

Procurador Geral trabalhava junto ao Tesoureiro inspecionando as propriedades da Ordem, fiscalizar os procedimentos dos outros mesários, representar a irmandade diante das autoridades públicas, providenciar orçamentos para as necessidades da Ordem, apresentando ao Secretário ao fim do ano suas despesas angariadas para a execução de sua função. Ao Vigário do Culto cabia cuidar dos objetos da irmandade dedicados aos seus ritos, isto é, as suas alfaias. Os Definidores deveriam estar à disposição da mesa para substituir algum mesário caso seja necessário e deveria estar atento às atividades internas para sugerir nas assembleias qualquer medida cabível para o melhor andamento da confraria.

Além da Mesa, havia o dispositivo da Junta Definitória, que contava com os mesmos irmãos da mesa além de um número variável de ex-mesários. Ela seria convocada para tomar decisões relacionadas a anular atos administrativos considerados como ilegais, alterar ou reformar o Compromisso, autorizar a mesa a tomar empréstimos, vender, permutar ou alienar bens da irmandade, empregar rendimento da Ordem fora do que determina o compromisso e resolver demais casos de imprevisto ou extraordinários.

Segundo o compromisso de 1900, as eleições aconteceriam anualmente sob a presidência do Reverendíssimo Comissário Espiritual. Ele era um sacerdote membro da irmandade que era escolhido pela Mesa e aprovado pelo Bispo, logo era alguém da confiança do clero local que fiscalizava a realização da escolha dos mesários. A presença deste comissário neste procedimento reafirmava o interesse maior da confraria previsto pelo ultramontanismo, que era o prosseguimento do culto sagrado em consonância com os preceitos ultramontanos. Vale notar que, uma vez que o compromisso era o documento que garantia o funcionamento da confraria e demonstrava às autoridades seus interesses e formas de procedimento, era fundamental que ele atendesse a todas as indicações do arcebispado tendo em vista a sua aprovação. Contudo, na prática vimos que essa submissão ao clero não era tão praticada à risca, de modo que os desentendimentos e conflitos de interesses foram comuns na irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho.

Segundo Mariza Soares, a frequência regulamentada de eleições para as mesas administrativas das irmandades evidencia a proximidade das camadas excluídas dos processos eleitorais nacionais do exercício do voto. De modo que, membros de confrarias, negras ou não, já se encontravam “familiarizadas com as regras dos processos eleitorais

calçados no binômio liberdade-representação”.<sup>391</sup> No caso do período analisado neste trabalho, possivelmente havia um número pequeno, mas crescente, de alfabetizados negros e possíveis eleitores ativos na confraria, haja visto o envolvimento de alguns institucionalmente com a política a partir do Centro Operário, por exemplo, e/ou com o ensino, como Manuel Querino.

Todavia, em regra, a população negra se manteve predominantemente afastada dos bancos escolares e, por conseguinte, do voto e da cidadania política neste período.<sup>392</sup> Se, no geral, a população brasileira na Primeira República ainda se apresentava majoritariamente analfabeta, os índices da população negra deviam ser ainda mais expressivos. Aponta-se que em 1900 a taxa de analfabetismo era de 65,3% entre os brasileiros com mais de 15 anos, após duas décadas este número cai apenas 0,3%.<sup>393</sup> No caso das mulheres, até 1930 nem mesmo a alfabetização lhes renderia o direito ao voto aos candidatos para os cargos públicos, logo a experiência de ser eleita e atingir cargos na Irmandade correspondia a uma experiência possível de representatividade para as mulheres, que só conquistam o direito ao voto na arena pública em 1932.

### Autonomia, direitos e restrições aos confrades do Rosário no pós-abolição

O processo escravocrata nos colocou numa situação de marginalizados, deseducados, sem espaços de poder, que ainda continuamos. Então, esta Igreja possibilitou, durante 329 anos, não só um espaço de resistência, mas também um espaço de construção de cidadania, de construção de organização para acolher aqueles que estavam marginalizados, mas também para potencializar aqueles que tinham uma possibilidade ou uma oportunidade dentro da sociedade.

Nós criamos, por exemplo, instrumentos para alforriar negros e também buscar a formação para buscar inseri-los no mercado. Nós conseguimos fortalecer a relação familiar perdida ao longo do trajeto da África para o Brasil, porque muitos perdiam seus filhos. Eram retirados dessas pessoas o direito de ser mãe, de ser pai, de crescer como família. E a irmandade restabelece essa relação. Por isso, nós aqui, toda vez que um entra, tanto mais velho quanto mais novo,

<sup>391</sup> SOARES, Mariza. “Política sem cidadania: eleições nas irmandades de homens pretos, século XVIII”. In.: CARVALHO, José Murilo de. CAMPOS, Adriana Pereira (Orgs.). *Perspectivas da cidadania no Brasil Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 425.

<sup>392</sup> BACELAR, Jeferson; PEREIRA, Cláudio; ALBUQUERQUE, Wlamyra. Introdução. In.: BACELAR, Jeferson; PEREIRA, Cláudio. (Orgs.). *Política, instituições e personagens da Bahia... Op. Cit.* p. 10.

<sup>393</sup> BRASIL, Ministério da Educação. *Mapa do Analfabetismo no Brasil*. Brasília, Ministério da Educação, Instituto Nacional de Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), 2003. p. 6. (Disponível em <http://portal.inep.gov.br/documents/186968/485745/Mapa+do+analfabetismo+no+Brasil/a53ac9ee-c0c0-4727-b216-035c65c45e1b?version=1.3>. Acesso mar. 2018).

a gente dá a benção. No sentido, assim, de que ele me abençoe e eu abençoe ele. No sentido de entender essa relação de fraternidade, de irmandade.<sup>394</sup>

O depoimento de Leomar Borges, ex-prior e integrante atual da confraria baiana, aponta-nos dimensões necessárias à cidadania que foram garantidas pela participação e integração neste espaço. Se entendermos este conceito como uma possibilidade de sentir-se partícipe de uma comunidade, compartilhando garantias necessárias à sobrevivência em sociedade a todos os sujeitos, ele abarca experiências que estão para além daquelas pensadas no cotidiano político-institucional e/ou do trabalho formal.

O testemunho de Borges evidencia que até estas noções formais – como o auxílio à compra da alforria no contexto da escravidão e o apoio à formação para a inserção no mercado de trabalho livre – foram objetivos buscados e atendidos pela confraria. Mas, além destas, outras dimensões que, à primeira vista, podemos considerar “naturais” a qualquer ser humano, e algumas até constitucionais,<sup>395</sup> na prática foram negadas às populações da diáspora negra e outros grupos subalternizados (as mulheres e indígenas, por exemplo) por muito tempo, como a possibilidade de viver em família, promover encontros, celebrações, compartilhar seus valores e preservar seus espaços. Este processo de violação de humanidade também tornava estes sujeitos “menos cidadãos”, mas a persistência e a ingerência da confraria promoviam ações para combater a insistência dos seus efeitos, possibilitando a integração social dos seus membros nos mais diversos quesitos. Sendo assim, estes grupos não só esperaram atitudes por parte de ações do governo, mas também criaram e mantiveram seus próprios mecanismos para lhes possibilitar melhores condições de vida.

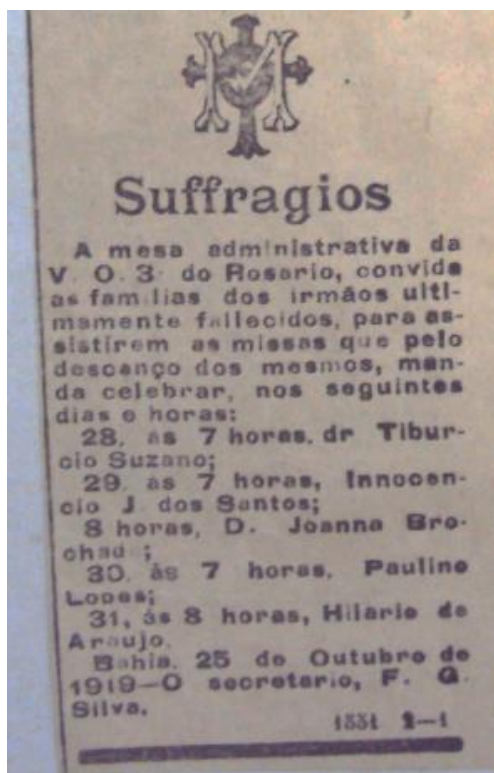
Dentre estes aspectos relevantes para a sua existência e garantidos pela confraria entre 1888 e 1930 estava a manutenção da garantia do sepultamento cristão, o direito à festividade de Nossa Senhora do Rosário, bem como de outros santos e assistência mútua em diversos casos. Tendo em vista a ausência do Estado no atendimento aos serviços de saúde, educação, sobretudo à população egressa do cativeiro, as irmandades religiosas e associações mutualistas, tais como a Sociedade Protetora dos Desvalidos, acabaram sendo ainda importantes vetores de direitos civis e sociais para as populações marginalizadas.

---

<sup>394</sup> Entrevista concedida pelo Prior Irmão Leomar Borges ao programa *Brasil Místico*, no episódio “Religião e Coletivo”, exibido no canal de televisão a cabo *Globosat*, no dia 16/07/2014.

<sup>395</sup> Por exemplo, “Art. 72 § 8º A todos é lícito associarem-se e reunirem-se livremente e sem armas; não podendo intervir a polícia senão para manter a ordem pública”. In. BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (1891)*.

Além do direito à devoção em termos bem particulares à situação da diáspora, como vimos no primeiro capítulo, a irmandade garantia outras práticas essenciais a essa devoção. O compromisso de 1900 da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Rosário às Portas do Carmo, na seção “Direitos e garantias dos Irmãos”, definia-se que os membros teriam acesso aos sacramentos da comunhão e penitência, a sepultura quando falecerem e “todas as graças espirituais que goza esta Ordem”. Nesta parte se referia a todas as suas funções estritamente religiosas. No caso do sepultamento, além de religiosa, esta garantia estava permeada de função social, uma vez que o sepultamento era o rito final de reconhecimento social do irmão ou irmã e quando realizado dentro dos conformes pela irmandade dava-lhe relevo mesmo após a morte, como podemos ver no anúncio de jornal destacado na Imagem 3, onde se veiculava o convite para participação nas missas em nome de quatro irmãos e uma irmã falecida.



**Imagem 3.** Trecho de jornal de título não identificado encontrado no Arquivo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho. Segundo o registro do arquivo, a publicação corresponde ao dia 25 de outubro de 1919. Fonte: AINSR. “Jornal – 1919”. Caixa 19 Doc 03-A.

Além do sepultamento, as missas rezadas pela alma do finado também eram um indicativo do prestígio do(a) irmão(ã) falecido(a). Tal como o sepultamento, as missas atendiam ao anseio pela salvação divina cara à devoção dos leigos. Muitas vezes os testamentos registravam o pedido do número de missas que o devoto queria que fossem

rezadas em seu nome. As missas a serem celebradas em nome do confrade falecido também estavam previstas no compromisso. A permanência destes rituais evidencia que, apesar da laicização do Estado, do avanço de outras religiões, do crescimento da secularização, a população soteropolitana ainda se matinha bastante fiel a rituais da tradição católica, dentre eles o batismo, o sepultamento e as missas em ação de graças.

A divulgação nos jornais de eventos como sepultamentos, missas e festas nos indica que a filiação às irmandades e o engajamento nos seus ritos conferiam prestígio social na sociedade imperial e republicana. Era ainda muito comum, segundo Thales de Azevedo, no início do século XX, ao se noticiar nos folhetins da cidade os traços de um baiano importante, sempre se mencionar as irmandades de que o mesmo fazia parte.<sup>396</sup> A divulgação das festas na imprensa local também denota o prestígio da festa em si bem como das confrarias e dos sujeitos envolvidos no festejo. No caso da Irmandade do Rosário dos Pretos, tanto as festas de seu orago quanto a sua participação nas procissões dos dias santos, e nas celebrações de ações de graças foram divulgadas e destacadas nos jornais da cidade, como podemos ver nos trechos veiculados nas imagens 4 e 5.



**Imagem 4.** Trecho do jornal baiano *Diário de Notícias*, do dia 06 de novembro de 1897, onde foi noticiada a programação da festa de Nossa Senhora do Rosário da Igreja das Portas do Carmo. Fonte: *Diário de Notícias*, (BA), 06/11/1897.

<sup>396</sup> AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor... Op. Cit.* p. 137.



**Imagem 5.** Trecho do jornal local *Gazeta de Notícias: Sociedade Anonyma* do dia 24 de dezembro de 1912. Há uma longa matéria sobre a missa em ação de graças pelo aniversário do chefe de polícia, Dr. Álvaro Cova, e no extrato ao lado contém a descrição da participação da Ordem Terceira do Rosário da Baixa dos Sapateiros no evento. Fonte: *Gazeta de Notícias: Sociedade Anonyma*, (BA), 24/12/1912.

Em pesquisa realizada na página da Hemeroteca Digital Brasileira, o portal de periódicos organizado pela Biblioteca Nacional, encontramos nos jornais baianos referentes ao período de 1880 a 1930, notícias sobre as festividades do Rosário nos seguintes periódicos: *Leituras Religiosas*,<sup>397</sup> *Diário de Notícias*,<sup>398</sup> *Pequeno Jornal*,<sup>399</sup> *Correio do Brazil*,<sup>400</sup> *Cidade do Salvador*,<sup>401</sup> *Jornal de Notícias*<sup>402</sup> e *Gazeta de Notícias*.<sup>403</sup> Em algum deles a divulgação ocorreu mais de uma vez, repetindo-se durante anos e variando o festejo que era divulgado. A difusão também era feita por convites enviados pela Ordem, como encontramos um registro da correspondência enviada ao governador em 1924.<sup>404</sup> Provavelmente, o governador não tenha prestigiado pessoalmente os festejos naquele período, uma vez que não encontramos nenhuma referência à sua presença nos registros da irmandade e nem nos jornais locais. Mas, por certo, ele enviava algum representante para a festa ou alguma mensagem em resposta.

<sup>397</sup> *Leituras Religiosas* (BA), 25/10/1891, por exemplo.

<sup>398</sup> *Diário de Notícias* (BA), 06/11/1897, por exemplo.

<sup>399</sup> *Pequeno Jornal* (BA), 24/10/1890, por exemplo.

<sup>400</sup> *Correio do Brazil: Órgão Democrata* (BA), 10/11/1903, por exemplo.

<sup>401</sup> *Cidade do Salvador* (BA), 05/11/1897, por exemplo.

<sup>402</sup> *Jornal de Notícias* (BA), 03/12/1898, por exemplo.

<sup>403</sup> *Gazeta de Notícias: Sociedade Anonyma* (BA). 04/10/1912, por exemplo.

<sup>404</sup> APEBA. Seção Republicana. Secretaria do Governo. Correspondências. Caixa 1821. Maço 1935. Doc 232.



Infelizmente não localizamos nenhum vestígio dessa interação direta do chefe do executivo estadual com a confraria.

Como noticiado no jornal *Diário de Notícias* em 1897 (Imagem 4), a festa do Rosário era o grande evento da irmandade da Baixa dos Sapateiros. Era comum que fosse veiculado no folhetim a programação do dia do festejo e o clérigo responsável pela celebração. Provavelmente a publicação do seu nome era mais um atrativo para o público da festa. Por vezes a publicação se dava em notas simples e em outras eram descrições mais detalhadas. Houve publicações que comentaram a repercussão posterior da festividade, como noticiado pelo *Gazeta de Notícias*, em 1912 (Imagem 5). Nela percebemos o envolvimento e proximidade dos confrades do Rosário com as autoridades governamentais de Salvador. O reconhecimento da importância do chefe de polícia traduzido na entrega do presente evidencia que a irmandade lançava mão destas práticas de troca como forma de manter-se viva na sociedade soteropolitana. Um gesto de aproximação e agradecimento, já que para poder realizar seus festejos e procissões, por exemplo, a garantia de segurança por meio da força policial era fundamental. Além disso, e não menos importante, assegurava que não seriam importunados pela força policial no dia a dia da irmandade.

Seus festejos não devem ter provocado as mesmas reações de estranhamento e de recusa junto às elites e autoridades como os candomblés e os blocos carnavalescos de origem africana, apesar de terem sido organizados também pela comunidade afro-baiana. No compromisso não havia nenhuma descrição sobre a festa da padroeira, Nossa Senhora do Rosário. Apenas se definia o dia em que deveria ser realizada, estabelecia-se a realização de missas e se destacava o papel do Comissário como responsável pela direção das solenidades da festa. Diferente do regimento de 1820, onde havia um capítulo exclusivamente para tratar da “disposição da festa, procissão e solenidade do seu dia”.<sup>405</sup> Também se explicitava neste documento os detalhes acerca do posicionamento de cada mesário na procissão, dando destaque externamente às hierarquias internas da confraria. Além disso, se instruíam acerca dos adereços a serem utilizados, o que cada irmão ou irmã carregaria. A romanização pode ter feito com que a expressividade pública se desse mais ao redor da instituição clerical, reforçando a centralização da sua autoridade. Essa

---

<sup>405</sup> Capítulo IV. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos das Portas do Carmo (1820), capítulo III. In. FARIAS, Sara. *Op. Cit.* p. 125.

centralidade deslocou a exibição os caracteres diferenciadores entre os irmãos e irmãs, que se tornaram discretos e retirados do compromisso em 1900.

Para o sociólogo baiano Thales de Azevedo, as festas das irmandades negras da primeira metade do século XX “tem pompa e ruído que apenas lembram as brilhantes solenidades do seu período áureo”.<sup>406</sup> Provavelmente, o período de ouro ao qual o sociólogo se refere é o da colonização. Mas, esse esvaziamento pode ter sido efeito da proibição da realização de festejos religiosos de forma “arcaica”, “incivilizada”, que ia ao encontro das orientações romanizadoras emanadas da Igreja Católica brasileira, foi movimento operado desde meados do século XIX, quando representantes do clero local passam a agir firmemente no sentido de garantir a representação tridentina dos ritos católicos. O maior brilhantismo das festas, as expressões opulentas do “catolicismo barroco”, observadas no período colonial, era justamente o que a Igreja Católica romanizada buscou combater e eliminar das práticas e cultos católicos.

Significativamente, em 1889, a capital baiana assistiu à interdição da tradicional lavagem da Igreja do Senhor do Bonfim, por determinação do Arcebispo. O apoio das forças policiais nesta interdição, evidenciado pelo recolhimento dos objetos que as senhoras utilizariam na lavagem, demonstra que as forças do Estado permaneciam trabalhando em conjunto com a Igreja, na vigência do regime republicano. A força da tradição, porém, prevaleceu, já que não conseguiram evitar a realização da celebração, que se deu através da lavagem da escadaria do templo, posto que o acesso ao seu interior foi interditado.<sup>407</sup>

A prática das lavagens foi condenada pelo Arcebispo D. Luis Antônio dos Santos, o mesmo que suspendeu a tentativa de fechamento do templo do Rosário em 1889. Em ofício encaminhado ao governador no dia 19 de dezembro de 1889, o Arcebispo pedia a proteção do Estado “para que por uma vez cesse esse espetáculo repugnante que acobertado com o manto da religião pura de Jesus Cristo, oferecem à população desta cidade os que nela por ignorância tomam parte”.<sup>408</sup> Denunciava-se a inclusão nas lavagens de elementos tidos como estranhos ao culto católico, como o candomblé, com o uso de

---

<sup>406</sup> AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor...* Op. Cit. p. 138.

<sup>407</sup> COUTO, Edilece. “*A Bahia não se desnacionaliza*”... Op. Cit. p. 77-78.

<sup>408</sup> APEBA. Seção Colonial e Provincial Série: Religião. Arcebispado. Maço nº 5209.

folhas para purificar entidades de matriz africana no templo, o que estaria, assim, deturpando a igreja.<sup>409</sup>

Preocupado com o envolvimento das irmandades nestes eventos, D. Luis também enviou portarias para as mesas administrativas de várias confrarias, já que as lavagens iam recebendo cada vez mais participantes ao longo do século XIX. Em janeiro de 1890, quando se realizaria nova lavagem na igreja do Bonfim, o governador Manoel Vitorino, atendendo às denúncias de D. Luis, mandou a polícia fechar as portas da igreja no dia 17 de janeiro, data prevista para a lavagem, e recolher os utensílios utilizados pelas baianas para a festa.<sup>410</sup> Não sabemos exatamente quando a lavagem do Bonfim voltou a se realizar com a mesma regularidade, mas ainda na Primeira República, a lavagem continuou acontecendo em outras igrejas de Salvador, apesar da pretensão do arcebispado de D. Luis Antônio de banir as lavagens em todas as igrejas da cidade. Em janeiro de 1913, o *Diario de Noticias* destacou a realização da lavagem da Igreja de Sant’Ana, no Rio Vermelho.<sup>411</sup>

A historiadora Kim Butler informa-nos que a Festa de Nossa Senhora da Boa Morte foi banida entre os anos de 1930 e 1934.<sup>412</sup> Ela conta que já no início do século a festividade da irmandade feminina era mal vista por lançar mão de elementos próximos ao candomblé ketu, inclusive abarcava em seus ritos líderes destes candomblés. Suas procissões eram acompanhadas de samba e de dança, fogos de artifício, manifestações reprovadas pelas elites. Com o seu banimento, as irmãs se reorganizam e em 1935 reaparecem com a opulência das suas mulheres africanas, substituída por “meninas pálidas vestidas de anjos”.<sup>413</sup> A mudança foi necessária em nome da manutenção da irmandade. Atualmente alocada na cidade de Cachoeira, a irmandade da Boa Morte preservou muitos dos elementos de matriz africana em seus festejos, despontando como um símbolo de resistência da cultura africana dentro da Igreja Católica.

Segundo a descrição do *Correio do Brazil* da festa do Rosário de 1903, “em lindo coreto tocou uma banda de música, terminando a festa com um bem preparado fogo de planta”.<sup>414</sup> Não encontramos registros específicos de críticas negativas sobre a festa do Rosário; no entanto, a utilização de fogo de planta, um tipo de fogo de artifício fixado

---

<sup>409</sup> COUTO, Edilece. “Devoções e festas nas irmandades e ordens terceiras em Salvador – BA”. In.: *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, ano VII, n. 21, Jan./Abr. de 2015. p. 90.

<sup>410</sup> *Ibidem*. 91.

<sup>411</sup> *Ibidem*. p. 92.

<sup>412</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 186.

<sup>413</sup> *Idem*.

<sup>414</sup> *Correio do Brazil: Orgão Democrata* (BA), 10/11/1903.

num poste de madeira ou estrutura semelhante, também vinha sendo criticada pelas elites de Salvador. O uso dos foguetes era visto como mais um vestígio do “barbarismo” e “selvageria” dos tempos coloniais. Com efeito, as Posturas Municipais também passaram a limitar o seu manuseio. O Código de 1920 previa que para se fazer uso de fogos de artifício era necessário ter licença da municipalidade. O material estaria propenso a ser fiscalizado pelo governo local e poderia ser cobrada multa por danos causados.<sup>415</sup>

A historiadora Wlamyra Albuquerque salienta que nem sempre estas regulamentações eram obedecidas pela população, tanto por parte dos comerciantes quanto pelos frequentadores das festas.<sup>416</sup> A manutenção destas práticas evidencia não só a força do costume festivo, bem como o poder de resistência dos organizadores diante das autoridades. A barganha para obter a licença para utilizar os fogos de artifício ou mesmo o comportamento insubordinado que desobedecia às posturas demonstram que “as camadas livres pobres, especialmente através de membros das irmandades e de seus empresários barraqueiros, politizavam suas festas e afirmavam em praça pública seu direito à diversão e à expressão”.<sup>417</sup> Com isso, o espaço da confraria abraçava mais uma frente de luta, por meio dos seus festejos, como um espaço fomentador de direitos e garantias à população negra, preservando o seu direito à liberdade de expressão religiosa e também de lazer.

No compromisso existiam outros dispositivos previstos para que a irmandade se colocasse como apoiadora dos seus irmãos e irmãs. Além da assistência aos membros enfermos, previa-se a construção de um asilo para receber aqueles mais necessitados. Assim, inspirando-se nas irmandades que tinham asilos e hospitais, a confraria, agora com status de Ordem Terceira, ambicionava ampliar sua atuação no sentido da assistência aos seus membros, o que poderia lhe angariar novos membros, já que a oferta dos serviços também serviria de atrativo. Até onde se sabe, a construção deste asilo não saiu do papel, certamente por falta de recursos financeiros para tal, já que ao longo de todo o estatuto muitos destes auxílios são condicionados à “verificação do estado pecuniário da Ordem”.

---

<sup>415</sup> COUTO, Edilece. *Devoções e festas... Op. Cit.* p. 89.

<sup>416</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O civismo festivo na Bahia... Op. Cit.* p. 63.

<sup>417</sup> ABREU, Martha; VIANA, Larissa. “Festas religiosas, cultura e política no império do Brasil”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil Imperial – volume II: 1870-1889*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 237.

A Ordem também se dispunha a ajudar “qualquer irmão pobre que for preso por crime que lhe seja imputado”.<sup>418</sup> Esse tipo de apoio já era observado nas sociedades mutuárias do século XIX. Neste ponto, entendemos que a irmandade se entendia como um coletivo que aglutinava um grupo que era alvo das mazelas e exclusões sociais e, por conseguinte, lutava para “melhorar a sua imagem” também a partir da representação dos sujeitos que a compunha. Ao ser integrado na confraria, a pessoa recebia um aval da instituição de ser portadora de bom comportamento e de trabalho honesto. Esse último critério foi valorado a partir da República. Analisando estatutos de agremiações operárias mutualistas baianas, a pesquisadora Lysie Reis destacou que:

Espantosamente, em quase todos os estatutos, havia destinação de auxílio para aqueles que fossem presos, ao mesmo tempo em que, de todos os associados eram cobrados requisitos morais irrepreensíveis. Vejo isto como uma advertência prévia, uma resistência à formação da imagem de “classe perigosa”, que os setores abastados da sociedade lhes conferiam.<sup>419</sup>

A educação era outro instrumento entendido como necessário à cidadania e à valorização da imagem da população negra, sobretudo pela exigência de alfabetização para o exercício do voto, imposta a partir de 1881. As elites propagavam o discurso de que a educação era um meio importante para se formar “cidadãos ordeiros”, enquanto aumentava o discurso de repressão à “vadiagem”.<sup>420</sup> Contudo, foram relativamente poucos os investimentos públicos no sentido de ampliar o acesso aos bancos escolares. O historiador José Murilo de Carvalho ressalta que a constituição de 1891 seguia a premissa de que “não cabia ao Estado promover a assistência social”.<sup>421</sup> A carta constitucional republicana não previa garantias e seguranças aos trabalhadores e retirou do governo federal a obrigação de fornecer a educação primária e gratuita, assegurada pela constituição de 1824.

Assim, as ações em prol da segurança dos trabalhadores e suas famílias partiram fundamentalmente de sua própria iniciativa. No que tange à educação, no século XIX percebeu-se em Salvador algumas organizações criadas no sentido de suprir tal lacuna, como a Casa da Providência e a Sociedade 13 de Maio.<sup>422</sup> Em 1930 também se registrou

---

<sup>418</sup> AINSR. Caixa 01, Doc 3. “Compromisso V. O. T. de Nossa Senhora do Rosário às Portas do Carmo”, 1900. (Sem paginação).

<sup>419</sup> REIS, Lysie. *Op. Cit.* p. 237-238.

<sup>420</sup> CONCEIÇÃO, Miguel Luiz da. Educar para bem servir: Entre a Abolição e a República: as elites baianas e a educação de escravos e libertos. In.: In.: BACELAR, Jeferson; PEREIRA, Claudio. (Orgs.). *Política, instituições... Op. Cit.* p. 17.

<sup>421</sup> CARVALHO, José Murilo. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 18ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 67.

<sup>422</sup> CONCEIÇÃO, Miguel Luiz da. *Op. Cit.* p. 18.

ali o esforço da Associação Mãe Preta para fundar a Escola Luiz Gama, a sua “casa de ensino”.<sup>423</sup>

As irmandades negras não estiveram alheias à necessidade de se promover a educação de sua comunidade. Em janeiro de 1923, o professor e irmão da Ordem Terceira do Rosário das Portas do Carmo Hermenegildo Tertuliano Martins enviou à Mesa Administrativa da mesma agremiação uma carta solicitando um salão das suas dependências “para poder funcionar uma aula primária denominada Colégio Martins”.<sup>424</sup> Em 8 de fevereiro do mesmo ano o Prior José Cyrillo do Sacramento registrou que o pedido foi indeferido pela Mesa Administrativa “por motivo superior”.

Nem o pedido do professor e nem o seu indeferimento contém muitas motivações e explicações. Martins poderia ter melhor esclarecido quais eram os seus objetivos e a mesa não expôs as exatas razões para não aceitar o funcionamento da aula primária. Assim, resta-nos apontar algumas possibilidades para entender tal comportamento. Não acreditamos que a irmandade não apoiasse o atendimento escolar proposto, já que ela atuava em vários sentidos na assistência de irmãos e da comunidade próxima. Então, possivelmente, a negativa pode ter se justificado mais por conta da figura do solicitante. O professor tinha alguma influência interna na confraria, localizamos sua participação na Mesa Administrativa pelo menos duas vezes, entre 1900 e 1901 e 1921-1922.<sup>425</sup> Nesta última participação atuou como Suplente do Secretário, cargo ao qual já havia tentado a investidura em 1907.

Tertuliano Martins também era sócio da Sociedade Protetora dos Desvalidos, o que lhe atribui maiores chances de ser negro. Seu nome consta na lista de associados registrados entre os anos de 1892 e 1895.<sup>426</sup> Nesta associação ele parecia ter bastante prestígio, tendo atuado como presidente de assembleia de eleição para novos funcionários e como orador oficial de seu aniversário no ano de 1895.<sup>427</sup> Pode ser que ele tenha tentado

<sup>423</sup> DOMINGUES, Petrônio. O Recinto Sagrado: educação e antirracismo no Brasil. In.: *Cadernos de Pesquisa*, v. 39, n. 138. P. 963-994, set./dez. 2009. p. 975.

<sup>424</sup> AINSR. Caixa 23 Doc 47. “Correspondência enviada por um professor para o Prior e membros da Mesa Administrativa da V. O. 3ª do Rosário, solicitando um salão para poder funcionar uma aula primária (1923)”.

<sup>425</sup> AINSR. Livro de termos de posse de Mesa Administrativa (Livro avulso. Sem paginação). Atas avulsas. “Ata da sessão extraordinária da Mesa e junta da Venerável Ordem 3ª do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo para a eleição da mesa administrativa no ano compromissal de 1º de novembro de mil novecentos e vinte e um (1921) a trinta de outubro de vinte e dois”. (Sem paginação).

<sup>426</sup> Arquivo da Sociedade Protetora dos Desvalidos (ASPD). Lista de sócios 1892-1895. (Documento digitalizado acessado no computador da própria SPD).

<sup>427</sup> AINSR. Caixa 18 Doc 1-G. “Relatório de Atividades da SPD de 1895”.

instalar a sua aula primária nas duas instituições, resta uma pesquisa mais acurada nos arquivos da sociedade para rastrear essa possibilidade. Ademais, acreditamos que a rejeição a proposta pode ter se dado em parte por conta do cunho personalista que o professor imprimiu à sua solicitação. A opção de implantar no salão da irmandade uma escola com seu sobrenome, “Colégio Martins”, pode ter sido vista como um abuso e uma apropriação indevida por parte dos mesários.

O professor parecia ser afeito às aparições e discursos ao grande público em eventos importantes de Salvador. Além da sua exposição na Sociedade Protetora dos Desvalidos, por ocasião do seu aniversário, em 1895, o jornal *Leituras Religiosas* registrou que ele proferiu um discurso em nome da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no evento de recepção do Arcebispo D. Jerônimo Tomé da Silva, em outubro de 1899.<sup>428</sup> Assim, seu comportamento em personalizar a proposta de criação de uma escola na irmandade pode não ter agradado à mesa, evitando também possíveis desentendimentos tal como o ocorrido anteriormente com o antigo tesoureiro, José Martins de Jesus.

Ocorreram outros casos onde a implementação de aulas por iniciativa das irmandades negras se tornou mais evidente. Como identificou a pesquisadora Maria Perses Cunha, na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito do Rio de Janeiro, em 1883. Neste ano a agremiação estabeleceu em seu regulamento interno que a escola seria criada em qualquer edifício da irmandade e que ela serviria para “a educação dos filhos dos irmãos que morrerem na indigência”.<sup>429</sup> Cunha não encontrou mais registros que provem o funcionamento da escola, muito por conta da debilidade do acervo documental da irmandade em virtude de um incêndio no prédio onde ela estava instalada. Mas, à despeito da falta de registros escritos, a pesquisadora colheu depoimentos em que a prática de alfabetização realizada no espaço da irmandade foi lembrada por irmãos e irmãs, seja no letramento convencional, seja na articulação de práticas letradas às orais.<sup>430</sup>

---

<sup>428</sup> *Leituras Religiosas* (BA), 22/10/1899.

<sup>429</sup> CUNHA, Perses Maria Canellas da. “Educação como forma de resistência: o caso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos”. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2004. p. 43-44.

<sup>430</sup> *Ibidem*. p. 89-90.

A mesma preocupação foi registrada no compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Porto Alegre. Em 1828 os irmãos definiam entre os deveres da irmandade:

[...] cuidar na educação dos filhos legítimos dos Irmãos que morrerem na indigência com tanto que estes tenham pelo menos um ano de recebidos na Irmandade, promovendo a entrada daqueles na escola de ler, escrever e contar, ministrando os socorros necessários, a proporção das rendas da Irmandade.<sup>431</sup>

Muller pontuou que em outros momentos deste estatuto os mesários reforçaram esta preocupação com a educação dos filhos dos irmãos. Ela ressalta que um dos motivos para este cuidado poderia ser o fato de que o ensino era vedado aos meninos negros em Porto Alegre, durante o Império.<sup>432</sup> Uma vez que o referido compromisso vigorou até 1885, Muller concluiu que na Irmandade, desde a sua confirmação, este estatuto “pode ser visto como um dispositivo estratégico para permitir que os órfãos negros aprendessem as primeiras letras”.<sup>433</sup> A autora não identificou registro escrito de algum esforço direto da irmandade na criação de escolas para atender a população negra, mas outras iniciativas paralelas atuaram nesse sentido, como o Colégio Nossa Senhora do Rosário. Apesar do nome, ele não parece ter nenhuma filiação com a irmandade negra - direcionado inicialmente ao ensino de alunos pobres e negros, e o Asilo São Benedito, que chegou a receber subsídios do governo municipal.<sup>434</sup> O estatuto de 1842 da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de Florianópolis, Santa Catarina, também trazia a preocupação quanto à educação dos filhos legítimos dos irmãos que ficassem órfãos em seu primeiro capítulo, onde eram definidos os “deveres da irmandade”.<sup>435</sup>

Percebemos, assim, que os irmãos e irmãs do Rosário estiveram atentas à necessidade de prover alguma assistência educacional aos filhos dos associados, como investimento importante para que tivessem, no futuro, assegurados sua sobrevivência e cidadania. Não resta dúvidas de que sua posição social e racial lhe rendeu muitos obstáculos para que a sua atuação fosse mais direta e efetiva nesse sentido. No contexto baiano analisado por Thales de Azevedo, na primeira metade do século XX, as confrarias

---

<sup>431</sup> “Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito criada nesta Villa de Porto Alegre da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul – 1828”. In.: MULLER, Liane Susan. *Op. Cit.* p. 72.

<sup>432</sup> *Ibidem.* p. 74.

<sup>433</sup> *Ibidem.* p. 75.

<sup>434</sup> *Ibidem.* p. 77.

<sup>435</sup> STAKONSKI, Michelle Maria. “Tramas da sacristia, táticas do consistório: modernidade e romanização na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (Florianópolis, 1905-1925)”. Dissertação (Mestrado). Florianópolis, Universidade do Estado de Santa Catarina, 2010. p. 125.



que se mantiveram prósperas eram as mesmas que sempre congregaram as elites brancas, que se mantinham brancas, aceitando “os pardos puxados a brancos”.<sup>436</sup> Já as irmandades de “homens de cor” se encontravam menos exclusivistas.<sup>437</sup> Ao falar destas, Azevedo não mencionou o nome de nenhuma confraria específica. No caso da Irmandade do Rosário, sabemos que ela sempre teve brancos em suas fileiras, mas sabemos que os negros não tinham o mesmo acesso às irmandades brancas, nem mesmo após o fim da escravidão. Apesar de tal comportamento evidenciar a existência de uma negociação por parte dos confrades negros, não devemos negligenciar esta desigualdade. A abertura a convivência nem sempre ocorria em mão dupla.

Sendo assim, por mais que a tese de Azevedo tente reforçar que, é apenas “em parte verdadeira a ideia de que na Bahia não existem preconceitos e discriminações por motivo de cor”,<sup>438</sup> identificar que somente as confrarias historicamente compostas por brancos se mantiveram prósperas não seria um indício do racismo estruturante nesta sociedade? Azevedo, bem como outros autores de seu tempo, identificou o problema da discriminação racial mais como um problema de classe do que de efetivamente racial: “as pessoas de cor têm o seu status condicionado por suas qualidades e aptidões individuais, competindo em igualdade de condições com os brancos”.<sup>439</sup> Logo, na sua ótica liberal-otimista, as condições da população negra baiana estaria prestes a melhorar a partir da “emergente industrialização da região com a exploração das jazidas de petróleo e com o grande suprimento da energia elétrica das usinas hidráulicas”.<sup>440</sup>

Para ele, a presença de pessoas negras entre os círculos de pessoas brancas era forte indício da boa convivência entre as raças na Bahia. Além disso, as relações de apadrinhamento e aculturação atuavam no sentido de “integração das massas de cor na sociedade dominante”, resultando na sua ascensão social.<sup>441</sup> Na sua ótica, é como se as práticas de racismo se dessem pelo fato de comunidades negras ocuparem os estratos sociais inferiores, como se o efeito fosse a causa e não o contrário. Logo, ao atingirem posições sociais superiores, a questão da discriminação seria superada. Entretanto, mesmo quando estes sujeitos da diáspora ocuparam lugares de destaque, criando sua própria irmandade, construindo o seu próprio templo, seus símbolos continuam sendo

---

<sup>436</sup> AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor... Op. Cit.* p. 139.

<sup>437</sup> *Ibidem.* p. 138.

<sup>438</sup> *Ibidem.* p. 194.

<sup>439</sup> *Ibidem.* p. 195.

<sup>440</sup> *Ibidem.* p. 197.

<sup>441</sup> *Ibidem.* p. 198.

vistos como inferiores, identificados imediatamente com a escravidão. Por vezes foram vítimas de tentativas de usurpação da sua igreja, tiveram que provar o seu bom procedimento e seus bons propósitos cristãos sem negar as suas origens. Como bem ressaltou a historiadora Lucilene Reginaldo, “a história das irmandades do Rosário representa, por si só, um árduo trabalho de invenção de uma comunidade negra na diáspora”.<sup>442</sup>

Essa dificuldade e necessidade de ter de se provar o tempo todo como bom o suficiente ou digno de existência dificilmente foi - como ainda não é - igual para sujeitos e ambientes brancos. Logo, não bastou ter a sua igreja, ter sua festa pomposa, ter seu bloco de carnaval, ter seu comércio. Em todo o período que vimos aqui, mais provas tiveram que ser dadas pela confraria do Rosário para se garantir digna de ter seu templo, ser Ordem Terceira e sair nas ruas como tal. Assim ela foi resistindo e “reexistindo”. Logo, ser mais ou menos próspera na sociedade soteropolitana não era só uma questão de aptidão dos seus membros. Sendo assim, veremos no capítulo a seguir como representantes da população afro-baiana buscaram garantir espaços de representação e defender seus interesses nas instâncias públicas por meio da participação em diferentes irmandades, associações e demais coletivos. Essa prática de integração em diversos espaços é o terceiro ponto que, ao nosso ver, revela a importância política da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho para as populações da diáspora no pós-abolição.

---

<sup>442</sup> REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.* p. 239.

### Capítulo 3. O Rosário e suas contas: redes associativas negras e cidadania

A prática de filiação a irmandades e demais associações de apoio mútuo foi recorrente no século XIX. Muitas vezes ela acontecia como forma de acumular não só benefícios, mas também prestígio na sociedade. Na cidade de Salvador não foi diferente e alguns pesquisadores tem sublinhado essas redes associativas. Neste capítulo, pontuamos essa proximidade estabelecida entre membros da irmandade do Rosário e as sociedades mutualistas emergentes a partir da segunda metade do século XIX, buscando entender os níveis em que ela se dava e como ela evidencia certo envolvimento da confraria com algumas questões políticas e sociais da época.

José Antônio d'Etra, jeje, um dos africanos mais ricos da capital baiana em meados do século XIX, se filiou à agremiação da Baixa dos Sapateiros e também se congregou à irmandade do Rosário da Conceição da Praia, de São Benedito e de Bom Jesus da Redenção.<sup>443</sup> Como vimos no primeiro capítulo, a historiadora Lucilene Reginaldo encontrou dezessete irmandades dedicadas ao Rosário na Bahia no século XVIII, sendo sete destas de Salvador. Uma delas foi a Irmandade de N. Sra. do Rosário da Conceição da Praia. Seu primeiro compromisso foi registrado em 1686 e sua presença atravessou o século XIX, como podemos ver pela trajetória de José Antônio d'Etra. Segundo os dados reunidos na pesquisa de Lucilene Reginaldo, as outras duas irmandades, a de São Benedito e do Senhor Bom Jesus da Redenção, se instalavam na mesma freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia.<sup>444</sup> Alinhado ao trânsito do Sr. D'Etra entre elas, este fato revela a presença de uma rede associativa mais antiga, a das irmandades negras.

O filho de José Antônio d'Etra, Manoel, nasceu como escravo do seu pai. José não reconheceu a filiação biológica de seu filho, pois era casado com outra mulher, que não a mãe de Manoel. Todavia, esta era uma escolha tática, pois para legar-lhe seu patrimônio, deixando Manoel como herdeiro universal, era melhor velar a filiação do que registrá-lo como bastardo.<sup>445</sup> Assim, depois de liberto e da morte de seu pai, em 1828, Manoel herdou suas posses e manteve as posições de prestígio alcançadas pelo pai,

---

<sup>443</sup> CASTILLO, Lisa Earl. "O terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX". In.: *Revista de História*, São Paulo, n. 176, ago. 2017. p. 19-20.

<sup>444</sup> REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.* p. 123.

<sup>445</sup> CASTILLO, Lisa Earl. *Op. Cit.* p. 18.

destacando-se na ocupação de cargos na diretoria das irmandades do Rosário das Portas do Carmo e da Conceição da Praia, além de ser reconhecido por atuar na Sociedade Protetora dos Desvalidos.<sup>446</sup> Olavo d'Etra, neto de José e filho de Manoel, nasceu livre, mas também figurou nas listas de membros da confraria do Rosário das Portas do Carmo.<sup>447</sup>

Como personagens relevantes da linhagem de formação do terreiro de candomblé do Gantois, suas histórias também esbarram com as trajetórias das confrarias religiosas e das associações de apoio mútuo da capital baiana, como a Sociedade Protetora dos Desvalidos. Lisa Castillo também destaca a importância dos membros da família dos Etra como barbeiros, função majoritariamente ocupada por africanos e seus descendentes até o Império. Além dos serviços tradicionais do ofício, estes barbeiros executavam práticas de cura, como as sangrias com o uso de sanguessugas, extração de dentes, tratamento de fraturas ósseas.<sup>448</sup> José Antônio tinha sua oficina própria para desempenhar as práticas da barbearia, que também sediava uma banda de música, cujo talento foi reconhecido ao longo do século XIX por suas apresentações nas festas católicas da cidade.<sup>449</sup>

Se tivermos em mente um cenário maniqueísta e pouco atento à humanidade de africanos e seus descendentes na sociedade brasileira do Império, seria difícil de acreditar na possibilidade de biografias tais como as de José e de Manoel d'Etra. Maria Inês de Oliveira reforça que também devemos tomar cuidado para que estas trajetórias encontradas em testamentos de libertos ou descendentes de escravizados em Salvador não nos leve a acreditar que a mobilidade econômica fosse algo fácil.<sup>450</sup> Mas estes exemplos de “pequenas grandes fortunas” nos convida a investir nas possibilidades, de modo a poder perceber a diversidade, a dinamicidade e a elasticidade dos papéis sociais desenvolvidos por estes atores. O caso da família Etra nos evidencia a variedade de fontes financeiras, atividades profissionais, vínculos associativos e religiosos desempenhados pelos mesmos sujeitos durante o Império.

Apesar de terem sido criadas no contexto da colonização e da escravidão, as irmandades negras se desenvolveram como espaços de exercício liberdade e de demandas próprias dos grupos que as constituíam. Mesmo sob o olhar das autoridades estatais e/ou

---

<sup>446</sup> Ibidem. p. 23.

<sup>447</sup> Ibidem. p. 20.

<sup>448</sup> Ibidem. p. 19.

<sup>449</sup> Ibidem. p. 21.

<sup>450</sup> OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *Op. Cit.* p. 36.

religiosas, seus membros organizaram um espaço com suas especificidades, dentre elas, o controle sobre a entrada de novos membros, a reconstituição de suas identidades diaspóricas, a organização das suas festividades, a administração dos seus bens etc. Em um contexto de extrema desigualdade racial e social, este espaço fomentou agenciamentos, possibilidades de ascensão à população negra e interação com outros ambientes.

Além disso, desde quando vigorava o regime do cativo, as fileiras das irmandades negras não eram formadas exclusivamente por pessoas escravizadas. Inclusive, a irmandade religiosa é um bom exemplo para se entender que, mesmo antes da abolição, a sobrevivência negra não era sinônimo de submissão. E, no caso da experiência republicana, percebemos que ela também não era sinônimo de exclusão social, o que tratamos também no capítulo anterior.

No caso da baiana Irmandade do Rosário às Portas do Carmo, até a primeira metade do século XIX, ela foi majoritariamente composta por pessoas escravizadas. Segundo Lucilene Reginaldo, 84,9% dos associados identificados segundo a condição jurídica, inscritos entre 1719 e 1826, viviam sob o cativo.<sup>451</sup> No entanto, isso não lhes impediu de desempenhar funções dentro da agremiação, conforme a medida de seu cativo. Segundo Lucilene Reginaldo, a restrição se dava mais pelos limites legais impostos pela escravidão do que por decorrência de uma postura preconceituosa relativa à condição de cativo.<sup>452</sup>

Por outro lado, a historiadora Maria Inês Côrtes de Oliveira identificou, entre 350 testamentos de libertos filiados a irmandades no período entre 1790 e 1890, 52 testadores filiados à irmandade do Rosário dos Pretos às Portas do Carmo, todos entre 1790 e 1844. Vale ressaltar que a maioria destes era composta por mulheres,<sup>453</sup> que se destacavam nos serviços de comércio.<sup>454</sup>

Segundo a memória dos membros da irmandade do Rosário das Portas do Carmo, ainda que esta proporcionasse “reexistências” para além do cativo, seus irmãos e irmãs auxiliaram financeiramente seus membros cativos na conquista da alforria. Tal auxílio seria possível, em larga medida, pela presença de membros livres. Ademais,

---

<sup>451</sup> REGINALDO, Lucilene. *O Rosário dos Angolas... Op. Cit.* p. 335.

<sup>452</sup> *Ibidem.* p. 337.

<sup>453</sup> FARIAS, Sara. *Op. Cit.* p. 35.

<sup>454</sup> OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. *Op. Cit.* p. 34.

a presença de libertos em seus quadros era fundamental para a manutenção do controle das entidades em mãos negras, dada a limitação jurídica e social da condição de escravos. Assim, é provável que o grupo que concentrasse a maioria dos libertos fosse, ao mesmo tempo, aquele que concentrava mais poder dentro da associação.<sup>455</sup>

Embora a condição jurídica tenha sido destacada e a presença de escravizados e escravizadas tenha sido numericamente superior, o espaço da irmandade se configurava como local diferente do cativo. Ali, identidades eram reelaboradas e ressignificadas em nome de outras formas de existência. A procura por fazer parte deste espaço se dava pela fé e religiosidade, mas também pela busca do prestígio social que a irmandade proporcionava e do apoio e ajuda mútua também praticados. Uma vez banida a diferença por condição jurídica, a manutenção da agremiação negra ou de outras formas de associativismo negro evidencia a demanda, por parte da comunidade negra, de partilha de espaços comuns, guiados pela pertença de cor/raça ou pelo passado escravista nas cidades, e a expectativa compartilhada entre seus membros de superação das necessidades em busca de melhores condições de sobrevivência.

As histórias de José e Manoel d'Etra evidenciam que parte deste grupo estabeleceu verdadeiras redes associativas em prol de conquistas e manutenção de privilégios sociais bem como de direitos. Não por acaso, a análise de suas trajetórias e de outras similares se mostram de grande relevância para o entendimento das experiências da população negra, haja visto a sua expressividade demográfica. Em Salvador, especificamente, o censo de 1872 apontou que 68% da sua população se compunha por pardos e pretos,<sup>456</sup> e, em 1890, por 61,4% de não-brancos.<sup>457</sup>

A construção de espaços de liberdade e autonomia pela e da população africana e afrodescendente, no contexto do regime da escravidão e depois dela, se incluem nos estudos classificados sob o conceito de “pós-abolição”. Nestas pesquisas, as irmandades negras, ao lado dos quilombos, candomblés, as “cidades negras”<sup>458</sup>, os “zungus”, as associações negras, a imprensa, bem como as biografias, tem sido considerados como objeto de estudos para se entender a sobrevivência diaspórica no Brasil, de modo a

---

<sup>455</sup> REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.* p. 342.

<sup>456</sup> FARIAS, Juliana [et al.]. *Cidades Negras... Op. Cit.* p. 12.

<sup>457</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 134. Foram realizados censos demográficos em 1900 e em 1920, mas neles não foram coletados dados relativos à cor, raça ou etnia da população brasileira. No censo de 1920 contém a diferenciação apenas para “estrangeiros”.

<sup>458</sup> Espaços sociais com considerável concentração de população afrodescendente, entre livres, libertos e escravos que surgiram em várias sociedades escravistas e mesmo naquelas onde havia escravos africanos – mas não necessariamente estruturas escravistas. In.: FARIAS, Juliana [et al.]. *Cidades Negras... Op. Cit.* p. 9. [grifo nosso]

ultrapassar visões reducionistas desta e vislumbrar horizontes além das escravidão e das *plantations*.

### Irmandades, Imprensa, Sociedades Mutualistas, Associações, Clubes Sociais: coletivos negros do Império à Primeira República

Tencionando a percepção de formas de inserção negras, entendemos a caracterização das irmandades como um espaço cujos integrantes buscaram obter o exercício de liberdade, de autonomia e de pertencimento. Ela era uma forma de atuação comunitária instituída pela Igreja Católica, mas internamente seus membros redefiniram-na, deixando-a mais acolhedora para seus pares, até mesmo menos opressiva em alguns sentidos. No que tange à devoção, como vimos no primeiro capítulo, houve possibilidade de criação de espaços para a preservação e ressignificação de tradições africanas e católicas a partir do processo diaspórico, não só pela “permissão” eclesiástica, mas pela especificidade das mundividências africanas e pela sua resistência. Práticas que, ao fim e ao cabo, permitiram o “paralelismo religioso”<sup>459</sup> e a “dupla pertença”.<sup>460</sup> Foram experiências que possibilitaram a preservação de tradições ancestrais e a criação de formas próprias de culto, dando espaço tanto para a fidelidade aos santos católicos como aos *nkisis*, *orixás* e *voduns*, não de forma sincrética, mas sim paralela.

Em relação à composição da irmandade, seus membros definiram normas específicas de condição de ingresso à confraria, bem como as disposições acerca da ocupação de cargos no seu interior e gerenciavam seus próprios recursos. A diferenciação de membros pelo critério entendido por “nação”, até meados do século XIX, evidencia a diversidade interna entre os grupos negros. Mais tarde, após a interrupção do cativo, percebemos como a identificação racial foi operada pelos africanos e seus descendentes

---

<sup>459</sup> O historiador James Sweet entendeu que, no processo diaspórico emergente com a colonização, a religiosidade na América Lusa não era nem portuguesa e nem africana. De modo que, no Brasil, ocorreu “a soma de partes distintas e, por vezes, contraditórias”, onde elementos espirituais africanos foram adotados por parte de padres católicos e aspectos do catolicismo foram aceitos por africanos, constituindo um paralelismo religioso. In. SWEET, J. *Recriar África... Op. Cit.* p. 265.

<sup>460</sup> Anália Santana também identifica a “dupla pertença” dos membros atuais da irmandade em questão, verificando a presença e devoção recorrente dos irmãos e irmãs no Rosário tanto nas Igrejas como nas Casas de Religiões de Matriz Africana. In. SANTANA, A. “A Participação Política das Mulheres na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos...”. *Op. Cit.* p. 176.

nos compromissos, para delimitar e definir suas posições e seus espaços. Em 1900, a irmandade baiana em questão se identificava em seu compromisso como:

**Capítulo 1º: Da Veneravel Ordem e seus fins**

Art. 1º A Veneravel Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora, das Portas do Carmo estabelecida na Capital do Estado da Bahia, é uma associação religiosa de pessoas de côr preta de ambos os sexos de exemplar procedimento que possuam meios de honesta subsistencia.<sup>461</sup>

A delimitação da associação pela composição de membros “de côr preta” impõe um limite para a atuação da irmandade, garantindo os benefícios da integração neste local a um grupo exclusivo. Não há mais a exigência por “nação”, mas a permanência desta disposição racial deixa claro a demanda por espaços exclusivos de agência negra, apesar e por conta do fim da escravidão. Em outros espaços, a atribuição da identificação como “preto” não se manteve. Isso ocorreu não em razão da redução de seus descendentes pelo processo de mestiçagem, mas porque o abandono desta terminologia foi entendido por muitos como um fator de distanciamento da marca do cativo e, portanto, de distinção social. Com efeito, em áreas do Sudeste cafeeiro do final do século XIX, a historiadora Hebe Mattos identificou um expressivo aumento dos registros de “pardos” para descendentes de escravizados ou forros nascidos livres.<sup>462</sup>

Por todo país, tivemos similaridades e diferenças entre as definições de cor ou de raça entre os agrupamentos negros. A escolha de cada denominação a ser utilizada poderia atender a uma posição ideológica do grupo e/ou a uma estratégia diante das elites e das instituições. Além disso, também não podemos descartar a presença negra em outras formas associativas presentes no final do século XIX e início do XX. À despeito do vínculo racial expresso de cada associação, a representatividade negra em outros grupos, como movimentos sociais, partidos políticos, jornais, dentre outros canais e linguagens, também compõem as experiências e a cultura política negra do pós-abolição.

Segundo os dados coletados pelo historiador Thiago Sayão, a Sociedade Recreativa União Operária, de Laguna, Santa Catarina, surgiu do reagrupamento de irmãos da irmandade do Rosário da região. Mas, nesta reunião sob a forma de associação não-religiosa, ela seguiu uma postura de silenciamento em relação a “cor” de seus

<sup>461</sup> *Compromisso Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo*. (1900). Caixa 1. Documento 3. Arquivo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho (AINSRP).

<sup>462</sup> MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio... Op. Cit.* p. 361.



membros. Para Thiago Sayão, este apagamento foi praticado “como uma tática localizada que, ao evitar o confronto direto com o discriminador, possibilitou a conquista e manutenção de um novo território negro”.<sup>463</sup> Mas se não havia a necessidade de explicitar a identificação de cor ou de raça, então o que caracterizava as associações negras?

O estudo acerca dessas formas associativas desenvolvidas ao longo da história tem crescido. Elas se apresentam como um profícuo panorama para traçar experiências e trajetórias afrodescendentes. Como nos indica a historiadora Ana Flávia Magalhães Pinto, estas análises se iniciaram a partir das narrativas acerca dos clubes e sociedades paulistas iniciadas no século XX, para depois se espalharem por outras direções, tanto em relação à dimensão temporal quanto espacial.<sup>464</sup>

Essas configurações se deram sob diferentes formas, como clubes sociais, associações beneficentes, jornais, blocos carnavalescos, agremiações recreativas, musicais, dramáticas, esportivas, organizações religiosas, etc. O historiador Jonatas Roque Ribeiro define, de modo geral, o que podemos entender por “associativismo negro”:

[...] modo de reunião ou congregação de um grupo social negro. Pode também ser entendido como espaços, manifestações e valores que tem por objetivo a criação, ou manutenção, de vínculos de solidariedade, sociabilidade e beneficência entre aqueles que comungam identidades étnicas, raciais e culturais semelhantes.<sup>465</sup>

Ele salienta que devemos ter em vista que o conceito pode ser mais elástico, conforme o contexto em que se insere cada pesquisa.<sup>466</sup> As irmandades negras, desde sua fundação na América Portuguesa, podem ser incluídas nesta definição. Afinal, um de seus pilares era o da assistência mútua entre os seus membros, com quem partilhavam a pertença étnica, racial, devocional e cultural. Ao lado destas agremiações, a imprensa negra e as sociedades mutualistas despontaram como formas pioneiras de associações negras.

Desde a década de 1830 a imprensa foi um veículo utilizado para dar vazão a anseios e pautas da população negra no Brasil. Ana Flávia Magalhães Pinto define como imprensa negra aquela composta por “jornais feitos por negros; para negros; veiculando

<sup>463</sup> SAYÃO, Thiago. “As heranças do Rosário...”. *Op. Cit.* p. 148.

<sup>464</sup> PINTO, Ana Flávia Magalhães. “Fortes laços em linhas rotas: literatos negros, racismo e cidadania na segunda metade do século XIX”. Tese (Doutorado). Campinas, UNICAMP. 2014. p. 269.

<sup>465</sup> RIBEIRO, Jonatas Roque. *Op. Cit.* p. 14-15.

<sup>466</sup> *Ibidem.* p. 15.

assuntos de interesse das populações negras”.<sup>467</sup> Dentre os títulos encontrados no século XIX, temos *O Homem de Cor ou O Mulato, Brasileiro Pardo, O Cabrito e O Lafuente*, produzidos no Rio de Janeiro; *O Homem: Realidade Constitucional ou Dissolução Social*, de Pernambuco; *A Pátria – Órgão dos Homens* e *O Progresso – Órgão dos Homens de Cor*, de São Paulo; e *O Exemplo*, do Rio Grande do Sul.<sup>468</sup>

No caso baiano, a atuação negra na imprensa se revelou no início do século XIX a partir do folhetim *O Bahiano – pela constituição e pela lei*, mantido pelo jurista Antônio Pereira Rebouças, pai do engenheiro e abolicionista André Rebouças.<sup>469</sup> Suas páginas registraram “opiniões simpáticas a uma ordem liberal, de respeito ao texto constitucional e anti-restauração lusitana”.<sup>470</sup> Segundo a historiadora Ana Flávia Magalhães Pinto, a atuação do jornal de Rebouças apresentou “mais uma possibilidade individual e indireta de resistência ao ‘preconceito de cor’, do que um enfrentamento direto e/ou coletivizado”.<sup>471</sup> Isto porque, em seu jornal, ele não tratou diretamente do reconhecimento do racismo como algo preponderante em seus escritos. Mesmo assim, sua atuação não deixa de ser representativa da imprensa negra na Bahia.

Mais tarde, muito envolvido com a causa operária, o intelectual e artista Manuel Querino fundou o jornal *A Província*, em 1887, que funcionou até o ano posterior. Já em 1892, ele editou o jornal *O Trabalho*, quando estava atuando na União Operária Bahiana.<sup>472</sup> Nesta mesma linha editorial, a publicação *A Voz do Operário*, criada em 1891, contou com a participação como redator do mestre-de-obras negro Domingos Francisco Silva, que compôs a Irmandade do Rosário das Portas do Carmo. Este periódico serviu como “órgão oficial do Centro Operário da Bahia a partir de 1894 e foi publicado até, pelo menos, 1908”.<sup>473</sup> Mais sintonizado à luta trabalhista de forma geral na Bahia e à luta por participação política, suas linhas não se atentaram especificamente à questão racial. Todavia, o protagonismo destes dois redatores foi significativo para a representatividade junto ao interesse de seus congêneres trabalhadores, artífices na sociedade soteropolitana.

---

<sup>467</sup> PINTO, Ana Flávia Magalhães. *Imprensa negra no Brasil do século XIX*. São Paulo: Selo Negro, 2010. p. 19-20.

<sup>468</sup> *Ibidem*. p. 17-18.

<sup>469</sup> PINTO, Ana Flávia Magalhães. “De pele escura e tinta preta: a imprensa negra do século XIX (1833-1899)”. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006. p. 21.

<sup>470</sup> *Idem*.

<sup>471</sup> *Ibidem*. p. 23.

<sup>472</sup> *Ibidem*. p. 30. CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, máquina política...”. *Op. Cit.* p. 103.

<sup>473</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, máquina política...”. *Op. Cit.* p. 68.

À despeito do discurso da falta de fontes impressas para se fazer histórias da população negra ou da falta de seu engajamento crítico às árduas condições de ser negro no Brasil, estes jornais indiciam a presença e a vivacidade da pequena porção de pessoas de cor letradas. A ocorrência destas publicações noticia a existência de tensões, de arenas de debate voltadas para questões colocadas por cidadãos negros e não só letrados, já que eram feitas leituras nas ruas dos textos para que o debate alcançasse os iletrados. O debate com outros grupos também esteve presente nas folhas destas gazetas.<sup>474</sup>

Além da importância do produto impresso, o espaço de produção desses jornais se fazia a partir de sujeitos engajados em torno de projetos a favor das populações de cor, de forma que redes de solidariedade se delinearão a partir da sua redação e vice-versa. Foi caso do jornal paulista *A Redenção*, fundado pelo abolicionista Antônio Bento. A historiadora Antônia Aparecida Quintão afirma que este periódico “denunciava as injustiças, as misérias e as violências da escravidão e possibilitava o intercâmbio de informações entre os caifazes”.<sup>475</sup> Além de sucessor de Luiz Gama na presidência do Centro Abolicionista de São Paulo, Bento também foi provedor da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios, cujos salões deram espaço para a tipografia deste jornal.<sup>476</sup> Com efeito, a sede da irmandade servia de ponto de encontro de membros de diversas irmandades, “que quase diariamente se encontraram para buscar informações, trazer notícias, apresentar sugestões e uma contribuição financeira para o movimento”.<sup>477</sup>

Quintão também destaca que na sede da irmandade de Nossa Senhora dos Remédios os caifazes planejavam suas ações e neste mesmo espaço havia o trânsito de membros da congênere irmandade do Rosário paulistana. Essa relação sugere que as irmandades não estavam totalmente distanciadas do movimento abolicionista. E, assim como Antônia Quintão detectou esta proximidade, provavelmente outros laços firmados podem ter sido feitos nos bastidores das confrarias em favor da abolição para não criar registros e alarde diante das autoridades estatais e católicas, preservando esta aliança.

Além da imprensa, a atividade de clubes sociais negros também teve relação com as irmandades negras, como vimos no capítulo anterior com o caso do Clube 28 de Setembro de Pouso Alegre e a Sociedade Recreativa União Operária de Laguna. Liane

---

<sup>474</sup> PINTO, Ana Flávia Magalhães. *Imprensa negra... Op. Cit.* p. 70.

<sup>475</sup> QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Irmandades negras... Op Cit.* p. 80.

<sup>476</sup> Idem.

<sup>477</sup> Ibidem. p. 104.

Muller avaliou que a experiência da confraria negra serviu para o aprendizado destes sujeitos à prática da organização coletiva, ao assinalar que

(...) primeiramente em bases burocráticas determinadas pela instituição religiosa, mas logo a seguir, de forma quase colada à primeira, em um tipo de organização sub-reptícia cuja finalidade era pensar e executar estratégias capazes de dar uma nova feição ao homem negro inserido em um regime escravista.

As iniciativas desenvolvidas na Irmandade do Rosário contribuíram substancialmente para configurar esse grupo de homens [sic] enquanto um segmento social possuidor de capitais simbólico, intelectual e financeiro.<sup>478</sup>

Os números obtidos a partir da pesquisa realizada por Muller indicam o envolvimento simbólico de irmãos e irmãs do Rosário de Porto Alegre com as entidades civis criadas entre 1870 e 1905. Dos 212 membros frequentemente encontrados nas fontes, 57 foram também localizados como fundadores e/ou diretores de entidades civis.<sup>479</sup> Dentre os clubes sociais que a autora conseguiu identificar, nesta relação com a irmandade encontravam-se o clube Sociedade Floresta Aurora e a Sociedade Laço de Ouro. Esta última, com participação exclusivamente feminina, voltada para o amparo às meninas negras abandonadas ou em estado de pobreza absoluta.<sup>480</sup> Ao todo, entre 1886 e 1930, Muller registrou a presença de 72 entidades de composição quase exclusiva de negros no Rio Grande do Sul, dentre sociedades dançantes, beneficentes e/ou instrutivas.<sup>481</sup>

O jornal afro-gaúcho *O Exemplo*, fundado em 1892, compôs essa tríade de organizações negras que se relacionavam entre si em Porto Alegre na passagem do século XIX para o século XX. Ele teve grande envolvimento com a divulgação das atividades das associações negras e seus projetos sociais da sua criação até 1910.<sup>482</sup> Portanto, assim como o caso paulistano estudado por Antônia Quintão, o associativismo negro na capital gaúcha, segundo Muller, reunia a organização em movimentos civis, imprensa e uma irmandade negra.

Assim, percebemos que há um contexto, no final do século XIX, em que as irmandades se mantiveram paralelamente às associações mutualistas emergentes em alguns casos e em outros não. O historiador Sidney Chalhoub chamou atenção dos pesquisadores para a necessidade de se “interrogar que relações havia ou podia haver,

<sup>478</sup> MULLER, Liane. *Op. Cit.* p. 108-109.

<sup>479</sup> *Ibidem.* p. 109.

<sup>480</sup> *Ibidem.* p. 118.

<sup>481</sup> *Ibidem.* p. 131-132.

<sup>482</sup> *Ibidem.* p. 168.

entre as irmandades religiosas tradicionais e as novas sociedades beneficentes” de meados do século XIX. Ele indaga, “ao considerar que as irmandades desempenhavam, desde o período colonial, funções de proteção social semelhantes às que passavam a definir as novas sociedades beneficentes, por que as últimas se tornaram cada vez mais comuns no Brasil da segunda metade do século XIX?”<sup>483</sup> Chalhoub encontrou no estatuto de uma das mutualistas cariocas uma menção que sugeria a proximidade dela com a devoção à Nossa Senhora do Rosário.<sup>484</sup> No caso soteropolitano, vimos que a proximidade das mutualistas com a irmandade foi muito evidente. Mas antes disso, é importante entender este movimento de conformação das associações mutuárias e a sua dinâmica identitária.

### Identidade, associações mutualistas e a continuidade das irmandades

Em meados do século XIX, ao lado das irmandades preservadas, observa-se um grande movimento pela criação de sociedades mutualistas. Retirando as funções estritamente ligadas à devoção, estas associações tinham atribuições muito próximas às das confrarias por um lado e das corporações de ofício por outro. Elas eram criadas para garantir o auxílio aos respectivos membros em caso de desemprego, doença, invalidez, etc. Seus objetivos também se aproximavam daqueles propostos pelas antigas corporações de ofício, que atuavam na defesa dos interesses profissionais e regulamentação do exercício de cada ocupação.<sup>485</sup>

Havia também irmandades religiosas designadas por ofício. Na Bahia colonial, os ferreiros e serralheiros constituíram a Confraria de São Jorge, os sapateiros se reuniam na de São Crispim e os carpinteiros, pedreiros, canteiros e torneiros se reuniam sob a inovação de São José.<sup>486</sup> Analisando a trajetória das agremiações fundadas por trabalhadores no Rio de Janeiro, o historiador Claudio Batalha defende que as associações mutualistas passaram a ser a forma associativa preferida pelos trabalhadores dos oitocentos por dois motivos. Em primeiro lugar, em decorrência da proibição impressa no texto constitucional de 1824 à conformação e manutenção das corporações de ofício,

---

<sup>483</sup> CHALHOUB, Sidney. “Solidariedade e liberdade: sociedade beneficentes de negros no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX”. In.: GOMES, Flávio. CUNHA, Olívia Maria Gomes da. *Quase-cidadão... Op. Cit.* p. 228.

<sup>484</sup> *Ibidem.*

<sup>485</sup> SILVA, Maria Conceição Barbosa da Costa e. *O Montepio dos Artistas... Op. Cit.* p. 19.

<sup>486</sup> FLEXOR, Maria Helena. *Oficiais mecânicos na cidade de Salvador*. Salvador: Prefeitura de Salvador, 1974. Apud. REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.* p. 120.

uma das medidas liberais da constituição imperial.<sup>487</sup> E, em segundo, Batalha considera que a linguagem das antigas corporações já não mais atendia aos anseios dos profissionais e do mundo do trabalho de meados do século XIX.<sup>488</sup>

Por conseguinte, trabalhadores recorreram às formas já disponíveis de associação para se reunirem em torno de uma causa comum, encontraram brechas na legislação ou inovaram na configuração de associações que fossem autorizadas. Paralelamente, no século XIX, as irmandades se mantinham como um recurso utilizado para o amparo social, haja vista a preservação de algumas daquelas que já existiam e a criação de novas. Por outro lado, trabalhadores também lançaram mão de novas ferramentas associativas em busca do apoio em momentos de socorro e em defesa do seu exercício profissional: as associações mutualistas, sociedades de trabalhadores, montepios, as sociedades beneficentes e previdenciárias.

A partir de 1860, a configuração destas associações seguia as prescrições do Decreto Imperial 2.711, de 19 de dezembro deste ano e colocava o seu funcionamento sob a necessidade de aprovação do governo.<sup>489</sup> Em levantamento realizado por Claudio Batalha, apresentam-se 46 sociedades de trabalhadores no Rio de Janeiro, criadas entre 1835 e 1899.<sup>490</sup> Dentre elas, encontra-se montepios, cooperativas, sociedades beneficentes e mutualistas, em que a maioria se baseia na ideia de filiação para o apoio aos próprios membros (mutualista). Grande parte delas também era composta por

---

<sup>487</sup> BATALHA, Claudio H. M. Sociedades de trabalhadores no Rio de Janeiro do século XIX: algumas reflexões em torno da formação da classe operária. In.: *Cadernos AEL*, v. 6, n. 10/11, 1999. p. 49. MARTINS, Mônica. Entre a Cruz e o Capital: a decadência das corporações de ofícios após a chegada da família real (1808-1824). p. 7. (Disponível em [http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4205239/4101476/palestra\\_monica\\_de\\_souza.pdf](http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4205239/4101476/palestra_monica_de_souza.pdf). Acesso jan. 2018.).

<sup>488</sup> Batalha, Claudio H. H. Sociedades de trabalhadores... *Op. Cit.* p. 52.

<sup>489</sup> BRASIL. Decreto nº 2.711, de 19 de dezembro de 1860. In. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/historicos/dim/DIM2711.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/historicos/dim/DIM2711.htm). Acesso jan. 2018. SILVA, Maria da Conceição Barbosa da Costa e. *O Montepio dos Artistas...* *Op. Cit.* p. 38.

<sup>490</sup> *Ibidem.* p. 57.

“artistas”,<sup>491</sup> operários e trabalhadores assalariados.<sup>492</sup> Vale ressaltar que a necessidade não era o único motivo para estes sujeitos se associarem. Segundo o historiador Aldrin Castellucci, “em muitos casos, os fatores objetivos combinavam-se com os subjetivos, relacionados à construção de identidades”.<sup>493</sup> Assim, a definição também poderia se dar pela vinculação a origem nacional, como ocorreu no Rio de Janeiro com a Congregação dos Artistas Portugueses, de 1889 ou o Círculo Operário Italiano, de 1895.<sup>494</sup> Esse tipo de filiação foi muito recorrente em outras regiões do Brasil.

No mesmo local em que se registra a presença destas agremiações fundadas conforme a pertença nacional, houve tentativas de criação de sociedades beneficentes em favor da população de cor. O historiador Flávio Gomes comenta o processo de avaliação do estatuto da Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor, enviado para o Conselho do Estado do Império em 1874. Dentre os seus objetivos, estava a preocupação “promover tudo quanto estiver em favor dos seus membros”.<sup>495</sup> Para integrar a associação exigia-se dos futuros membros que fossem pessoas com idade a partir de 14 anos, “ter bom procedimento, ser livre ou liberto, ou mesmo sujeito de cor preta, de um ou outro sexo”.<sup>496</sup>

O parecer acerca do estatuto foi registrado em 1875, indeferindo o funcionamento da associação. Gomes relata que o parecer negativo dos conselheiros se baseou na falta de assinaturas dos demais sócios no documento, que só continha a assinatura de José Luiz Gomes. Os conselheiros viram nesta lacuna um indício de que os membros não seriam

---

<sup>491</sup> Neste período, entende-se por “artista” aquele que vive do trabalho manual, mas que, diferente do operário, seu ofício exige um embasamento histórico e filosófico, do qual sua obra retira referências para empregar o talento do autor. Nesse sentido, a historiadora Lysie Reis, enfatiza que o conceito de “artista” e “artífice” sempre estiveram imbricados na mentalidade do século XIX. Mas a vinculação da ideia de artista à necessidade do exercício da “inspiração e das faculdades criadoras”, que dava maior singularidade ao papel do profissional, acabava fazendo com que a denominação de “artista” fosse preferida por estes trabalhadores à de “artífice”. Já que este último era entendido como “aquele que exerce um ofício mecânico, em que há regras deduzidas da experiência, tendo em vista uma utilidade “imediatamente prática”. Ela aponta que, no caso brasileiro, dificilmente a definição estaria associada ao ensino formal de ofício já que no século XIX eram escassas as instituições de ensino destinadas às artes. Sendo assim, o termo abarcaria tanto aqueles que exerciam as artes liberais (letras, música, artes plásticas), quanto atividades mecânicas de confecção de produtos (chapeleiros, sapateiros, ourives, marceneiros, ferreiros, tipográficos, alfaiates, etc.). In.: REIS, Lysie. *A liberdade que vem do ofício: práticas sociais e cultura dos artífices da Bahia do século XIX*. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 23-31. SILVA, Maria Conceição Barbosa da Costa e. *Op. Cit.* p. 23-25.

<sup>492</sup> BATALHA, Claudio H. M. Sociedades de trabalhadores... *Op. Cit.* p. 59.

<sup>493</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. A luta contra a adversidade: notas de pesquisa sobre o mutualismo na Bahia (1832-1930). In.: *Revista Mundos do Trabalho*, vol.2, n. 4, ago./dez. 2010, p. 40-77. p. 43.

<sup>494</sup> Idem.

<sup>495</sup> GOMES, Flavio. *Negros e política (1888-1937)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. Formato eBook Kindle, Posição 18.

<sup>496</sup> Idem.

alfabetizados, logo não teriam condições de administrar os recursos da agremiação. Mas a justificativa que mais nos chama atenção foi elaborada por Visconde de Souza Franco, o Marquês de Sapucaí, e Visconde de Bom Retiro, cuja reprodução nos parece relevante:

Os homens de cor, livres, são no Império cidadãos que não formam classe separada, e quando escravos não têm direito a associar-se. A Sociedade especial é pois dispensável e pode trazer os inconvenientes da criação do antagonismo social e político: dispensável porque os homens de cor devem ter e de fato têm admissão nas Associações Nacionais, como é seu direito e muito convém à harmonia e boas relações entre os brasileiros.<sup>497</sup>

A partir da avaliação dos viscondes, percebemos a face do temor das elites diante das reuniões da população negra livre. A ideia defendida pelas elites de que a criação de organizações exclusivas para homens e mulheres negras é que ameaçaria a harmonia e as boas relações entre os brasileiros eximia da responsabilidade com a instituição escravista, esta sim catalisadora de grande parte das tensões sociais do século XIX. Ademais, a iniciativa daquelas pessoas em criar uma associação baseada em critérios raciais evidencia a necessidade de criação de um espaço específico delas, até por conta da exclusão e do preterimento por parte dos brancos em relação à presença negra em seus ambientes. Assim como irmandades religiosas foram fundadas por africanos e afrodescendentes desde o século XVII porque não lhes eram permitidos o ingresso nas agremiações de brancos, tal condição não mudou nos períodos posteriores com outros tipos de organizações.

A avaliação feita pelos conselheiros evidencia o receio em relação à possibilidade da inversão da ordem social, em que ex-cativos pudessem tomar o poder senhores. Este temor se iniciou e se disseminou principalmente após a Revolução Haitiana, deflagrada em 1791, e se mostrou, até certo ponto, justificado a partir da eclosão de rebeliões escravas nas primeiras décadas do século XIX. A Conjuração Baiana, em 1798, e a Revolta dos Malês na Bahia em 1835 foram exemplares destas revoltas. Mesmo tendo sido sufocada pelas forças imperiais, a rebelião alertou o mundo todo acerca da potência de resistência e rebelião de africanos escravizados.<sup>498</sup>

Não por acaso, a elite intelectual se posiciona diante dessa possibilidade, opinando acerca do futuro da sociedade brasileira, tendo em vista, sobretudo, “estas expectativas

---

<sup>497</sup> Ibidem. Posição 29.

<sup>498</sup> REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1985. VALIM, Patrícia. “Da Sedição dos Mulatos à Conjuração Baiana de 1798: a construção de uma memória histórica”. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.



disseminadas de inversão da ordem política e social, de vingança generalizada contra os brancos”.<sup>499</sup> Com isso, as autoridades trataram de se colocar como condutoras do processo de elaboração de uma nova sociedade, editando leis que gradativamente foram acabando com o cativo até a libertação total em 1888. Houve sempre o cuidado de continuar tolhendo e/ou reprimindo ações dos libertos. Junto às medidas legais, a ação dos conselheiros do Império mencionada anteriormente acompanhou uma postura de protelar a discussão do trabalho escravo e seus efeitos sobre a sociedade brasileira.

Sob tal lógica se deu a resistência das autoridades em autorizar as iniciativas associativas da população negra. Foram os conselheiros Pimenta Bueno, o visconde de Sapucaí, e o marquês de Olinda que elaboraram parecer acerca do estatuto da Sociedade Beneficente da Nação Conga, em 1861. A referida sociedade definia-se pela composição “de pessoas que pertençam à mesma nação, e que sejam livres, podendo ser admitidas em seu grêmio os filhos e filhas das mesmas nascidas neste Império, e que sejam de cor preta e compor-se-á de ilimitado número de sócio e sócias efetivos, e 20 honorários”.<sup>500</sup> Dentre as suas atribuições estava o auxílio aos membros enfermos, realização de enterro e missas de sétimo dia de associados e associadas falecidos e a concessão de pensões aos seus familiares.<sup>501</sup>

Chalhoub destaca outros pontos do estatuto dignos de nota. Mas aqui nos interessa aquilo que foi destacado pelos conselheiros para negar a autorização de funcionamento aos membros da Sociedade Beneficente da Nação Conga. Nota-se, aqui, a manutenção da identificação pelos termos de “nação” definidos no processo diaspórico, como vimos no capítulo anterior. Além das irmandades e casas de candomblé, tal forma de inserção manteve-se como um critério relevante de identificação perante a sociedade, servindo também de empenho na criação de agremiações civis em favor dos seus congêneres, bem como dos seus descendentes na segunda metade do século XIX. A demarcação deste pertencimento foi justamente o principal motivo destacado pelos conselheiros para reprovar o funcionamento da sociedade.

Seguindo uma linha de raciocínio parecida com a dos viscondes de Souza Franco e de Bom Retiro, Pimenta Bueno defendeu que se a beneficência deve ser provida à

---

<sup>499</sup> AZEVEDO, Célia Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 36.

<sup>500</sup> CHALHOUB, Sidney. “Solidariedade e liberdade...”. *Op. Cit.* p. 225.

<sup>501</sup> *Ibidem.* p. 226.

humanidade, limitar-se às pessoas de cor preta fere este preceito. Além disso, uma vez libertos, estes sujeitos seriam membros do Império, logo, não mais da “nação Conga”. Então, ao seu ver, não havia equidade entre as noções de nações africana e as nações modernas europeias. Para ele, a nação em questão tratava-se mais de uma linhagem sanguínea, pois não via estes associados como estrangeiros de fato, por mais que não tivessem nascido no Brasil.<sup>502</sup> Assim, além de retirar-lhes grande parte de seus elementos de identificação de origem, como o nome de nascimento que era substituído pelo nome de batismo no procedimento de escravização, retirava-se destes africanos a possibilidade de identificação com a sua terra natal pelo fato de se tratar do continente africano, região associada à ideia “barbaridade”, a qual os representantes do Império e idealizadores da identidade nacional desejavam banir da composição da sociedade brasileira.

No Rio de Janeiro, outra agremiação semelhante, a Sociedade de Beneficência da Nação Conga “Amiga da Consciência” colocou seu estatuto à prova dos conselheiros do império. Os seus propósitos eram muito parecidos com os da sociedade anterior, já os seus critérios de aceitação de membros eram mais abertos, deveria pertencer “à Nação Conga ou a qualquer outra porém africana”.<sup>503</sup> Os mesmos conselheiros que reprovaram o estatuto da Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor também negaram o direito à “Amiga da Consciência” com justificativas muito próximas, inclusive.

Mais uma vez condenou-se o seu funcionamento devido à falta de assinatura de todos os sócios no estatuto, pois só foi registrada a firma do Primeiro-Secretário, Bernardo de Souza Pernambuco. Além disso, a abertura a qualquer africano dava espaço para a admissão de escravizados, o que não era permitido por lei.<sup>504</sup> Ademais, embora mais amplo, a limitação e ênfase à origem dos membros às nações africanas no estatuto ainda demarcavam as clivagens raciais que eram temidas pelas autoridades, já que não se reconheciam os africanos como estrangeiros, diferentemente do que ocorria com os italianos, portugueses, etc. Nessa desclassificação e discriminação, explicita-se uma das facetas do racismo e do preconceito contra tudo aquilo que se remetia ao continente africano.

---

<sup>502</sup> Ibidem. p. 229.

<sup>503</sup> Ibidem. p. 231.

<sup>504</sup> Ibidem. p. 232.

Podemos perceber a diferença de tratamento dado pelos conselheiros a partir do estatuto da Sociedade Beneficente dos Artistas em São Cristovão, do Rio de Janeiro. Aprovado pelo conselheiro José Bento da Cunha e Figueiredo em 1876, ele trazia as seguintes condições para admissão de sócios:

## CAPITULO II

### DA ADMISSÃO DOS SOCIOS

Art. 5º Não poderão ser admittidos socios individuos de côr preta, os libertos de qualquer côr e aquelles que não se acharem nas circumstancias dos paragraphos do art. 3º.<sup>505</sup>

Enquanto na avaliação do estatuto da Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor os conselheiros justificaram a sua reprovação levando em conta, entre outros motivos, que “os homens de cor devem ter e de fato têm admissão nas Associações Nacionais”, uma outra associação, tinha, diferentemente, o seu regulamento aprovado, apesar de sua restrição à participação da população de cor. Ou seja, a possibilidade de restringir a admissão de membros por critérios raciais era um privilégio branco, haja vista a reprovação das sociedades citadas acima, bem como a conformação de associações conforme o pertencimento a uma região estrangeira, condição vedada apenas àquelas que se referiam à África negra.

A prática de associativismo foi muito importante para a formação do movimento operário no Brasil, embora não possamos considerá-la como experiência embrionária dos sindicatos. As associações atuavam mais no campo securitário, enquanto os sindicatos atuavam na esfera da produção, lutando por maiores salários, melhores condições de trabalho para seus filiados, etc.<sup>506</sup> O desenvolvimento dos sindicatos se deu de forma paralela às associações mutualistas, de modo que estas continuaram a existir depois da conformação dos sindicatos. Mesmo assim, ao fim e ao cabo, quando lançamos luz sobre a experiência negra nas associações estamos contribuindo para a visualização da trajetória diaspórica em meio ao trabalho livre na Primeira República.

A historiografia que trata da trajetória dos trabalhadores na Primeira República por muito tempo retratou a classe como ausente no país. Para Chalhoub e Silva, esta visão se deu em grande medida devido ao distanciamento entre os historiadores sociais do

<sup>505</sup> BRASIL. Decreto n. 6302, de 23 de agosto de 1876, Approva os estatutos da Sociedade Beneficente dos Artistas em S. Cristovão. (Disponível em: <http://legis.senado.leg.br/legislacao/ListaTextoSigen.action?norma=570916&id=14383464&idBinario=15775614&mime=application/rtf>. Acesso jan. 2018.).

<sup>506</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. A luta contra adversidade... *Op. Cit.* p. 41.

trabalho e da escravidão, de modo que esta última acabou ficando como um capítulo externo à primeira.<sup>507</sup> O que a historiografia dos últimos anos tem denunciado e buscado aproximar, estabelecendo uma crítica do “paradigma da ausência” em defesa do “paradigma da agência”.<sup>508</sup> Seu esforço tem se dado no sentido de contemplar as mais variadas formas de relações com o trabalho perceptíveis na experiência brasileira, tentando desviar-se das perspectivas eurocêntricas de se perceber a prática do trabalho livre. Isto porque, até meados do século XX, as narrativas acabaram invisibilizando vários sujeitos, privilegiando as experiências que fossem próximas às dos trabalhadores do Velho Mundo, traçando uma narrativa que acompanhava a história do trabalho daquele continente e a sua linearidade, como se este fosse um modelo universal de desenvolvimento social.<sup>509</sup>

No caso das narrativas acerca do trabalho livre na Primeira República, muito se privilegiou a imagem do imigrante como figura preponderante e protagonista e, assim, as ideias sobre o trabalho livre no Brasil se construíram sob generalizações de práticas masculinas e brancas.<sup>510</sup> Até os anos oitenta, autores defendiam que a escravidão era um entrave à formação da classe operária no Brasil, desconsiderando que até o fim do regime do cativeiro havia escravizados que trabalhavam ao lado dos operários nas fábricas. Por outro lado, entendia-se que a condição de cativos não os colocava no mesmo campo de identificação de classe operária. Nesse sentido, Álvaro Pereira Nascimento faz a seguinte crítica se referindo aos autores do livro *História da indústria e do trabalho no Brasil*, Franciso Foot Hartman e Victor Leonardi:

Não é difícil percebermos que para eles, no Brasil, as “verdadeiras fábricas modernas” só se tornaram realidade quando empregaram “maquinaria importada e operários livres”, na década de 1840. Havia na concepção desses autores uma ideia da incapacidade das pessoas escravizadas, que não lhes conferia o direito de serem chamadas de operárias, rótulo que até as crianças livres empregadas nas fábricas recebiam.<sup>511</sup>

Assim, a falta de menção à cor dos trabalhadores das fábricas e demais âmbitos do trabalho disseminada nas narrativas criou um imaginário de uma classe operária

---

<sup>507</sup> CHALHOUB, Sidney; SILVA, Fernando Teixeira da. Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980. In.: *Cadernos AEL*, Campinas, v. 14, n. 26, 2009. Pp. 13-47.

<sup>508</sup> Ibidem. p. 14.

<sup>509</sup> Ibidem. p. 28.

<sup>510</sup> Ibidem. p. 41.

<sup>511</sup> NASCIMENTO, Álvaro Pereira. Trabalhadores negros e o “paradigma da ausência”: contribuições à História Social do Trabalho no Brasil. In.: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 29, nº 59, set./dez. 2016. Pp. 607- 626. p. 613.

homogênea que, alinhada à ideia de que “após a Lei Áurea os egressos do cativo foram abandonados à própria sorte”, excluiu os trabalhadores negros da História Social do Trabalho. Ignorou-se e construiu-se um silêncio em torno do fato de que esses trabalhadores negros haviam constituído a principal força laboral do país há séculos. Logo, essa mão de obra não deixaria de ter importância, sobretudo em locais onde a migração estrangeira não foi tão intensa, como na cidade de Salvador.

É importante buscar os espaços ocupados por estes atores para identificá-los em suas especificidades identitárias e de atuação. No caso da capital baiana, o historiador Aldrin Castellucci encontrou vinte e nove mutualistas de operários instaladas em Salvador entre 1832 e 1930.<sup>512</sup> Ao lado dos coletivos negros de cunho religioso, as organizações firmadas pelo vínculo de trabalho, como o Centro Operário, o Montepio dos Artistas e as mutualistas, como a Sociedade Protetora dos Desvalidos nos ajudam a localizar os espaços de agência dos trabalhadores. O vínculo identitário imposto por algumas dessas associações nos permite perceber essa atuação com o recorte racial. Nesse sentido, Nascimento sublinha que “as sociabilidades e experiências constituídas nas seletivas e hierarquizadas irmandades católicas e casas de candomblé, por exemplo, podem trazer à luz parte do legado das formas de organização e lutas negras para os/as trabalhadores/as do século XX”.<sup>513</sup>

Tal condição instigou-nos pesquisar com o propósito de traçar a trajetória da experiência associativa em Salvador a partir da vinculação de membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo com outras associações. Acreditamos que o envolvimento destes sujeitos nestes espaços evidencia que a irmandade não se constituía como um espaço religioso alheio às demais demandas sociais da comunidade trabalhadora negra soteropolitana. De modo que a presença dos irmãos e das irmãs nas demais associações insere a referida ordem no debate das questões acerca dos direitos sociais, para além da sua atuação direta como provedora de assistência social e religiosa para seus membros de ambos os sexos.

---

<sup>512</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. “A luta contra a adversidade...”. *Op. Cit.* p. 46-47.

<sup>513</sup> NASCIMENTO, Álvaro Pereira. *Op. Cit.* p. 620.

## Geografia associativa dos irmãos e irmãs do Rosário das Portas do Carmo

A referência anterior à atuação de José Antônio d'Etra, apresentada no início do capítulo, aponta-nos para a prática de circulação por diferentes irmandades e associações como recorrente entre membros da confraria do Rosário em Salvador. Com a proliferação das sociedades mutualistas, este pertencimento também se avolumou e se diversificou entre os trabalhadores. Esta proximidade entre as associações se dava tanto pelo vínculo paralelo dos membros de teor religioso e ocupacional, como pelo próprio apoio das irmandades e associações em si, seja cedendo os seus espaços como sede, ou para realização de eventos e reuniões, ou, como no caso da irmandade do Rosário, pela realização de missas em celebração das associações.

Nas buscas em arquivo da Ordem Terceira do Rosário encontramos relatórios de atividades, convites, fichas de inscrição e outras correspondências que evidenciam o seu vínculo com outras associações mutualistas e outras irmandades. Além disso, encontramos agentes já mencionados pela historiografia e podemos perceber esta pertença paralela a diferentes coletivos, até mesmo aos clubes carnavalescos e às casas de candomblé. No entanto, vale ressaltar que a confirmação dos membros deste espaço exige uma pesquisa mais aprofundada acerca da história específica das casas de religião de matriz africana em Salvador. As fontes do acervo da irmandade nos permitiram ter mais detalhes acerca das atuações no âmbito interno da confraria. Acreditamos que a análise dos documentos da igreja juntamente aos acervos de outras associações e de inventários pode render ainda mais resultados acerca deste entrosamento, dessa rede de relações entre as agremiações, que, devido à limitação do tempo do Mestrado, não foi possível rastrear.

A proximidade física das sedes é outro sinal do vínculo existente entre as associações soteropolitanas. Segundo Maria da Conceição Barbosa e Silva, várias sociedades congêneres tinham sede no Centro Histórico de Salvador, local onde também se encontrava a Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Na Freguesia da Sé havia o Montepio dos Artistas, a Sociedade Protetora dos Desvalidos, ambas com sede no Largo do Cruzeiro de São Francisco, o Centro Automobilístico da Bahia, na rua da Ordem Terceira de São Francisco, e o Liceu de Artes e Ofícios da Bahia, instalado na rua do Cruzeiro de São Francisco. Na Freguesia do Passo estava sediado o Centro Operário da Bahia, no Largo do Pelourinho, e a Sociedade Bolsa de Caridade, no Largo do Carmo. Além disso, outras

agregações menores, que não dispunham de instalações próprias, acabavam utilizando os cômodos cedidos por aquelas de maior prestígio.<sup>514</sup>

No caso do Rio de Janeiro, Claudio Batalha identificou que as sociedades de trabalhadores buscavam se instalar preferencialmente no centro da cidade, “afinal era o lócus privilegiado da política”.<sup>515</sup> Além disso, buscava-se “endereços em localizações relativamente prestigiosas, em ruas comerciais importantes”.<sup>516</sup> Assim como o logradouro em que se instalava, era importante o estado de apresentação do imóvel.

As sedes não eram apenas o lugar de exercício principal da atividade associativa, o espaço de reunião dos membros ou de fornecimento de serviço aos associados. Era também uma das faces visíveis da associação na sociedade e, por isso, tanto a sua localização física quanto a sua arquitetura deviam funcionar como um monumento à própria associação e seus ideais, o que termina por dignificar seus associados.<sup>517</sup>

Nesse sentido, Batalha constatou que a classe trabalhadora não estava alheia ao discurso civilizador e europeizador das elites e das autoridades, mas “eles interpretaram o espaço à sua maneira e segundo seus interesses, não apenas por discursos, mas por práticas alternativas, imprimindo-lhe seus próprios valores”.<sup>518</sup> O historiador nomeia como “geografia associativa” a esse conjunto de práticas de apropriação do espaço urbano em nome dos interesses dos trabalhadores por meio da configuração de associações. Tal definição orientou nosso modo de pensar o espaço associativo permeado pela irmandade do Rosário, buscando perceber seus agenciamentos a apropriações na sociedade soteropolitana a partir das redes associativas.

Assim como no caso observado no Rio de Janeiro, as associações baianas sediadas em Salvador tomaram, em certa medida, o espaço circundante aos centros de decisão política. A Câmara Municipal estava sediada também no Centro Histórico, onde, como apontado por Maria da Conceição Barbosa e Silva, estavam instaladas grande número das associações mutualistas da cidade. Em todo o estado, foram localizadas pelo historiador Aldrin Castellucci, 145 sociedades “autodenominadas como de auxílio mútuo,

---

<sup>514</sup> SILVA, Maria da Conceição Barbosa Costa e. *Montepio dos Artistas... Op. Cit.* p. 9.

<sup>515</sup> BATALHA, Claudio H. M. A geografia associativa: associações operárias, protesto e espaço urbano no Rio de Janeiro da Primeira República. In.: AZEVEDO, Elciene... [et al.]. *Trabalhadores na cidade: cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. p. 260.

<sup>516</sup> *Ibidem.* p. 261.

<sup>517</sup> FONSECA, Vitor Manoel Marques da. *No gozo dos direitos civis: associativismo no Rio de Janeiro, 1903-1916*”. Apud. BATALHA, Claudio H. M. A geografia associativa... *Op. Cit.* p. 265-266.

<sup>518</sup> BATALHA, Claudio H. M. A geografia associativa... *Op. Cit.* p. 266.

beneficentes, filantrópicas e cooperativas” fundadas entre os anos de 1832 e 1930,<sup>519</sup> sendo que a maior parte delas funcionavam na capital.

Entre 1888 e 1930, na lista dessas associações soteropolitanas, localizamos, pelas fontes encontradas no acervo documental da irmandade e pela historiografia relativa ao tema, algumas que foram mais próximas da Irmandade do Rosário dos Pretos, considerando a pertença mútua dos membros à confraria católica e às mutualistas. Eram elas a Sociedade Protetora dos Desvalidos (SPD), Centro Operário da Bahia, Sociedade Bolsa de Caridade, Sociedade Filarmônica (ou Musical) Guarani, o Liceu de Artes e Ofícios da Bahia e o Montepio dos Artistas. No Mapa 1, pode se perceber pela planta do Centro Histórico a proximidade geográfica das suas sedes. Para pontuá-las, seguimos os endereços apontados pela historiografia. Exceto a SPD, o Montepio dos Artistas, o Liceu de Artes e Ofícios e a Igreja do Rosário dos Pretos, que se encontram até hoje instalados na mesma sede do início do século XX, e puderam, portanto, ser localizados utilizando o *software Google Earth*. Registramos no mapa as outras sedes apenas pelo logradouro, pois não identificamos o edifício exato onde funcionavam. Assim conseguimos ter a noção da proximidade entre estes coletivos e a facilidade de circulação dos membros nestes ambientes. A seguir, tratamos de cada uma dessas associações e identificamos alguns dos integrantes que circularam paralelamente nestes grupos.

---

<sup>519</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. A luta contra a adversidade... *Op. Cit.* p. 43.



**Mapa 1.** “Geografia associativa” dos membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Centro Histórico de Salvador (1888-1930).



**Fontes:** SILVA, Maria da Conceição Barbosa Costa e. *Montepio dos Artistas... Op. Cit.* p. 9. LICEU de Artes e Ofícios da Bahia (Salvador, BA). In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2018. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/instituicao17451/liceu-de-artes-e-oficios-da-bahia-salvador-ba>>. Acesso em: 19 de Abr. 2018. Verbete da Enciclopédia. Mapa produzido pelo geógrafo Vinicius Maluly, equipe Atlas Digital da América Lusa.

Talvez o caso mais emblemático desta proximidade entre as associações, na passagem do século XIX para o século XX, seja o do intelectual, artista e político negro baiano, Manuel Querino. A historiadora Maria das Graças de Andrade Leal enfatiza a diversidade dos espaços percorridos por ele em sua trajetória de vida:

Se inter-relacionou com os universos da cultura popular, nos campos de lutas cotidianas estabelecidos nas ruas, terreiros de candomblé, associações artísticas e operárias, nos botequins, e da cultura erudita, nos espaços das instituições políticas – partidos e Conselho Municipal –, nos círculos letrados – academias, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, Colégios.<sup>520</sup>

Tendo em vista a intensa circularidade deste irmão do Rosário, priorizamos sua biografia para começar a traçar esta geografia associativa. Ele foi um dos fundadores do

<sup>520</sup> LEAL, Maria das Graças de Andrade. *Manuel Querino entre letras e lutas*: Bahia: 1851-1923. São Paulo: Annablume, 2009. p. 44.

Liceu de Artes e Ofícios da Bahia, da Escola de Belas Artes e do Centro Operário. Foi sócio da Sociedade Protetora dos Desvalidos e também presidiu o clube carnavalesco Pândegos d'África. Sua entrada na irmandade do Rosário foi registrada pelo escrivão Manoel Nascimento de Jesus entre os anos de 1893 e 1895 e,<sup>521</sup> em 1921 ele atuou como Definidor na mesa administrativa.<sup>522</sup>



**Imagem 6.** Manoel Raymundo Querino. Artista, desenhista, pesquisador e político negro baiano, membro da Irmandade do Rosário, da SPD, do Centro Operário e de outras associações de Salvador. (Imagem retirada de <http://www.cultura-arte.com/bahia/querino.htm>. Acesso em abr/2018).



**Imagem 7.** Túmulo de Manuel Querino nas dependências da Igreja do Rosário dos Pretos, em Salvador. Podemos ver que ainda no século XX a prática de se enterrar membros na igreja perdurou, apesar das retaliações por parte do clero e das autoridades sanitárias. (In. V. O. T. DO ROSÁRIO DE NOSSA SENHORA ÀS PORTAS DO CARMO. *Irmandade do Rosário dos Pretos: quatro séculos de devoção*. Salvador: Secretaria de Cultura; IPAC; Fundação Pedro Calmon [et al.], 2018. p. 20).

Na Sociedade Protetora dos Desvalidos, fundada em 1832, composta prioritariamente por negros, que atuou como caixa de empréstimos, Querino constou como membro por longa data. Mas um requerimento seu de 1892, em que pedia para ser readmitido, indica que ele foi demitido por algum deslize, não se conhece ao certo qual.<sup>523</sup> Sabe-se que seu pedido foi aceito e que seu nome constava na lista de novos sócios do período de 1892 a 1895.<sup>524</sup> Para Kim Butler, este atrito pode ter sido resultado de um desentendimento da Sociedade com Querino, resultante da insatisfação desta com o

<sup>521</sup> AINSR. “Termos de posse de novos irmãos” (1888-1920). Livro avulso. Folha 121.

<sup>522</sup> AINSR. “Composição da mesa administrativa de 1920 a 1921”. Caixa 10 Doc 06-D.

<sup>523</sup> BRAGA, Julio. *Sociedade Protetora dos Desvalidos: uma irmandade de cor*. Salvador: Edições Ianamá, 1987. P. 56.

<sup>524</sup> ASPD. Lista de sócios 1892-1895. (Documento digitalizado acessado no computador da própria SPD).

envolvimento do professor com a política institucional. Pois a SPD preferia se manter como autônoma, se apoiando nas autoridades apenas para garantir sua segurança financeira.<sup>525</sup>

A aceitação de seu retorno e o pedido de readmissão revelam a mútua procura por prestígio por parte da SPD em relação a Manuel Querino e vice-versa.<sup>526</sup> Neste período, Querino já se destacava como professor e líder político de parcela da população soteropolitana. A Protetora dos Desvalidos, por sua vez, também vinha enrijecendo seus critérios de aceitação de novos membros, como evidencia o registro de rejeição à candidatura do ganhador<sup>527</sup> Francisco Xavier, em 1886. A recusa à sua admissão foi justificada “em virtude do trabalho que presentemente se ocupa e que achava que o Conselho não deve aceitar para a Sociedade pessoas que se ocupam em trabalho de ganhador”.<sup>528</sup>

Julio Braga ressalta que este fator indica uma ascensão social da SPD como um todo e a sua elitização, pois Manuel Victor Serra, aquele que é reconhecido como seu fundador, tinha a mesma ocupação quando iniciou as atividades da associação em 1832. Segundo, o historiador Douglas Guimarães Leite, mesmo sendo um coletivo organizado a partir de trabalhadores, ele não deve ser entendido estritamente pelo recorte de classe, já que aqueles homens se organizaram também por outros elementos constituintes da sua identidade, como gênero, cor, religião, nacionalidade. Estes mesmos critérios permearam a criação das outras mutualistas e, tentar entender os Desvalidos só pelo fator de classe, elimina sua dimensão de compreensão da complexidade “dos domínios populares e das respostas populares diante da cena pública”.<sup>529</sup>

Em sua fundação, a SPD nasceu como uma irmandade, a Irmandade de Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos. Ela foi erigida na Capela dos Quinze Mistérios e, em 1848, passou a se instalar na Igreja do Rosário das Portas do Carmo, onde

---

<sup>525</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 166.

<sup>526</sup> BRAGA, Julio. *Op. Cit.* p. 58.

<sup>527</sup> Ficou conhecido como “ganhador” o escravo ou liberto que desenvolvia serviços diversos, como transporte de carga e de bagagens, na cidade de Salvador em troca de pagamento. A prática começou a partir dos “escravos de ganho”, cativos que dividiam as rendas de seus serviços de rua com os seus senhores. Com o avançar do século XIX e a redução do número de escravizados, a prática se manteve desempenhada por negros livres e foi designada pelo termo “ganhador”.

<sup>528</sup> “Livro de termos e acórdãos da SPD”. Ata da sessão do Conselho de 21 de junho de 1886. Apud. BRAGA, Julio. *Op. Cit.* p. 56.

<sup>529</sup> LEITE, Douglas Guimarães. “‘Mutualistas, graças a Deus’: identidade de cor, tradições e transformações do mutualismo popular na Bahia do século XIX”. Tese (doutorado) – São Paulo, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2017. p. 217.

ficou por vinte anos. Mas as suas ligações parecem ser ainda mais antigas, o que se revela pelo fato de que por pouco o seu cofre não foi instalado naquela igreja já nos primeiros anos de vida da associação. Propuseram que o cofre fosse depositado “junto ao cofre dos Rosários ou cofre do Senhor dos Martírios”.<sup>530</sup> Pode ser que o segundo cofre corresponda ao da confraria negra do Bom Senhor Jesus dos Martírios, sediada na Igreja da Barroquinha, que também integrava essa rede de espaços religiosos emergentes da diáspora em Salvador.

A partir de 1851, quando a SPD deixa de se definir como irmandade e passa a ser uma associação,<sup>531</sup> a pertença mútua a ela e à Ordem Terceira do Rosário (ou a outras confrarias religiosas) poderia funcionar como uma estratégia de combinação de benefícios religiosos e econômicos para o associado, como assinalou Butler.<sup>532</sup> Ela comenta que quando morreu Martinho Braga, membro da ordem e da associação, os Desvalidos assumiram os gastos do funeral e a confraria religiosa enterrou-o em uma de suas sepulturas. Uma vez garantidas as despesas do funeral, a irmandade do Rosário assegurava a sepultura em local de distinção, já que era detentora dos respectivos carneiros.

A sede da SPD funcionou nas dependências da Igreja do Rosário até 1868. Segundo relatório elaborado pela mutualista, a associação teve de sair dali “depois de algumas desinteligências que teve com a Irmandade de Nossa Senhora das Portas do Carmo”.<sup>533</sup> A Sociedade se instalou em 1887 na sede em que se encontra até hoje, um edifício próprio no Cruzeiro de Francisco (local que foi identificado no Mapa 1). Seu edifício é considerado suntuoso para a época. Seu portal principal tem elementos em mármore, acabamento refinado, que denota seu alinhamento aos padrões estéticos das elites, mas apropriado aos interesses políticos e econômicos da comunidade negra (Imagem 8).

A despeito dos motivos envolvidos na saída dos Desvalidos das dependências da Igreja do Rosário, a relação entre as duas agremiações teria se mantido estreita até o início do século XX, haja vista a presença de sócios nas fileiras da confraria. Na busca dos arquivos da Ordem, encontramos relatórios de atividades da SPD dos anos de 1895 e

---

<sup>530</sup> BRAGA, Julio. *Op. Cit.* p. 25.

<sup>531</sup> *Ibidem.* p. 31.

<sup>532</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 160.

<sup>533</sup> “Relatório da SPD, exercício de 1931 a 1934”. Apud. BRAGA, Julio. *Op. Cit.* p. 31.

1918, que também revelam esta proximidade. Neste último, há o registro de uma reunião da mesa administrativa da Ordem Terceira do Rosário com uma comissão de diretores dos Desvalidos em janeiro de 1918. O motivo do encontro era a cobrança de uma quantia de um conto e duzentos e noventa e oito mil reis que a SPD devia à Ordem, como resultado do arrendamento de terrenos na rua Dr. José Joaquim Seabra, local que corresponde à região que era denominada como Baixa dos Sapateiros.<sup>534</sup>



**Imagem 8.** Foto atual da fachada da sede da Sociedade Protetora dos Desvalidos, no Cruzeiro de São Francisco, Centro Histórico de Salvador. Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Sociedade\\_Protetora\\_dos\\_Desvalidos](https://pt.wikipedia.org/wiki/Sociedade_Protetora_dos_Desvalidos) (Acesso em Maio/2018).

O então Secretário da Ordem, Faustino Gomes da Silva, explica que “desde 1868 até a presente data não havia cobrado as importâncias dos aludidos arrendamentos por negligência ou ignorância das mesas que vinham sucedendo”.<sup>535</sup> A Ordem, então, propõe um acordo amigável e reduz um terço da quantia inicial, além de permitir que o pagamento fosse feito em parcelas. Julio Palma,<sup>536</sup> representante da SPD, aceitou a proposta e as duas partes saíram satisfeitas.

<sup>534</sup> AINSR. “Balanço Geral dos Cofres da Sociedade Protetora dos Desvalidos. 1917-1918”. Caixa 18 Doc. 01-A. p. 13.

<sup>535</sup> Idem.

<sup>536</sup> Julio Palma era artista, membro dos Desvalidos, foi filiado à Sociedade Filantrópica dos Artistas, à

A Sociedade Protetora dos Desvalidos nasceu a partir das possibilidades disponíveis de associação e de reunião para as pessoas de cor no Império, como uma Irmandade. Mas em se tratando de uma caixa de empréstimos, Manuel Querino já relatava o temor dos membros da SPD em confiar a sua “caixa forte” aos membros do clero, já que os objetivos de acumulação de dinheiro da associação e libertação de escravizados não se coadunavam, por vezes, com os da Igreja.<sup>537</sup> Observa-se, assim, que os sócios já emitiam sinais de que a manutenção como confraria religiosa envolvia mais uma postura pragmática de seus membros e fundadores do que espiritual. A partir de 1851 ela passou a se denominar como Sociedade e realizou reformas em seus estatutos. Em 1874 seu estatuto como sociedade foi aprovado e trazia a condição de cor como um fator preponderante para a admissão de membros da organização:

Podem ser admitidos sócios efetivos da Sociedade Protetora dos Desvalidos todos os cidadãos brasileiros de cor preta, que estejam no caso de o ser, que tenham um meio lícito de onde tirem um lucro suficiente para sua subsistência, e que sejam de idade nunca menor de 18 anos, nem maior de 50, e cuja conduta seja regular.<sup>538</sup>

Todavia, a cor não era o único critério. Não se mencionava naquele dispositivo a possibilidade de participação de mulheres e também era exigido que os interessados em participar tivessem “meio lícito” de vida, bem como “conduta regular”. Atentava, assim, para a necessidade de bom comportamento e uma condição social que rendesse à SPD meios para a sua manutenção e também para o prestígio e rendas. O que chamou particularmente a atenção é que, diferentemente das tentativas das associações cariocas como a Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor e a Sociedade Beneficente da Nação Conga, vistas anteriormente, a SPD teve seu estatuto aprovado mesmo com a imposição do recorte de cor. Pode ser que a pressão sobre as associações da capital tenha sido maior do que a operada em outras províncias do império. Pode se pensar ainda que o temor de revoltas, como a dos Malês, ainda pairava entre as autoridades e a classe senhorial e dar a permissão à SPD representava um meio de negociação com a população negra, evitando insurgências.

---

Sociedade Bolsa de Caridade e foi dirigente do Centro Operário da Bahia. Embora não tenhamos identificado sua filiação à Irmandade do Rosário, sua trajetória integra grande parte da rede associativa explorada neste trabalho. In.: CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, máquina política...”. *Op. Cit.* p. 104.

<sup>537</sup> REIS, Lysie. *Op. Cit.* p. 204.

<sup>538</sup> Estatuto da SPD. Apud. BRAGA, Julio. *Op. Cit.* p. 41.

A mudança de seu estatuto para sociedade era um indício do processo de transformação e modernização das experiências associativas no Brasil e da classe trabalhadora emergentes a partir da segunda metade do século XIX. E, mesmo assim, como um processo histórico, ele se deu tensionado, eivado de rupturas e permanências, de modo que o desligamento da SPD como confraria religiosa não a afasta do catolicismo. Em sua sede no Cruzeiro de São Francisco há também uma capela dedicada a padroeira, Nossa Senhora do Amparo dos Desvalidos, onde eram celebradas missas em dias especiais. Aliado a isso, o engajamento de seus sócios na sociedade de irmãos do Rosário evidencia que o catolicismo rondava seu cotidiano.<sup>539</sup> No caso do mundo do trabalho, a pesquisadora Lysie Reis também reforça a importância das heranças dos cantos de trabalho estabelecidos em Salvador<sup>540</sup> para a criação de laços no trabalho remunerado entre a população negra. A associação constituía “local propício ao encontro, circulação de ideias e ideais, como as negociações de remuneração, a competitividade entre os cantos, e as conspirações”. E acrescenta: “a própria opressão que sofriam reforçou seus laços de solidariedade”.<sup>541</sup>

Neste movimento de crescimento de mutualistas baianas, criou-se também a Sociedade Montepio dos Artificies, em 1832. Ela era uma entidade laica e tinha como critério de agregação dos sócios os ofícios artesanais. Mesmo sendo laica, o catolicismo ainda se fazia presente nesta instituição, uma vez que foi escolhida uma padroeira para a associação, Nossa Senhora de Santana. Além disso, a preocupação com a garantia de sepulturas para seus membros também repercutiu nas atribuições do Montepio, que possuía carneiros no Cemitério da Quinta dos Lázaros.<sup>542</sup>

Em 1852 houve uma cisão nesta sociedade, por conta de uma discordância entre os membros dirigentes sobre a aplicação da sua reserva monetária na Caixa de Comércio, em vez de aplica-la no sistema de penhores, como tradicionalmente era feito. Um dos grupos discordantes foi expulso e criou a Sociedade Montepio dos Artistas. Sua base era

---

<sup>539</sup> Em documentário sobre a associação, a atual presidenta da SPD, a educadora Ligia Margarida, afirma que hoje há também um altar dedicado às entidades de matriz africana na sua sede. Porém não temos indícios para afirmar se ele esteve presente desde o final do século XIX. In.: “Nós Transatlânticos: Ligia Margarida – Associações, Irmandades e Desvalidos”, 2017. (Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=osXECcMewJs>. Acesso jan/2018).

<sup>540</sup> Os *cantos* eram grupos de trabalho compostos por negros ganhadores, escravizados ou libertos, que se organizavam conforme a sua etnia ou “nação”. In.: REIS, João José. “De olho no canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da abolição”. In.: *Afro-Ásia*, n. 24, 2000. Pp. 199-242.

<sup>541</sup> REIS, Lysie. *Op. Cit.* p. 215-216.

<sup>542</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. A luta contra a adversidade... *Op. Cit.* p. 44-45.

predominantemente composta por ex-escravizados e seus descendentes, que exerciam atividades como carpintaria, sapataria, tipografia, marcenaria, etc. Mas, em 1894, seu estatuto define que para ser admitido bastava ser profissional de alguma arte mecânica liberal, podendo ser até estrangeiro.<sup>543</sup> A predominância não-branca na associação nos revela a expressividade negra nessa área de atuação profissional, a despeito de sua invisibilidade historiográfica no mundo do trabalho promovida por muito tempo pelos/as historiadores/as da História Social do Trabalho. Em 1893, os sócios adquiriram a sede em que se encontra até hoje, no mesmo prédio, no Cruzeiro do São Francisco, muito próximo à SPD. Antes disso, alugavam um salão da Ordem Terceira de São Domingos.<sup>544</sup> A posse de sede própria e a localização certamente asseguraram algum relevo social e político no âmbito da cidade.

Nesta associação, encontramos vestígios da atuação do pedreiro Eloy Aleixo Franco. Ele era mais um desses trabalhadores negros que se destacaram atuando em diferentes associações, tanto de teor religioso, como a Ordem Terceira do Rosário, como de caráter mutualista, como a SPD e o Centro Operário. Em 1893, o pedreiro se filiou aos Desvalidos. Em 1898, foi eleito vice-presidente do Liceu de Artes e Ofícios.<sup>545</sup> Atuou como tesoureiro, secretário e vice-presidente da União Filantrópica dos Artistas. Na Sociedade Mutualista dos Artesãos, ele serviu como tesoureiro mais de uma vez.<sup>546</sup> E, em 1910, Franco foi 2º secretário do Montepio dos Artistas e, em 1921, foi presidente da mesma entidade.<sup>547</sup> Esse percurso do pedreiro Eloy aponta-nos para a dinâmica de participação nas associações que não envolvia exclusividade; pelo contrário, havia um livre e múltiplo trânsito de uma mesma pessoa em diversas entidades associativas.

A Associação Liceu de Artes e Ofícios foi fundada em Salvador, no ano de 1872, sob responsabilidade de vários artífices, como Manuel Querino. Ela foi criada a partir da iniciativa popular, para atender às demandas por modernização da força de trabalho da província da Bahia, nascendo com o intuito de promover o ensino teórico e prático às classes populares. As garantias previdenciárias também estavam inclusas em seus objetivos, buscando gerar “profissionais aptos a acompanhar a marcha do ambicionado

---

<sup>543</sup> SILVA, Maria da Conceição Barbosa da Costa e. *Op. Cit.* p. 39.

<sup>544</sup> *Ibidem.* p. 58.

<sup>545</sup> *Jornal de Noticias* (BA), 28/11/1898.

<sup>546</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 159.

<sup>547</sup> *Almanak Laemmert*, (BA), maio de 1910. p. 64. SILVA, Maria da Conceição Barbosa da Costa e. *Op. Cit.* p. 61.



progresso, e promover a beneficência aos seus sócios e famílias”.<sup>548</sup> Até 1874, o Liceu funcionou no edifício do Montepio dos Artistas, evidenciando a rede estabelecida entre as diferentes associações de trabalhadores.<sup>549</sup> Possivelmente, assim como Querino e Eloy Aleixo Franco, outros artistas membros da irmandade do Rosário se associaram e se beneficiaram da atuação do Liceu, haja vista tanto a similaridade de interesses como a proximidade geográfica dos locais em que a instituição funcionou.

O Centro Operário, cujos muitos personagens também estavam muito próximos à Ordem Terceira do Rosário, se inseria neste espaço de experiências de associativismo mutualista baiano, mas apresentava um espectro de ação mais amplo. Ele surgiu depois de duas tentativas das mesmas lideranças de tentar fundar, em primeiro lugar, o Partido Operário, para que concorresse às eleições para a constituinte de 1890. No mesmo ano, o Centro viveu uma cisão interna, sendo que uma de suas dissidências deu origem a outra organização, a União Operária Bahiana. Em 1893, todo o grupo inicial entrou em um acordo e assim se fundou finalmente o Centro Operário, como uma entidade mais unificada. Sua primeira sede funcionou em um prédio na antiga rua Direita do Palácio, onde hoje é a rua Chile, no centro histórico da cidade.<sup>550</sup> Posteriormente, a entidade se instalou em um edifício no Largo do Pelourinho.<sup>551</sup>

Pela trajetória de sua criação, os representantes do Centro Operário não tinham a pretensão unicamente de se reunir em torno do apoio mútuo aos trabalhadores, como a SPD ou o Montepio. Entre os seus objetivos estava o desejo de alcançar a representação da classe trabalhadora nas arenas da política institucional, uma vez que as mesmas lideranças haviam disputado por cargos legislativos. Além disso, seus membros também atuaram no sentido de lutar por melhores condições de trabalho, “indicando a assunção, por parte dessa organização, de funções que seriam assimiladas, posteriormente, pelos sindicatos”.<sup>552</sup>

Na constituição do Centro Operário da Bahia observa-se que a organização deveria oferecer aos seus membros cursos primários, secundários e técnicos. Com tal

---

<sup>548</sup> LEAL, Maria das Graças de Andrade. *Op. Cit.* p. 368.

<sup>549</sup> LICEU de Artes e Ofícios da Bahia (Salvador, BA). In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2018. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/instituicao17451/liceu-de-artes-e-oficios-da-bahia-salvador-ba>>. Acesso em: 07 de Mai. 2018. Verbete da Enciclopédia.

<sup>550</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, máquina política...”. *Op. Cit.* p. 81.

<sup>551</sup> SILVA, Maria da Conceição Barbosa da Costa e. *Op. Cit.* p. 9.

<sup>552</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. A luta contra a adversidade... *Op. Cit.* p. 57.

propósito, seus fundadores aprofundaram ainda mais o seu campo de atuação em relação às atividades das outras mutualistas, expressando sua preocupação com a formação técnica da classe trabalhadora, diante da modernização do mercado, e com a sua cidadania política, já que o voto era vetado aos analfabetos na Primeira República. Com a escolarização dos seus associados, seria possível angariar mais eleitores para a sua causa e a de suas lideranças. No ano de 1898, o Centro apresentava uma escola primária diurna frequentada por cem alunos e uma noturna com sessenta estudantes.<sup>553</sup> O Centro Operário também oferecia assistência nos mais diversos sentidos, inclusive assistência jurídica para casos de litígios envolvendo operários.<sup>554</sup> Embora já garantisse apoio mútuo aos seus membros, o Centro Operário se envolveu com as irmandades e demais associações. Essa aproximação sinaliza-nos para seu projeto político de ampliação do prestígio e reconhecimento público pela sociedade soteropolitana. Além disso, também indica-nos que os espaços religiosos não estavam alheios às discussões de ações da classe trabalhadora.



**Imagem 9.** Trecho extraído do *Jornal Correio do Brazil: Órgão Democrata* (BA), 06/05/1904. Ele noticia o acontecimento de missa na Igreja do Rosário em homenagem ao Centro Operário, evidenciando a proximidade destes dois espaços.

Na imagem 9, o anúncio da realização de uma missa na Igreja da Ordem Terceira do Rosário, em comemoração ao aniversário de dez anos do Centro Operário, evidencia a ligação dos membros com a comunidade católica. Um dos atos comemorativos programados no anúncio foi a colocação de um retrato de um ex-governador da Bahia, em homenagem à sua memória. Esta aproximação com autoridades, estabelecida por meio de homenagens, pontua um elemento de negociação com as elites e autoridades em nome de proteção, apoio e reconhecimento social. Embora se tratasse de instituições da

<sup>553</sup> *Jornal de Noticias*, (BA), 28/11/1898.

<sup>554</sup> *Ibidem*. p. 57-58.

classe trabalhadora, muitos títulos foram concedidos pelas mutualistas a representantes do Estado, um modo diplomático no sentido de assegurar e/ou manter subvenções recebidas e preservar certa distinção social.

Para isso, muitas dessas associações mantinham os títulos como o de “sócio protetor”, “sócio benfeitor”, ou o de “sócio honorário”. Normalmente, eles eram destinados a pessoas com poder econômico, político, intelectual ou religioso. Segundo Lysie Reis, os sócios honorários não recebiam socorros e nem eram contemplados com cargos administrativos na associação, mas eram inseridos nas altas comissões e podiam fazer proposições nas assembleias. Estes títulos também poderiam ser concedidos a pessoas que prestavam serviços à sociedade, como professores, médicos, padres, etc.<sup>555</sup> Reis concluiu que esse tipo de relação se inseria nas práticas de “reciprocidade própria das trocas entre camadas subalternas e abastadas” estabelecidas em cenários de descaso das autoridades públicas com as necessidades dos estratos sociais, como classificou E. P. Thompson.<sup>556</sup>

Como bem destacou a historiadora Kim Butler, a família Fernandes Galliza ocupou lugar como benfeitora de associações afro-baianas, como a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e a Sociedade Protetora dos Desvalidos. Benedito Fernandes Galliza era proprietário de escravos no início do século XIX e seu filho deixou para a Irmandade do Rosário três das suas seis casas.<sup>557</sup> Na lista de sócios da SPD do final do século XIX constava outro membro da família, Xavier Fernandes Galliza, que deve ter continuado o legado de beneficência de seus antepassados.<sup>558</sup>

Aldrin Castellucci, historiador que se debruçou sobre a trajetória do Centro Operário da Bahia na Primeira República, identificou que, dentre os 1.176 associados identificados, a cor de 127 deles foi registrada. E, destes 127, 98 eram não-brancos (identificados como pretos, pardos e mestiços).<sup>559</sup> Levando em conta que esta amostra pode ser representativa de todo o corpo da entidade, resulta que 77,1% dos filiados correspondem à indivíduos não-brancos. Com isso, pode-se concluir que “o Centro Operário da Bahia parece ter sido formado majoritariamente por brasileiros negro-

---

<sup>555</sup> REIS, Lysie. *Op. Cit.* p. 231-232.

<sup>556</sup> *Ibidem.* p. 234.

<sup>557</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 145.

<sup>558</sup> ASPD. “Lista de sócios de 1892-1895”. (Consultada no computador da Associação).

<sup>559</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, máquina política e eleições na Primeira República”. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008. p. 126.

mestiços”.<sup>560</sup> Assim, mesmo sem se constituir como uma organização prioritariamente composta por negros, como representante da classe trabalhadora baiana, a associação se fez predominantemente não-branca.<sup>561</sup>

Castellucci mostrou que muitos desses sujeitos atuavam em outras organizações, compondo uma “constelação associativa”,<sup>562</sup> composta por mutualistas e irmandades religiosas e, aqui acrescentamos também os candomblés como integrantes dessa rede. Em sua busca em inventários, Castellucci encontrou 12 membros do Centro Operário que também eram filiados à Ordem Terceira do Rosário das Portas do Carmo.<sup>563</sup> Analisando os nomes listados nos anexos de sua tese e cruzando com as listas de membros e componentes da mesa da Ordem Terceira do Rosário do mesmo período, encontramos homônimos que aumentaria essa lista para vinte e sete membros mútuos filiados à Irmandade do Rosário e ao Centro Operário. O mesmo ocorreu com a análise de listas de sócios da Sociedade Protetora dos Desvalidos. No entanto, necessita-se de maior pesquisa em outros arquivos para que se confirme ou não se os homônimos corresponderiam às mesmas pessoas efetivamente.

Dos nomes confirmados pelo trabalho de Castellucci, temos o carpinteiro preto Tibúrcio Luiz Souto (1873-1955; Imagem 10), que além da Irmandade do Rosário do Pelourinho compôs a Sociedade Protetora dos Desvalidos, foi dirigente do Sindicato dos Trabalhadores em Madeira e do Centro Operário da Bahia, membro da Sociedade Dezesesseis de Julho e integrou o Comitê Central de Greve durante a paralisação geral de junho de 1919 em Salvador.<sup>564</sup> Na confraria do Rosário, atuou como Definidor em 1901, 1911, 1915, 1920 e 1923, como Secretário em 1912, como Tesoureiro em 1921 e 1922, e como Vice-Prior em 1927.<sup>565</sup> Na SPD, contou como sócio remido e membro da comissão fiscal no relatório de 1918.<sup>566</sup> A sua trajetória no movimento operário e nas duas

---

<sup>560</sup> Idem.

<sup>561</sup> Ibidem. p. 127.

<sup>562</sup> Ibidem. p. 129.

<sup>563</sup> Ibidem. p. 130.

<sup>564</sup> Ibidem. p. 130-131.

<sup>565</sup> AINSR. “Termos de posse da mesa administrativa”. Livro Avulso. AINSR. “Irmãos que compõem a mesa administrativa de 1914-1915”. Caixa 10 Doc 06-C. AINSR. “Atas avulsas”. AINSR. “Irmãos que compõem a mesa de 1922-1923”. Caixa 10 Doc 06-F. AINSR. “Irmãos que compõem a mesa de 1927-1928”. Caixa 10 Doc 06-H.

<sup>566</sup> AINSR. “Balanço geral dos cofres da Sociedade Protetora dos Desvalidos. 1917-1818”. Caixa 18 Doc 01-A.

agremiações negras indicam que ele era uma pessoa de destaque na comunidade soteropolitana.

Domingos Francisco da Silva (Imagem 11), por sua vez, foi um mestre de obras mestiço que ocupou a presidência do Centro Operário nos seus primeiros anos de existência, fez sua entrada na confraria negra do Rosário em outubro de 1892, mas não encontramos vestígios de sua atuação na mesa administrativa.<sup>567</sup> Todavia, participou da fundação do Círculo Católico da Bahia e foi irmão de outras duas irmandades negras, a de São Benedito e de Nossa Senhora da Conceição da Praia.<sup>568</sup> Ele deixou registros escritos de sua atuação como mobilizador da classe trabalhadora, como o “Manifesto aos dignos Artistas, Operários e Proletários do Estado da Bahia”.<sup>569</sup> Foi também capitão da Guarda Nacional e na República foi chamado para atuar como auxiliar de obras públicas da Secretaria de Agricultura, Viação e Obras Públicas, entre 1896 e 1898. Assim ele foi galgando reconhecimento e experiência que lhe permitiram ocupar cargos eletivos como o de juiz de paz, de membro da junta distrital de Santana e o de conselheiro municipal de Salvador.<sup>570</sup>



**Imagem 10.** Carpinteiro Tibúrcio Luiz Souto, irmão da Ordem do Rosário das Portas do Carmo e membro de outras associações.

**Fonte:** Histórico e Relatório da Sociedade Protetora dos Desvalidos 1832-1932. Apresentado pelo Presidente do Diretório Juventino Silvino da Costa. Aprovado em Assembléia Geral de 7 de setembro de 1934. Exercício de 1931-1934. Bahia, 1934. Apud. CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, máquina política e eleições na Primeira República”. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008. p. 131.

<sup>567</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, máquina política e eleições...”. *Op. Cit.* p. 131, 99-100. AINSR. “Livro de entrada de irmãos. 1888-1920”. (Livro Avulso). Folha 92.

<sup>568</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, máquina política e eleições...”. *Op. Cit.* p. 75 e 100.

<sup>569</sup> *Ibidem.* p. 45.

<sup>570</sup> *Ibidem.* p. 100.



**Imagem 11.** Mestre de obras Domingos Francisco Silva, que posteriormente assumiu funções no governo baiano, filiado à Ordem do Rosário e foi um dos fundadores do Centro Operário e seu primeiro presidente.

**Fonte:** Associação Centro Operário da Bahia. Relatório (Exercício 1949-1950). Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1950. Apud. CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, máquina política e eleições na Primeira República”. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008. p. 51.

Faustino Gomes da Silva também era artista e ocupou por várias vezes o cargo de Secretário e outros da administração na Ordem Terceira do Rosário. A sua primeira passagem pela mesa, segundo os documentos analisados, se deu na década de 1890 e volta a aparecer nos próximos vinte anos algumas vezes.<sup>571</sup> No Centro Operário atuou três vezes como dirigente, também foi membro da União Filantrópica dos Artistas e da Sociedade Protetora dos Desvalidos.<sup>572</sup>

Manoel Friandes, pedreiro e capitão da Guarda Nacional também figurou entre os quadros da ordem da Baixa dos Sapateiros, da Sociedade Protetora dos Desvalidos e o Centro Operário. Analisando seu inventário, Castellucci identificou que além daquela irmandade, Friandes também legou bens à Irmandade dos Quinze Mistérios, Irmandade do Rosário do João Pereira da Freguesia da Vitória e à Irmandade da Conceição do Tororó. Embora participasse de várias confrarias, pedia explicitamente em seu inventário que seu enterro ficasse ao cargo da Ordem Terceira do Rosário. “Exigia-se que lhe fosse vestido seu hábito e que a despesa com seu enterro fosse de quinhentos mil-réis. Na Igreja do Rosário da Baixa dos Sapateiros deveriam ser rezadas vinte missas pela alma de sua mãe, vinte pela alma de seu pai e outras dez por sua própria alma”.<sup>573</sup>

<sup>571</sup> AINSR. “Termos de posse de novos irmãos” (1888-1920). Livro avulso. AINSR. “Composição da Mesa Administrativa de 1918”. Caixa 18 Doc 01-A. AINSR. “Irmãos que compõem a mesa de 1920”. Caixa 10 Doc 06-D. “Irmãos que compõem a mesa de 1923-1924”. Caixa 10 Doc 06-F.

<sup>572</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, máquina política e eleições...”. *Op. Cit.* p. 132-133.

<sup>573</sup> *Ibidem.* p. 132.

Friandes figurou na mesa administrativa por várias vezes, o que indica que ele tinha posição relevante na agremiação. Antes da elevação a Ordem Terceira, ocupou o cargo mais importante, o de Juiz, entre os anos de 1889 e 1891.<sup>574</sup> Em 1892, foi Procurador Geral e, em 1894, voltou a ser Juiz.<sup>575</sup> Segundo Kim Butler, ele também compôs o Montepio dos Artistas e a Irmandade de São Benedito, tendo organizado uma festa tão grandiosa que, segundo relatos, nunca foi vista outra igual.<sup>576</sup> Podemos perceber que era comum que estes sujeitos que transitavam entre vários coletivos não só os compunha, como também assumiam funções burocráticas e tinham grande reconhecimento nos coletivos.

Outro espaço da cidade de atuação política, social e cultural de Manuel Querino foi o clube carnavalesco Pândegos d'África, onde ele aplicava seus conhecimentos sobre o continente africano para sugerir e/ou organizar os desfiles do bloco no carnaval baiano.<sup>577</sup> Este clube foi fundado também com a participação de Bibiano Soares Cupim, sujeito ativo que transitou por muitos espaços em Salvador. Segundo a historiadora Wlamyra Albuquerque, seu currículo era bastante amplo: açougueiro, capitão da Guarda Nacional, banqueiro de jogo do bicho, carpinteiro, membro da Sociedade Protetora dos Desvalidos e da Irmandade da Boa Morte, *ogã* do terreiro do Gantois.<sup>578</sup> Não só atuava nas agremiações, como ocupava posições de destaque nestes grupos. Na SPD figurou como presidente em 1918.<sup>579</sup> Na Ordem Terceira do Rosário esteve na mesa administrativa nos anos de 1907, 1908, 1920, 1921, 1922, 1927 e 1928.<sup>580</sup> Chegou a exercer os cargos de Procurador Geral, Definidor, suplente do Vice Prior e Prior, em 1907.<sup>581</sup> Butler registrou que ele também foi vice-presidente do Centro Operário em 1926.<sup>582</sup> Seu engajamento nestes espaços, bem como a condição de proprietário de alguns imóveis na cidade, indica que ele era um representante da comunidade afro-baiana de

<sup>574</sup> AINSR. “Eleições 1889”. Caixa 11 Doc 03-K. AINSR. “Eleições 1890”. Caixa 11 Doc 03-L.

<sup>575</sup> AINSR. “Eleições da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo para o ano de 1892” (Livro Avulso. Sem paginação). AINSR. “Eleição 1893”. Caixa 11 Doc 03-N.

<sup>576</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 156-157.

<sup>577</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação... Op. Cit.* p. 217.

<sup>578</sup> *Ibidem.* p. 220.

<sup>579</sup> AINSR. “Balanço geral dos cofres da Sociedade Protetora dos Desvalidos”. Caixa 18 Doc 1-A. p. 23.

<sup>580</sup> AINSR. “Lista de irmãos que compõem a mesa de 1908-1909”. Caixa 10 Doc. 06-A. AINSR. “Irmãos que compõem a mesa de 1920-1921”. Caixa 10 Doc 06-D. AINSR. “Irmãos que compõem a mesa de 1927-1928”. Caixa 10 Doc 06-H.

<sup>581</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 139.

<sup>582</sup> *Ibidem.*

expressividade social e política em Salvador no pós-abolição, como destacou Albuquerque.<sup>583</sup>

O historiador Eric Brasil Nepomuceno também identificou essa configuração de uma rede negra, constando clubes carnavalescos, terreiros de candomblé, manifestações de trabalhadores e a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito na cidade do Rio de Janeiro, na década de 1910. O Club Liga Africana foi fundado por João Martins, o pai de santo conhecido como João Alabá de Omulu.<sup>584</sup> Nepomuceno registrou o envolvimento deste clube com a organização de uma manifestação em homenagem à fundação de uma vila operária e também assinalou que, na ocasião da morte de seu fundador, os associados mandaram rezar uma missa em nome de sua alma na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito da capital fluminense.<sup>585</sup> Para o historiador, esta rede “demonstra que a população negra da cidade do Rio de Janeiro buscava expandir suas alternativas de atuação no espaço público ao mesmo tempo em que reforçavam que tipo de presença e performance deveriam exercer”.<sup>586</sup> Ao nosso ver, em Salvador a estratégia era muito semelhante.

Não tivemos acesso à lista de componentes da Sociedade Musical Luso Guarani. Mas as notícias que registram a realização de reuniões e demais atividades das associações de trabalhadores informam que, por muitas vezes, a sede desta filarmônica recebeu encontros de trabalhadores. A relação dessa sociedade musical com a Irmandade do Rosário parecia ser estreita, pois nos anos de 1891 e 1892 seu nome figurava entre a lista de componentes da mesa administrativa como Protetor.<sup>587</sup> É provável que os seus espaços e os seus serviços artísticos tenham sido utilizados pela confraria para a realização de reuniões. Ademais, a sua banda pode ter contribuído nas festas anuais do Rosário. Aldrin Castellucci mencionou vários encontros do Partido Operário, grupo cuja

---

<sup>583</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação... Op. Cit.* p. 221.

<sup>584</sup> NEPOMUCENO, Eric Brasil. “Cidadania ‘na ponta’”: participação negra nos carnavais cariocas da Primeira República (1889-1917). In.: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História – ANPUH.* 2013. p. 7. (Disponível em [http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371335165\\_ARQUIVO\\_Cidadianapontafinal.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371335165_ARQUIVO_Cidadianapontafinal.pdf). Acesso jul. 2018).

<sup>585</sup> *Ibidem.* p. 8.

<sup>586</sup> *Idem.*

<sup>587</sup> AINSR. “Eleição 1890”. Caixa 11 Doc 03-L. AINSR. “Eleição irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo para o ano de 1892”. (Livro Avulso).



dissidência deu origem posteriormente ao Centro Operário, que foram realizados no salão da Filarmônica Luso Guarani.<sup>588</sup>

Até aqui, foram muito poucos os nomes femininos que ecoaram em outras agremiações. Segundo as fontes escritas consultadas e a historiografia, os coletivos associativos com evidências claras do protagonismo das mulheres negras na Bahia foram os espaços religiosos das irmandades e dos candomblés. Como beneficiárias, meninas órfãs, escravizadas ou filhas de escravizados integraram a Casa da Providência, onde recebiam instrução e educação já no fim do regime de cativoiro.<sup>589</sup>

O exemplo de Eugênia Anna dos Santos (Imagem 12) é um caso visível e registrado da filiação mútua praticada por mulheres negras de Salvador. Butler identificou outra atuante participação feminina, a de Joana Maria Ritta da Conceição. Filha de africana, que, como irmã do Rosário das Portas do Carmo, foi eleita para a mesa em 1891, 1892 e 1894, ocupando os cargos de mordoma e de juíza de devoção.<sup>590</sup> Na irmandade da Boa Morte, atuou novamente como juíza e também fez parte de outras confrarias, legando bens não só para a Ordem Terceira do Rosário, como também para a irmandade de Senhor Bom Jesus dos Martírios da Barroquinha, Santa Bárbara do Corpo Santo, São Benedito e São Vicente Ferrer.<sup>591</sup>



**Imagem 12.** Eugenia Anna dos Santos, mãe Aninha. Fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá e membro da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo.

**Fonte:** CASTILLO, Lisa Earl. A fotografia e seus usos no candomblé da Bahia. In.: *Pontos de Interrogação*, v. 3, n. 2, jul./dez. 2013. p. 56.

<sup>588</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, máquina política...”. *Op. Cit.* p. 56-59;

<sup>589</sup> CONCEIÇÃO, Miguel Luiz da. *Op. Cit.* p. 21.

<sup>590</sup> AINSR. “Eleição 1890”. Caixa 11 Doc 03-L. AINSR. “Eleição irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo para o ano de 1892”. (Livro Avulso). AINSR. “Eleição 1893”. Caixa 11 Doc 03-N.

<sup>591</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* p. 157.

A historiografia local nos informa que muitas mulheres africanas e afro-brasileiras tinham grande importância econômica no abastecimento da cidade, desenvolvendo atividades comerciais, o que lhes permitiu deixar propriedades para as confrarias.<sup>592</sup> No entanto, as organizações mutualistas não parecem ter contemplado estas trabalhadoras como associadas ou elas não optaram por essa forma de organização mutualista. No caso da SPD e do Montepio dos Artistas, por exemplo, as mulheres figuravam apenas como beneficiárias por serem esposas ou filhas de associados. Como a maioria das associações eram voltadas para os artífices, deduz-se que existiam poucas mulheres dedicadas a essas atividades e, por isso, sua baixa representatividade nestas instituições.<sup>593</sup> No entanto, julgamos incontornável uma pesquisa que investigue atentamente essa suposta ausência da presença feminina nas associações mutualistas e nos ambientes de trabalho em Salvador e no Brasil como um todo.

As listas de composição da mesa administrativa e de entrada de membros da Ordem do Rosário trazem vários nomes de mulheres, como vimos no capítulo anterior. Na presente pesquisa não tivemos tempo hábil para rastrear seus nomes em outros arquivos, em buscas de pistas sobre as experiências das irmãs do Rosário. No entanto, à despeito da baixa menção às mulheres na trajetória mutualista da Bahia, acreditamos que a partir destes nomes, de mulheres já afeitas às organizações coletivas, será possível encontrar pistas acerca de outras ações coletivas femininas ou de seus agenciamentos enquanto mulheres da classe trabalhadora. Certamente subsumidas no masculino genérico nos registros das diversas fábricas e espaços coletivos de trabalho, como costureiras, tecelãs, charuteiras, doceiras, ceramistas, etc.

Aldrin Castellucci acredita que elas ocupavam espaços nas fábricas de charuto no Recôncavo e nas indústrias têxteis de Salvador, “vivendo sob a rígida disciplina e controle paternalista dos patrões e de seus agentes”.<sup>594</sup> Não por acaso, o Centro Operário fechava suas fileiras ao ingresso de mulheres por sua postura machista e patriarcal, que não fugia à regra da sociedade soteropolitana como um todo. Há vestígios, porém, da criação de associações específicas femininas, como a União Socialista das Costureiras. Dentre outras mutualistas mapeadas por este autor, encontra-se uma que parece ser voltada às mulheres a Sociedade Protetora das Desvalidas, fundada em Salvador, no ano de 1910.<sup>595</sup> Não

---

<sup>592</sup> OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. *Op. Cit.* p. 34.

<sup>593</sup> BATALHA, Claudio H. M. *Sociedades de trabalhadores... Op. Cit.* p. 65.

<sup>594</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, eleições e máquina política...”. *Op. Cit.* p. 129.

<sup>595</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. “A luta contra a adversidade...”. *Op. Cit.* p. 77.

localizamos outras informações sobre esta mutualista, mas seu nome sugere que, assim como a SPD, ela tenha sido fundada por e para pessoas negras. Entretanto, a designação como “Desvalidas” indica que ela foi voltada apenas para as mulheres negras.

Castellucci avalia que tal exclusão das mulheres do Centro Operário deve ser creditada às suas pretensões eleitoreiras. Como elas só adquiriram esse direito ao voto em 1932, as mulheres teriam sido excluídas do espectro associativo desta agremiação na Primeira República.<sup>596</sup> Mais uma exclusão que reforça nossa avaliação acerca da misoginia e do machismo operante naquela sociedade.

Significativamente, as trabalhadoras de Salvador foram excluídas de outras agremiações mutualistas, mesmo daquelas sem intenções eleitorais, como o Montepio dos Artistas e a SPD. Então, aqui, mais uma vez, essa exclusão expressa a cultura sexista e patriarcal acerca da participação das mulheres no mundo do trabalho e da política. Esta postura do Centro Operário em relação à participação feminina confirma-se também por uma de suas pautas de luta: o combate ao emprego de mulheres casadas e viúvas.<sup>597</sup> Nesse combate, evidencia-se que as mulheres, apesar e por conta das interdições, atuavam no mundo do trabalho remunerado, pois não se proíbe aquilo que não se pratica. Assim, demonstra-se que houve um silêncio quanto a sua presença nas associações e demais ambientes do mundo do trabalho, construído pelos registros e pela historiografia. Outra evidência dessa visão patriarcal se deu pela pretensão masculina de recolher à vida privada, ao lar, as mulheres trabalhadoras casadas e viúvas.

Lysie Reis identificou a existência de sociedades de caráter exclusivamente previdenciário de composição feminina na Bahia, como a Sociedade Humanitarista de Senhoras, criada em 1891. Diferentemente das associações mutualistas, as previdenciárias não tinham o vínculo do ofício como um fator aglutinador. A preocupação da Sociedade Humanitarista de Senhoras se dava “no amparo às associadas em situações ‘críticas da vida’”, como uma “moléstia ou qualquer outra causa que a impedisse de conseguir um emprego”.<sup>598</sup> Suas associadas primavam pela política de amparo às associadas em ocasião de situações como de doença, viuvez ou desemprego. Dentre os critérios de admissão para a sociedade estava a exigência de serem casadas ou viúvas.<sup>599</sup>

---

<sup>596</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, eleições e máquina política...”. *Op. Cit.* p. 129.

<sup>597</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. A luta contra a adversidade...”. *Op. Cit.* p. 57.

<sup>598</sup> REIS, Lysie. *A liberdade que vem do ofício...* *Op. Cit.* p. 243.

<sup>599</sup> *Ibidem.*

Uma exceção a esta regra de exclusão das mulheres das associações operárias em Salvador se deu com a Sociedade Bolsa de Caridade. Ela foi criada em 1872, voltada exclusivamente para os trabalhadores do Arsenal de Guerra da Bahia. Apesar do seu teor civil, ela foi instalada inicialmente na igreja dos órfãos de São Joaquim e tinha uma padroeira, Nossa Senhora do Noviciado. Posteriormente, a associação se abriu para a filiação de operários de outras áreas, devido à extinção dos arsenais. Esta inclusão abriu espaço até para a filiação de mulheres, desde que fossem “senhoras parentas dos sócios”. Mais tarde, a elas foi concedido o direito de votar e ser votada para qualquer cargo.<sup>600</sup>

A Bolsa de Caridade integrava esse mapa de rede de associações do Centro Histórico de Salvador. Um dos nomes da Irmandade do Rosário que acreditamos ter figurado nas suas fileiras foi o de Manuel do Nascimento de Jesus. Segundo Castellucci, ele figurou entre os membros do Partido Operário, do Club União dos Artistas Republicanos de Pirajá e da Sociedade Protetora dos Desvalidos.<sup>601</sup> Na SPD, ele constava como sócio benemérito em 1895.<sup>602</sup> No Rosário, encontramos um homônimo que constou como procurador geral em 1890 e 1891,<sup>603</sup> e como escrivão em 1892 e 1894.

Esta configuração de redes entre as entidades de teor classista, racial, religioso, de gênero e de sociabilidade foi um fenômeno comum em outras partes do país, como vimos em Porto Alegre, na cidade mineira de Pouso Alegre, em São Paulo e em Laguna, Santa Catarina. Na Bahia, a adição dos candomblés a esta “constelação associativa”<sup>604</sup> se efetivou não só em Salvador, mas também na cidade de Cachoeira. Segundo o antropólogo Luis Nicolau Parés, no final do século XIX, a Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos, a Irmandade de São Benedito e a filarmônica Lira Ceciliana formavam uma “rede de instituições” predominantemente negra.<sup>605</sup> Esta rede atuava junto às facções políticas conservadoras e suas respectivas agremiações, como forma de estabelecer uma negociação em torno dos interesses daquela rede de artífices.

O personagem cuja a atuação político-social simboliza esta proximidade de associações e irmandades ao candomblé de Cachoeira é José Maria Belchior, ou Zé do Brechó, como era conhecido. Ele foi proprietário dos terrenos da Roça de Cima,

---

<sup>600</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. *A luta contra a adversidade... Op. Cit.* p. 49.

<sup>601</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, eleições, máquina política...”. *Op. Cit.* p. 49.

<sup>602</sup> AINSR. “Relatório de atividades da Sociedade Protetora dos Desvalidos – 1895”. Caixa 19 Doc 01-G.

<sup>603</sup> AINSR. “Eleição 1890”. Caixa 11 Doc 03-K.

<sup>604</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, eleições, máquina política...”. *Op. Cit.* p. 141.

<sup>605</sup> PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé... Op. Cit.* p. 193.

candomblé de nação jeje, e presidente do Montepio da cidade.<sup>606</sup> Sua mãe foi vodúnsi<sup>607</sup> do mesmo terreiro, o que indica que seu filho não era só proprietário daquelas terras, como também tinha ligação religiosa com o candomblé. Sua posição de destaque como proprietário de terras, capitão da Guarda Nacional e atuante na Sociedade Monte Pio, lhe rendeu a nomeação para presidente e procurador do Conselho Filial de Cachoeira do Centro Operário da Bahia.<sup>608</sup> Por esse caso, podemos vislumbrar a possibilidade de uma extensão ainda mais ampla desta rede, que atravessava diferentes cidades baianas.

Nas correspondências enviadas à Ordem Terceira do Rosário encontramos um indício da existência de uma rede com ampla extensão entre associações negras fora da Bahia. No ano de 1905 foi enviada uma carta da Secretaria da Comissão Glorificadora à Memória de José do Patrocínio, estabelecida no Rio de Janeiro, à igreja do Rosário. O objetivo do órgão era promover os feitos de Patrocínio pela conquista da liberdade da população negra brasileira. Na correspondência em questão, a secretaria solicitava doações para financiar a construção de uma estátua em memória do abolicionista.<sup>609</sup> Segundo os redatores, seu nome “sintetiza todos os esforços, todas as lutas e todas as energias cívicas para a vitória da liberdade de uma raça e engrandecimento do nível moral de um país”.<sup>610</sup> A carta parece ser uma cópia padrão (Imagem 13), não há assinaturas ou outra inscrição manuscrita e, possivelmente, foi enviada a várias outras associações que a comissão julgou que se interessaria pela causa. Dentre os seus signatários, encontra-se o advogado Manoel da Motta Monteiro Lopes.

Desde o final do século XIX, Monteiro Lopes já era um reconhecido “líder dos pretos”. Na República, sua luta se voltou para a conquista do direito ao voto e à elegibilidade para os cidadãos negros. Em 1903, ele foi eleito intendente municipal e, dois anos depois, no mesmo ano da carta da Comissão, ele estava tentando se reeleger para o mesmo cargo. Apesar de ter obtido uma votação expressiva, não atingiu o necessário para tomar posse. Tentou outras vezes a candidatura a postos do legislativo. Em 1909, foi empossado como deputado, precisando não só do volume de votos, mas também da mobilização da comunidade em prol de sua posse. Ele sofreu retaliações da parte de outras

---

<sup>606</sup> Ibidem. p. 192.

<sup>607</sup> Termo que indica filhos(as) de santo da nação jeje, que manifestam a energia do vodun (divindade do candomblé jeje).

<sup>608</sup> PARÉS, Luis Nicolau. *Op. Cit.* p. 194.

<sup>609</sup> AINSR. “Correspondência da Secretaria da Comissão Glorificadora à Memória de José do Patrocínio”. Caixa 23 Doc 02-F.

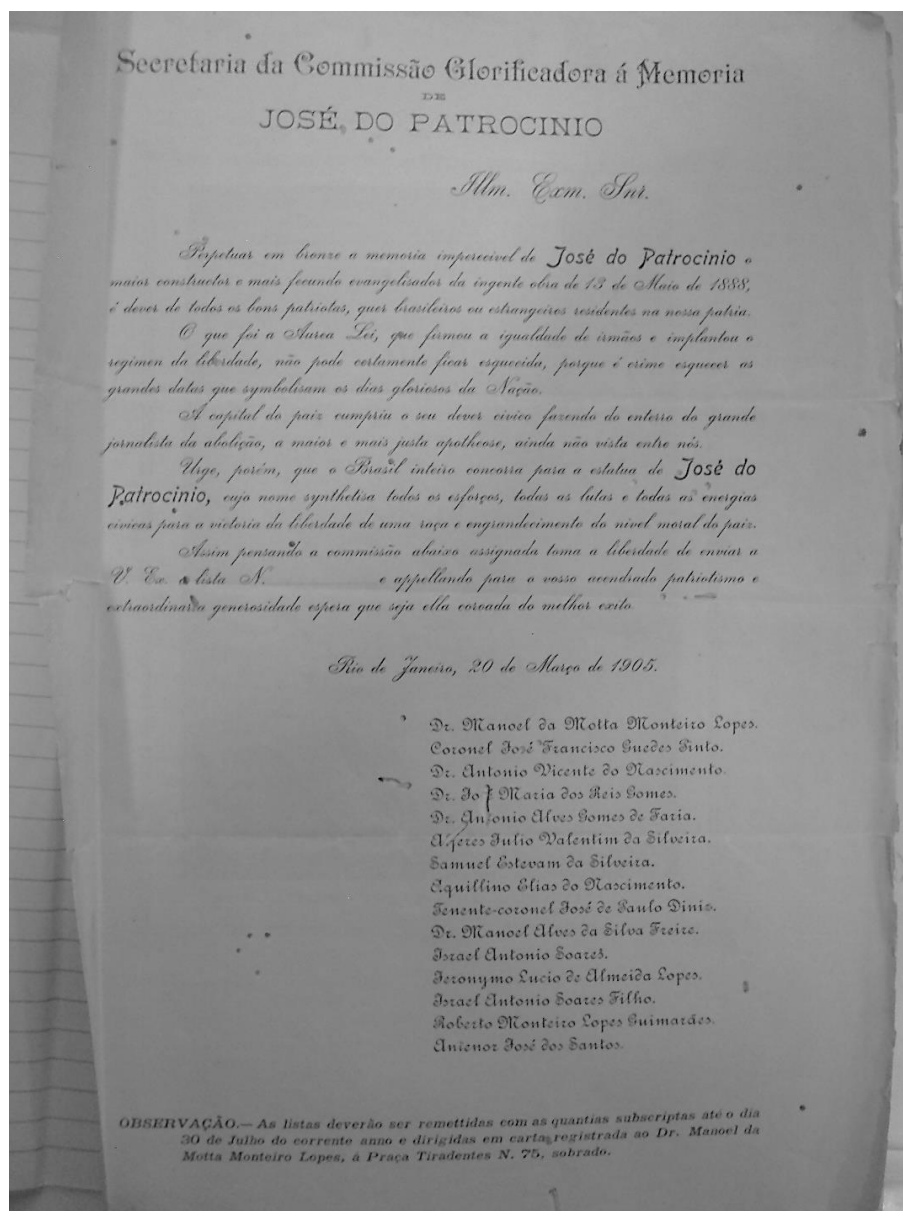
<sup>610</sup> Idem.

autoridades, como o presidente Afonso Pena e o Ministro das Relações Exteriores, Barão do Rio Branco, que temiam os efeitos para a reputação do país de uma cadeira na assembleia legislativa ocupada por um homem negro.<sup>611</sup>

Ter constado na lista de destinatários da Comissão Glorificadora à Memória de José do Patrocínio revela que a Ordem Terceira integrava as agremiações consideradas relevantes pelas lideranças negras da capital federal. Logo, ela se destacava quase em âmbito nacional. Não sabemos se os irmãos e irmãs atenderam ao pedido da carta, enviando alguma doação para que fosse construída a estátua de Patrocínio. Mas só o envio da correspondência já evidencia a tentativa de um estabelecimento de uma rede ampla das associações negras do Brasil no início do século XX.

---

<sup>611</sup> PINTO, Ana Flávia Magalhães. “Fortes laços em linhas rotas...”. *Op. Cit.* p. 263-264.



**Imagem 13.** “Correspondência da Secretaria da Comissão Glorificadora à Memória de José do Patrocínio”, (20/03/1905). A carta sinaliza para a possível aproximação da Ordem Terceira do Rosário de Salvador a outras associações negras fora da Bahia. Fonte: AINSR. Caixa 23 Doc 02-F.

Vale ressaltar que, a despeito das críticas à falta de um engajamento por parte da comunidade afro-baiana baseado na condição racial, essa aproximação indica que estes grupos não estavam alheios às causas defendidas pelas associações que eram tidas como organizadas efetivamente pela raça, como era o caso daquelas do Sudeste do país, no início do século XX. Então, mesmo considerando o seu campo de atuação, voltado para o mundo das tradições culturais e religiosas, como uma política de resistência às autoridades e às elites com seus projetos políticos embranquecedores, acreditamos que a Ordem Terceira do Rosário não se manteve alheia às questões que envolviam à comunidade negra para além da cidade de Salvador e da Bahia. Para além das festividades

e do carnaval. De todo modo, pensar que a luta pela preservação destas práticas não incluiu a luta por direitos básicos, é avaliar a mobilização e ações políticas dessas comunidades e suas associações sob mentalidade fortemente eurocêntrica.

Assim, como defendeu Butler, é necessário entender que cada luta que emergiu em torno da negritude surgiu “em resposta a diferentes trajetórias e modalidades históricas de exclusão étnica”.<sup>612</sup> Logo, as maneiras de reagir foram também foram diferentes. A constituição de associações e a criação de redes entre elas, cujos critérios não foram apenas as dimensões de classe ou de raça, autoriza-nos a pensar as experiências das associações negras como espaço onde se exercitavam algumas práticas cidadãs. Nessas agremiações mutualistas os soteropolitanos buscavam melhores condições de vida no pós-abolição, em um cenário onde o Estado pouco atentou para as questões sociais ligadas aos grupos marginalizados e aos trabalhadores. Por vezes, vimos que estes grupos se filiaram à classe patronal por questões pragmáticas, almejando conquistar seus direitos por meio da negociação com as elites.

Observamos também que, em certos momentos, sua ação/reação não foi tão alinhada ao interesse dos patrões, tal como ocorreu na greve deflagrada em 1919, que teve como um de seus líderes Tibúrcio Luiz Souto, que era também um irmão do Rosário e membro de outras agremiações religiosas e de ofício. Não resta dúvida de que o estabelecimento desta “geografia associativa” nos permitiu identificar e perceber que os irmãos e irmãs do Rosário não estavam alheios às questões mais amplas do debate sobre direitos políticos e sociais da Primeira República. Apesar de constituir um espaço religioso, o engajamento de alguns de seus membros tanto na Ordem quanto nas associações operárias revela que, ali na Igreja do Rosário, os debates profanos deviam ser acalorados, já que muitos dos seus integrantes mantinham essa filiação plural, participando de várias sociedades mutualistas. Assim, consideramos que constituiu um espaço de disputa e de difusão de ideias em prol da questão social para um segmento expressivo, negro, da sociedade soteropolitana.

Procuramos seguir o sugerido pelo historiador Aldrin Castellucci, de realizar uma “cartografia do associativismo mutualista” em Salvador,<sup>613</sup> enfocando os membros da Venerável Ordem Terceira do Rosário das Portas do Carmo. Certamente, a ligação foi

---

<sup>612</sup> BUTLER, Kim. *Op. Cit.* 218.

<sup>613</sup> CASTELLUCCI, Aldrin. *A luta contra a adversidade... Op. Cit.* p. 74.



efetivamente mais extensa do que aquela que conseguimos pesquisar, dada a dificuldade de acesso às fontes e também aos prazos relativamente curtos em relação à extensão da investigação demandada. Contudo, concluímos que, apesar de uma certa decadência das confrarias religiosas, ocorrida no final do século XIX, vimos que a Ordem Terceira do Rosário não só se manteve como também se inseriu no movimento de modernização do mutualismo na Bahia, a partir da estreita comunicação entre seus líderes e a disponibilização do seu espaço para eventos das agremiações operárias.

## Considerações Finais

Heranças da colonização e da diáspora, as irmandades negras permanecem até hoje como repositório de uma religiosidade forjada em meio no Atlântico Negro. Além de suas atribuições estritamente religiosas, suas atividades na sociedade soteropolitana do período colonial e imperial asseguraram-lhes algumas garantias importantes, bem como reconhecimento social à população negra integrante de suas fileiras. No final do século XIX, observou-se um movimento de certa decadência das confrarias leigas, em grande parte devido à política de romanização promovida pela Igreja Católica, que excluiu muitas das práticas litúrgicas até então existentes, por considerá-las “menos puras”, de acordo com a perspectiva ultramontana. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário às Portas do Carmo, por sua vez, não só resistiu a esse processo que desestimulava a criação e existência de confrarias leigas, como conseguiu receber do arcebispado baiano o título de Ordem Terceira, em 1899, e ter seu templo preservado no Centro Histórico de Salvador. Prova maior de força, de luta, de prestígio e, sobretudo, de unidade entre membros não havia.

Tal presença se fez por meio de negociações e embates com as autoridades eclesiásticas e governamentais. Já que não era apenas a romanização que agia sobre a atividade das irmandades negras, mas também o esforço modernizador que incluía o ímpeto “desafricanizador” das elites e da sociedade baiana em geral. As tentativas de interrupção da atividade da confraria ocorreram por meio de denúncias de membros do clero e pela tentativa de demolição do templo, durante as reformas promovidas por Joaquim Seabra. Embora outras igrejas tivessem sido demolidas durante a gestão de Seabra, que se arrogava modernizadora e republicana, a Igreja do Rosário permaneceu no mesmo local, tendo apenas a sua fachada alterada. A resistência e “reexistência” promovidas depois dessa conquista demonstraram o vigor político e social da irmandade. Tal vitalidade também se fez evidente quando atentamos para suas propriedades e para seus livros de entrada. Na passagem do século XIX para o século XX, a irmandade do Rosário se fazia relevante, angariando ainda número considerável de membros, que também disputavam os cargos de sua estrutura administrativa. Seus espaços internos também eram frequentemente cobiçados para a realização de missas fúnebres, indicando-nos como ela se encontrava inserida no cotidiano social, nos acontecimentos relevantes da cidade, como podemos perceber nas notificações de seus eventos pelos jornais locais.

Em meio às retaliações “civilizadoras” racistas, que tiveram como alvos expressivos os candomblés, os blocos carnavalescos de inspiração africana e as manifestações católicas populares, como as lavagens, a Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho se manteve identificada como agremiação composta por “pretos”. Este marcador, que remetia à escravidão, não foi retirado pelos irmãos e irmãs ou significado como algo negativo. Essa postura foi similar à da Sociedade Protetora dos Desvalidos, agremiação fundada por libertos que atuou para facilitar a conquista de alforria de escravizados em Salvador, com a criação de sua caixa de empréstimos, tendo se preservado após a abolição como instituição reservada para cidadãos negros, visando à assistência mútua e priorizando esta porção da classe trabalhadora. A manutenção da prática de afirmação identitária na configuração de associações demonstra uma preocupação político-racial por parte da comunidade afro-baiana, sugerida em seu ímpeto por preservar aos seus pares seus espaços e manifestações culturais tradicionais.

A pesquisa possibilitou-nos perceber uma estável e íntima ligação da irmandade com os candomblés da cidade, evidenciado pela presença de lideranças como Mãe Aninha em suas fileiras. O destaque dado pela/na irmandade à *iyalorixá* é evidente, haja vista o posto concedido a ela de priora na década de 1890. Sua filiação e testemunhos recentes de membros da confraria mostram que a presença de *filhos de santo* na confraria era prática comum, por mais que os registros escritos consultados e analisados pouco dizem sobre essa presença. Isso se deve provavelmente à vigilância das instâncias clericais e da correspondente auto-vigilância, mas acreditamos que uma busca mais profunda pelos nomes registrados nas listas de irmãos e irmãs pode nos revelar dados consistentes sobre essa dupla pertença, como já foi encontrado pela pesquisadora Lisa Castillo. Ela identificou a proximidade de membros da irmandade do Rosário das Portas do Carmo com a origem do terreiro do Gantois, nos oitocentos.

A ligação com os candomblés integra uma rede social ampla formada pelos irmãos e irmãs do Rosário. As associações mutualistas que se multiplicaram na cidade de Salvador a partir de meados do século XIX poderiam ter ameaçado a sua presença, já que elas assumiam algumas funções próximas às atribuições das irmandades, como a assistência em situações de carestia, por exemplo. Todavia, concluímos que a população não deixou de procurar o vínculo com a confraria religiosa, estabelecendo filiações paralelas a várias irmandades e associações, como forma de acumular benefícios, visibilidade, prestígio social e político. O político e intelectual Manuel Querino foi um

dos irmãos do Rosário com visível destaque em várias outras associações, inclusive nas carnavalescas. Este alinhamento com os novos grêmios resultou na produção de uma “geografia associativa” própria aos membros da Ordem do Rosário. Trata-se de construção que também se delineou pela proximidade geográfica estabelecida entre a Igreja e as sociedades, cujas sedes se espalharam expressivamente pelo Centro Histórico de Salvador.

Tal proximidade aponta-nos para o fato de que a Irmandade não estava alheia às questões mais amplas da época, relativas aos direitos políticos e sociais, uma vez que um número considerável de seus membros também fazia parte do Centro Operário. Esta agremiação política buscou defender os direitos da classe trabalhadora baiana, visando também a ampliação de sua representatividade na arena político-institucional. Acreditamos que novas pesquisas precisam ser feitas nos arquivos, rastreando os conteúdos sobre a atividade associativa local para que se tenha mais dados e registros sobre essa filiação mútua no período analisado, sobretudo no que tange à atuação feminina, pouco investigada e considerada nas pesquisas feitas até aqui.

Finalmente, não há como desconhecer que os irmãos e irmãs do Rosário fizeram uso de seu espaço para agenciar diversas causas. Seja pela preservação do seu templo, seja pela busca por destaque social, seja pela elevação do seu número de membros, as atividades praticadas sob o abrigo da irmandade do Rosário traduzem o empenho de seus associados, de ambos os sexos, por fazer parte da sociedade soteropolitana no pós-abolição como cidadãos e cidadãs. Significativamente, a circularidade de seus membros por diferentes ambientes sociais, culturais e políticos enredava o interior e o exterior da irmandade e da igreja que a abrigava. Os corredores de sua igreja sediavam discussões que ultrapassavam a religiosidade, envolviam sob o signo do silêncio piedoso e também da presença rendosa de seus irmãos e irmãs, uma história de lutas pela sua localização na sociedade soteropolitana, no mundo em geral, com sujeitos com direito a ter direitos.

## Fontes

### **Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBA)**

Seção Colonial e Provincial Série: Religião. Arcebispado. Maço nº 5209.

Seção Judiciária. Núcleo: Tribunal da Relação. Série: Intimação do Arcebispo. Interessado: Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Baixa dos Sapateiros. Período: 1889. Classificação: 21/741/18. Folha 2.

Seção Republicana. Secretaria do Governo. Correspondências. Caixa 1821. Maço 1935. Doc 232.

### **Arquivo da Sociedade Protetora dos Desvalidos (ASPD)**

Lista de sócios 1892-1895. (Documento digitalizado acessado no computador da própria SPD).

### **Arquivo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (AINSR)**

“Jornal – 1919”. Caixa 19 Doc 03-A.

Livro de Atas de 1879-1899. “Ata da Sessão em 15 de Março de 1891”. Caixa 04, Doc 05.

Livro de inventários e bens da irmandade. Caixa 02 Doc 01.

“Parecer sobre contas apresentadas por Tesoureiros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. 1900-1912”. Caixa 12 Doc 15-15B.

“Termo de Resolução – 1905”. Caixa 03 Doc 05.

“Irmãos que compõem a mesa de 1920/1921”. Caixa 10 Doc 06-D.

“Compromisso V. O. T. de Nossa Senhora do Rosário às Portas do Carmo”, 1900. (Sem paginação). Caixa 01, Doc 3.

“Eleição 1889”. Caixa 11 Doc 03-K.

“Eleição 1890”. Caixa 11 Doc 03-L.

“Eleição 1893”. Caixa 11 Doc 03-N.

Livro de Termos de Posse de Mesa Administrativa (Livro avulso).

“Posse de mesa de 1903”. Caixa 10 Doc 06.

“Irmãos que compõem a mesa de 1920/1921”. Caixa 10 Doc 06-D.

“Livro de entrada de irmãos. 1888-1920”. (Livro Avulso).

“Ata da sessão extraordinária da Mesa e junta da Venrável Ordem 3ª do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo para a eleição da mesa administrativa no ano compromissal de 1º de novembro de mil novecentos e vinte e um (1921) a trinta de outubro de vinte e dois”. 25/09/1921. (Atas avulsas).

Livro de Atas 1879-1899. “Ata de Sessão de 19 de Março de 1891”. Caixa 04 Doc 05.

“Requerimento de elevação para Ordem Terceira enviado ao Arcebispo, 1894”. Caixa 01 Doc 09.

“Projeto de Compromisso de 1872”. Caixa 01 Doc 02.

“Termos de posse de novos irmãos” (1888-1915). Livro avulso.

“Regulamento para as entradas de irmãos de ambos os sexos provisoriamente até que restabeleça-se um número colossal de irmãos”. 19/07/1920. Caixa 10 Doc 01.

“Termos de posse de novos irmãos” (dois livros avulsos).

“Listagem de Irmãos 1900”. Caixa 10 Doc 5.

“Listagem de Irmãos (Professados)”. Caixa 10 Doc 07.

“Irmãs que compõem a mesa de 1927/1927”. Caixa 10 Doc 06-G.

“Listagem dos Irmãos Professados até 1920”. Caixa 10 Doc 07.

“Posse de Mesa de 1903”. Caixa 10 Doc 06.

“Lista de Irmãos que compõem a mesa de 1908/1909”. Caixa 10 Doc 06-A.

“Relação de irmãos eleitos para o ano compromissal de 1922 a 1923”. Caixa 10 Doc 06-F.

“Correspondência de um Irmão ao Juiz e Mesários da Irmandade de N. Sra. do Rosário, solicitando a inclusão de seus filhos na lista de irmãos da mesma (1894)”. Caixa 23 Doc 1-M.

“Correspondência enviada por um professor para o Prior e membros da Mesa Administrativa da V. O. 3ª do Rosário, solicitando um salão para poder funcionar uma aula primária (1823)”. Caixa 23 Doc 47.

“Ata da sessão extraordinária da Mesa e junta da Venerável Ordem 3ª do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo para a eleição da mesa administrativa no ano compromissal de 1º de novembro de mil novecentos e vinte e um (1921) a trinta de outubro de vinte e dois”. (Sem paginação). Atas avulsas.

“Relatório de Atividades da SPD de 1895”. Caixa 18 Doc 1-G.

“Balanço Geral dos Cofres da Sociedade Protetora dos Desvalidos. 1917-1918”. Caixa 18 Doc. 01-A.

“Irmãos que compõem a mesa administrativa de 1914-1915”. Caixa 10 Doc 06-C.

“Irmãos que compõem a mesa de 1927-1928”. Caixa 10 Doc 06-H.

“Composição da Mesa Administrativa de 1918”. Caixa 18 Doc 01-A.

“Irmãos que compõem a mesa de 1923-1924”. Caixa 10 Doc 06-F.

“Eleições 1890”. Caixa 11 Doc 03-L.

“Eleições da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo para o ano de 1892” (Livro Avulso. Sem paginação).

“Lista de irmãos que compõem a mesa de 1908-1909”. Caixa 10 Doc. 06-A.

“Eleição 1890”. Caixa 11 Doc 03-L.

“Eleição irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo para o ano de 1892”. (Livro Avulso).

“Correspondência da Secretaria da Comissão Glorificadora à Memória de José do Patrocínio”. Caixa 23 Doc 02-F.

## **Jornais**

*O Negro na Imprensa Baiana do Século XX – CEAO*  
(<http://www.negronaimprensa.ceao.ufba.br/>)

*Jornal de Noticias*, (BA), nº XX, 05/02/1902; 25/06/1902.

*A Baía*, (BA), 12/03/1902.

*A Coisa*, (BA), Ano III, nº 134, 06/04/1900.

*Foia dos Rocêro*, (BA), nº 18, 22/04/1900.

*Correio da Tarde*, (BA), nº XX, 23/03/1903; 14/04/1903.

## **Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional**

*Gazeta de Noticias: Sociedade Anonyma*, (BA), nº 263, ano III, 28/07/1913.

*Gazeta de Noticias: Sociedade Anonyma*, (BA), nº 7, ano IV, 16/09/1913.

*Gazeta de Noticias: Sociedade Anonyma* (BA), ano III, nº 24, 04/10/1912.

*Leituras Religiosas* (BA), nº 28, ano III, 25/10/1891.

*Diário de Notícias* (BA), ano 23, nº 177, 06/11/1897.

*Pequeno Jornal* (BA), ano I, nº 216, 24/10/1890.

*Correio do Brazil: Orgão Democrata* (BA), ano I, nº 67, 10/11/1903.

*Cidade do Salvador* (BA), ano I, nº 261, 05/11/1897.

*Jornal de Noticias* (BA), ano 20, nº 5670, 03/12/1898.

*Jornal de Noticias* (BA), ano XIX, nº 5461, 28/11/1898.

*Almanak Laemmert*, (BA), 67º ano, maio de 1910.

### **Constituições, Leis, Decretos**

BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (1891)*. (Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao91.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm).)

*Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)*, São Paulo, Tipografia Dois de Dezembro de Antônio Louzada Antunes, 1853. (Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222291>).

BRASIL. Decreto nº 2.711, de 19 de dezembro de 1860. In. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/historicos/dim/DIM2711.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/historicos/dim/DIM2711.htm).



## Referências Bibliográficas

ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

\_\_\_\_\_; VIANA, Larissa. “Festas religiosas, cultura e política no império do Brasil”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil Imperial – volume II: 1870-1889*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. Pp. 235-270.

ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. “O civismo festivo na Bahia: comemorações públicas do Dois de Julho (1889-1923)”. Dissertação (Mestrado) – Salvador: UFBA, 1997.

AMADO, Jorge. *Bahia de Todos os Santos: guia de ruas e mistérios*. 27ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1977.

ANZALDÚA, Gloria. “*La conciencia de la mestiza / Rumos a uma nova consciência*”. In.: *Estudos Feministas*. Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005. Pp. 704-719.

AQUINO, Maurício de. “Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930)”. In.: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 32, nº 63, 2012. Pp. 143-170.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho. *Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das elites – Século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

AZEVEDO, Thales. *O catolicismo no Brasil: um campo para pesquisa social*. Salvador: Edufba, 2002.

AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor: um estudo de ascensão social*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

BACELAR, Jeferson. A Frente Negra Brasileira na Bahia. In.: *Afro-Ásia*, n. 17, Salvador, 1996, pp. 73-85.

\_\_\_\_\_; PEREIRA, Claudio. (Orgs.). *Política, instituições e personagens da Bahia (1850-1930)*. Salvador: EDUFBA; CEAO, 2013.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. Segundo Volume. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BATALHA, Cláudio H. M. “A geografia associativa: associações operárias, protesto e espaço urbano no Rio de Janeiro da Primeira República”. In.: AZEVEDO, Elciene... [et al.]. *Trabalhadores na cidade: cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. Pp. 251-269.

\_\_\_\_\_. “Sociedades de trabalhadores no Rio de Janeiro do século XIX: algumas reflexões em torno da formação da classe operária”. In.: *Cadernos AEL*, v. 6, n. 10/11, 1999. p. 49.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; SANTOS, Sales Augusto dos; SILVÉRIO, Valter Roberto. “Relações raciais em perspectiva”. In.: *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 12, n. 2, jul./dez. 2009. Pp. 215-222.

BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder*. Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Editora Ática, 1986.

BRAGA, Julio. *Sociedade Protetora dos Desvalidos: uma irmandade de cor*. Salvador: Edições Ianamá, 1987.

BRASIL, Ministério da Educação. *Mapa do Analfabetismo no Brasil*. Brasília, Ministério da Educação, Instituto Nacional de Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), 2003. p. 6. (Disponível em <http://portal.inep.gov.br/documents/186968/485745/Mapa+do+analfabetismo+no+Brasil/a53ac9ee-c0c0-4727-b216-035c65c45e1b?version=1.3>. Acesso mar. 2018).

BUTLER, Kim. *Freedoms Given, Freedoms Won*. Afro-brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 18ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CASTELLUCCI, Aldrin. “Trabalhadores, máquina política e eleições na Primeira República”. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

\_\_\_\_\_. “A luta contra a adversidade: notas de pesquisa sobre o mutualismo na Bahia (1832-1930)”. In.: *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 2, n. 4, agosto-dezembro de 2010. Pp. 40-77.

CASTILLO, Lisa Earl. “O Terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX”. In.: *Revista de História*. São Paulo, n 176, ago 2017.

CHALHOUB, Sidney; SILVA, Fernando Teixeira da. Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980. In.: *Cadernos AEL*, Campinas, v. 14, n. 26, 2009. Pp. 13-47.

COOPER, Frederick; HOLT, Thomas C; SCOTT, Rebecca. *Além da escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

COUTO, Edilece. “Devoções leigas na Bahia republicana”. In.: *Revista Brasileira de*

*História das Religiões*. ANPUH, Maringá, n. 15, jan/2013.

\_\_\_\_\_. “A Bahia não se desnacionaliza”: modernidade, civilidade e permanência dos costumes na Salvador republicana. In: MOURA, M. (Org.) *A larga barra da baía: essa província no contexto do mundo* [online]. Salvador: EDUFBA, 2011. Pp. 56-85.

\_\_\_\_\_. “O arcebispo reformador e os irmãos leigos: notas da biografia de D. Jerônimo Tomé da Silva”. In.: *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, Ano IX, n. 26, set./dez. 2016. Pp. 85-100.

\_\_\_\_\_. “Devoções e festas nas irmandades e ordens terceiras em Salvador – BA”. In.: *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, ano VII, n. 21, Jan./Abr. de 2015. Pp. 83-96.

CRENSHAW, Kimberlé. “A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero”. In: VV.AA. *Cruzamento: raça e gênero*. Brasília: Unifem, 2002. p. 9-11. (Disponível em <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>. Acesso Jul. 2017).

CUNHA, Maria Clementina Pereira. “Acontece que eu sou baiano”: identidades em Santana – Rio de Janeiro, no início do século XX. In.: AZEVEDO, Elciene... [et al.]. *Trabalhadores na cidade: cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. Pp. 313-355.

CUNHA, Perses Maria Canellas da. “Educação como forma de resistência: o caso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos”. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2004.

DOMINGUES, Petrônio. “Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos”. In.: *Tempo*, n. 23, julho/2007. Pp. 100-122.

\_\_\_\_\_. O Recinto Sagrado: educação e antirracismo no Brasil. In.: *Cadernos de Pesquisa*, v. 39, n. 138. P. 963-994, set./dez. 2009. Pp. 963-994.

ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2018. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/instituicao17451/liceu-de-artes-e-oficios-da-bahia-salvador-ba>>. Acesso em: 19 de Abr. 2018. Verbetes da Enciclopédia.

EVARISTO, Conceição. “Meu Rosário”. In.: *Poemas da recordação e outros movimentos*. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

FARIAS, Juliana [et al.]. *Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2006.

FARIAS, Sara. “Irmãos de cor, de caridade e de crença: a Irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX”. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997.

FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres*

pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937). In. *Afro-Ásia*, n. 21-22 (1998-1999), pp. 239-256.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GOMES, Flavio. *Negros e política (1888-1937)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. Formato eBook Kindle.

\_\_\_\_\_. DOMINGUES, Petrônio. *Da nitidez e invisibilidade: legados do pós-emancipação no Brasil*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

\_\_\_\_\_. CUNHA, Olívia Maria Gomes (Orgs.). *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

GONZALEZ, Lélia. “A categoria político-cultural de amefricanidade”. In.: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, nº 92/93 (jan./jun.). 1988.

GROSGOUEL, Ramón. “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”. In. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016. Pp. 25-49.

GUIMARÃES, Antônio Sergio Alfredo. “Raça, cor, cor da pele, etnia”. In.: *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 20, 2011. pp. 265-271.

HALL, Stuart. “Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior”. In. HALL, Stuart. *Da Diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. pp. 25-50.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ICKES, Scott. Era das Batucadas: o carnaval baiano das décadas de 1930 e 1940. In.: *Afro-Ásia*, nº 47 (2013). Pp. 198-238.

LARA, Silvia. “Blowin’ in the wind: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil”. *Projeto História*, vol. 12, outubro de 1995. Pp. 43-56.

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

LEITE, Douglas Guimarães. “‘Mutualistas, graças a Deus’: identidade de cor, tradições e transformações do mutualismo popular na Bahia do século XIX”. Tese (doutorado) – São Paulo, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2017.

LEITE, Rinaldo Cesar Nascimento. “E a Bahia civiliza-se...” Ideais de civilização e cenas de anti-civilidade em um contexto de modernização urbana. Salvador, 1912-1916.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1996.

LIRA NETO. *Uma história do samba: volume I (as origens)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

LONER, Beatriz Ana. “A Loteria do Ipiranga e os trabalhadores: um sonho de liberdade no final do século XIX”. In.: *História*, São Paulo, v. 33, n. 1, jan./jun. 2014. Pp. 195-233.

MAC CORD, Marcelo. “O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antonio”: Alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1873”. Dissertação (Mestrado) – Unicamp, Campinas, 2001.

MARTINS, Mônica. Entre a Cruz e o Capital: a decadência das corporações de ofícios após a chegada da família real (1808-1824). Pp. 42-66.

MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio – significados da liberdade no sudeste escravista*. 3ª ed. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Bahia, século XIX: uma província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MULLER, Liane. *As contas do meu rosário são balas de artilharia*. Porto Alegre: Editora Pragmatha, 2013.

NASCIMENTO, Álvaro Pereira. Trabalhadores negros e o “paradigma da ausência”: contribuições à História Social do Trabalho no Brasil. In.: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 29, nº 59, set./dez. 2016. Pp. 607- 626.

NASCIMENTO, Antonio da Conceição. “A Irmandade do Glorioso São Bartolomeu de Maragogipe: suas práticas devocionais e a romanização (1851-1995)”. Dissertação (Mestrado). Santo Antônio de Jesus, Universidade do Estado da Bahia: 2011.

NASCIMENTO, Wanderson Flor. “Olhares sobre o candomblé na encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade”. In: *Revista Calundu*. Vol. 1, n. 1, jan-jun 2017. Pp. 21-36.

NEEDEL, Jeffrey D. *Belle époque tropical: sociedade e cultura no Rio de Janeiro na virada do século*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

NEPOMUCENO, Eric Brasil. “Cidadania ‘na ponta’”: participação negra nos carnavais cariocas da Primeira República (1889-1917). In.: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História – ANPUH*. 2013. p. 7. (Disponível em [http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371335165\\_ARQUIVO\\_Cidadania\\_napontafinal.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371335165_ARQUIVO_Cidadania_napontafinal.pdf)).

NEVES, Guilherme Pereira das. NEVES, Guilherme Pereira das. “A religião do império e a Igreja”. In. GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil Imperial, volume I: 1808-1831*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

NGUMBA, Phambu. “Para uma leitura antropológica das manifestações religiosas afro-brasileiras no âmbito e ao interior do catolicismo”. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Nossa Senhora da Assunção de São Paulo (PUC), São Paulo, 1999.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. *O liberto: o seu mundo e os outros*. Salvador, 1790/1890. São Paulo: Corrupio, 1988.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2º ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PINTO, Ana Flávia Magalhães. “Fortes laços em linhas rotas: literatos negros, racismo e cidadania na segunda metade do século XIX”. Tese (Doutorado). Campinas, UNICAMP. 2014.

\_\_\_\_\_. *Imprensa negra no Brasil do século XIX*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

\_\_\_\_\_. “De pele escura e tinta preta: a imprensa negra do século XIX (1833-1899)”. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência* (São Paulo: 1870-1890). São Paulo: Anablumme/Fapesp, 2002.

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

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

\_\_\_\_\_. “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”. In.: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.). *História da Vida Privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. pp. 95-141.

\_\_\_\_\_. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1985.

\_\_\_\_\_. “Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão”. In.: *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, 1996. Pp. 7-33.

\_\_\_\_\_; SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, Lysie. *A liberdade que vem do ofício: práticas sociais e cultura dos artífices na Bahia do século XIX*. Salvador: EDUFBA, 2012.

RIBEIRO, Jonatas Roque. “Escritos da liberdade: trajetórias, sociabilidade e instrução no pós-abolição sul-mineiro (1888-1930)”. Dissertação (Mestrado). Campinas, UNICAMP. 2016.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e Filantropos: a Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.

SANTANA, Analia, “A participação política das mulheres na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho (1969-2001)”. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia. Salvador, 2013.

SANTOS, Israel Silva dos. “Igreja Católica na Bahia: a reestruturação do arcebispado primaz (1890-1930)”. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

SAYÃO, Thiago. “As heranças do Rosário: associativismo operário e o silêncio da identidade étnico-racial no pós-abolição, Laguna (SC)”. In. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 35, nº 69. Pp. 131-154.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1975.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. “População e Sociedade”. In.: SCHWARCZ, Lília (Org.). *História do Brasil Nação: 1808-2010*. Volume 3. A abertura para o mundo (1889-1930). Rio de Janeiro e Madrid: Objetiva e Fundação Mapfre, 2012. Pp. 35-83.

SCOTT, Joan. *Gênero e história*. México: FCE, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.

SILVA, Maria da Conceição Barbosa da Costa e. *O Montepio dos Artistas: Elo dos trabalhadores em Salvador*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia; Fundação Cultural; EGBA, 1998.

SILVEIRA, Renato da. “Repensando a irmandade negra na sociedade colonial”. In. *Dossiê Irmandades Negras*. Biblioteca Virtual Consuelo Pondé – Governo da Bahia. In.: <http://www.bvconsueloponde.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=68>. Acesso Jul./2017.

SLENES, Robert. *Na senzala, uma flor: Esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil Sudeste, século XIX*. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

SOARES, Mariza. “Política sem cidadania: eleições nas irmandades de homens pretos, século XVIII”. In.: CARVALHO, José Murilo de. CAMPOS, Adriana Pereira (Orgs.). *Perspectivas da cidadania no Brasil Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. Pp. 411-434.

SOUSA, Wilson Caetano de. *Orixás, santos e festas: encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Salvador: Editora UNEB, 2003.

SOUZA, Marina de Mello e. “Catolicismo negro no Brasil: santos e *minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural”. In.: *Afro-Ásia*, n. 28, 2008. Pp. 125-146.

STAKONSKI, Michelle Maria. “Tramas da sacristia, táticas do consistório: modernidade e romanização na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (Florianópolis, 1905-1925)”. Dissertação (Mestrado). Florianópolis, Universidade do Estado de Santa Catarina: 2010.

SWEET, J. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. “As religiosidades como objeto da historiografia brasileira”. Entrevista com Laura de Mello e Souza. In.: *Tempo*, vol. 6, nº 11, Julho, 2001. pp. 251-254.

VENERÁVEL ORDEM TERCEIRA DO ROSÁRIO DE NOSSA SENHORA ÀS PORTAS DO CARMO. *Irmandade do Rosário dos Pretos: quatro séculos de devoção*. Salvador: Secretaria de Cultura; IPAC; Fundação Pedro Calmon [et al.], 2018.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

### **Vídeos**

“Nós Transatlânticos: Ligia Margarida – Associações, Irmandades e Desvalidos”, 2017. (Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=osXECcMewJs>).

Episódio “Religião e Coletivo”, do programa *Brasil Místico*, exibido no canal de televisão a cabo *Globosat*, no dia 16/07/2014.