

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Maria Luiza Igino Evaristo

**SINCRETISMOS, NEGOCIAÇÕES E CONFLITOS: APROPRIAÇÃO E INVERSÃO
DO CATOLICISMO NAS IRMANDADES NEGRAS DE NOSSA SENHORA DO
ROSÁRIO NA MINAS GERAIS DO SÉCULO XVIII**

Juiz de Fora

2013

MARIA LUIZA IGINO EVARISTO

**SINCRETISMOS, NEGOCIAÇÕES E CONFLITOS: APROPRIAÇÃO E INVERSÃO
DO CATOLICISMO NAS IRMANDADES NEGRAS DE NOSSA SENHORA DO
ROSÁRIO NA MINAS GERAIS DO SÉCULO XVIII**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Ciências Sociais da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça

JUIZ DE FORA
2013

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Evaristo, Maria Luiza Iginó.

Sincretismos, negociações e conflitos : Apropriação e inversão do catolicismo nas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário na Minas Gerais do século XVIII / Maria Luiza Iginó Evaristo. -- 2013.

137 p. : il.

Orientador: Marcelo Ayres Camurça

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2013.

1. Irmandade do Rosário. 2. Sincretismo. 3. Ouro Preto. 4. Minas Colonial. 5. Negro. I. Camurça, Marcelo Ayres, orient. II. Título.

Maria Luiza Igino Evaristo

Sincretismos, negociações e conflitos: apropriação e inversão do catolicismo nas irmandades negras de nossa senhora do rosário na minas gerais do século XVIII

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Ciências Sociais da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 26 de fevereiro de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Robert Daibert Junior
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Nirlene Nepomuceno
Universidade Federal de São Paulo

À minha mãe, meu marido, meu pai (in
memorian) e minha avó Gloria (in
memorian) pelo carinho eterno.

AGRADECIMENTOS

À Deus e as espiritualidades amigas que iluminam meus caminhos por uma vida inteira.

Ao meu orientador Marcelo Ayres Camurça por ter sido sempre tão compreensivo e pela liberdade permitida em minhas pesquisas.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião por ter ampliado meus horizontes, em especial Emerson Sena, Robert Daibert Junior e Volney Berkenbrock.

Aos colegas de especialização e mestrado com quem iniciei uma jornada muito prazerosa.

Ao secretário do PPCIR Antônio Celestino que com sua eficiência esteve sempre a solucionar problemas facilitando meus esforços acadêmicos.

A minha mãe Maria Onofra (Nininha) por ter dedicado sua vida a essa filha trabalhando arduamente para que eu tivesse a melhor educação.

Ao meu marido, amigo, companheiro e professor Ramsés que por todos nossos anos de convivência tem sido um sagaz crítico e meu maior incentivador.

A Modestina Miranda de Oliveira (Dona Dicinha) que me mostrou desde quando eu era criança o valor e a importância de uma boa leitura.

Ao professor Dr. Luciano Donizetti, meu tutor na bolsa CAPES-REUNI que me fez ver a Filosofia de forma mais prazerosa.

A professora Dra. Célia Maia Borges, cujo livro foi grande fonte de inspiração.

Aos funcionários da Casa dos Contos em Ouro Preto, em especial a Ângela sempre disposta a me ajudar e ao Leonardo F^{co}. Martins Lopes, jovem gestor da instituição.

Aos igualmente atenciosos funcionários do Arquivo Público Mineiro.

A Universidade Federal de Juiz de Fora que me acolhe desde a graduação.

A CAPES pela bolsa financiadora de minhas pesquisas.

RESUMO

A devoção a Nossa Senhora do Rosário é datada desde o século XII, quando ela teria aparecido para o Pregador Domingos de Gusmão a quem deu uma oração a ser realizada com a ajuda de contas. Os dominicanos foram os responsáveis pela divulgação do culto à santa. O processo expansionista e de colonização possibilitou o contato dos povos dominados com a santa. Os negros na África, na Europa (principalmente em Portugal) e nas colônias americanas (com destaque aos que habitavam o Brasil) adotaram a Nossa Senhora do Rosário como protetora. As Irmandades Negras de devoção a Nossa Senhora do Rosário, em especial na Vila Rica setecentista, além da catequização negra constituíam importante espaço de negociações e de conflitos. O contato entre o catolicismo e a cultura negra africana no seio da Irmandade do Rosário propiciou um sincretismo que ressemantizou o universo do africano e seus descendentes cuja manifestação se deu principalmente na festa em homenagem a santa com seu congado.

Palavra-chave: Irmandade do Rosário. Sincretismo. Ouro Preto. Minas Colonial.

ABSTRACT

The devotion to Our Lady of the Rosary began in the twelfth century, when it would have appeared to Preacher Domingo de Gusmão who gave a prayer to be performed with the help of contas. The Dominicans were responsible for the dissemination of the cult of holly. The process of expansion and colonization allowed contact with the peoples dominated the saint. Blacks in Africa, Europe (especially in Portugal) and the American colonies (especially those inhabited Brazil) adopted Our Lady of the Rosary as a protector. The Blacks Brotherhood of devotion to Our Lady of the Rosary, especially in the eighteenth century in Villa Rica, beyond the black catechization constituted important area of negotiation an conflicts. The contact between Catholicism and African black culture within the Brotherhood of the Rosary is experiencing a syncretism that re-semanticed the universe of Africans and their descendants whose manifestation was mainly at the party in honor of the saint with his congado.

Keyword: Brotherhood of the Rozary. Sincretism. Ouro Preto. Minas colonial.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APM	Arquivo Público Mineiro
CMOP	Câmara Municipal de Ouro Preto
CC	Casa dos Contos

SUMÁRIO

1.	INRODUÇÃO	09
2.	O OURO PRETO DE MINAS	13
2.1	A FORMAÇÃO DE VILA RICA.....	15
2.1.1	Guerra dos emboabas	19
2.1.2	Controle régio	21
2.1.3	A mineração	22
2.1.4	De arraial a vila	24
2.1.5	O “vira-saia”	27
2.1.6	A vida na Vila Rica	29
2.2	LEIGAS ORDENS NO PODER	33
2.2.1	A intervenção da coroa na igreja	43
2.2.2	A proibição das ordens primeiras e segundas abrindo caminho as irmandades leigas	46
3.	O ROSÁRIO DE NOSSA SENHORA	52
3.1	OS DOMINICANOS E A DIFUSÃO DO ROSÁRIO PELA EUROPA	53
3.2	MANIFESTAÇÃO DO ROSÁRIO NO CONGO	60
3.3	ESCRAVOS E LIBERTOS DEVOTOS DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO.....	66
3.3.1	O mito da aparição de Nossa Senhora do Rosário	70
3.3.2	O Rosário em Vila Rica	75
4.	SINCRETISMO E NEGOCIAÇÕES	87
4.1	SINCRETISMO E SUAS NUANCES	87
4.2	RELAÇÕES DE TRANSAÇÃO E RELACIONOS DE CONCORRÊNCIA ENTRE NEGROS E BRANCOS	95
4.3	O CONGADO E O REI CONGO DAS MINAS	105
4.3.1	O rei negro das Minas	108
4.3.2	Os ritos	111
4.3.3	O sagrado e o profano na festa de Nossa Senhora do Rosário	117
4.4	BARROCO MINEIRO	119
5.	CONCLUSÃO	127
	REFERÊNCIA	131

1. INTRODUÇÃO

Quando resolvi, a cerca de três anos, ingressar no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, o tema Irmandade do Rosário era algo muito distante. Migrando de uma graduação em História na mesma instituição, onde o estudo do negro nas Minas Gerais colonial era muito forte, tinha certeza que este era um tema com o qual eu não desejaria trabalhar, pois já existiam muitos estudos de qualidade nesta área e, dessa forma, não desejava ser redundante.

Entretanto, ao longo das aulas de antropologia e sociologia, ainda na especialização em Ciência da Religião, o tema do congado e da Irmandade do Rosário uma vez ou outra aparecia. Nesse meio tempo tive contato com um livro promocional, abandonado, que iria parar no lixo, que retratava a Minas Gerais colonial e, ao lê-lo, a cidade de Ouro Preto conseguiu chamar a minha atenção, principalmente quando se falava da personagem de Chico-Rei. Desta vez me encantei com a narrativa, achei a história lindíssima! Depois, tudo o que eu achava significativo me levava de uma forma ou de outra a esse tema, como a poesia de Cecília Meireles no “Cancioneiro da Inconfidência”, ou o “Boca de Chafariz” de Rui Mourão. Certamente, o livro mais significativo para a escolha do tema dessa pesquisa foi o “Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário” de autoria de Célia Maia Borges, professora do curso de História, de onde eu vinha.

Entretanto, somente após um ano de estudo, já no mestrado, fui notar que estava pesquisando exatamente tudo aquilo a que eu tinha me proposto não estudar. A Irmandade do Rosário foi preenchendo minha vida de tal forma, que já era um caminho sem volta. O recorte dessa pesquisa, contudo, só foi definido na qualificação, pois até então seriam estudados os séculos XVIII, o auge das Irmandades e o século XIX período de declínio das mesmas. Acatando o conselho da banca que julgou um período muito extenso, optou-se por concentrar apenas nos setecentos mineiro que exigiu um estudo sobre o padroado. Sistema pelo qual Igreja e Estado mantinham uma íntima relação através de um conjunto de disposições que concedia ao rei português o direito de nomear bispos, padres e demais membros do clero secular, o monarca era o único que poderia autorizar a fundação de vilas e igrejas para a salvação de seus súditos (SILVA, 2008).

Talvez a parte mais fácil dessa pesquisa tenha sido encontrar uma bibliografia que retratasse Minas Gerais colonial, com excelentes e variadas pesquisas sobre o assunto, no

entanto, sua vastidão não permitiu, infelizmente, que todos os autores com os quais tive contato entrassem nessa empreitada.

A parte de arquivo foi a mais trabalhosa, pois embora a localização do material tenha sido relativamente fácil, o mesmo não pode ser dito de sua decifração. Os documentos que se encontram na Casa dos Contos estão todos microfilmados, e as opções para sua análise eram as seguintes:

- Ficar decifrando os compromissos na máquina de leitura de microfilmes e fazendo as anotações cabíveis. Essa opção demandaria muito tempo, pois entender a grafia das pessoas que escreveram os compromissos à época exige esforço, atenção e tempo;

- Tirar cópias do material microfilmado. Essa seria a opção mais plausível, entretanto, durante os dois anos de pesquisa a máquina de reprodução esteve estragada sem previsão de concerto. No meu último mês de pesquisa a atenciosa funcionária do setor de pesquisa tentou fazer umas cópias, mas a qualidade deixava muito a desejar.

- Tirar fotografias dos documentos na máquina de microfilmes. Uma opção pouco provável, mas foi a que tive que utilizar. Sem acreditar muito nesta possibilidade voltei para casa e surpreendentemente consegui ler todos os compromissos, apenas com as dificuldades da grafia e do português do período.

Os documentos que se encontram no Arquivo Público Mineiro estão em locais adequados de controle de conservação, mas creio que até chegar lá não estivessem em locais adequados. Levando-se em conta também a ação normal do tempo alguns documentos que seriam importantes a essa pesquisa não puderam ser utilizados, pois a deterioração impediu a sua decifração. Lá tive contato com duas séries de documentos, os que pertencem à coleção Câmara Municipal de Ouro Preto, em que o pesquisador tem contato com os originais, e a coleção da Casa dos Contos, que já está microfilmada. A reprodução de ambos em mídia digital foi um facilitador ao trabalho.

Dessa maneira, a partir da documentação arquivística foi-me possível criar, no entrecruzamento de dados qualitativos, uma representação do modelo do comportamento, organização e mobilização da Irmandade. Ao analisar os termos de compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos foi possível fazer uma análise do real papel desempenhado pelo negro ou o mestiço, escravo ou liberto, homem ou mulher no seio da Confraria, pois há capítulos que enfatizam a importância de cada membro respeitar suas obrigações. É imprescindível, além disso, observar o papel desempenhado pelo branco e em quais funções, pois se percebe que sua função era a de ajuda, e às vezes, de vigilância ou de controle.

Os documentos avulsos onde se encontram os requerimentos junto ao senado da câmara de Ouro Preto permitiu traçar um perfil da relação que os irmãos do Rosário tinham com a sociedade e vice-versa.

A Irmandade do Rosário me pareceu, nos primeiros contatos que tive com o tema, um espaço onde os negros e seus descendentes poderiam vivenciar certa autonomia, pois aos meus olhos, nesse momento inicial, a instituição seria apenas uma fachada para discussões abolicionistas e um local destinado a prática de rituais relacionados a cultura africana onde o sincretismo dominaria esse cenário religioso. Conforme os estudos foram avançando percebi que o espaço das Irmandades, na verdade, eram bem mais interessantes, pois eles permitiam um reavivamento e reformulação de laços rompidos pela diáspora. Notei também, que o sincretismo no seio da Irmandade se deu de forma mais sutil, mas não menos intensa manifestando principalmente nas festas em geral e na comemoração específica à Nossa Senhora do Rosário manifestado no congado. Assim recorro a Sanchis (1994), para dizer que os negros e seus descendentes como membros da Irmandade puderam redefinir sua própria identidade quando confrontaram seu próprio sistema simbólico com o catolicismo.

O estudo se agenciará através do procedimento da “epistemologia indutiva” que consiste em apreender as teorias em sua interdependência e articulando-as através do “método dialético”, que consiste no confronto de teses que evidenciem as contradições e deficiências do pensamento único a respeito do sincretismo, no intuito de tentar definir as “dinâmicas particulares” que regem o todo social, uma realidade em movimento que cabe ao pesquisador buscar o seu constante “devir” (LEFEBVRE, 1974).

Portanto, será imprescindível a utilização do método “arqueo-genealógico” no estudo dos arquivos da Irmandade, pois concerne à formação efetiva dos discursos, ao fato de acontecerem, como que por acaso, em determinado momento histórico (FOUCAULT, 2007). A arqueologia se fundamenta a partir da descontinuidade e do arquivo, conceitos operatórios, cuja problematização refere-se ao recorte e ao limite, às transformações que valem como fundação e renovação dos fundamentos. Na análise dos enunciados dos arquivos da Irmandade como fontes, a arqueologia os toma enquanto práticas possíveis segundo regras historicamente definidas, não atribuindo causalidades entre dois discursos sucessivos, mas, no repentino da ruptura, torna evidente as diferenças que os apartam. A genealogia mantém da arqueologia o recurso à descontinuidade e à elisão do sujeito como fundamento da história, reformula os princípios teóricos que orientam a pesquisa historiográfica, analisa os processos de rarefação, mas também de reagrupamento e de unificação dos discursos, estuda sua formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular.

O primeiro capítulo é um relato histórico que retrata a descoberta aurífera que proporcionou a criação dos primeiros arraiais no sertão que deram origem a Minas Gerais entre eles o de Nossa Senhora do Pilar e o de Antônio dias que em 1711 se uniram dando origem a Vila Rica.

O segundo capítulo é dedicado a Nossa Senhora do Rosário, como teria surgido a devoção a santa na Europa, assim como sua propagação pelas regiões colonizadas. Nele também foi discutido porque os negros e seus descendentes aceitaram a santa branca como padroeira. Em Minas no período colonial as Irmandades do Rosário teriam sido as mais numerosas. De acordo com os compromissos analisados, em Vila Rica, entre as funções de maior destaque encontram-se a ajuda prestada aos confrades nos momentos de doença e na morte.

No terceiro e último capítulo será discutido como o sincretismo se manifesta na fé exercida pelos irmãos do Rosário, o congado como parte da festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário e a relação do barroco com a religiosidade.

2. O OURO PRETO DE MINAS

Sobre o tempo, sobre a taipa,
a chuva escorre. As paredes
que viram morrer os homens,
que viram fugir o ouro,
que viram finar-se o reino,
que viram, reviram, viram,
já não vêem. Também morrem.
Assim plantadas no outeiro,
menos rudes que orgulhosas
na sua pobreza branca,
azul e rosa e zarcão,
ai, pareciam eternas!
Não eram. E cai a chuva
sobre rótula e portão.
(Morte das Casas de Ouro Preto – Carlos
Drummond de Andrade)

A sensação de andar pelas ruas de Ouro Preto nesse início de século XXI é algo muito peculiar, em parte em função de sua arquitetura que mantém os traços coloniais, condição preservada por seu status de Cidade Monumento Mundial, dado pela UNESCO, que a classifica como museu a céu aberto integrando o Patrimônio Cultural da Humanidade; a outra sensação diz respeito à afabilidade do povo. No entanto, há dois pontos determinantes que me inebriam nesta localidade, o primeiro se encontra na sua forte religiosidade, assinalada por suas belas igrejas, demonstrando o quão forte o catolicismo se fez no passado e permanecendo no presente atraindo devotos, curiosos e pesquisadores, vindos de diversas partes do mundo para observar a arte que paira sobre a atmosfera local. O segundo ponto está no comércio, e não me refiro à venda de souvenirs, mas na negociação de joias e pedras que se estende por todos os cantos como se fossem balas e doces espalhados pelas lojas, nas ruas e na principal praça da cidade. Atualmente a mineração e a extração de pedras ainda se faz presente em Ouro Preto, contudo, de forma bastante modesta, pois somente lá e em Mariana se pode encontrar o topázio imperial, cuja presença é escassa, mas que os simplórios extratores vendem por preços irrisórios, principalmente aos estrangeiros.

Deve-se ressaltar que a importância das questões propriamente religiosas será mais bem trabalhada nos capítulos seguintes desta dissertação, porquanto, de início, as atenções estarão voltadas para o processo minerador, que certamente representa a própria criação do estado de Minas Gerais, fazendo-se necessário retroceder no tempo até o momento que se classifica como Descoberta do Brasil.

A empreitada portuguesa, no processo de colonização da extensa porção de terra que hoje chamamos de Brasil, foi decepcionante tão logo se percebeu que o sonhado ouro, se existisse, não seria descoberto facilmente nessa possessão ultramarina. Este fato obrigou Portugal a se dedicar ao envio de expedições e à exploração e extração de pau-brasil, que serviam mais para garantir e marcar o espaço lusitano neste território, que era desejo de outros povos europeus, como os franceses, ingleses e holandeses¹, cuja presença representava clara ameaça, uma vez que estes países não aceitavam a resolução do Tratado de Tordesilhas (VARGAS, 2005).

Desde o primeiro momento em que os portugueses ancoraram por essas terras se fez explícito o desejo de encontrar ouro, como bem pode se ler na carta escrita por Caminha ao rei de Portugal,

Em seguida o Capitão foi subindo ao longo do rio, que corre rente à praia. E ali esperou por um velho que trazia na mão uma pá de almadia. Falou, enquanto o Capitão estava com ele, na presença de todos nós; mas ninguém o entendia, nem ele a nós, por mais coisas que a gente lhe perguntava com respeito a ouro, porque desejávamos saber se o havia na terra. (CAMINHA, 2011).

Esse interrogatório sobre a presença de ouro não é o único contido na carta de Caminha, em outro trecho, mais ao final, ele continua descrevendo ao monarca lusitano que

Até agora não pudemos saber se há ouro ou prata nela, ou outra coisa de metal, ou ferro; nem lha vimos. Contudo a terra em si é de muito bons ares frescos e temperados como os de Entre-Douro-e-Minho, porque neste tempo d'agora assim os achávamos como os de lá. (CAMINHA, 2011).

É importante frisar que as terras feudais na Europa se esgotavam, ao passo que o regime se tornava cada vez mais inadequado, assim sendo, os metais e as pedras raras passaram a ser os condutores econômicos do mundo naquele momento, e a Espanha, tendo melhor sorte que os portugueses, já explorava tais riquezas de suas colônias enchendo seus cofres (AMORIM, 2009). Desta forma, para Vasconcelos (1977, p. 13-14), *Vila Rica é um dos frutos, talvez o maior, da admirável expansão portuguesa no Novo Mundo*. Os lusitanos

¹ Os franceses já se faziam presentes na Capitania de Pernambuco com assentamento de feitorias e mantendo boas relações com os nativos, sendo desta forma uma ameaça real dos domínios descoberto pelos Portugueses (AMORIM, 2009). Bastide (1959, p. 22), a esse respeito, fala sobre a necessidade de Portugal defender a colônia da cobiça das nações estrangeiras e das religiões heréticas, pois os franceses tinham interesse no sul, enquanto os holandeses desejavam o norte.

já haviam se habituado às riquezas que o comércio com as Índias proporcionava facilmente, por outro lado, encontravam-se estimulados pelos espanhóis e os tesouros que estes conquistaram em suas possessões nas Américas, desta forma *jamais se conformaria a metrópole em limitar sua avidez ao precário comércio dos paus-de-tinta, das exotices e do açúcar de sua nova colônia.*

Destarte, pode-se dizer que a América Portuguesa ensimesmou-se com as descobertas auríferas ocorridas no final do século XVII e princípio do XVIII, cujo fenômeno fez com que a coroa se ouvida-se da região litorânea, uma vez que ela não lhe oferecia os mesmos lucros, principalmente em função da queda no preço do açúcar. A região dos sertões, ao contrário, passa a ter maior visibilidade e recebe maiores zelos reais (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2010).

De acordo com Bastide (1959), o Brasil viveu um período de riqueza com a produção de cana-de-açúcar que proporcionou imensa riqueza ao nordeste, mas a descoberta do ouro nos sertões mineiros fez florescer a riqueza no centro do país, cujos benefícios foram colhidos pelo Rio de Janeiro que passou a ocupar o posto de destaque político e econômico, até então, pertencentes à Bahia.

2.1. A formação de Vila Rica

Conforme os relatos de Antonil (2010), o ouro das Minas Gerais teria sido descoberto por um mulato que esteve no sertão na companhia de paulistas numa empreitada cujo fim era a captura de índios. Ao sentir sede o homem desceu a um ribeiro (atualmente denominado Ouro Preto) de onde retirou água com sua gamela, restando no fundo granitos cor de aço. Como nem ele ou seus companheiros reconhecessem o referido metal seguiram viagem e, na busca por mais esclarecimentos, em Taubaté, venderam parte do material para Miguel de Sousa pela quantia de meia pataca a oitava. Contudo, a descoberta só se deu quando Sousa enviou-os a Artur de Sá, governador do Rio de Janeiro, que, ao submeter os granitos a exame detalhado, descobriu que se tratava de um ouro de finíssima qualidade².

² O ouro encontrado pelo mulato estava encoberto por uma fina camada de óxido de ferro que lhe conferia uma aparência escura dificultando, por isso, o seu reconhecimento, o “ouro preto” (ALMEIDA, 1980).

Na memória do homem sobre a localização do ribeirão em que haviam sido encontrados os granitos, estava a lembrança da imagem de uma montanha, que os índios chamavam de *Ita-corumi*, cujo significado é *pedra menina*, corruptela do hoje conhecido Pico do Itacolomi. Ávidos pela possibilidade de enriquecimento rápido e fácil, vários homens saíram em expedições por diversas partes do território, na tentativa de encontrar o ponto de referência onde estaria o ouro desejado. Nesta empreitada, quem primeiro alcançou o local da primeira descoberta foi o bandeirante Antônio Dias, cuja expedição chegou à região às vésperas do dia de São João no ano de 1689; junto se encontrava o Padre Faria que celebrou a primeira missa no local. O número de aventureiros aumentava a cada dia, contudo, a busca desenfreada pelo ouro não permitia que outras atividades fossem desenvolvidas, levando à morte por fome pessoas cujos bolsos se encontravam cheios de ouro (ALMEIDA, 1980). Diferente de outras áreas do Brasil, que utilizava mão-de-obra escrava na produção agrícola, na região aurífera a mão-de-obra foi usada quase exclusivamente para as atividades mineradoras, suprindo-se a carência por gêneros alimentícios com compras oriundas de São Paulo e Bahia (BASTIDE, 1959).

Vale ressaltar que, em 1664, o próprio monarca, dom Afonso VI, escreve ao capitão Fernão Dias Paes dizendo-lhe que empregasse todos os esforços possíveis para as descobertas de minas. Independente do pedido real, essa era a atividade que os paulistas desempenhavam e tentavam obter total controle. Entretanto, a carta enviada pela coroa promoveu um rápido movimento de penetração nos sertões e chapadões mineiros, goianos e mato-grossenses. Dessa forma, hordas de homens em busca do eldorado deixaram as famílias, que ficaram nas cidades e vilas paulistas. Assim, as bandeiras – cuja organização apresentava-se com embasamento militar e podiam ser compostas por dez ou centenas de indivíduos de diversas camadas, além dos paulistas, compunha-se de índios, negros, estrangeiros, desertores, bandidos e quem mais quisesse seguir viagem – seguiam em busca de seu destino (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2010).

O rei de Portugal, na defesa de seus interesses, exige do governador do Rio de Janeiro que não se descuidasse do assunto, sendo necessária a verificação da importância das novas descobertas para que tão logo fossem providenciados os direitos da Coroa. Por conseguinte, o governador D. Rodrigo de Castelo Branco se dirige para Minas, no ano de 1681, a fim de realizar a inspeção solicitada, sendo assassinado, contudo, pelos homens de Borba Gato. A morte também acomete seu substituto, Antônio Pais de Sande; e somente em 1700, Artur de Sá consegue cumprir as determinações reais. Sá percorre a região, estabelece a justiça e

regulamenta a arrecadação do quinto a ser pago ao poder monárquico (VASCONCELOS, 1977).

Entretanto, antes da empreitada de Sá, o filho de Fernão Dias Pais, Garcia Rodrigues Pais, é enviado à região, sendo nomeado guarda-mor-geral em reconhecimento dos serviços prestados anteriormente, tanto por ele, quanto por seu pai. Na realização de sua inspeção, Salvador Fernandes Furtado é nomeado guarda-mor a quem ficou a cargo de legalizar as possessões de Padre Faria, Félix de Gusmão, Francisco Silva Bueno e Antônio Dias, fundando os respectivos arraiais (VASCONCELOS, 1977).

Pode-se dizer que o nascimento da província de Minas Gerais está ligado diretamente à descoberta das minas de ouro na região no último quartel do século XVII e, igualmente, ao interesse da Coroa em se fazer presente nestes domínios. No entanto, foi a descoberta aurífera, aguçando o sonho de um rápido enriquecimento, que atraiu para a região um grande número de pessoas de diversos seguimentos sociais, inclusive o religioso, representado por um clero descompromissado com as normas tridentinas, mas agarrados aos desejos seculares. A esse respeito, Boschi (1986) considera que

O achamento de ouro no *hinterland* brasileiro, na região que viria posteriormente a se constituir na Capitania de Minas Gerais, ocasionou um fluxo imigratório sem parêntese na história da colonização moderna. Trata-se de expressivo exemplo de ocupação espacial acelerada e assistemática, isto é, feita ao sabor dos locais onde se deram os achados de ouro, ao sabor da mineração, sem que o homem pudesse optar. O chão foi que determinou a fixação humana. As condições geológicas ou topográficas, altimétricas ou climáticas não se constituíram em obstáculos para a localização dos povoados mineiros. Ao contrário, eles se derramaram sobre as cumeadas, em lugares de difícil acesso; em decorrência, como já foi dito, não houve dimensionamento de distâncias entre eles. Nesse lado, a natureza; de outro, o Estado. Àquela, eles sobrepujaram; neste, encontraram séria resistência. (BOSCHI, 1986, p. 29).

Ainda no século XVII o sertão da América Portuguesa, na região que hoje chamamos de Minas Gerais, foi penetrado por colonizadores cujo intuito era encontrar os tão sonhados metais preciosos, além dos índios (chamados de negros da terra), com o intuito de escravizá-los, desterritorializando-os e transformando os autóctones em cativos. Enquanto os colonizadores tomavam posse de um novo território, em que os novos donos podiam ser portugueses ou imigrantes de outras áreas da colônia, verifica-se a entrada do escravo negro na região que, semelhante ao colonizador e ao índio, atuou como elemento formador das tradições mineiras (PIUZANA; MENESES; MORAIS & FAGUNDES, 2011). Contudo, não

se deve considerar a região em formação como um espaço de desordem, pois, era na verdade, um

Lugar de muitas e móveis fronteiras; espaço de novos tempos coloniais; paisagem rica de diversidades. Foi território escravista, hierarquicamente demarcado, fundado em preceitos rígidos do catolicismo, em estrutura administrativa fiscalista e repressiva. Nada de caos, como costumam, eventualmente, interpretar alguns estudiosos: era uma sociedade em fundamentação! (PIUZANA; MENESES; MORAIS & FAGUNDES, 2011, p. 129).

A instalação da administração colonial na região se deu no ano de 1693, no entanto, a ocupação sistemática de Minas Gerais se deu no século XVIII com a descoberta das minas de ouro que se mostraram muito mais promissoras e duradouras do que as que foram exploradas em Jaraguá, Araçoiaba (Sorocaba) e Paranaguá, todas marcadas pela grande transitoriedade. No mapa elaborado pelo padre Cocleo (Jacques Coclé), provavelmente entre 1699 e 1700, podia-se visualizar, no sertão, os primevos aglomerados urbanos, assim como fazendas de gado do Vale do São Francisco, que serviam como abastecedoras da região mineradora, atuando como fornecedora de carne. Na obra do padre, o nome de Minas Gerais já aparece para se referir à região, entretanto, vale mencionar que outras designações lhe eram atribuídas, como Minas de Ouro Preto, dos Cataguases, do Serro Frio, do Rio das Mortes, do Ribeirão do Carmo, entre outros (PIUZANA; MENESES; MORAIS & FAGUNDES, 2011).

Os primeiros colonos que atingiram a região de Minas Gerais fundaram as primeiras povoações que foram denominadas de arraiais ou ranchos, termos que em Portugal eram utilizados para designar os acampamentos militares, ganhando na colônia outros significados (FONSECA, 2011). Num período de dez anos, aproximadamente, a colonização da área mineradora promoveu mudanças substanciais. (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2010). Os primeiros a conquistar a região foram os paulistas, no entanto, não foram poucos os conflitos surgidos pelo estabelecimento de interesses, por disputas pela conquista do espaço físico e pelo poder. Os constantes atritos fez necessária a intervenção da Coroa com o Regimento das Minas de 1702, e através da interferência do Governo do Rio de Janeiro entre os poderosos locais. O conflituoso período entre os anos 1707 e 1709, na chamada Guerra dos Emboabas, foi crucial para que Portugal tomasse a decisão de formar, em 1710, uma nova Capitania de São Paulo e de Minas de Ouro, dividindo a área do sertão de Cataguases em duas comarcas, a do Rio das Velhas, hoje Sabará, e a de Ouro Preto, com sede em Vila Rica, atual cidade histórica de Ouro Preto. Em 1720 uma nova série de conflitos, em Vila Rica, levou a Metrópole a transformar em autônoma a Capitania das Minas Gerais com governo próprio e

poder para administrar as estruturas das Vilas (PIUZANA; MENESES; MORAIS & FAGUNDES, 2011).

2.1.1 Guerra dos Emboabas

De acordo com Souza (2000), os paulistas, que em determinados momentos eram vistos como bandidos e, em outros, eram considerados heróis, com a descoberta do ouro puderam legitimar as bandeiras³. Antes de se avançar no relato da formação de Minas é necessário deter-se um pouco mais neste conflito conhecido como Guerra dos Emboabas. Nos pouco mais de dez anos de existência de Minas, a maior parte de seus desbravadores compunha-se de paulistas que eram os potentados de conglomerados de arraiais sem administração formal. Todavia, conforme as notícias sobre o ouro iam se expandindo, inúmeros forasteiros vindos do litoral, ou mesmo de Portugal, chegaram à região, o que gerou contendas armadas a respeito de quem deveria ficar com as melhores terras e quem teria maiores poderes. Os paulistas alcunharam de emboabas esses novos participantes que vinham em busca de riquezas. No intuito de resolver a contenda que se alastrava, Dom Fernando Martins Mascarenhas Lencastre se dirigiu até à região, deixando o Rio de Janeiro, a sede do governo. No entanto, sem obter êxito na empreitada, viu os emboabas empossarem um representante próprio, Manoel Nunes Viana, como governador das Minas. Tal episódio ganhou notoriedade por ser a primeira vez que os habitantes da colônia portuguesa nas Américas ignoraram os desígnios reais; no entanto, os protestos dos paulistas que clamaram fidelidade ao rei não impediu que fossem vistos como indômitos, enquanto os emboabas, dentre os quais vários reinóis, foram exaltados como fiéis (SOUZA, 2000).

Desta forma, observa-se que o incipiente território mineiro se constituiu por dois grupos distintos de pessoas, de um lado se encontravam os paulistas e de outro estavam os forasteiros, ou emboabas, contudo, ambos traziam consigo os mesmos desejos, o que tornava inevitável o embate (LOPES, 1985). Enquanto os paulistas vinham acompanhados por índios carijós e tapuias como mão de obra escrava, os emboabas utilizavam-se dos cativos de origem africana; e quando as lavras de aluvião não mais eram produtivas e se tornaram escassas, os mineradores foram obrigados a mudar de técnica para explorar o ouro interior da montanha.

³ Conforme Souza (2000), os paulistas foram os responsáveis pelo avanço da colonização na América portuguesa e, embora fossem muitas vezes descritos como pessoas indômitas, seguiam as leis da boa convivência.

Contudo, essa nova forma de extração dependia de maiores gastos, o que tornava os emboabas mais aptos a empreender, uma vez que possuíam menos dívidas do que os paulistas e tinham melhores afinidades com a Coroa. Aos paulistas restaram apenas os privilégios adquiridos que, não obstante, foram suprimidos na carta régia de 1705, o que deixava o caminho aberto para a ação dos emboabas (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2010).

Os paulistas, que até então tinham o domínio da região se transformaram em uma massa empobrecida e humilhada, alguns migrando para o distrito do Rio das Mortes, também em Minas, na tentativa de se restabelecerem com aluviões encontradas nesta área, ou por meio dos currais de gado. Apesar disso, outro grupo de paulista viu no combate armado a melhor solução. Munidos de facas e pistolas, juntamente com os escravos mamelucos, enfrentaram seus inimigos, cujo conflito manchou de sangue as águas dos rios da região quando o pedido, da Câmara da vila de São Paulo, de restituição das regiões mineradoras que haviam sido invadidas pelos emboabas foi negado pela Coroa. Na outra ponta deste conflito estavam os forasteiros – emboabas – que junto com os seus escravos negros responderam aos ataques paulistas à altura. O fim da contenda se deu no ano de 1709, quando os paulistas foram encurralados, nas proximidades de onde seria a futura São João Del Rei, pelas tropas do sargento-mor Bento Amaral Coutinho que, após conseguir que os paulistas depusessem suas armas, os atacaram no Capão da Traição, marcando o último embate sangrento deste episódio histórico (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2010).

Como já mencionado anteriormente, findada a Guerra dos Emboabas o governo português optou pela criação da Capitania de São Paulo e de Minas do Ouro, no ano de 1709, estabelecendo normas para a distribuição de lavras, restituindo aos paulistas expulsos suas terras. Somadas a essas resoluções tem-se o envio de companhias de infantaria, cujo principal objetivo era a manutenção da ordem colonial, neste sentido, os escravos não mais poderiam portar armas. Entretanto, o mais importante ato da Metrópole foi a instituição da cobrança do “quinto real” que incidia sobre o ouro das bateias. A cidade de São Paulo foi designada como capital da capitania de mesmo nome. Dois anos mais tarde, foram elevados à categoria de vilas os arraiais mineiros de Ribeirão do Carmo, hoje Mariana, Nossa Senhora da Conceição de Sabará e Vila Rica de Nossa Senhora do Pilar (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2010).

Conforme Luna (1980), durante o século XVIII a região de Minas Gerais foi cenário de uma epopeia, cujo estímulo se deu em função da cobiça e da coragem de homens desejosos de riqueza, de aventura e pela descoberta aurífera. Em um curto espaço de tempo foi estabelecida uma complexa rede econômica advinda da produção mineradora e, de acordo com Piuzana; Meneses; Morais e Fagundes (2011), o ouro encontrado teria sido o responsável

direto e indireto pela abrupta alteração na geografia natural. Sem obstáculos que impedissem o rápido aumento e desenvolvimento populacional, e somado ao grande potencial econômico de Minas, a Coroa Portuguesa passou a intervir na região impondo normas que serviam a um duplo propósito, primeiro, para tentar manter um relacionamento pacífico entre os grupos concentrados na área, segundo, para se apropriar da riqueza advinda da extração do ouro por meio dos tributos (LUNA, 1980).

2.1.2 *Controle Régio*

O novo cenário que a descoberta do ouro desenhou fez com que a Metrópole, que durante muito tempo apresentou um fraco controle sobre sua colônia americana, mudasse seu posicionamento, passando a atuar com uma rígida autoridade para impedir o contrabando de suas riquezas – ouro em pó e diamante –, afinal, Portugal encontrava-se empobrecido. Assim, para por fim às contendas e vigiar as estradas e caminhos por onde o ouro e os diamantes seriam escoados, seria primordial uma política enérgica com um corpo de funcionários reais eficientes para garantir todos os direitos da coroa (BASTIDE, 1959).

As normas, criadas por Portugal, para o controle da produção aurífera, basicamente representavam a legislação da metrópole consubstanciadas nas Ordenações Filipinas⁴ de 1603, mesma data em que foi instituído, no Brasil, o Regimento das Minas que sofreu complemento em 1618, cuja divulgação, no entanto, só viria a ocorrer em 1652, sendo que até esta data não havia lei alguma que regulasse o trabalho minerador na Colônia, o que mostra a pouca importância atribuída às faisqueiras até então encontradas. Dessa maneira, é importante ressaltar que essas normas não se enquadravam ao modelo brasileiro, pois somente a partir do final do século XVII, quando a extração do ouro se apresentava mais vantajosa, dando origem a controversa “idade do ouro”, é que é revertido o descaso até então apresentado com a prática

⁴ Por Ordenações compreendem-se as compilações jurídicas cuja organização ficou a cargo dos monarcas portugueses dos séculos XV, XVI e XVII no qual o objetivo era reunir em um único corpo legislativo as várias *leis extravagantes e outras fontes de direito* que por se encontrarem isoladas impedia que a aplicação do direito fosse efetuada corretamente. As Ordenações recebiam o nome de seus mandatários reais. As Ordenações Filipinas começaram a ser elaboradas em 1583, no reinado de Felipe I, no entanto sua vigência só se deu em 1603, no reinado de Felipe II (ANDRÉ, André Luiz Pedro. As Ordenações e o direito privado brasileiro. Revista Brasileira de Direito Comparado. Disponível em: http://www.estig.ipbeja.pt/~ac_direito/AndreAndre.pdf. Acesso em 22 de setembro de 2012).

mineradora sendo adotadas medidas que visavam à proteção e à expansão da mesma (LUNA, 1980).

O ouro encontrado deu grande relevância a Minas Gerais, entretanto, a prática mineradora que se desenvolveu na região mostrou as debilidades do código de mineração que em pouco tempo entrou em crise. No ano de 1702 foi feito um Regimento constituindo-se como o principal documento legal que tinha a finalidade de regulamentar o extrativismo mineral, cuja criação só se deu em função da confirmação da existência de ouro na Colônia; contudo o êxito mineiro alterou a situação e, durante o século XVIII, a Metrópole implementou uma série de normas cujo principal objetivo era atender aos próprios interesses da Coroa que substituiu a exploração direta pela concessão de lavras⁵ a particulares, o que possibilitaria novas descobertas, e assim que eram encontradas novas betas⁶ Portugal entrava em ação com uma forte taxaço que enchia os cofres da Fazenda Real (LUNA, 1980). Entretanto, o ouro de Minas Gerais significou mais do que uma maior arrecadação para Portugal, pois,

A descoberta do ouro na região mediterrânea da Colônia possibilitou a Portugal não só a ocupação de espaço físico antes inexplorado, como também a ocupação de espaço político, assinalando a definitiva “imposição do Estado no Brasil”. Até então, o exercício da política na Colônia se fizera através da participação ativa e decisiva de seus próprios habitantes, mais explicitamente dos senhores rurais. As leis e as instituições lusitanas para cá transplantadas, além de não terem sido adaptadas à nova realidade, não implicavam comando direto da Coroa [...] (BOSCHI, 1986, p. 96).

Contudo, é importante ressaltar que embora a população da Colônia reconhecesse e não contestasse a Monarquia e a figura do Soberano enquanto representante de Deus na terra, chefe, cabeça e demais atribuições dada ao Rei, o exercício de dominação era passado aos proprietários rurais. Destarte, a burocracia e a estrutura de poder se misturavam com os interesses dos senhores. A descoberta do ouro modificou este cenário, pois o Estado não se fará apenas presente, uma vez que passa a se impor de forma ostensiva, o que não apresenta grandes dificuldades por se tratar de uma área inexplorada que desconhecia a presença de donatários sendo desde sempre terras públicas (BOSCHI, 1986).

2.1.3 A mineração

⁵ Nome atribuído às jazidas de onde o ouro era extraído (LUNA, 1980).

⁶ Escavação profunda em rochas para a extração de ouro (LUNA, 1980).

De acordo com o regimento de 1603, qualquer pessoa poderia procurar e obter veios⁷, ainda que estes se encontrassem em terras de terceiros, entretanto, deveria ser paga uma fiança e a compensação por qualquer dano causado à propriedade. O ouro encontrado em Minas Gerais no século XVIII, após longos anos de busca dos bandeirantes, era de aluvião, sua fácil extração levou ao rápido esgotamento do minério. A exploração dos rios e córregos onde o minério se fazia presente se deu, inicialmente, com instrumentos rudimentares, como os pratos de estanhos que, de uso pessoal dos sertanistas, passaram a ser utilizados para separar os materiais estéreis retirados junto com o ouro (LUNA, 1980).

Com o passar dos anos as técnicas foram se aperfeiçoando, fato que podemos atribuir a dois fatores: os próprios mineradores foram adquirindo experiência e os novos elementos que chegavam traziam novas técnicas, principalmente os negros oriundos da Costa da Mina, que há muito praticavam a extração aurífera no continente africano e que foram os responsáveis pela introdução de canoas, conforme os termos técnicos utilizados no século XVIII, e das bateias⁸ de madeiras, elementos fundamentais para a prática mineradora do ouro no período. Desta forma, a introdução de novos instrumentos e técnicas, além da experiência adquirida, levou os exploradores a desenvolverem uma significativa engenharia com a qual desviaram rios e cortaram montanhas, conseguiram transportar águas por longas distâncias e perfuraram galerias. O domínio de novas técnicas possibilitou a extração não só de aluvião, como tabuleiro⁹, veios e gupiaras¹⁰. A superação das dificuldades que a extração de ouro em Minas Gerais exigia, esteve amparada fundamentalmente na mão de obra escrava, principalmente nos locais de difícil acesso e movimentação (LUNA, 1980).

A utilização do escravo nesta empreitada era vantajosa para os mineradores (mineiros) em vários sentidos, além do já mencionado fácil acesso em locais onde não se conseguia chegar com o maquinário, o aluguel do cativo, assim como os gastos com sua manutenção, eram muito baixos. A promessa de recompensa ao escravo levava a uma maior agilidade na realização das tarefas que lhes eram impostas (LUNA, 1980).

Já a partir dos anos 1709 ou 1710 a mineração apresentava solidez e sua estabilidade se estendeu até 1730. Desta forma, em princípios do século XVIII, uma horda de aventureiros

⁷ Local onde há concentração de ouro (LUNA, 1980).

⁸ Também conhecida como batea é uma gamela feita de madeira, normalmente cedro cujo diâmetro tem aproximadamente 0,5 cm, o que corresponde a terça parte de sua altura e que o fundo tem formato de ponta. Seu uso é de grande importância para o mineiro que atua como fiscador ou em caso de lavra em que é permitido fazer a apuração do ouro (LUNA, 1980).

⁹ São as áreas planas próximas as margens dos rios em que se encontra ouro em seus cascalhos (LUNA, 1980).

¹⁰ Também conhecido como grupiara ou guapiara são as camadas de cascalho de ouro (LUNA, 1980).

atraídos pelo ouro enfrentaram a fome, as pestes e os duros trabalhos na tentativa de obter o metal precioso. Mesmo munidos de força e audácia, foram poucos os que conseguiram enriquecer, por isso o comércio foi visto como a melhor alternativa, formando algumas fortunas ainda nas primeiras décadas dos setecentos (SALES, 1963).

2.1.4 De arraial a vila

É no meio desses interesses econômicos que nasce o arraial de Nossa Senhora do Pilar em 1689, cidade-sede do ciclo aurífero, que em apenas uma década se tornaria o maior centro minerador das Américas. A junção desse arraial com o de Antônio Dias, em 11 de julho de 1711, formou a Vila Rica. A grande importância dessa localidade leva-a, no ano de 1720, a se tornar Capital da Capitania, da Província e, posteriormente, do Estado. O título de pai fundador da atual Ouro Preto é distribuído entre Antônio Dias de Oliveira, o padre João de Faria e os irmãos Camargo (ARAÚJO, 2008; VASCONCELLOS, 1977).

O ouro encontrado no Brasil levou a Coroa Portuguesa, no reinado de D. João V, a pagar Roma por bulas que possibilitassem a criação de novas dioceses, sendo exemplar a bula *Candor lucis* (1745), através da qual foram erigidas as dioceses de Mariana e São Paulo, assim como os prelados de Goiás e Cuiabá. Desta maneira, a Santa Sé, na figura do Papa Benedito XIV, admitiu a expansão das bandeiras para o oeste e para o sul antes que a Espanha pudesse reconhecer o fato consumado pelo tratado de Madri (CORTESÃO, 1952 apud BOSCHI, 1986).

Portanto, curiosamente, a região das Minas Gerais no século XVIII compreendia, basicamente, os sítios do ouro daquela que viria a ser a comarca de Vila Rica, ou seja, a região do vale do Alto Rio Doce, que era composto pelas atuais, Ouro Preto, Ouro Branco, Ribeirão do Carmo e Itaverava (AMORIM, 2009).

Uma característica marcante da região mineradora encontra-se no fato desta receber a todos que nela queriam estar, principalmente os que vinham em busca do ouro e do enriquecimento rápido e fácil. Assim, se percebe que a ocupação inicial da capitania de Minas ocorreu em função da exploração das riquezas do solo, ou seja, por causa do sistema de concessão de datas¹¹ Contudo, a exploração do mineral por meio de aluvião demonstra tanto a

¹¹ Concessão de terras.

instabilidade quanto a incerteza que a extração aurífera trazia, uma vez que seus veios poderiam apresentar uma curta vida útil. Embora o ouro tenha condicionado a formação da vida urbana na capitania em seus primórdios, não foi capaz de produzir riquezas aos indivíduos que trabalhavam com ele na vida diária, e o seu desenvolvimento ocorreu em função de outras atividades, tais como o comércio, a administração, a diversificada produção cultural, as forças militares e, com destaque, as associações leigas (BOSCHI, 1986). Os anos mais proeminentes para a extração teriam sido de 1733 a 1748; aliás, segundo Amorim (2009), a “idade do ouro” nem mesmo teria existido na Minas setecentista, uma vez que este cenário era mais cercado de lendas do que do próprio tesouro, as agonias eram maiores do que os êxitos, e havia mais vilas pobres do que ricas, sobretudo no último quartel do século, período em que as minas já estavam exauridas diante das tecnologias existentes, cuja economia periférica não era forte o suficiente para substituí-las. De acordo, com Luna (1980),

Em meados do século XVIII a Capitania vivia uma fase de fausto e esplendor, como, provavelmente, nenhuma outra área brasileira teve oportunidade de usufruir. Sem embargo, a riqueza exauriu-se com extrema velocidade; o esgotamento rápido e inexorável dos veios auríferos, exploráveis com a técnica então disponível, abateu-se sobre Minas Gerais. Como reflexo, sua economia perdeu o dinamismo e entrou em processo de decadência; seu povo empobreceu-se e consumiu na própria atividade extrativa, já pouco produtiva, a maior parte dos escravos acumulados na fase precedente. (LUNA, 1980, p. 6).

Não obstante, nota-se que esse desenvolvimento vivido pela região, com destaque para Vila Rica, levou ao surgimento de diversas classes sociais, fazendo com que as pessoas almejassem sempre estar num patamar acima ao qual se encontravam. Tal esforço em aparentar uma riqueza não possuída, provoca danos à sua real condição econômica, e não sendo possível alcançar o êxito desejado sozinho, a coletividade começa a suprir suas necessidades, por exemplo, através das festas e obras religiosas em que o sucesso é partilhado pelos próprios participantes (VASCONCELLOS, 1977).

A prática de extração do ouro exigia técnicas não plenamente dominadas no Brasil, que até o momento tinha como principal atividade a produção agrícola. Desta forma, aos poucos foram sendo introduzidas técnicas rudes para a exploração aurífera¹² que tiveram a

¹² Para Bastide (1959) a gana de riqueza apresentada pelos homens que se lançaram no sertão de Minas em busca de ouro fez desenvolver neles habilidades que possibilitassem atingir seus intentos. Desta forma, o português aproveitou o aprendizado com os mouros que lhe ensinaram como elevar o nível das águas dos rios através da canalização, proporcionando o controle de seu fluxo, somado-se isso às técnicas utilizadas pelos africanos para dominar o processo de extração do ouro.

necessidade de serem adaptadas ao espaço físico e aos homens que se utilizariam delas (LUNA, 1980). A esse respeito Sales (1963) diz que,

Nestes primeiros anos houve dois tipos de exploração aurífera claramente delimitados: a cata à beira rio, no primeiro surto da descoberta e, logo após, à meia encosta. Isto é, os mineradores, em movimento de expansão, procuraram as encostas dos morros. O arraial, ao nascer, acompanhava o caminhar dos homens. Mas, ambos os processos de trabalho eram executados por grupos relativamente pequenos de trabalhadores. O tipo básico de exploração era mesmo, em alguns casos, de cunho doméstico: obtida a data, a família nela trabalhava, ou, então, o minerador com seus poucos escravos. Esta, aliás, foi uma rígida política adotada pela própria coroa. (SALES, 1963, p. 21-22).

Nesse arraial, segundo Sales (1963), *ao nascer, acompanhava o caminhar dos homens*, tão logo se estabelecia e se construía sua matriz, surgiam duas irmandades religiosas, a do Santíssimo Sacramento, pertencente aos brancos, e a de Nossa Senhora do Rosário, pertencente aos escravos. Segundo o historiador, nesta fase ainda não é possível falar em estratificação social, uma vez que o povoamento da região se deu como uma avalanche imprevista e célere que formava um aglomerado de pessoas, cuja heterogeneidade não formava laços econômicos comuns. Ou, conforme Del Priore e Venâncio (2010), havendo a ocorrência de ouro nas regiões montanhosas, os arraiais surgiram junto aos regatos ou nas encostas formando uma conglomerado irregular de ruas íngremes com pequenos pátios, assim como ocorreu com São João Del Rei e Ouro Preto onde,

Em meio ao emaranhado de vielas, travessas e becos se equilibravam, a princípio, casas de pau a pique cobertas de telhas do barro facilmente encontrado na região, as casas de sapo, posteriormente trocadas, pelo menos entre a elite, por construções mais duráveis. Ao longo do século XVIII, as austeras paredes de taipa começaram a abrir-se em janelas e vãos que davam às casas mineiras uma extraordinária harmonia. [...] Nessas mudanças os casarões se assobradaram e, como em outras partes do Brasil, instalava-se um negócio no térreo. (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2010, p. 91).

Um dado importante a ser destacado é que apesar dos aglomerados urbanos mineiros terem surgido de forma espontânea, seus destinos foram traçados pelo Estado Absolutista da Metrópole que pretendia garantir sua hegemonia sobre a região por meio de uma política que escolhia quais povoados seriam transformados em vilas formalmente. A ereção de vilas era a fórmula utilizada para garantir a posse de uma região. Essa medida não era apenas administrativa, mas igualmente de fiscalização. A transformação dos arraiais em vilas fazia

com que as mesmas atuassem como sede de órgãos administrativos que tributavam a riqueza e o comércio que dela provinha. Ao mesmo tempo, pensava-se que como era necessário ampliar a atuação do governo pelo restante da área e sobre novos núcleos de extração, mais tarde ocorreriam novas elevações e oficializações de povoados. A dificuldade existente em burlar o fisco fez com que, gradativamente, os interesses locais fossem substituídos pelos interesses da Coroa (BOSCHI, 1986).

Nos anos subsequentes a 1740, uma crise permanente parece se instalar por toda a região mineradora, porém, a insensibilidade do governo lusitano em não perceber as reais condições em que se encontrava o processo de extração do ouro, aumentou a tributação sobre o minério que ainda produziria por alguns poucos anos. Entre os anos 1736 e 1751 a produção aurífera foi de 225 mil quilos enquanto no período compreendido entre 1789 e 1801 a produção foi reduzida para apenas 60 mil quilos (SALES, 1963). Estranha o fato de que embora se saiba da importância que o ouro representou para a coroa portuguesa e para os homens que viviam da sua exploração, não se saiba, ao certo, qual teria sido a quantidade de ouro produzido nas Minas, pois conquanto todos os esforços empreendidos pela metrópole para controlar sua evasão, uma grande parte foi contrabandeada (BASTIDE, 1959).

2.1.5 O “Vira-Saia”

Para exemplificar a dificuldade da coroa em acabar com o contrabando de ouro deve-se assinalar com o relato do “Vira-Saias”, uma das muitas histórias que se mantêm viva em Ouro Preto através dos dizeres populares, das indicações em casas e monumentos que foram importantes para o evento e que, inclusive, dá nome a um bairro na cidade atual. É possível se fazer um relato consistente apenas com as informações colhidas pelas ruas e inscrições na casa da personagem central desta história, no entanto, se baseará o relato a partir do estudo de Almeida (1980), pois se trata de um estudo acadêmico. Pois bem, de acordo com a autora, em princípios do século XVIII uma notícia aterrorizante se espalhou por toda Vila Rica. Segundo diversos relatos, ao cair da noite tenebrosos fantasmas saíam das minas e transitavam pelas encostas dos morros. Suas aparências, que causavam grande terror, sofriam variações de acordo com a criatividade de quem narrava o fato. Chifres e asas eram as características mais lembradas, além de sua semelhança com grifos gigantes. Conforme a notícia se espalhava, mais apavorados ficavam os moradores da Vila. Desse modo, não restou outra alternativa aos

moradores de Antônio Dias a não ser abandonar o mal assombrado bairro. Contudo, a situação não poderia permanecer desta forma, assim sendo, uma comissão se dirigiu a Mariana que, naquela época, ainda se chamava Ribeirão do Carmo, para cobrar providências do então governador da capitania, Conde de Assumar, que baixou um decreto pedindo à população que atirasse nos mascarados que perturbavam a ordem pública, sem prejuízos de culpa e ainda receberiam uma recompensa de cem oitavas de ouro. Mas quem teria coragem de enfrentar um fantasma? Desse modo, ninguém se dispôs a fazê-lo. O auxílio divino também foi invocado e os sacerdotes sugeriram a construção de oratórios nas entradas da Vila, nas fachadas das casas e nos cruzamentos das ruas, onde preces eram realizadas três vezes ao dia. Entretanto, apenas muito tempo depois parte do mistério foi esclarecido (ALMEIDA, 1980).

Os ditos fantasmas não passavam de um grupo de contrabandistas de ouro que, após terem descoberto, no bairro de Antônio Dias, afortunados veios auríferos, deram início à farsa para tirar o ouro sem ter que passar pelos trâmites legais. Muitos se utilizaram da técnica, todavia, o mais famoso foi Antônio Francisco Alves, o temido “Vira Saia”. Filho de um negro e de uma índia, quando menino foi morar com um padre que lhe proporcionou certa educação. Adulto, o rapaz saiu de casa sem que durante muito tempo ninguém soubesse de seu paradeiro. Neste meio tempo, por mais que tentassem proteger as caravanas que saíam com o ouro, os bandoleiros conseguiram superar a tática de defesa e roubavam o ouro destinado à coroa; donde se concluiu que os assaltantes tinham informantes dentro da Casa de Fundação. Ninguém sabia quem era o “Vira Saia”, até que um espanhol entregou a farsa, ele mostrou que à meia-noite, quando a rua se encontrava deserta, uma figura estranha se aproximava do oratório (que a pedido dos padres haviam sido colocados em determinados lugares para espantar os fantasmas) localizado na esquina da rua Santa Efigênia com a Barão do Ouro Branco, e virava a estátua de Nossa Senhora das Almas para um dos lados, feito isso, o estranho homem entrava em uma casa em frente ao oratório. A figura se tratava do imponente negociante Antônio Francisco Alves, casado, pai de família, que desconhecia este seu outro lado, e, como se descobria, também líder de quadrilha. Segundo o sistema por ele inventado, de acordo com a posição da imagem a caravana deveria sair em determinado horário, por um caminho ou por outro, e os membros do bando passariam naturalmente em frente aos oratórios observando a posição em que a imagem se encontrava. Desta função deriva o apelido “Vira e Sai” que o tempo encarregou de transformar em “Vira Saia”. Conforme o relato do Espanhol que entregou o bando, uma parte do ouro era dividida entre os membros e a outra ficava depositada em um esconderijo (ALMEIDA, 1980). No dia seguinte ao da descoberta, quando

“Vira Saia” almoçava com sua esposa e suas duas filhas, ele foi surpreendido com um tiro que lhe tira a vida. Após isso, sua família é amordaçada e jogada num matagal onde é torturada. Quando uma vizinha tenta socorrê-las, encontra a mãe e uma filha morta, sendo que a outra faleceria no dia seguinte (ALMEIDA, 1980).

2.1.6 A vida na Vila

Nem todos os eventos ocorridos em Minas e Vila Rica são tão peculiares ou pitorescos como a situação social da população nas áreas urbanas. No entanto, um fenômeno ocorrido em todo o Brasil Colonial foi a grande pobreza, que se registrava nas áreas urbanas, e em Minas não foi diferente. Nestas áreas a agricultura de subsistência era quase impensada, por isso, as alternativas para driblar a miséria não eram muitas, uma delas está na prostituição feminina que, nos núcleos de extração de ouro mais antigos, atingia patamares elevadíssimos. A esmola era o recurso utilizado pelos órfãos e abandonados, e as famílias mais desfavorecidas *amontoavam-se em cafuas espalhadas pelas encostas dos morros, cobertas com capim, tendo por chão a terra imunda e esburacada* (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2010, p. 140).

Vila Rica só se tornaria núcleo urbano no final do século XVIII, entretanto, tal fato se deu apenas para que esta exercesse a função de sede administrativa da Capitania, sem, no entanto, atuar como sede econômica, pois isso só seria possível caso a economia de mercado da região possuísse caráter orgânico, o que estabeleceria conexões econômicas com áreas mais amplas tornando possível a concentração e a dispersão de mercadorias. (BOSCHI, 1986).

Um dado interessante a ser observado sobre a constituição dos habitantes de Vila Rica, diz respeito ao fato de que, ainda como arraial, a população era marcadamente formada de negros e pardos (LIMA FILHO, 2010; SALES, 1963), pois, a mão de obra escrava constituiu o principal instrumento da atividade mineradora, sendo um dos elementos primordiais para a formação de riquezas individuais em Minas, no período (LUNA, 1980). Na estatística de 1735, realizada para o imposto de capitação, contabilizava-se 100.141 entre homens e mulheres, negros ou descendentes. O minerador comum possuía cerca de três a doze escravos, havendo o registro, entre os mais ricos, de cinquenta a cem cativos (ALMEIDA, 1980).

Conforme Boschi (1986), as transformações econômicas e sociais sofridas pela Capitania mineira no decorrer do século XVIII foram acompanhadas de perto pelas irmandades, que estiveram presentes na movimentação demográfica vivenciada por Minas no final dos setecentos, provocada pela crescente crise aurífera e pelo temor policial e político instituídos após a Conjuração de 1789¹³ além do desejo de aventura que acometia as pessoas cujo intento primeiro era o ouro. Contudo, nota-se que o declínio da extração do ouro não representou a decadência das irmandades, uma vez que o arrocho fiscal que se seguiu tornava mais forte o quadro burocrático e, ao mesmo tempo, aumentava os quadros sociais das associações formadas pelos leigos. Desta forma, novos atores, além dos senhores e dos escravos, passaram a se unir em irmandades, tais como os comerciantes, os militares, as autoridades civis, os burocratas e os trabalhadores livres, que surgiram em função do desenvolvimento urbano de Minas Gerais. De acordo com Sales (1963),

Quando a estratificação social, ocorrida naquela sociedade baseada no absolutismo português e na diferenciação interétnica, atinge seu ponto maduro, os homens de cor, com suas subdivisões principais que são: escravos, crioulos, forros e pardos – encontram as irmandades seu veículo social adequado, seu organismo de classe. No seio dessas corporações lutam por seus interesses, suas aspirações e anseios. Não possuíam, todavia, uma tradição de luta, nem mesmo de base ideológica. São acionados pelo instinto coletivo das próprias necessidades, reivindicam um lugar, uma forma de existir coletivamente, e encontram as irmandades permitidas pelas autoridades, única forma de organização legal possível. Houve, então, intensa absorção do catolicismo – religião das classes dirigentes e do Estado – que rapidamente traga as seitas africanas, destruindo-as e, desta maneira impedindo que muitos dos valores estéticos da cultura negra se incorporassem às tradições e à cultura local que nascia. Neste sentido foi, sem dúvida, lamentável a ação das irmandades. Parece fora de dúvida que estas corporações sufocaram, no processo de aculturação, a contribuição dos negros que tanto enriqueceu, por exemplo, as tradições bahianas. Restou-nos apenas o resado que as irmandades do Rosário permitiram, fixaram e divulgaram. (SALES, 1963, p. 114).

Levando-se em conta quão grande era a quantidade de pessoas de “cor” na região, fica fácil imaginar como estes poderiam ter tido uma contribuição relevante. Os negros reunidos em confrarias obtiveram dessas organizações o máximo de proveito possível do instrumento que lhes era oferecido. Embora haja histórias de negros e negras que conseguiram alforria e algum prestígio social, a vida da maioria, principalmente a dos cativos, era bastante dura, já que comiam mal, eram submetidos a um difícil trabalho nas minas, sofriam duros castigos

¹³ Mais a esse respeito ver FONSECA, Cláudia Damasceno. Arraiais e vilas D’el Rei. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

pela menor falta cometida, ou mesmo sem cometer falta alguma e, sobretudo, não possuíam sua liberdade (ALMEIDA, 1980).

Apesar do “ciclo do ouro” ter tido vida curta, para Bastide (1959), ele desempenhou um importante papel

[...] do ponto de vista da unidade brasileira [...] Atraindo do Sul e do Norte, de São Paulo e da Bahia, assim como de Portugal, toda uma população estável e urbanizada, que se fixava no próprio centro do Brasil, a uma distância mais ou menos igual dos antigos centros de povoamento, a descoberta do ouro contrabalançou as forças de dispersão; de certo modo deu ao Brasil colonial seu centro de gravidade. (BASTIDE, 1959, p. 25).

A base alimentar surgida em Minas, no período de formação das suas vilas, está presente ainda hoje nos lares mineiros. O milho, desde os tempos primevos da Capitania já era utilizado de diversas formas como angu, canjica grossa, canjiquinha, pamonha, curau, cuscuz, aluá, cantimpuera, jacuba, além do milho cozido ou assado. Somado a este cereal, era forte o consumo de palmito, broto de samambaia, além da pesca e da caça. A alimentação do homem do povo e do homem rico não tinha grande diferença, e nem mesmo a do escravo, a prova desde fato está no angu de fubá que era o alimento servido aos escravos, mas que passou a frequentar o prato de toda a população mineira (PIUZANA; MENESES; MORAIS & FAGUNDES, 2011).

Tal nivelamento culinário aparente não significou que o colonizador português tenha abdicado de seu gosto alimentar, entretanto, soube identificar nos produtos locais de origem animal qualidades que satisfizeram ao seu paladar. Vale lembrar que os modos comportamentais à mesa serviam para diferenciar as categorias sociais. Alguns produtos eram escassos na mesa do mineiro do período, como o trigo e o sal, por exemplo, o primeiro por seu valor elevado, uma vez que deveria ser trazido da Capitania de São Paulo, ou diretamente da Europa, sendo substituído pelo fubá com o qual se fazia diversas iguarias que substituíam o pão branco. O segundo, com o tempo passou a ter melhor oferta e distribuição, pois havia o “sal da terra” que era extraído das barrancas do Rio São Francisco e o sal do Reino (PIUZANA; MENESES; MORAIS & FAGUNDES, 2011). O queijo foi outro produto que se destacou na região, tendo sua base sido inspirada no produto produzido na Serra da Estrela em Portugal. Atualmente o queijo mineiro se tornou símbolo da identidade culinária da região (PIUZANA; MENESES; MORAIS & FAGUNDES, 2011).

No entanto, não se deve deixar de mencionar a grande importância que os quintais das casas representaram para a dieta alimentar da população dessas conglomerações urbanas, pois

neles se plantavam árvores frutíferas como as goiabeiras, jabuticabeiras e as árvores de espinhos (de frutas cítricas como laranja e limão, por exemplo) que eram consumidos através de doces ou a própria fruta *in natura*. Nas hortas encontravam-se ervas, tubérculos e uma variedade de tipo de hortaliças que compunham a mesa com grande variedade e riqueza (PIUZANA; MENESES; MORAIS & FAGUNDES, 2011).

Outra característica que merece destaque é o uso de talheres, tanto por portugueses quanto por descendentes de escravos, que faziam uso de tais utensílios como pode ser observado em diversos inventários *post mortem* do setecentos em Minas (PIUZANA; MENESES; MORAIS & FAGUNDES, 2011).

De acordo com Vasconcellos (1977), ao contrário do que acontece atualmente em Ouro Preto, quando a cidade ainda era Vila Rica o comércio foi uma atividade bem pouco aproveitada pela economia, o que levou os taverneiros que se aventuravam neste tipo de negócio, a formar grandes fortunas em um curto espaço de tempo. Neste período, aos brancos era vedado os trabalhos pesados, pois, além de honrar o ócio, eles ansiavam pelos cargos de direção e comando, cabendo aos negros e mulatos as tarefas manuais. Dentre as personagens que compõem esta estrutura social, às “mulatas” eram designadas quase todo tipo de atividades, ao passo que a mulher branca não tinha nenhuma profissão a que se apegar. A relação trabalho e ócio compunham, provavelmente, os maiores preconceitos da época (SALES, 1963; VASCONCELLOS, 1977).

Com o passar dos anos a desilusão com o ouro, e o receio da fome, levou a uma agricultura incipiente que se dedicava à monocultura do café, do milho e da cana, o que levou à formação das hortas e pomares domésticos (VASCONCELLOS, 1977). Conforme Lopes (1985), as terras mineiras eram formadas de *motins e amotinados, de castigos e castigados*, que no final dos setecentos se apresentava como uma Minas contestadora e de revolução, mostrando seu caráter anticolonialista precisando ser “educada”. Assim sendo, pode-se dizer que,

Mineiro e vassalo, este é o ser colonial da Capitania das Minas. Mas não fora sempre assim: haviam sido, por um lado, aventureiros, conquistadores, desbravadores; haviam sido povos e moradores; haviam sido paulistas e portugueses e baianos e pernambucanos. Foi preciso “reduzi-los”, foi preciso “sujeitá-los”. Foi preciso usar de ações e Instruções que transformassem suas mentes e gestos. Foi preciso fazer com que se transformasse em colonizados (LOPES, 1985, p. 207).

Deve-se acrescentar que os negros e os crioulos foram, igualmente, agentes contestadores, que em muitos momentos pareceram passivos, mas souberam usar dos poucos recursos que o sistema dominador e colonizador lhes permitia acesso, para conseguir um espaço. E, neste sentido, as irmandades religiosas foram instrumentos fundamentais nesta conquista.

Conforme Silva (2006), ao retratar as cidades da América Latina, deve-se reconhecer que a complexidade de uma cidade, Vila Rica em especial,

é um cenário de linguagem, evocações e sonhos, de imagens de variadas escrituras. Não devemos estranhar, pois, que a cidade tenha sido definida como a imagem de um mundo, mas esta ideia se complementaria dizendo que a cidade é do mesmo modo o contrário: o mundo de uma imagem, que lenta e coletivamente se vai construindo e reconstruindo incessantemente. (SILVA, 2006, p. 12. Tradução própria).

A par disso, destaca-se nesse processo de formação de Minas, e de Vila Rica em especial, o papel que as irmandades religiosas desempenharam, uma vez que foram as responsáveis pela construção orgânica e funcional desta sociedade. A evolução social da região de Minas encontra-se intimamente ligada à influência que estas irmandades desenvolveram no comportamento político e, principalmente social, da coletividade local.

2.2 Leigas Ordens no Poder

Ao se abordar o tema das Irmandades Religiosas geridas por leigos¹⁴, percebe-se que elas desempenharam papel fundamental na organização religiosa e social na Colônia, vindo a suprir as necessidades religiosas da população e a carência deixada pela Coroa. Esta situação é observada em todo o território da América portuguesa, mas assume caráter ainda mais importante em Minas Gerais, principalmente por causa da importância que a região possuía em função da produção e circulação de ouro. No entanto, este fenômeno religioso é bem

¹⁴ De acordo com o Código do Direito Canônico (1983), leigo é o fiel consagrado a Deus que, conforme sua condição, contribui para que a Igreja possa realizar sua missão salvífica, imbuindo e aperfeiçoando com o evangelho a ordem temporal, além de oferecer testemunho a Cristo, principalmente no que concerne à sua atuação e ao desempenho das suas obrigações seculares. Embora não façam parte do quadro hierárquico da Igreja, os leigos estão ligados à sua santidade e estilo de vida (Código de Direito Canônico, 1983); ou ainda, de forma mais simplificada, o leigo seria aquele que, no Catolicismo, não recebeu as ordens sacras (SCHWIKART, 2001).

anterior à formação de Minas e até mesmo à chegada dos Portugueses no território que hoje é o Brasil.

Uma das grandes heranças do cristianismo medieval é a distinção entre o homem considerado racional e virtuoso, em detrimento dos bárbaros, classificados como irracionais, ferozes e cruéis. Desta feita, para o homem cristão medieval eram bárbaros todos os que não comungassem do cristianismo, pois não eram receptivos da graça divina que, junto com a racionalidade, formava a base da real condição humana. Sendo assim, o discurso de inferioridade do espírito e, conseqüentemente, do corpo do bárbaro, era usado não somente para marcar o distanciamento do ser humano pleno, mas, sobretudo, para justificar a escravidão (FERREIRA NETO, 1997).

A Europa vivenciou, no século X, um período conturbado em função das frequentes invasões dos *vikings*, muçulmanos, magiares, além das contradições do Império Carolíngio. No século XI, marcado pela historiografia como o início da Idade Média Central, o que se observa é uma tentativa de resposta aos eventos do período anterior, surgindo, assim, uma intensa alteração das atitudes espirituais dos fiéis, pois a preocupação com o Juízo Final é substituída por um modo de vida semelhante aos dos apóstolos (FRANCO JUNIOR, 2001).

Essas condições foram propícias ao surgimento das associações religiosas e, no período que estende do século XI ao século XIII, o reavivamento das cidades ganha força, transpondo-se ao mundo rural, destarte, surgem novos grupos sociais, no qual se destaca a burguesia de caráter urbano, manipuladora e detentora de um capital cultural e principalmente financeiro. Destas transformações, ocorridas no seio da sociedade, dois grupos tiraram proveito, os mercadores e os religiosos. O lucro e a acumulação provinda dele aumenta a distância entre pobres e ricos, resultando num maior número de indigentes. Desse modo, o refletir a respeito destas transformações ocasiona uma religiosidade em que se valoriza mais o que é vivido, em detrimento do que é formulado, aparecendo, neste momento, as associações religiosas leigas (SOUSA, 2008).

Conforme Evangelista (2010), a confraria foi a forma mais atuante encontrada pelos leigos para se expressarem através da vida religiosa. Quase inexistente antes de 1200, a partir de então se multiplicaram, sobretudo em função das ordens mendicantes, e pelo desenvolvimento urbano que marcava o individualismo na sociedade. Até então, a forma mais escolhida, por representar um modelo ideal de perfeição, era a prática da vida monástica (SOUSA, 2008). Em função da espiritualidade desenvolvida pelo cristianismo, a organização dos grupos religiosos em comunidade representou desde muito cedo “*uma consciência atenta e uma quase constante motivação de reforma, de retorno, de recriação e de purificação da*

própria fé e das suas práticas” (FRANCO, 2010, p. 27). Contudo, no fenômeno dinamizador vivenciado pela sociedade neste momento, o modelo de vida monástico não mais possui cabedal suficiente para acolher todos os variados tipos de indivíduos que buscam uma vida cristã. Dentre as características mais comuns que se observa nos movimentos que surgem no século XII encontra-se o desejo de mudar a rotina opressiva para que possam se entregar livremente às questões de Cristo (SOUSA, 2008).

Deste modo, nota-se que a partir deste período a vida religiosa leiga ganha novas formas de apreciação. A busca pela paz e pela fraternidade nas comunas junto aos seus associados, que se encontravam unidos em mosteiros e conventos, constitui uma das formas apreciativas, cujo intuito era estritamente o espiritual, o nascimento se dando em oposição ao *conservadorismo eclesiástico senhorial*. Enquanto outras vertentes procuravam obter maior liberdade, recorriam aos religiosos apenas para que estes pudessem celebrar missas, no entanto, sem perder a autonomia de escolha daqueles que as dirigiriam e da sua administração (EVANGELISTA, 2010, p. 42-43).

A proliferação das associações de leigos tem, na reforma tridentina, um grande aliado, pois a partir de então, se passou a uma valorização gradual da religiosidade leiga somada ao interesse em difundir o culto aos santos e aos esforços dos missionários que buscavam a perenidade da evangelização dos povos que se encontravam mais no interior do continente (KÜHN, 2010). Desta feita, a renúncia ao mundo pelos cristãos, para atingir uma vida santa e uma comunhão com Deus, é substituída por uma vida evangélica atuante no mundo (BOLDON, 1983).

Esse movimento cultural de difusão das associações de auxílio mútuos, como os exercidos pelas guildas, confrarias, irmandades e santas casas de misericórdia, buscava suprir duas necessidades, a promoção de conforto material e espiritual mediante as instáveis situações que assolavam aqueles que viviam nos burgos – fome, guerra e doenças, por exemplo – e o já mencionado desejo de ser mais atuante nas questões religiosas (DELFINO, 2012).

De acordo com Franco (2010), por Ordem deve-se entender a organização *que reconhece e exige a seus membros o desempenho de uma missão na sociedade* podendo ser na esfera econômica ou política. Contudo, deve-se lembrar que seu objetivo não é igual ao de uma empresa ou partido político, pois não visam o lucro ou a representação de parte dos eleitores, entretanto tem como fim garantir que se cumpra um código deontológico, *a administração de um saber técnico e/ou intelectual legitimado pela fidelidade de determinados valores*. Aos integrantes de uma Ordem deve ser assegurado um processo de

aprendizagem e de iniciação, igualmente de validação de conhecimentos, tal qual de competências, ou mesmo o reconhecimento de determinadas qualificações de seus membros. De acordo com Schwikart (2001), as Ordens Religiosas compõem a comunidade das igrejas cristãs em que os membros convivem conforme regras próprias, se comprometendo a viver na pobreza, e se mantendo castos e obedientes.

As transformações ocorridas no seio da cristandade, de acordo com os preceitos de Roma, promovidas pela Reforma Gregoriana¹⁵, em conjunto com as demais transformações sociais e econômicas da Idade Média, levou os leigos a abandonarem a passividade e se tornarem membros atuante nas questões religiosas. Com o intuito de elevar o nível espiritual do clero, e de obter a própria salvação, surgiram diversos movimentos de leigos que, através das Cruzadas¹⁶, buscavam não só a libertação da terra santa dos infiéis, mas traziam consigo a ideia de salvação de suas próprias almas por meio das penitências que essa missão sagrada inculca (LOYN, 1997; SOUSA, 2008). Ao contrário do período carolíngio, quando se praticava a piedade ritualística e conformista monástica, as Cruzadas, as penitências, a prática da caridade e a peregrinação aos locais Santos, propiciaram ao leigo uma vida religiosa mais atuante através do *Imitatio Christi*; desta forma, era possível ao cristão obter a salvação sem ter que deixar o mundo (EVANGELISTA, 2010). A participação atuante dos leigos nas questões religiosas iniciadas no século XI se estenderá por todo o restante período medieval na Europa.

De acordo com Azzi (1978), tanto as Irmandades quanto as Ordens Terceiras tem origem no período medieval e são descendentes diretas das corporações de ofício e de arte. As Ordens Terceiras, contudo, estão vinculadas às Ordens Religiosas Primeiras e Segundas dos quais se destacam a dos franciscanos, dominicanos e carmelitas. No Brasil, o poder das confrarias se estendeu até o período imperial, e somente a partir do período republicano é que a Igreja oficial deixa de valorizar este tipo de associação em detrimento de uma organização mais atrelada ao clero, como as Congregações Marianas, as Filhas de Maria e o Apostolado da Oração.

Foi somente nos últimos anos da Idade Média que o modelo de confraria, vivenciado na Idade Moderna, tomou forma. As confrarias agregavam os fieis em uma fraternidade leiga para o culto e adoração a um ou mais santos em que eram escolhidos oragos deste grupo.

¹⁵ A Reforma Gregoriana foi a política de independência e moralização da Igreja implementada pelo Papa Gregório VII (1073-1085). A reforma aludia principalmente o combate ao nicolalismo e a simonia. No ano de 1075, o papa Gregório VII, que se julgava o único com o poder de depor ou restabelecer bispos, expôs seu programa político-eclesiástico contendo 27 sentenças chamadas de *Dictatus Papae* (FRANCO JUNIOR, 2001).

¹⁶ Cruzadas foram guerras apregoadas pelo papa em nome de Cristo a fim de recuperar os bens cristãos e de defender a cristandade dos inimigos endógenos e exógenos (LOYN, 1997).

Entre as atribuições destas associações estava o dever de assegurar aos seus membros, vivos ou mortos, o direito de receber os ofícios religiosos. As confrarias, embora dotadas de estatuto jurídico autônomo, se mantinham atreladas a uma igreja de práticas paroquial ou conventual. Desde este período era dever dos confrades arcar com as despesas e com a *manutenção do fundo de solidariedade espiritual e material para os membros doentes ou idosos, ou que tivessem em dificuldades financeiras* (EVANGELISTA, 2010, p. 43).

As condições de vida na Europa do século XVI, como progresso agrícola, aumento demográfico, o ressurgimento comercial, promoveram alterações tanto no campo religioso, quanto no cultural, levando leigos e clérigos a viverem conforme os preceitos fundamentais da pobreza evangélica e da caridade. No interior dessa sociedade guerreira, a espiritualidade do homem comum se deu por meio de uma religião de obras, da devoção e da caridade introjetadas pelas corporações chamadas Irmandades Religiosas (QUIOSSA, 2004).

Segundo o Código do Direito Canônico (1983), as associações de fiéis, cuja ereção tenha sido para exercer alguma obra de piedade ou caridade, são chamadas *pias uniões*; as que se encontram constituídas em organismos são denominadas *irmandades*, e as que tenham sido erigidas além do intuito do incremento do culto público, recebem a classificação de *confrarias*. Segundo Boschi (1986), as irmandades embora apresentassem características próximas às das *pias uniões*, distinguíam-se por apresentarem-se organizadas hierarquicamente, fato este bem demarcado no processo de ingresso dos seus integrantes.

Os termos *Irmandade*, *Confraria* e *Ordem Terceira*, apesar das diferenças de legislação e de princípios organizacionais, se assemelhavam como associações de leigos, cujo intuito era promover o culto ao santo devoto (BORGES, 2005), obter proteção das contingências da vida e também da morte, praticar caridade e estabelecer relações. Era através destas associações que se promovia a religiosidade entre os iguais (GOMES, 2011).

Embora as Irmandades, Confrarias e Ordens Terceiras gozassem de uma relativa autonomia, nunca deixaram de estar submetidas à jurisdição eclesiástica e temporal. As Irmandades, além disso, se constituíam como organismos e se regulavam por um estatuto, os chamados *Termos de Compromissos*, cuja aprovação deveria ser feito tanto pelo Estado, quanto pela Igreja. A aprovação de seus compromissos estava sob o jugo tanto da autoridade civil, quanto religiosa. No período colonial, os compromissos tinham que ser enviados para a metrópole, porquanto deveriam ser aprovados pela Mesa de Consciência e Ordens que, desde a sua criação em 1532, exercia rígido controle, fiscalizando as anuidades cobradas, a construção de igrejas, os livros internos e os bens de modo geral. Nos artigos/capítulos que compunham estes documentos se encontravam expressos os direitos, deveres, assim como as

características de seus associados. As Irmandades deveriam ter uma receita mínima que garantisse o pagamento das despesas que deveriam ter com a manutenção da capela e de seu capelão, dos gastos com as festas em honraria ao orago de devoção, somados a outras despesas que deveriam assumir com seus associados (EUGÊNIO, 2002; GOMES, 2011). De acordo com Quiossa,

As Irmandades Religiosas tiveram grande atuação na Igreja Católica e na sociedade por se tratar de corporações que reuniam leigos de todos os seguimentos sociais como artesãos, mercadores, nobres e camponeses, com objetivos espirituais e materiais. Os primeiros grupos a surgirem no período medieval eram verdadeiros núcleos de apoio mútuo não somente religioso, mas também corporações de assistência à saúde e de profissionais, tendo em vista que interessava a eles a manutenção da solidariedade e da proteção diante das dificuldades a serem enfrentadas. Elas guardavam, todavia, características peculiares do seu momento e do seu ambiente, pois estavam inseridas no quadro das transformações gerais por que passava a sociedade. Seus fins eram os mais diversos, dentre eles destacavam-se a celebração dos rituais sagrados, a devoção aos santos, a assistência material, a comunhão fraterna, a promoção do culto público e preenchimento das necessidades espirituais. (QUIOSSA, 2004, p. 19).

Dessa maneira, depreende-se que a importância das associações de leigos não estava restrita à sua atuação nas questões religiosas, mas se estendia ao fator material, contudo, ambos serviam para o fortalecimento das relações sociais entre os confrades. Contudo, Evangelista (2010) chama atenção para o conflito surgido entre as Confrarias Leigas e Ordens Mendicantes, pois enquanto as primeiras valorizavam mais os aspectos de misericórdia e de ajuda mútua do que o espiritual, as segundas passaram a uma maior valorização dos aspectos místicos e espirituais que envolviam a vida religiosa. A medida destes conflitos fica mais evidente com a análise das hagiografias que demonstram que nos séculos XIII estavam em alta os santos penitentes, já no século XIV despontam como mais populares as santas femininas mais contemplativas e místicas.

À época da expansão marítima portuguesa as associações religiosas de leigos já se faziam presentes no país e se expandiram por todo o território de dominação lusitana, principalmente na sua possessão na América (KÜHN, 2010). Ao se adentrar no universo complexo das Irmandades é mister entender que elas espelhavam tensões e alianças sociais que permeavam a sociedade brasileira, em geral, e o setor negro, em particular. Segundo Comar (2008, p. 56), o papel das Irmandades no mundo católico era o de propagação da vida espiritual e o estudo da religião, na América portuguesa foi ainda mais relevante ao

transformar a “corporação religiosa em uma estrutura orgânica e extremamente dinâmica”, cuja atividade se fazia presente na assistência social e proporcionando segurança apropriada à sociedade e ao período.

Conforme Souza (2002, p.159), os africanos, submetidos à escravidão e forçados a deixar suas pátrias, não se estabeleceram apenas na América colonial, a presença dos cativos na metrópole também foi uma realidade, embora suas características físicas e culturais não tenham deixados traços relevantes na sociedade portuguesa. Entretanto, os negros realizaram trabalhos domésticos, agrícolas nas lavouras e, principalmente foram catequizados, uma vez que a cristianização dos povos dominados constituía *aspecto indissociável da expansão portuguesa, que legitimava por meio da ação evangelizadora seu direito sobre os povos e as terras descobertas*.

Em Portugal, os traços que mais distinguiam os africanos escravizados entre si encontravam-se na fala, na música e na dança que realizavam quando se encontravam. Os festejos realizados pela Coroa e autoridades municipais eram as oportunidades que os negros tinham para se reunirem, onde tiveram suas participações incorporadas nos cortejos. As festas que os negros realizavam nem sempre eram vistas com bons olhos pelas autoridades, que alegavam que estes aproveitavam o momento para praticarem furtos e roubos de dinheiro, galinhas, patos e carneiros. Contudo, a realização de festas no seio das instituições religiosas, para a celebração de Maria, não sofria retaliações das autoridades. A festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, entre os negros, era celebrada desde 1492 (SOUZA, 2002).

De acordo com Souza (2002), quando os portugueses aportaram no Zaire no ano de 1483 comandados por Diogo Cão, encontraram uma região estruturada com mercado regional de metais, tecidos, sal e outros produtos de origem animal que eram comercializados por meio de trocas ou utilizando o *nzimbu* que eram conchas utilizadas num sistema monetário. Após o estabelecimento de uma boa relação entre os dois reinos, o chefe congolês, o *mani* Congo manifesta claro desejo de conversão ao cristianismo e solicita ao rei português o envio de clérigos para o reino africano para dar prosseguimento ao processo de conversão, igualmente pede o envio de profissionais de carpintaria, pedraria, agricultores e pastores. E na terceira expedição portuguesa ao Congo, sob o comando do fidalgo Gonçalo Coelho, em 1491, é colocado no rio Zaire um marco que sinalizava que o rei de Portugal era o descobridor daquelas terras em nome de Cristo.

No Brasil, os termos Irmandade e Confraria têm comumente sido utilizados como sinônimos, não obstante, com o intuito de facilitar a confecção e compreensão dos estudos que se seguirão, a pesquisa apresentará ambos os termos como correlatos. De acordo com

Franco (2010), por confraria devem-se entender as associações onde leigos ou clérigos se agrupam irmãmente com o intuito de auxiliar uns aos outros, tanto espiritual quanto materialmente.

A maior marca de distinção, possivelmente, das Irmandades, Ordens Terceiras e Confrarias foi a ativa atuação leiga na organização da vida religiosa (GOMES, 2009). Contudo, é importante ressaltar que este espaço foi muito importante para demarcar o espaço social dos grupos que compunham a sociedade, pois havia Irmandades que eram frequentadas apenas por homens brancos, outras destinadas aos negros e pardos; umas eram frequentadas por ricos e outras por pobres. Quando o santo em questão já possui uma capela ou ermida, o grupo se compromete na manutenção do culto e a promover a festa destinada ao orago. Algumas vezes o culto começa em torno de um oratório, neste caso, o grupo se reúne para levantar fundos que possibilitem a ereção de capela, ermida ou igreja ao santo de devoção (AZZI, 1978).

Como elemento primordial para a prática religiosa colonial e barroca encontra-se as Irmandades. A religiosidade do período era marcada pela pompa das procissões e dos festejos que extrapolavam a fé, sem, no entanto, se esquecer do culto aos santos e das devoções pessoais numa articulação entre o profano e o sagrado. Nessa forma de vivenciar o catolicismo, havia a praticidade e o imediatismo para aqueles que estavam em busca de consolo e de respostas para os problemas do dia a dia, onde a melhor solução se encontrava na relação que se mantinham com os santos para os quais eram dirigidas as promessas feitas (SOUZA, 2002).

Quando se observa o caso mineiro, nota-se que as irmandades, longe de serem espaços de contestação do regime vigente, junto com a religião, atuaram como uma de suas bases. Elas desempenhavam duplo papel, proporcionando consolação divina e de mantenedoras da tranquilidade e subordinação da população; ou seja, ampliando seu domínio de atuação e extrapolando o campo religioso, as irmandades se transformaram nas principais responsáveis *pelas diretrizes da nova ordem social que se instalava e, a exemplo dos templos e capelas que construía, elas espelharam o contexto social de que participavam* (BOSCHI, 1986, p. 23-105).

As Irmandades de negros eram, nomeadamente, as mais carentes e, por isso, em muitos casos, não conseguindo erguer um templo próprio para sua devoção, se contentavam em estar alocadas em altares laterais de igrejas pertencentes a outros santos (AZZI, 1978).

Nas Irmandades negras era comum a presença do homem branco, embora estes não tivessem o direito de assumir todos os cargos das Irmandades, normalmente ficavam com os

cargos de tesoureiro e escrivão, uma vez que as condições a que eram submetidos os negros não lhes permitia grau de instrução que possibilitassem aprender a ler ou escrever. Entretanto, vale salientar que os negros detinham o total controle sobre os cargos da Irmandade, mesmo aqueles que eram destinados a serem ocupados pelo homem branco. Conforme Souza (2002), as Irmandades atuavam como organizadoras de estamentos, agrupando em diferentes associações os diferentes grupos sociais e raciais. De acordo com o compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Ouro Preto.

Toda pessoa preta ou branca de hum ou outro sexo, forro ou captivo de qualquer nação que seja, que quizer ser Irmão dessa Irmandade, irá a meza ou a caza do Escrivão da Irmandade pedir-lhe faça assento de irmão, o qual lhe escreva fora termo, ou assento no livro q para isso haverá destinado, por cujo termo se obrigue a cumprir e guardar os estatutos da Irmandade, declarando odia mês, e anno em que tal Irmão entrou e pagara logo de sua entrada oitava e meya de ouro[...] (Capítulo primeiro do Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos).

No terceiro capítulo do mesmo compromisso fica mais evidente a determinação dos cargos destinados a negros e brancos,

Haverá tão bem nesta Irmandade hum juiz e hua juiza de Nossa Senhora do Rozario, ambos pretos de qualquer nação, forros ou captivos, hum Escrivão e hum Thezoureeiro brancos, e hum procurador preto, os quais administrarão o seu cargo como he sua obrigação, e serão todos eleitos em meza a mais votos, preferindo sempre os mais benescritos [...] (Capítulo terceiro do Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos).

Conforme pode ser notado nas duas transcrições acima, a Irmandade referida, contrariando a maioria das demais Irmandades, além de possuir em seu quadro homens brancos (por devoção ou imposição), aceitava o ingresso de qualquer irmão negro não importando a qual nação este pertencesse. Este fenômeno se torna peculiar quando se observa que a rivalidade de grupos étnicos diferentes era estimulada pelos próprios senhores, com o intuito de evitar que tais uniões pudessem fortalecer os negros e, estes se voltassem contra os brancos que os oprimiam.

Entretanto, no compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos da paróquia de N. Senhora da Conceição de Antônio Dias, também em Ouro Preto, a divisão de cargos pertencentes a brancos e negros apresenta sutil diferença como se pode observar no trecho abaixo:

Terá o irmão Juiz diante de si hum papel no qual estarão lançados para Juizes tres irmaons, para Escrivães tres, para Thezoureyro tres, para Procuradores tres, a votoar os Juizes pretos, os Escrivães Brancos, ou alguns Irmaons, ainda que pretos q. tenham cabal intelligencia para o dito e emprego [...] (Capítulo segundo do Compromisso de Nossa Senhora do Rosário da freguesia de N. S. Conceição de Antônio Dias, 1734).

De acordo com o trecho acima transcrito, pode-se concluir que em 1734 já se levava em consideração os negros que eram alfabetizados e por isso poderiam assumir o cargo de Escrivão para o qual tal conhecimento era fundamental.

Para explicar o porquê de tantas Irmandades espalhadas pelo Rio de Janeiro, Azzi (1978) relata o caso da Irmandade de São José do Rio que não aceitava em seu quadro de irmãos pessoas que apresentassem traços mulatos, assim como a Irmandade de São Pedro dos Clérigos que teria recusado a entrada de Alexandre Dias Rezende, capitão do Regimento dos Pardos, proeminente cidadão e possuidor de grandes posses pelo fato deste ser pardo.

Em Irmandades, cujo corpo de irmãos era composto por homens de cor, podia se repetir a mesma forma de preconceito, impedindo a entrada de membros cujas características físicas, principalmente, não se assemelhavam as suas. Neste sentido, numa sociedade cuja marca da distinção social estava marcada na própria pele, os pardos desejavam se aproximar dos brancos e temiam ser confundidos com os negros (AZZI, 1978).

A importância religiosa se fez presente em Minas desde seus primórdios, na companhia dos primeiros desbravadores se encontravam padres que, igualmente, na busca por aventuras e riquezas, se embrenhavam pelos sertões. De acordo com Fonseca (2011),

A conversão dos sertões mineiros realizou-se gradativamente, acompanhando a marcha do povoamento e da construção de ermidas pelos colonos e a consequente expansão da malha paroquial (FONSECA, 2011, p. 83).

Difícil seria imaginar o homem do setecentos sem uma ligação com o divino. A religião no período dominava boa parte da vida dos homens, fato este ocorrido não só no Brasil, mas em todo o mundo cristão. No entanto, para melhor entendimento da proposta desta pesquisa focar-se-á o caso Portugal, Brasil e Minas.

2.2.1 A intervenção da coroa na igreja

Durante o reinado de D. Henrique foi estabelecido um acordo entre a Coroa Portuguesa e a Ordem de Christo, conhecido como padroado. Sem recursos que pudesse lançar o reino na grande empreitada das grandes navegações, a rica Ordem custeava as expedições marítimas, ao mesmo tempo em que D. Henrique é agraciado com o título de Grão-Mestre da Ordem. Os lucros obtidos na jornada de exploração de novas terras fez com que a Ordem de Christo se tornasse ainda mais rica e poderosa. Como a ligação entre a Coroa e a instituição trazia vantagem para ambos, após a morte do monarca, seu sucessor, D. João II, procurou perpetuar essa união junto ao Papa, através do Grão Mestrado. Selada a vantajosa sociedade, o rei passa a interferir nas questões eclesiásticas, assim como a Igreja passa a interferir em questões relacionadas ao Estado (SALES, 1963). Entretanto, desde a criação do Estado Português observa-se o controle que este exerce sobre a Igreja, relação que é muito propícia à formação do Estado Moderno, uma vez que a unidade política dependia de uma unidade religiosa. Foi através do apoio da Igreja, atuando como um membro do poder secular, que se tornou possível o domínio do poder civil. *Um caso típico [...] de regalismo, exercido por dois eficientes instrumentos: o direito do Padroado e o beneplácito régio* (BOSCHI, 2006, p. 42).

O padroado trazia como obrigação da Coroa a construção e manutenção de templos, tal qual o pagamento dos eclesiásticos, o gerenciamento das receitas e indicar à Santa Sé os nomes adequados para a ocupação dos cargos mais relevantes como bispos, abades e arcebispos e, ao mesmo tempo, para as dignidades eclesiásticas menores, ou seja, curas e conezias, entre outros, fossem estes pertencentes à metrópole ou às colônias portuguesas, também autorizando a construção de igrejas e delimitando as dioceses. O título de Grão-Mestre também permitia ao monarca vetar bulas e breves papais cujo conteúdo não concordasse (VILLALTA, 2011; FONSECA, 2011; BOSCHI, 1986). No entanto, deveria ficar responsável pela difusão e implementação do catolicismo nas suas possessões (SOUSA, 2008).

Em princípios dos setecentos a Europa vivia um período de guerras, no entanto, o monarca português D. João V – sob o manto de ouro com que sua colônia americana lhe cobria e em situação privilegiadamente fortalecida em virtude do esgotamento das forças dos Conselhos, ao contrário do que faziam os representantes de outras nações do Velho Mundo, cujas negociações no plano internacional ocorriam em Utrecht – buscou reforçar o prestígio externo do reino lusitano junto a Roma para quem o rei de Portugal era considerado generoso

e abundante. Afinal, grande foi a quantidade de ouro escoado para o papado em busca da obtenção da elevação do arcebispado de Lisboa em patriarcado, ou ainda para conseguir que o patriarca pudesse ser paramentado tal qual Sua Santidade. Além dos títulos de prestígio comprados com o êxito da mineração brasileira, o rei adquiriu capelas no Vaticano para demonstrar a sua devoção, o que o levou em 1748 a receber o título de Rei Fidelíssimo, tal contemplação foi um grande passo para conter o prestígio que França e Espanha detinham sobre Roma (BOSCHI, 1986).

De acordo com Del Priore e Venâncio (2010),

O Brasil nasceu à sombra da cruz. Não apenas da que foi plantada na praia do litoral baiano, para atestar o domínio português, ou da que lhe deu o nome – Terra de Santa Cruz –, mas da que unia Igreja e Império, religião e poder. Mais. Essa era uma forma de identidade, de inserção num grupo social – numa irmandade ou confraria, por exemplo – ou no mundo. (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2010, p. 28).

Ou seja, na possessão portuguesa na América, como não podia ser diferente, a intervenção da metrópole nas questões religiosas foi intensa, principalmente na capitania de Minas Gerais que, conforme Fonseca (2011), o interesse da Coroa Portuguesa pela *organização eclesiástica* se deu desde o início do século XVIII, entretanto não foi a promessa a Roma de catequização dos gentios que levou ao zelo real, mas sim a percepção do quão eficaz instrumento de controle social podia ser a religião, tal qual a *justiça temporal e o governo político que ela pretendia instalar nesta zona*.

Com o intuito de custear as despesas dos clérigos, a Coroa criou dízimos e outras formas de doações que, ao serem pagas pelos fieis, desobrigava o monarca dos gastos que deveria ter com os cultos que necessitavam de uma tributação certa, não podendo contar com as doações votivas (SALES, 1963).

A recolha do dízimo na metrópole era função das instituições religiosas que o direcionava para o pagamento dos padres, para financiar e reparar os templos, sendo sua utilização empregada também na obtenção de objetos a serem usados nos cultos. O título de Grão-Mestre da ordem de Cristo e de patrono das igrejas do Novo Mundo do rei português dava-lhe o direito de recolher o dízimo na colônia e juntá-lo às demais receitas do Estado, os impostos sobre o sal, sobre as taxas alfandegárias, sobre o ouro, entre outros. Destarte, o dízimo na colônia era tido como um direito da Coroa, principalmente na região de Minas, onde foi vedada a entrada das ordens religiosas. A partir de 1715 a cobrança do dízimo passou

a ser terceirizada ficando a cargo dos contratadores que firmavam contratos de três anos para a realização da função (FONSECA, 2011).

No Brasil, sob o jugo da casa real portuguesa, o catolicismo foi imposto desde o princípio da colonização. A união entre a Coroa lusitana e o Vaticano possibilitou ao primeiro a legitimação de seus interesses temporais, assim como de seus métodos de atuação, tendo como pretexto o resgate de almas e a propagação da fé e da cultura cristã. A dependência da Igreja em relação a Coroa fez com que os clérigos exercessem funções que os afastavam de Roma, porquanto atuavam como empreendedores econômicos e na política; careciam de preparo teológico e intelectual; mantinham relações matrimoniais e constituíam famílias. Os membros das diversas ordens religiosas, principalmente os jesuítas, foram os únicos que se mantiveram fiéis aos interesses institucionais e espirituais (NEGRÃO, 2008).

Em Minas, não foi possível à Igreja se impor institucionalmente. Desde os primeiros anos de tomada da região, sua ação apresentou características pontuais e desconstruídas e, por fim, através de uma legislação restritiva, o Estado impediu o estabelecimento da instituição, não restando outra alternativa à Igreja, a não ser se unir às associações de leigos (BOSCHI, 1986).

De acordo com Fonseca (2011) todas as igrejas paroquiais da colônia eram de domínio da Coroa portuguesa, tal qual estava registrado nas Constituições primeiras do arcebispado da Bahia e por isso era dever real o pagamento de um dote que auxiliasse tanto na construção, quanto na manutenção das mesmas. Entretanto, em Minas, o devido dote régio foi quase inexistente, sendo a população, e sua organização em irmandades, os verdadeiros provedores e responsáveis financeiros pelas despesas religiosas.

De acordo com Boschi (1986) a respeito do padroado na América portuguesa,

[...] o instituto do padroado norteou toda a vida religiosa das colônias lusitanas. [...] Não seria arriscado dizer, para o caso brasileiro, que ele orientou, em termos cronológicos, a maior parte de nossa história, pois que só desapareceu nos fins do século passado. (BOSCHI, 1986, p. 2).

Na região dos sertões, que deu origem a Minas, em seus primeiros anos de ocupação, os homens que se encontravam naquela religião só saciavam a sua religiosidade com seus próprios recursos. Os sacramentos e ofícios eram realizados em capelas de vida curta ou em altares portáteis que eram alocados nas proximidades dos rios em que se praticavam a coleta do ouro. Os cultos eram celebrados por clérigos seculares e regulares que se embrenhavam pelo sertão na companhia dos paulistas, e tal qual os colonos eram desejosos do

enriquecimento rápido que acreditavam poder alcançar com as descobertas auríferas. Desta forma, uns permaneceram recebendo pagamentos em ouro para administrar os sacramentos, enquanto outros religiosos conseguiram ascensão econômica adquirindo fazendas e possessões auríferas, o comércio também constituiu atividade lucrativa para estes homens incumbidos de espalhar a palavra de Deus (FONSECA, 2011).

2.2.2 A proibição das ordens primeiras e segundas abrindo caminho as irmandades leigas

A importância das Irmandades é visível nas práticas evangelizadoras da região mineradora e, entre os motivos que fizeram a grande força destas instituições, encontra-se a ação da Coroa no controle sobre a produção do ouro que, para tal tomou uma série de atitudes, nas quais encontra-se o impedimento das Ordens Primeiras e Segundas de se estabelecerem na região, onde poderiam dominar este lucrativo e importante espaço (SANTOS, 2010).

No Brasil, até o final do século XVII, o catolicismo apresentava um caráter doméstico com sua prática sendo realizada nas capelas das fazendas; a partir de então, este adquire um caráter mais urbano, cujas cidades começavam a surgir em torno dos engenhos açucareiros no litoral, e nas regiões auríferas no interior, o que leva as igrejas a se tornarem os centros de aglutinação mais importante, convergindo para ela diversos segmentos componentes da sociedade, como o clero, a aristocracia e o escravo. Os dois primeiros se encontravam no topo da hierarquia social. Entre as competências dos padres, ministrar missas e demais sacramentos eram apenas uma das suas atribuições, pois assumiam também a responsabilidade pela educação de jovens, do zelo pela moral católica, além das alianças políticas conforme os interesses institucionais (EVARISTO, 2012). De acordo com Silva (2005),

Com o crescimento das cidades, decorrente da multiplicação das atividades econômicas (produção de açúcar, mineração do ouro, fumo, gado, café, etc.), a partir do século XVIII a vida urbana passou a apresentar uma heterogeneidade de problemas e uma proximidade entre as classes que ameaçaram as fronteiras entre senhores e escravos, ricos e pobres. (Silva, 2005, p. 36-37).

A aproximação entre negros e brancos, promovida pela religião, e o fácil contato entre eles que a cidade proporcionava, colocava a Igreja no dever de controlar essa junção

mantendo esses grupos sob o jugo eclesiástico, fosse no seio das instituições católicas eclesiásticas, fosse fora dela, na sociedade (EVARISTO, 2012).

De acordo com a presença ou ausência do clero, e conforme o local de sua atuação, o catolicismo no Brasil pode ser classificado como ritualístico e formal, de caráter mais institucionalizado; um patriarcal, que se adaptou ao sistema patrimonialista vigente nas grandes plantações, cujos padres serviam ao mandatário local; e, finalmente, o catolicismo popular, que se manifestou onde não havia a presença próxima do clero entre os moradores dos vilarejos e áreas rurais, cujas práticas e crenças foram preservadas de forma particular. Havia também um catolicismo popular urbano, verificado principalmente pela formação de Irmandades e Ordens Terceiras, onde se encontravam reunidos, mormente, os negros (NEGRÃO, 2008).

As Ordens Religiosas Primeiras, como as dos Jesuítas, por exemplo, tinham forte potencial de influência, conhecedora deste fato, a coroa portuguesa, zelosa pelos lucros da produção aurífera, impediu que essas viessem a se instalar na região. A esse respeito Fonseca (2011) diz que,

É fácil compreender que, em se tratando de uma região estratégica como a das minas, o rei não tenha querido partilhar este imenso poder que lhe fora atribuído pelo privilégio do padroado. Assim, enquanto vários conventos e residências de jesuítas, beneditinos, franciscanos e carmelitas vinham sendo fundados desde o século XVI no Rio de Janeiro, em São Paulo, em Belém e em outras cidades e vilas da colônia, a Coroa proibiria a instalação de ordens regulares na zona mineradora desde o início do século XVIII. (FONSECA, 2011, p. 85).

Desta feita, em Minas floresceu um clero primordialmente secular, cuja religiosidade foi plenamente dominada pelas irmandades religiosas geridas por leigos, pois de grande importância era a atuação dessas organizações no que diz respeito à realização da caridade e na organização da religião como um todo. Assim sendo, desobrigava o Estado de assistir aos pobres, da mesma forma que desanuviava a Igreja dos gastos com a construção de templos e dos ornamentos destinados aos cultos. E foi a mobilização popular em torno de sua religiosidade que propiciou o aparecimento das irmandades, a ereção de capelas em homenagem ao orago de devoção, e a responsabilidade pelo pagamento aos padres celebrantes de suas funções. Posteriormente, algumas destas capelas conseguiram ser elevadas, pelos bispos, à condição de igrejas matrizes (FONSECA, 2011).

Para exemplificar quão presente as irmandades leigas se encontravam na Minas colonial, Boschi (1986) diz que eram onipresentes, o que tornava improvável que alguma

pessoa pudesse ficar fora deste sistema. Tal fato se justifica pela ausência das ordens religiosas na região, o que fazia com que as irmandades se tornassem as responsáveis pela ereção dos templos, pela manutenção dos ofícios religiosos, além de cobrirem espaços deixados pelo Estado que transferiram para essas organizações leigas a tarefa assistencial.

O ávido desejo por enriquecimento manifestado por muitos religiosos “*tão independentes*” podem ter contribuído para a formação de uma má imagem destes perante a Coroa, que se fez contrária à instalação de conventos em Minas Gerais. Os religiosos eram acusados de inflamar a população ao não pagamento dos impostos, e ao estímulo ao contrabando de ouro. Sabedora da necessidade de controlar a atuação dos religiosos em Minas desde princípios dos setecentos, a coroa manifestava o desejo de substituir tais clérigos por outros que pudessem ser de confiança, os quais deveriam ser escolhidos pelo bispo do Rio de Janeiro, conjuntamente com o arcebispo da Bahia. No entanto, em relatório de 1702, o então governador da capitania do Rio de Janeiro, Álvaro Silveira e Albuquerque manifesta a impossibilidade de realização do desejo real devido a falta de recursos materiais, uma vez que o difícil acesso à região elevava o preço das provisões alimentares, e humanos que possibilitassem a propagação da fé católica no sertão de Minas Gerais (FONSECA, 2011).

Sobre o comportamento e relevância do clero, Fonseca (1887) diz que estes eram vistos como uma classe ou corporação e, nunca, no Brasil, desempenharam papel importante, seja do ponto de vista moral ou intelectual. Contudo, no passado, havia exceções, pois alguns padres possuíam *ilustração*, como o Padre Manoel da Costa que teria participado ativamente da *revolução de Minas*, e depois de ser perdoado pelos seus “crimes” tornou-se deputado constituinte.

Sempre atenta em resguardar seus interesses, principalmente da influência dos religiosos independentes e das ordens primeiras e segundas, a Coroa acompanhava com rigor o cumprimento da legislação. No que se refere às irmandades religiosas, a partir do século XVIII, passaram a ter que enviar seus Compromissos para análise e aprovação do Bispo da Bahia. A submissão das irmandades foi sempre motivo de exasperadas disputas *entre autoridades eclesiásticas e seculares*, pois o Estado se mostrava cioso do exercício do *padroado* (BOSCHI, 1986, p. 26).

O governador Albuquerque sugere como possibilidade para solução do problema a penetração dos religiosos de conventos e do Colégio da Companhia de São Paulo, pois sabiam lidar melhor com os índios. Contudo não era a solução desejada pela Coroa, pois,

[...] não estava disposta a financiar tal empreendimento. Quanto as missões jesuítas, elas jamais chegariam às minas – pelo menos, não na região das primeiras descobertas, de onde os autóctones já haviam sido expulsos – ou [...] onde ocorreu um processo de assimilação e de mestiçagem que fez com que esses índios se tornassem “invisíveis” para os historiadores. De fato, há indícios de que, entre 1712 e 1714, padres jesuítas e capuchinhos foram impedidos de se estabelecerem “no Rio das Mortes, no Ribeirão do Carmo e no Sabará”. Por outro lado, é preciso lembrar que algumas missões tiveram lugar no período 1720-1750, no atual triângulo Mineiro (que só foi oficialmente anexado à capitania de Minas Gerais em 1816). Em meados do século, esta região – situada a oeste das primeiras descobertas – ainda abrigava uma considerável população de Bororós e Caiapós (FONSECA, 2011, p. 89).

A dificuldade de encontrar padres de confiança dispostos a enfrentar as dificuldades do sertão mineiro obrigou o bispo do Rio de Janeiro a aceitar, por um determinado período, a atuação dos clérigos considerados de má conduta na região, levando certo conforto espiritual a população da região. No entanto, a Coroa reafirmava o desejo de deslindar a questão desses religiosos de atuação duvidosa, cuja autonomia era prejudicial aos interesses metropolitanos, devendo ser permitido apenas a presença de missionários franciscanos e dos capuchinhos italianos, os quais deveriam ter permissão para recolher esmolas em suas missões periódicas (FONSECA, 2011).

Entretanto, os esforços empreendidos pela metrópole foram em vão, uma vez que os religiosos regulares não admitiam se subjugar à autoridade do bispo, pois diziam ter que se submeter apenas aos seus superiores diretos. Com essa atitude, como se nota ao observar os vários estudos sobre Minas, esse conjunto de religiosos mal quistos pela Coroa se fixaram na região e se integraram *ao sistema de organização eclesiástica que foi estabelecido*. No entanto, o bispo do Rio de Janeiro, Dom Francisco de São Jerônimo, em 1702, enxergava no *caráter efêmero e itinerante dos estabelecimentos mineradores* outro grande obstáculo para o estabelecimento efetivo *do poder eclesiástico nas Minas* (FONSECA, 2011, p. 90).

Fato é que, não importava o quanto o Estado através de suas ações fiscais se mostrasse opressor e repressivo, *o espírito associacionista da população*, como se pode notar ao analisar a evolução das associações leigas em Minas no período colonial era bastante acentuado. Desta forma, as irmandades leigas mineiras se apresentaram nos tempos primeiros como organismos cuja atuação era voltada aos interesses das pessoas das localidades, ou seja, atuavam em benefício dos arraiais e freguesias (BOSCHI, 1986, p.31). O que quer dizer que a manifestação destas associações

Despontaram não como expressão de centros desenvolvidos, mas se confundiram com o próprio surgimento dos aglomerados urbanos, fazendo-se presentes em todas as partes da Capitania, sem se concentrarem nos principais núcleos populacionais. O correto será afirmar que as irmandades se caracterizaram por uma acentuada disseminação.

[...] do ponto de vista cronológico, as irmandades mineiras chegaram mesmo a se constituir anteriormente à instalação do aparelho burocrático e militar [...] (BOSCHI, 1986, p. 31-32).

O desejo de controle religioso que a Coroa buscava obter sobre Minas e seu relativo fracasso abre margem para outra questão. Ao contrário da experiência religiosa na Bahia, onde fica mais explícita a influência negra na composição de uma vivência espiritual da população que permitiu o afloramento das expressões religiosas de origem africana, em Minas a influência cultural africana na religião não é percebida com a mesma clareza. No entanto, questiona-se se a fragilidade do controle sobre os membros religiosos e a religiosidade mineira, que ficou a cargo dos irmanados leigos, não teria facilitado a penetração de traços culturais de outros grupos étnicos.

Em seu estudo sobre a escravidão em Minas no século XVIII, Paiva (2006) diz que os,

Migrantes livres e libertos, ligados a atividades econômicas e tradições culturais diversas, carregavam consigo [...] diferentes visões de mundo, crenças religiosas, suportes materiais, costumes e práticas culturais e variado know-how técnico. Os escravos que, muitas vezes acompanhavam esses migrantes, também portavam bagagem ricamente matizada, apreendida na diversidade africana e afro-brasileira. Cabo Verdes, Couranos, Guinés, Minas, Sabarus encontrados pelos portos da Bahia e de Pernambuco. Angolas, Benguelas, Cabindas, Congos, Moçambiques e São Tomés entrados pelo Rio de Janeiro. Junto com os crioulos e mestiços, europeus e aborígenes, fossem livres, libertos ou escravos, todos se encontravam nas Minas Gerais, onde impuseram marcas físicas e culturais, algumas inclusive, que atravessaram séculos e que continuam exercendo influência sobre as formas de vida na região. Tantas e diversas experiências transformavam as Minas em um verdadeiro turbilhão cultural, onde, insisto, todas elas entravam em contato adaptando-se umas às outras, misturando-se e, também, superpondo-se. (PAIVA, 2006, p. 66).

Com base no relato acima, torna-se difícil crer que não tenha havido trocas de experiências religiosas entre os diversos grupos (negros, brancos e índios) que transitavam pela Minas do setecentos. Quando se refere às artes, a comunicação entre estes grupos se torna mais evidente, como se pode observar no rico barroco mineiro através da música, literatura, pintura, escultura, arquitetura e demais manifestações artísticas do período. Ora, mas o barroco mineiro não foi intensamente caracterizado por sua religiosidade?

A religião constitui um elemento de reestruturação do negro em sua diáspora como forma de inserção na sociedade brasileira. Na América a nova religião negra é reconstituída de forma fragmentada se adequando à realidade local, o que resulta num produto heterogêneo cujas marcas das tensões e contradições são visíveis. A sua nova condição o priva do convívio familiar consanguíneo, abolindo as relações de parentesco, porquanto nem mesmo donos de si próprios são (CEZERILLO, 2011).

No passado colonial brasileiro o catolicismo era uma religião obrigatória, pois, com exceção dos índios que ou se convertiam ou eram exterminados, as pessoas que aqui nasciam aceitavam a religião católica por pressuposto de cidadania. Os que vinham de fora como negros e judeus eram obrigados a adotá-la mesmo que não a compreendessem (NEGRÃO, 2008). Dessa forma observa-se que o importante era parecer católico mais do que sê-lo verdadeiramente. A manifestação pública da crença católica, como ir à missa, rezar publicamente, respeitar os dias santos, registrar negócios com nome de santos era imprescindível. Os negros como forma de continuar a homenagear seus deuses ancestrais os identificavam com os santos católicos, realizando rituais africanos resguardados perante altares cristãos (NEGRÃO, 2008).

No que tange às irmandades negras, estas teriam vivido num processo de contínua negociação e ameaças com as autoridades eclesiásticas e, provavelmente, entre os fatores de maior desacordo entre os dois núcleos, encontra-se a supervalorização das festas em detrimento dos rituais *post mortem*, sufrágio estabelecido nos compromissos, mas ao que tudo indica as irmandades negras de escravos e libertos teriam negligenciado. Os visitantes eclesiásticos ao perceberem que determinada Irmandade não obedecia ao seu compromisso chamavam a atenção da mesa diretora que a compunha, normalmente eram recomendações destinadas ao excesso de gastos nas festas em detrimento de outros setores. Embora, do ponto de vista do controle eclesiástico, toda e qualquer Irmandade estivesse sujeita a esta prática de mal gerenciamento dos gastos, teriam sido as Irmandades negras as que mais se enquadraram neste “erro” (EUGÊNIO, 2002).

3. O ROSÁRIO DE NOSSA SENHORA

Neste capítulo pretende-se fazer um breve relato histórico sobre o que seria o Rosário de Nossa Senhora, como surgiu essa devoção e sua difusão que extrapolou os limites do continente europeu, atingindo a África e as Américas. Durante a expansão do culto à Virgem do Rosário ocorreu uma maior identificação da Santa com os negros cativos ou libertos e também seus descendentes nos três continentes, o que também tentar-se-á verificar neste estudo.

De acordo com Andrade (2010, p. 133), a presença do culto aos santos é observada desde a constituição hierárquica cristã que teve como consequência a utilização de modelos exemplares de vida que propagavam valores morais. A relevância empregada aos portadores de santidade é fenômeno histórico e carrega consigo inúmeras *manifestações, gestos, palavras, traduzindo representações coletivas integradas por crenças e práticas coletivas*, que possibilita, ao indivíduo, se unir a um grupo. Desta forma, nota-se que a vida dos santos representa um importante instrumento de propagação da fé cristã. Os feitos desses seres especiais são contados e recontados desde os tempos primevos do cristianismo, cuja característica mais importante é a crença na capacidade de uma divindade interceder pelo fiel, assim como a realização de milagres. Os sofrimentos e martírios dessas pessoas com fraquezas e imperfeições, comuns aos seres humanos, nos leva a crer neles mais facilmente, pois o Deus criador é uma figura muito distante do homem.

Embora a organização de homens leigos, em torno do culto a um santo de devoção, tenha se manifestado por toda a América espanhola, não obteve o mesmo poder e disseminação que na América portuguesa (SOUZA, 2002). Os motivos para essas associações terem tanta força não são apenas religiosos, mas igualmente políticos, como discutido no capítulo anterior.

Segundo Ishaq (2006), ser membro de uma Irmandade na América portuguesa ia além de uma questão de fé, pois era também uma necessidade social. Especificamente nas Irmandades do Rosário, agrupavam-se etnias distintas, cujo encontro gerava uma situação que exigia uma reorganização cultural das várias tradições, no intuito de criar um entendimento que propiciasse a comunicação entre seus membros e a consequente ressignificação de elementos culturais específicos. As Confrarias podem ser interpretadas como uma “família artificial” que se pauta por laços de afeição e solidariedade recíprocas, cujo escopo é dar segurança aos homens (BORGES, 2005). Inúmeras associações de leigos se criaram sob a

devoção a Nossa Senhora do Rosário, no Brasil, contudo, foram os Jesuítas que fizeram o grande trabalho de divulgação devocional.

Variações econômicas se refletem na própria autonomia da organização, uma vez que as Irmandades adquiriram especificidades em função do meio em que se inseriam, sendo que algumas conseguiam maiores recursos do que outras, que não conseguiam sequer seu próprio templo. Dessa maneira, a igreja é redefinida como *locus* de uma experiência religiosa e, ao ser integrada como espaço do sagrado, torna-se uma referência religiosa, social e cultural. Quando duas tradições interagem, o novo habitat perfaz a reordenação dos sistemas simbólicos para outro eixo religioso e os ressignifica em sua função, cuja operação se dá de forma coerente em relação à cultura original que vai sendo reatualizada, em conformidade com cada realidade histórica, e incorpora novos elementos (BORGES, 2005).

Entre os santos de maior devoção dos negros no Brasil colonial encontravam-se São Benedito, São Elesbão e Santa Efigênia, todos negros; no entanto, junto com esse grupo de oragos que disputava a devoção dos escravos e seus descendentes, estava também Nossa Senhora do Rosário que, ao contrário dos demais, era branca, mas que era considerada a padroeira dos escravos em Portugal, África e Brasil (SÁ, 2009). Então, como teria nascido esta devoção à santa branca?

A Irmandade do Rosário entrou no Brasil através da capitania de Pernambuco, ganhou uma nova roupagem nas Minas Gerais, chegando a Salvador, capital colonial, para se alastrar pelo resto do Brasil, desempenhando papel de vanguarda na arrecadação de fundos para compra de alforrias. Não por acaso, a Festa do Rosário sempre acontecia no mês de outubro, depois das colheitas. O grande encontro de luta de libertação da raça, simbolizada pela Festa do Rosário, significava, não somente o louvor e agradecimento aos santos, pelo sucesso da safra, todavia também era o grande momento de contabilizar o pecúlio arrecadado, com vistas à compra das cartas de alforrias, cujos beneficiários era sorteados durante as comemorações em homenagem a *oraga*.

3.1. Os Dominicanos e a difusão do Rosário pela Europa.

A devoção a Nossa Senhora do Rosário, de acordo com a tradição católica, teria tido início a partir do século XII, quando um pregador da região de Albi, localizada no sul da França, Domingos de Gusmão, recebera da própria santa um método de oração que se

realizava com o auxílio de contas unidas por um cordão, quando o pregador se encontrava no combate a seitas heréticas (cátaros ou albigenses) e passando por privações. O que deu ao rosário um caráter sagrado e *emblema do direito divino na batalha contra os inimigos*. A devoção ficou esmaecida até o século XV (SOUZA, 2001, p. 5. SÁ, 2009. SIMÃO, 2010).

Não se sabe ao certo qual teriam sido a data e local exato em que o rosário passou a ser utilizado pela cristandade, a origem do colar de contas é a Índia dos Brahmas e do hinduísmo e, posteriormente, o budismo e o islã também passaram a adotá-lo. Contudo, a utilização do objeto ao redor do pescoço era em busca de um efeito calmante para os nervos. É provável que os cruzados através do contato com os muçulmanos tenham adotado o uso do colar de contas e a partir de então lhe é atribuído o caráter religioso (SOUZA, 2001. SÁ, 2009. PACHECO, 2012).

Outra possível explicação para o surgimento do Rosário como prática de oração diz que nos antigos mosteiros católicos os religiosos deveriam rezar os 150 salmos que compõem a Bíblia durante o dia; entretanto, na Idade Média, o número de iletrados era grande, inclusive no meio religioso, desta forma, para substituir a leitura dos salmos, os monges rezavam 150 ave-marias e cinquenta preces três vezes ao dia. Para não perderem as contas faziam nós num cordão que ficava parecido com uma coroa de rosas que era oferecida a Nossa Senhora (PACHECO, 2012).

Na Era Moderna, o advento da Reforma Protestante, que promoveu na Europa uma contestação da figura dos santos, preservando somente a imagem de cristo, transformou o sentido do culto marianista que passa a ser empregado como arma da Contra Reforma, já que era utilizado como símbolo da identidade religiosa e igualmente de fidelidade à Igreja Católica (SOUZA, 2001).

A Igreja Católica no período Moderno estava imbuída do Concílio de Trento e na defesa do catolicismo mediante os avanços do protestantismo. Destarte, a Igreja manifestava uma inquietude em função do distanciamento existente entre ela e os fiéis (SOUZA, 2001).

De acordo com Souza (2012), o símbolo mais forte do catolicismo ocidental é a Virgem Maria, sua devoção é perfeitamente compreensível quando se leva em conta o poder que o catolicismo exerceu sobre a vida social por vários séculos, cujas marcas podem ser notadas ainda hoje na cultura das sociedades de base cristãs. Com o passar dos anos e conforme os concílios iam acontecendo, a Igreja foi ajustando suas afirmações doutrinárias relacionadas a Maria, ao mesmo tempo, conforme expandia esta devoção, nasciam inúmeras histórias adaptadas às diferentes culturas. Vale ressaltar que a figura de Maria é sempre

associada à mãe, o que faz com que seu culto seja vivenciado com uma intensa emoção (ZARUR, 2012).

Atribui-se à Ordem dos Dominicanos o surgimento da primeira confraria, tendo como orago Nossa Senhora do Rosário, no ano de 1475, no convento da cidade Alemã de Colônia. A difusão do culto ao Rosário se propagou pelas regiões de Flandres e da Bretanha por meio do pregador dominicano Alain de La Roche. Portugal contou com a presença de Irmandades do Rosário em diversas cidades, e a disseminação dessa Confraria atingiu também África, América e Ásia. A intensa forma evangelizadora exercida pelos dominicanos é considerada a responsável pelo sucesso de disseminação do culto ao Rosário entre os africanos (SOUZA, 2002. BORGES, 2005. SIMÃO, 2010).

O papa Pio V, em 1569, estruturou o rosário em quinze mistérios onde os temas se organizam segundo o anúncio da encarnação de Jesus, seu nascimento, sua adolescência, sua missão, sua atuação pública, paixão, morte, ressurreição e ascensão. Cada uma das 150 contas representa uma rosa que foram distribuídas em quinze grupos que juntas formam uma coroa consagrada e oferecida a Nossa Senhora (PACHECO, 2012).

Os dominicanos também foram responsáveis pela publicação de livros cujo intuito era expandir a devoção em torno do Rosário, como na obra de Alano de Rupe de 1470, em que a(s)cende a crença nos poderes do Rosário que traria graças e proteção da Virgem Maria, principalmente em Colônia e Augsburg. A obra de Rupe inspirou outros missionários, como o dominicano Jacob Sprenger que, entre caçadas a bruxas e a participação como um dos autores no celebrado *Malleus Malleficarum*, fundou a primeira Irmandade do Rosário na cidade de Colônia, pois se preocupava com o distanciamento da igreja de seus fiéis. Destarte, a devoção ao rosário começa a congregar cristãos de diferentes cores, uma vez que a Santa estende seus benefícios a todos os irmãos e tudo vencendo o mal. Somente vinte anos depois o papa Alexandre VI aprovou a ação que rapidamente se espalhou, foi também o primeiro pontífice a mencionar o rosário. Neste período, a revitalização do uso do rosário estava associada à crise vivenciada pelo mundo medieval e ao momento de crise, vivenciado pelo Catolicismo diante da Reforma protestante (SOUZA, 2001. SÁ, 2009. SIMÃO, 2010).

Em princípios do século XVI, a Virgem do Rosário começa a ser invocada como a representante da Igreja Universal. Carregada de ideologia, essa ideia tem como fim reforçar a relação entre o Papa e o Imperador do Sacro Império *numa cruzada universalizante destes dois poderes na Europa* (SÁ, 2009, p. 299). Vinculada ao combate das heresias modernas, a imagem da Virgem do Rosário sustentou um movimento caritativo sob sua devoção (DELFINO, 2012).

Ao final da Batalha de Lepanto, em outubro de 1571, que culminou com a derrota turca no Mar mediterrâneo, Nossa Senhora do Rosário foi elevada ao posto de padroeira das conquistas espirituais, cuja associação aos católicos na luta contra os infiéis foi imediata (SIMÃO, 2010). A festa em homenagem a Nossa Senhora da Vitória foi permitida pelo papa Pio V em todas as igrejas em que houvesse um altar destinado ao rosário, pois segundo o pontífice, a vitória só foi alcançada em função da intercessão da virgem em resposta aos rosários a ela ofertados. A festa passou a ser celebrada todos os anos sempre no primeiro sábado de outubro, pois foi neste dia da semana que ocorreu a batalha de Lepanto (SOUZA, 2001).

Após o êxito em Lepanto e a bem sucedida divulgação dos dominicanos houve um florescimento de igrejas, conventos e Irmandades, todos destinados à Virgem do Rosário, que se tornava cada vez mais conhecida. Ainda no século XIV a popularidade da santa se anunciava com a Festa da Visitação dos portugueses estabelecida em 1389 pelo papa Urbano VI e no século seguinte passa a se comemorar o Santo Rosário que, no século XVI, passa a ser festa pública para comemorar a vitória, citada acima, contra os hereges (PACHECO, 2012).

O papa Gregório VIII, no ano de 1573, altera o nome da festa de Nossa Senhora da Vitória para Nossa Senhora do Rosário, reforçando o rosário como arma símbolo da vitória. Outra mudança estabelecida é o primeiro domingo de outubro e, não mais o sábado, como data de comemoração a Virgem do Rosário (SOUZA, 2001).

Em princípios do século XVIII, a festa foi estendida ao conjunto da Igreja, pelo papa Clemente VI; nesta época, as frentes católicas haviam derrotados os turcos em Petrovaradin, além de outros pequenos sucessos, até à vitória final em Belgrado que obrigou aos turcos, em 1718, a assinarem a paz de Passarowitz (SOUZA, 2001). Em 1883, através da Encíclica *Supremi Apostolatus Officio*, o papa Leão XIII reconhece a troca do nome da Santa de Nossa Senhora da Vitória por Nossa Senhora do Rosário (SÁ, 2009).

Especula-se que o primeiro dominicano a chegar a Portugal teria sido o frei Soeiro Gomes, no ano de 1217, e que, no ano seguinte, teria sido construído o primeiro convento da Ordem na região do Montejunto. E no ano de 1242, o rei português Sancho II constrói o convento de São Domingos de Lisboa. Na capela do convento haviam alocadas diversas Irmandades dentre as quais a de Nossa Senhora do Rosário (SÁ, 2009).

Ao que tudo indica a expansão marítima portuguesa proporcionada por Dom João I e a conseqüente descoberta de terras até então desconhecidas, as novas rotas comerciais que além das questões mercantilistas buscavam ouro, o aprisionamento de escravos e a difusão da fé

católica foram propícios à propagação do culto a Maria Virgem Santíssima, afinal ela era a padroeira dos expansionistas (PACHECO, 2012).

O crescimento da devoção ao rosário ocorreu no momento em que a Igreja se encontrava enfraquecida e abalava uma inclinação mais aguerrida. Desta forma,

O método de oração proposto pelo rosário valorizava, ao lado da repetição das ave-marias, a meditação, restabelecendo a contemplação interior. A Virgem e o rosário foram, por tanto, armas em um tempo em que, cada vez mais, os católicos pareciam acreditar na exterioridade da fé e na compra de indulgências para alcançar a salvação. (SOUZA, 2001, p. 5).

O convento de São Domingos de Lisboa se tornou famoso por possuir uma imagem da Virgem Maria a qual eram atribuídos milagres. Não demorou muito o surgimento de Irmandades dedicadas a Maria, dentre as quais se destacaram a de Nossa Senhora do Rosário que disputava numericamente com as Irmandades do Sacramento e das Almas (SOUZA, 2001).

Em princípios da Era Moderna, conforme Portugal se transformava em um Império em franca expansão, aumentava a inserção de negros escravizados na Península Ibérica. O reconhecimento da participação dos escravos na religião católica se deu através das Irmandades (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006). As confrarias negras que emergiram neste contexto contribuíram para a defesa dos cativos da dura condição a que eram submetidos. A criação de tais Irmandades, entretanto, tinha como finalidade ajudar a Igreja na conversão dos africanos e, sob este desígnio, muitas nasceram tendo como orago Nossa Senhora do Rosário. Dessa forma, conforme crescia o número de negros, elevava-se a popularidade da padroeira, assim como a de outros santos negros (COMAR, 2008). Embora a Virgem do Rosário fosse padroeira de diversas profissões, com o passar do tempo se identificava cada vez mais como orago de negros oriundos da África, escravos e libertos (SIMÃO, 2010).

Como mencionado, não eram apenas os negros que recorriam à santa em Portugal em busca de ajuda. A peste que assolou a cidade de Lisboa no ano de 1490 levou tanto nobres quanto a população em geral a buscarem a proteção de Nossa Senhora do Rosário e, na confirmação de sua fé, erigiram uma capela à Virgem, contribuindo para confirmar sua popularização (TINHORÃO, 1988. SÁ, 2009).

As orações realizadas utilizando o Rosário representavam uma ligação direta entre Deus e o fiel que a invocava sem a necessidade de um intermediário, pois, de acordo com

Santo Agostinho de Santa Maria, o objeto não teria sido uma invenção terrena e sim, um presente divino (SOUZA, 2002).

Cerca de 800 escravos passou a ingressar anualmente em Portugal a partir da segunda metade do século XV, enquanto outros 150 mil foram comercializados até o ano de 1500 pelo Atlântico. A Igreja assume a responsabilidade de integrar esses cativos despatriados na sociedade católica tornando as Irmandades um importante instrumento para realizar tal feito, em que a devoção a Nossa Senhora do Rosário é utilizada com expresso êxito pelos dominicanos (PACHECO, 2012).

De acordo com Tinhorão (2012), a procissão de *Corpus Christi*, em Portugal, se diferenciava por que constituía uma mostra coletiva da formação popular, deste modo,

Essa condição de corpo fundamentalmente formado por representantes das camadas populares, graças à convocação de trabalhadores de variados ofícios, era ainda mais ampliada em seu sentido democrático na procissão, não apenas por referências às minorias étnico-religiosas de judeus, mouros e ciganos, mas *pela presença física de africanos levados a Portugal como escravos e, desde a primeira década do século XVI, inseridos na sociedade, em Lisboa, na qualidade de membros da Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.* (TINHORÃO, 2012, p. 16 – grifo meu).

A primeira Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos que se têm notícias, em Portugal, nasceu no Convento de São Domingos de Lisboa no ano de 1479. No convento havia duas Irmandades de devoção à Virgem, a mencionada acima, que era destinada aos pretos forros e escravos e a dos homens honrados. Os negros conseguiram ter aprovado, pela autoridade real, seu Compromisso em 1565 e, em fins do século XVI, ocorreu a cisão completa entre as duas confrarias, sendo a Confraria dos negros expulsa da igreja dos dominicanos, o que levou à formação de uma Irmandade independente (SÁ, 2009). O aparecimento da Confraria do Rosário dos Homens Pretos, na cidade de Lisboa, teria sido resultado de constantes conflitos entre negros e brancos, os quais apenas o monarca poderia solucionar, pois,

Atraídos desde o início do século para a área da igreja de São Domingos – onde um retábulo na capela dos Reis Magos incluía a figura do negro Baltazar, a imagem da Virgem exibia o rosário que lhes lembrava seu orixá oracular Ifá (consultado pelo lance, ao acaso, de cascas de uma árvore sagrada reunidos em rosário) e a imagem de São Jorge erguia a mesma espada de seu poderoso orixá Ogum –, os negros escravos e forros de Lisboa procuravam desde cedo marcar presença no local. (TINHORÃO, 2012, p. 46).

A citação acima demonstra quais elementos fizeram com que os negros em Lisboa se aproximassem da crença na Virgem do Rosário. É bem provável que a partir dos escravos africanos da metrópole tenha se difundido o culto do negro a Nossa Senhora do Rosário a outros escravos, em diferentes partes do Império lusitano, principalmente aos grupos que conseguiam fazer a mesma analogia entre as contas da santa e do orixá. Conforme Tinhorão (1988, p. 127), os negros *sacerdotes da religião negro-africana* utilizavam o chamado rosário de Ifá como se fosse um colar para ludibriar as autoridades.

Na tentativa de integração do africano, que a pouco foi ingresso em Portugal, aos costumes da sociedade católica, os dominicanos utilizaram a crença na recitação do rosário, cuja difusão entre as camadas populares se encontrava em estágio avançado (DELFINO, 2012).

A coroação de um rei negro acompanhada de uma festa celebrada pelos negros existe em Portugal desde o século XV. Tal qual ocorreu na América portuguesa tempos depois, as comemorações não eram bem quistas pelas autoridades régias que viam uma oportunidade para os negros se rebelarem, criarem desordens e fugirem, no entanto, em termos de instituições religiosas a celebração a Nossa Senhora era bem vinda inclusive com o uso de roupas e danças típicas da África (SÁ, 2009).

No entanto, para Simão (2010) essa tese pode não ser verdadeira devido a um

Suposto anacronismo e pela não adequação a um estudo mais aprofundado da formação das populações de origem africana na América, pois a importância e o alcance do culto ao Rosário nas Américas são anteriores à presença vigorosa de jejes e iorubás, grupos onde o culto a Ifá era praticado, entre a população cativa americana. (SIMÃO, 2010, p. 31).

De acordo com Reginaldo (2005), a tese de Tinhorão a respeito da primazia que a devoção do Rosário exercia sobre os negros em Portugal e em sua colônia americana, não se sustenta facilmente por apresentar o que a autora da crítica chama de *leitura nagocêntrica*, sua crítica ainda se estende ao anacronismo e equívocos no que diz respeito ao tráfico de escravos no Atlântico.

A partir do século XVIII a maior parte das Irmandades de negros e seus descendentes em Lisboa apresentaram como santa de devoção Nossa Senhora do Rosário, além da associação entre o orixá Ifá e o rosário da Virgem Maria, provavelmente, o fato desta Irmandade acolher a todos os indivíduos sem distinções facilitou a relação que se estabeleceu entre esse grupo e a padroeira (SIMÃO, 2010).

Para Souza (2002), a adoção do culto de Nossa Senhora do Rosário pelos negros também pode estar ligada à associação e identificação do Rosário com objetos mágicos, os chamados *minkisi*¹⁷, que os portugueses renomearam de fetiches. Contudo, o fato dos negros se unirem por meio das Irmandades em Portugal não se dava apenas em função da tentativa de integração à sociedade, embora esse seja considerado o principal fator de conversão, mas pela semelhança entre as religiões africanas e católicas no que se refere à prática de rezar junto e o culto aos santos, associados aos deuses e espíritos secundários cultuados na África. Para a autora, o mais importante a se observar é o fato de não somente em Portugal e Espanha, mas igualmente em diversas partes das possessões coloniais desses países no Atlântico, os negros se associarem a Irmandades negras, principalmente as que apresentavam Nossa Senhora do Rosário como padroeira.

Por meio do contato religioso poderia ocorrer uma coesão cultural entre negros e brancos devido ao fato de estarem interligados por uma crença comum, porém os negros reivindicaram uma Irmandade familiar à sua cultura. Com a união dos dois grupos étnicos, numa mesma Irmandade, não haveria a necessidade de divisão das esmolas recolhidas. Contudo, os negros eram desejosos de uma Irmandade que fosse familiar ao seu povo, uma vez que permanecendo unidos aos brancos no seio da instituição, os escravos estariam condicionados a manterem o subjugo vivenciado fora do âmbito religioso. A busca de maior representatividade na sociedade em que foram inseridos e o desejo de ver supridas suas necessidades fizeram com que os negros reivindicassem uma Irmandade para o seu grupo. Assim, a cor da pele passa a designar o isolamento dos grupos, o que levou os brancos a deixarem quase por completo a devoção à santa, começando a aparecer as primeiras Irmandades negras, cuja padroeira era Nossa Senhora do Rosário (PACHECO, 2012).

Com o tempo, missionários de outras Ordens, como os franciscanos e agostinianos, passaram a divulgar a devoção a Nossa Senhora do Rosário. O auge da devoção à Santa em Portugal, na África e no Brasil, foi durante o século XVII. Conforme a devoção dos negros pela Virgem se solidificava, eles se apropriavam do culto com particular privilégio (SÁ, 2009).

3.2. Manifestação do Rosário no Congo

¹⁷ Objetos de caráter mágico utilizados pelos africanos na cura dos males dos necessitados, suas peças irregulares feitas da palmeira Okpê-Lifá lembravam rosas (PACHECO, 2012).

Por volta de 1460, sob o governo do Infante Dom Henrique, a exploração portuguesa na África atinge o Golfo da Guiné; quatro anos depois, agora no governo de Dom Afonso V, a mesquita de Alcácer-Quibir é consagrada a Santa Maria de Misericórdia; em 1471 alcança-se Arzila e Tanger; em 1486, durante o governo de Dom João II, Amazor é conquistada. Ao dominar Sanfim, em 1508, e Mazagão, no ano de 1513, Portugal, sob o governo de Dom Manoel, dá continuidade ao projeto de conquista do Marrocos e de duas frentes para infiltrar no continente, a primeira pelo sul do Senegal e Guiné e a segunda pelo Norte da África e região meridional (SOUZA, 2001).

Desta forma, é possível observar, do ponto de vista das missões, três zonas geográficas de atuação. A primeira zona se localizava nas cidades/fortalezas de Tânger e Ceuta, onde o poder mouro manteve sempre sitiado o catolicismo levado pelos missionários; o extremo sul da Mauritânia somando-se o reino de Benin compunha a segunda zona, onde o catolicismo sofria com a concorrência muçulmana que havia se instalado na região antes da chegada dos portugueses por meio de uma expansão mercantil. Assim, nota-se que nessas duas áreas já havia sido incutido a ideia de monoteísmo, levada pelos mouros. Os primeiros portugueses missionários na região eram navegadores e mercadores ainda ligados ao princípio das Cruzadas que levavam nativos para Portugal para serem catequizados e, quando voltassem à sua terra, prestavam serviços aos lusitanos ajudando na propagação da fé cristã, contudo, a empreitada não foi eficiente em virtude da forte influência muçulmana na região (SOUZA, 2001; SÁ, 2009).

O reino do Congo e a ponta meridional da costa africana formavam a terceira zona, nesta área não havia influência islâmica (SOUZA, 2001). Os primeiros portugueses chegaram à região no último quartel do século XV comandada por Diogo Cão. A expedição alcançou a foz do rio Zaire, em 1483, quando fizeram contato com o chefe local Mani Soyo. A localidade se constituía como a portadora de uma das mais sólidas e respeitadas linhagens de chefes. Pode-se considerar que o Congo era um reino estruturado e forte, cujas possessões se expandiam por grande parte da África Centro-Occidental compondo-se de inúmeras províncias (SOUZA, 2002. SÁ, 2009).

Dois anos após a primeira expedição, Dom João II solicita a Diogo Cão que retorne ao esteiro do rio Zaire, cujos objetivos da viagem eram explorar os mares que costeavam a África no intuito de descobrir um caminho que levasse às Índias, e igualmente buscar metais preciosos e almas a serem convertidas, pois, como gentios, esses povos, que viviam segundo a lei natural, ou seja, no “erro” e “imbuídos de superstição”, deveriam ser catequizados.

Entretanto, o expedicionário estava instruído a fazer um contato pacífico. A missão do fidalgo seria estratégica para estabelecer um futuro comércio entre Portugal e África (SOUZA, 2002. REGINALDO, 2005. SÁ, 2009).

O terceiro contato entre os dois reinos foi mediado pelos enviados portugueses que permaneceram na África na segunda viagem e pelos congolezes que foram levados a Portugal no retorno da mesma expedição. Na volta ao Congo foram recebidos efusivamente. O intercâmbio entre os dois grupos aumentou o prestígio do Mani Congo entre seus súditos. No ano de 1489, Mani Congo, com manifestado desejo de se converter ao catolicismo, envia uma embaixada a Portugal que leva ao rei tecidos de palmeiras e objetos de marfim, solicitando ao monarca lusitano a permissão para que fossem levados ao Congo clérigos, mestres carpinteiros e de pedrarias, artesãos, pastores, burros e trabalhadores da terra. Solicitavam, além disso, que alguns jovens, que viajaram com a embaixada, pudessem aprender por completo a língua latina, além de serem ensinados os mandamentos da fé católica¹⁸. O que ocorreu por todo ano de 1490. No mesmo ano, Gonçalo Coelho ficou responsável por reunir uma nova frota que levaria ao monarca congolês os ornamentos necessários para a constituição de uma igreja, assim como os profissionais solicitados (SOUZA, 2002).

O entendimento do impacto social provocado pela chegada ao continente africano dos portugueses fez com esses reconhecessem estruturas embasadas em *universos cosmológicos particulares e complexos*. O retorno dos congolezes, levados a Portugal, com vestimentas europeias e instruídos na fé católica, no idioma e costumes portugueses, deu início a uma cadeia de eventos que culminou com a conversão do soberano congolês ao catolicismo (REGINALDO, 2005, p. 16).

A receptiva chegada ao Congo, em 1491, se deu sob o comando de Rui de Souza, pois Gonçalo Coelho e o embaixador congolês pereceram durante a travessia acometidos pela peste. Na província de Soyo aportaram na foz do rio Zaire, o qual chamavam de rio do Padrão, alcunha que surgiu após ter sido colocado no local um marco que indicava que aquelas terras foram descobertas pelo rei de Portugal, *em nome do seu reino e de Cristo*. O monarca lusitano era chamado pelos congolezes de *Zambem Apongo*, o Senhor do Mundo, identificando-o como uma divindade suprema (SOUZA, 2002). A festiva recepção que recebeu a comitiva vinda do além mar, que trazia os africanos levados a Portugal e agora

¹⁸ A partir de então todos os jovens que foram enviados a Portugal pelos soberanos do Congo foram instruídos na fé católica no Mosteiro de São Elói a fim de que se pudessem formar um clero africano que garantiria a propagação do catolicismo no continente africano (SÁ, 2009).

vistos como mortos que ressuscitaram, apresentava profundo significado para a cosmologia Bankongo (REGINALDO, 2005).

Dessa forma, o rei de Portugal pareceu ser aos olhos dos congoleses um deus vivo, superior ao seu próprio rei porque vivia em outro mundo, além da água, onde habitavam os mortos. A crônica desses primeiros contatos indica que desde o começo, e por muito tempo, portugueses e congoleses traduziram noções alheias para sua própria cultura forjando analogias que os levaram a achar que estavam tratando das mesmas coisas, quando na verdade os sistemas culturais distintos permaneciam bastante inalterados. (SOUZA, 2002, p. 54-55).

No dia seguinte a chegada dos portugueses, Mani Soyo manifestou o desejo de ser batizado. Para tal evento foi construída uma igreja de madeira que foi paramentada com os objetos religiosos trazidos pelos sacerdotes de Portugal. Outros nobres manifestaram o desejo de ser batizados, no entanto, somente Mani Soyo e um dos seus filhos receberam o sacramento antes do próprio rei do Congo. Com o batismo, Mani Soyo recebeu o nome de D. Manuel e seu filho, o de D. Antônio. Nesta relação de fé e poder, os congoleses logo perceberam que o chefe justificava seu sacramento antes do monarca, porque além de mais velho era irmão da mãe do rei. Após as festas comemorativas deste evento e a mútua apresentação dos rituais, os sacerdotes celebraram missas, sendo realizadas procissões, cantares de hinos e pronunciamentos de sermões (SOUZA, 2002).

Após esses primeiros acontecimentos na região do Soyo, os portugueses seguem para a capital do reino na companhia de 200 homens, cedidos pelo recém-convertido D. Manuel, para fazerem o transporte das cargas, mantimentos e presentes, assim como para a segurança dos estrangeiros. Passados 23 dias de viagem chegam a mbanza Congo onde são recebidos com festa e envoltos numa série de rituais, envolvendo representantes de ambos os reinos (SOUZA, 2002).

Enquanto os maiores trocavam presentes e discursos, cumprindo as respectivas tradições relativas ao encontro de chefes, as pessoas comuns festejavam, levantando as mãos em direção ao mar e gritando em louvor a Deus e ao rei lusitano, ou pelo menos assim o entenderiam aqueles que deixaram registro do dia. Mais uma vez, era *Nzambi Mpungu* que louvaram, o senhor do mundo que, na cosmologia dos congoleses, reinava sobre tudo, de além da grande água que separava o mundo dos vivos do mundo dos mortos. Nesse momento, o deus congolês estava provavelmente identificado com o rei de Portugal, que de além-oceano havia enviado tecnologia desconhecida. (SOUZA, 2002, p.58).

Tão logo findaram as cerimônias de recepção à comitiva portuguesa, tem início a ereção de uma igreja cujo processo de construção duraria um ano. Entretanto, este intervalo

seria utilizado para a catequização de Mani Congo, a quem foi contado quão maravilhosa eram as obras de Deus, assim sua conversão seria também balizada pela fé. Tais revelações fizeram com que Mani Congo quisesse ser batizado imediatamente, pedido prontamente atendido. Para a cerimônia, foi preparado um quarto em uma casa escolhida, sendo erguidos altares, acesas velas e tochas, além de uma bacia com água. Assim como a maior autoridade congoleza, que recebeu o mesmo nome do rei de Portugal, outros seis chefes foram batizados adotando nomes de fidalgos lusos. Desta forma, reafirmava-se a relação analógica vivenciada nos primeiros tempos de contato entre os dois povos. O batismo representava, para as elites congolezas, uma forma de iniciação a nova religião, a qual abriria as portas para o desvendamento de uma série de segredos e privilégios que trariam benefícios sociais e políticos. O batismo, como rito de iniciação ao cristianismo, se estendeu à população do Congo através dos séculos (SOUZA, 2001; 2002. REGINALDO, 2005).

O interesse de Mani Congo em se converter não estava apenas no abraçar uma nova religião, mas em poder ter acesso às inovações tecnológicas trazidas pelo homem branco que conseqüentemente aumentaria o prestígio do soberano congolês (REGINALDO, 2005).

Ao retornar a Portugal, a expedição portuguesa deixou no Congo quatro religiosos, os paramentos utilizados nos cultos e um nativo letrado que passou a ensinar a elite local. O cristianismo deveria ser difundido nos lugares mais longínquos, desta forma facilitaria o contato quando os portugueses chegassem. A igreja atuaria como posto avançado do processo de conquista luso transformando os nativos convertidos em propagadores da fé cristã (SOUZA, 2002). Portugal, a partir de então, não parou de enviar missionários jesuítas, capuchinhos, carmelitas descalços e franciscanos para a catequização no interior e no litoral do Congo na tentativa de catequização daquela região africana (SÁ, 2009).

Com as expedições portuguesas pela costa ocidental africana, pontos estratégicos para o domínio comercial foram estabelecidos, assim como a proteção de interesses territoriais. A tomada dessas localidades representava, ao mesmo tempo, a conversão da população ao catolicismo, estratégia que garantia a manutenção das relações comerciais estabelecidas. Tal qual no longo relato acima sobre a chegada e conquista da região do Congo, convertiam-se primeiro os chefes, reis, ou seja, a elite local que, após a conversão, influenciava os demais súditos a fazerem o mesmo (PACHECO, 2012).

É importante observar que, desde os primeiros contatos estabelecidos entre portugueses a questão religiosa atuou como mediadora desse diálogo. O fato dos reis portugueses aceitarem a relação que se estabelecia representava a aceitação de uma nova religião que apresentava novos ritos e novas práticas. O poderio tecnológico dos portugueses,

mais as promessas de uma relação que traria vantagens políticas e econômicas ao chefe congolês foram excelentes avalistas para a penetração da religião católica (REGINALDO, 2005).

Em 1493, através dos portugueses e dominicanos, a Irmandade do Rosário chega ao Congo, quando o catolicismo passa a ser a religião oficial daquele reino (BORGES, 2005) e se põe diante do processo que levou à aproximação e efetivação, através dos símbolos religiosos e de suas práticas, dos contatos culturais (COMAR, 2008). Ao que tudo indica a devoção a Nossa Senhora do Rosário foi concomitante ao processo de conversão dos africanos tanto na África e na Península Ibérica (SÁ, 2009).

Os soberanos congolezes, desde o princípio perceberam o quão seria importante ter o controle sobre a propagação do cristianismo e o controle dos missionários. Assim, D. Afonso I, o segundo monarca cristão no Congo, obteve êxito na empreitada de consagrar bispo, em 1518, seu filho, D. Henrique, que veio a falecer dez anos após seu regresso ao Congo. Aliás, a prática de enviar jovens da elite congoleza a Europa, para serem educados, tornou-se uma prática corriqueira nos primeiros tempos de contato. Nesta fase do contato a formação de um clero nativo agradava tanto ao Congo quanto a Portugal. Para os lusitanos, significava a expansão do catolicismo e o domínio cultural e político na região. Para o Congo, a formação de um clero congolês representava um *acesso direto aos novos ritos e símbolos cristãos*, sem a intermediação portuguesa. Com a criação da diocese do Congo e Angola no ano de 1596 a diocese de São Tomé foi desmantelada, o que foi conseguido pelas manobras diplomáticas feitas pelos soberanos do Congo, sem deixar de ser uma estratégia do controle da expansão do catolicismo pelos congolezes (REGINALDO, 2005, p.19).

Entre os anos de 1603 a 1604 foram fundados em Cambambe em Angola a primeira fortaleza e presídio sob a invocação de Nossa Senhora do Rosário demonstrando quão grande teria sido a influência religiosa na propagação da cultura europeia/portuguesa na região (COMAR, 2008).

As estratégias dos missionários capuchinhos, que penetraram em Angola no ano de 1649, foi a mesma adotada no Congo, pois se dirigiam em direção ao interior, estabelecendo as áreas de controle lusitano. Por conseguinte, a primeira Confraria dedicada a Nossa Senhora do Rosário foi criada pelo capuchinho Antônio de Gaeta, em 1649, no interior de Angola na região conhecida como Matamba.

Os contatos que se estabeleceram entre os portugueses e os povos do Congo e Angola fizeram com que, *as novas crenças, acompanhadas por novos símbolos e práticas religiosas*¹⁹ e igualmente *as novas possibilidades de comércio levados e representados pelos portugueses* adquirissem novas aparências conforme as *particularidades com as quais as culturas em contatos tiveram que lidar*. (COMAR, 2008, p.17).

A primeira Irmandade negra surgida na região foi a de Nossa Senhora do Rosário, em 1526 na Ilha de São Tomé, cujos rígidos códigos de disciplina e comportamental serviram de instrumento à penetração do catolicismo na região. A coroa proporcionou privilégios a essa Confraria como o direito de exigir dos senhores proprietários de escravos que alforriassem aqueles que fossem irmãos do Rosário. Também era à Irmandade que recorriam os cativos que apresentavam problemas legais com a manumissão após a morte de seus proprietários (COMAR, 2008).

Os dominicanos chegaram na região do Congo em 1560 e ao que tudo indica foram os responsáveis pela introdução da celebração em homenagem a santa. A eles também é atribuído o grande alcance da popularidade da santa do Rosário no Congo e Angola. No ano de 1595 das seis Irmandades existentes no Congo, uma tinha como orago Nossa Senhora do Rosário (COMAR, 2008).

Em Luanda no ano de 1628 eram registradas duas Irmandades do Rosário, sendo uma delas fundada pelo bispo Dom Francisco de Soveral e funcionava como uma paróquia, pois em sua igreja os negros recebiam seus sacramentos, podiam se confessar e quando morriam tinham o acompanhamento do sacristão até seus túmulos. Essa Irmandade deixou bem explícito a divisão existente entre as instituições que eram destinadas a brancos e negros, ricos e pobres. A dita Irmandade se encontrava no bairro do Rozário na periferia da cidade e que desde sua formação funcionou como um acampamento de escravos (COMAR, 2008).

3.3. Escravos e libertos devotos de Nossa Senhora do Rosário

Colônia de Portugal desde 1500, o Brasil recebeu um grande número de negros africanos, passando a utilizar a mão de obra escrava em sua economia baseada na monocultura. A partir de 1550 intensifica-se a profusão de negros trazidos da África para

¹⁹ O papel da Igreja Católica foi de fundamental importância para a aproximação e solidificação desses contatos culturais no centro-ocidente africano (COMAR, 2008).

trabalhar nas plantações de cana-de-açúcar, o que leva a surgir em Pernambuco, em 1552, a primeira Irmandade dedicada ao culto a Nossa Senhora do Rosário quando o número de escravos no Brasil já era bem elevado (DEL PRIORI; VENÂNCIO, 2010. BORGES, 2005. ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

Com o espírito missionário e evangelizador trazidos da Contrarreforma o projeto católico penetrou nas colônias ibéricas. Destarte, o processo evangelizador pode contar com a imagem de Maria, representante da discórdia entre católicos e protestantes. A popularidade alcançada pela Virgem, com a expansão ultramarina, tornou-se símbolo do êxito espiritual português atuando como poderoso elo entre a cruz e a espada (SOUZA, 2001).

Os jesuítas, no ano de 1586, instituíram Irmandades de devoção a Nossa Senhora do Rosário com o intuito de promover a piedade e de instruir religiosamente índios e negros. No entanto, foi somente a partir dos séculos XVIII e XIX que tais associações criadas nas cidades apareceram em maior número. A estrutura das Irmandades negras se assemelhava à dos brancos, renovando anualmente sua diretoria, cuja composição básica constituía-se de juízes e juízas, seguidos por um procurador que era o responsável por obter informações sobre a moral dos associados, além do escrivão e do tesoureiro. Deve-se salientar que apenas as Irmandades negras elegiam um rei e uma rainha (SALLES, 1963. SOUZA, 2002. ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

O culto a Nossa Senhora do Rosário alterou a configuração da sociedade colonial brasileira do século XVIII, pois inverteu o poder dos senhores brancos e da Igreja, que foi contra a escravização de índios, mas justificou a dos negros. A bula *Romanus Pontifex* (1454) do papa Nicolau V legitimou o tráfico de escravos como uma oportunidade de cristianizar os africanos. Os europeus começaram a criar uma série de estratégias para controlar e manter submissos os povos colonizados da África negra, e uma das formas encontradas para que isso acontecesse foi a catequização dos nativos, o que inseriu valores e crenças do catolicismo à vida e cultura dos africanos escravizados que, por sua vez, passaram a mesclar sua fé e devoção com a lusa. O catolicismo português forneceu aos negros os elementos europeus de devoção a Nossa Senhora do Rosário.

No Brasil, a Igreja reforçou esta crença enquanto os negros deram forma ao culto e à festa. Os escravos que chegavam ao país recebiam denominações referentes às regiões africanas e/ou portos de embarque, termos estes que não correspondiam às etnias específicas. Assim, as etnias não se reorganizavam internamente como continuidade. Essas etnias diferenciadas agruparam-se na diáspora em função de um patrimônio cultural semelhante. Todavia, enquanto os europeus viam a conversão dos africanos ao catolicismo como uma

maneira de controle social, o culto a estes mesmos santos católicos se tornou uma forma dos negros utilizarem o espaço público e legítimo da Igreja para a organização das Irmandades. Neste momento foram criadas as Irmandades do Rosário dos Pretos, Confrarias religiosas fundadas pelos escravos cristianizados. Em Minas Gerais a primeira Irmandade oficialmente dedicada à santa teria surgido em 1715, em Vila Rica (SILVA, 2000).

Os escravos de origem Banto, especialmente os das regiões de Angola e do Congo, já haviam tido contato com Nossa Senhora do Rosário no continente africano e, ao que tudo indica, essa aproximação facilitou a receptividade da Virgem no cativo (SOUZA, 2001).

Os negros, ao se filiarem às associações que agrupavam seus pares, encontravam um espaço legitimador de seus interesses, sentimentos, valores e visão de mundo, da mesma forma que podiam estar amparados no momento em que a morte chegasse. Esses espaços de sociabilidade foram, do mesmo modo, muito importantes para as práticas de suas tradições. Os espaços das Irmandades permitiam o agrupamento de diversificado tipo de indivíduos, tais como escravos, forros, mulheres e homens, não obstante, algumas associações que reuniam membros de uma mesma etnia não permitiram o ingresso de negros nascidos no Brasil, outras permitiam a presença de pessoas de etnias diferentes e crioulos (SANTOS; MAHFOUD, 2002; ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

De acordo com Boschi (1986), nas Irmandades destinadas aos negros, estes teriam conseguido desfrutar de certa autonomia e liberdade, em que era possível afirmar suas identidades culturais, étnicas e mesmo sociais. Entretanto, contrariamente ao que se imaginava, atuavam como eficiente instrumento de atuação da coroa, uma vez que serviam, no caso do negro, para enquadrá-lo aos padrões culturais do colonizador.

Os negros escravos, membros de uma Irmandade, deveriam ter a autorização do seu senhor, principalmente, para se filiar, por que na maioria dos casos era o proprietário quem se responsabilizava pelo pagamento dos anuais cobrados pela Confraria. Os senhores permitiam e bancavam a associação de seus cativos além de fazerem consideráveis doações às Irmandades negras para demonstrarem certo prestígio social. A vigilância nas Irmandades negras estava diretamente ligada ao medo que a sociedade escravista brasileira (tanto no período colonial, quanto no imperial) tinha de que os escravos daqui se rebelassem como fizeram os haitianos (ALVES, 2006. ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

As Irmandades negras figuravam entre as mais pobres e, por isso, apresentavam maiores dificuldades para a obtenção de um templo próprio. Contudo, algumas Irmandades de pretos conseguiram se destacar e serem donas de suas próprias igrejas ou capelas nos grandes centros, como as Irmandades do Rosário, Santa Ifigênia, São Benedito e São Elesbão, no Rio

de Janeiro; Irmandade do Rosário das Portas do Carmo em Salvador; e Irmandade do Rosário em Vila Rica (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006)

Conforme Souza (2002), os africanos, transformados em escravos e seus descendentes, passaram na Colônia por um processo de formação de novas identidades por meio de sua introdução na sociedade brasileira escravista, o que para a autora se verificará plenamente no século XIX.

A associação dos negros e seus descendentes em torno da Irmandade que tem como orago Maria Santíssima do Rosário permitia-lhes um maior conforto na hora da morte, cuidar dos filhos legítimos de irmãos que faleceram na miséria, possibilitar ou facilitar a saída de irmãos do cativeiro (CARDOSO; RASCHE; HOFIMAN, 2008).

As Irmandades religiosas no Brasil atuavam como um núcleo de convivência social, onde homens e mulheres exerciam suas práticas religiosas. Através das festas e procissões que realizavam o povo podia se distrair. As Irmandades auxiliavam a ação da Igreja e do Estado, pois eram estas associações que se responsabilizavam pela construção e manutenção de abrigos para crianças órfãs e pobres, além de hospitais, as chamadas Santas Casas de Misericórdia. Contudo, não se esqueciam de que sua principal função era a devoção a um santo. No Brasil, diferentemente da Europa, a convicção social era mais superficial devido à exaltação *por meio de elementos predominantes nos ritos externos, como o colorido e a pompa das práticas que atendiam os sentimentos e os sentidos dos colonos* (PACHECO, 2012, p.9. DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2010).

A festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, que no Brasil está associada a grupos de negros, apresenta-se por meio de autos populares com uma variada gama de nomes dentre os quais, congadas, congo, reisado e congado, cujos componentes básicos de sua apresentação são a coroação de um rei e de uma rainha, assim como as danças e os cantares em homenagem aos antepassados e aos santos católicos. As festas em homenagem à Virgem do Rosário e a outros santos de devoção negra se distinguem das demais por apresentarem, além das missas, a coroação de reis e rainhas negros, que eram seguidos por seus séquitos em meios a batuques, danças e cantos pelas ruas e arredores das Irmandades, finalizando com um banquete. Atualmente, a festa do Rosário compõe um espaço sagrado dos descendentes de escravos (OLIVEIRA, 2011. GOMES; PEREIRA, 1992).

O momento da festa em homenagem ao santo padroeiro das Irmandades, na sociedade colonial, era tão importante que mobilizava os confrades durante todo o ano. A população, no período das festividades, ocupava as igrejas e o seu entorno, pois mais do que participar das procissões, ver a queima de fogos, participar dos batuques e da comilança, os irmãos tinham a

oportunidade de solidificar os laços de solidariedade e angariar fundos para o auxílio dos irmãos menos afortunados. Neste período também ocorriam as disputas pelas mesas diretoras das Irmandades (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

Os laços de solidariedade que envolviam os confrades permitiam o reavivamento das tradições africanas. Tanto quanto aprender as doutrinas cristãs, o espaço das Irmandades possibilitava a aproximação de pessoas de mesma língua com quem poderiam compartilhar lembranças do além mar (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

3.3.1. O mito da aparição de Nossa Senhora do Rosário

Um fato interessante quando se analisa a história de como os negros teriam tomado Nossa Senhora do Rosário para sua devoção está na adaptação que a história sofre ao ser contada por diferentes grupos. No entanto, tais variações estão longe de significar uma corrosão na história, já que uma ou outra versão não é mais ou menos verdadeira. De acordo com Darnton (1986), os folcloristas franceses fizeram o registro de aproximadamente dez mil contos, em vários dialetos por toda a França e regiões que falavam o francês e o mais surpreendente de se observar é que,

Como todos os contadores de histórias, os narradores camponeses adaptavam o cenário de seus relatos ao seu próprio meio; mas mantinham inatos os principais elementos, usando repetições, rimas e outros dispositivos mnemônicos. [...] pode parecer extravagante, mas estudos comparativos revelaram surpreendentes semelhanças em diferentes anotações do mesmo conto, mesmo tendo sido feitas em aldeias remotas, muito afastadas umas das outras e da circulação de livros. (DARNTON, 1986, p. 30-31).

A mesma adaptação de cenário, por exemplo, que os contadores de história franceses fizeram é passível de ser observado entre as diversas versões que se tem sobre o aparecimento de Nossa Senhora do Rosário. Em um determinado momento sua aparição é sobre as águas do mar, em outro sobre as águas de algum rio, podendo ter surgido também sobre alguma mata, o que nos faz ponderar que as narrativas são uma forma de constituição do universo cultural de cada grupo específico. Souza (2012) fala sobre as várias formas que a Virgem Maria toma e que a torna mais popular. Na América, por exemplo, existem diversas representações de Maria com características mestiças adaptando-a à realidade local de sua devoção.

No caso de Nossa Senhora do Rosário ela é apenas mais uma das formas da Virgem Maria, cujos devotos negros, de cada região que a cultua, se apropriaram do desígnio de escolhidos, para quem ela privilegiadamente não só apareceu, mas com quem quis permanecer.

A Festa do Rosário pode ser interpretada através da noção de mito (do gr. *m~thos*, fábula, pelo lat. *mythu*), termo que remete à narrativa dos tempos fabulosos ou heroicos, uma narrativa na qual aparecem seres e acontecimentos imaginários que simbolizam forças da natureza, aspectos da vida humana, narrativa de significação simbólica, transmitida de geração em geração. Considerada verdadeira ou autêntica dentro de um grupo, tem geralmente a forma de um relato sobre a origem de determinado fenômeno, instituição, pelo qual se formula uma explicação da ordem natural e social e de aspectos da condição humana. É também a representação de fatos ou personagens reais, exagerada pela imaginação popular, pela tradição, uma ideia falsa, sem correspondente na realidade. Pode ser igualmente a representação, passada ou futura, de um estágio ideal da humanidade. É geralmente considerado uma forma de pensamento oposta à do pensamento lógico e científico. Narrativa tradicional sobre o passado que frequentemente inclui elementos religiosos ou fantásticos, alguns mitos são encontrados em todas as sociedades, embora funcionem de diferentes maneiras em cada uma delas. Os mitos podem tentar explicar a origem do universo e da humanidade, o desenvolvimento de instituições políticas ou as razões das práticas rituais. Os mitos muitas vezes descrevem as façanhas de deuses, de seres sobrenaturais ou de heróis que têm poderes suficientes para se transfigurar em animais e para executar outras proezas extraordinárias.

O mito é a ação constante e individualizada de seres e de coisas que se dão no céu e na terra. O mito transfigura os seres e os fenômenos naturais, transformando-os em totens e tabus. Num sentido mais amplo, o mito tanto se referem a personagens sobrenaturais, como a objetos extraordinários ou regiões fantásticas, que existem na mentalidade de tribos e povos. (MEGALE, 2011, p. 49).

Segundo Leenhardt (1987), este termo teve seu sentido enfraquecido, pois foi incorporado, como exemplificado acima, no sentido de fábula ou narrativa relacionada com os deuses. Van Gennep (1978) o definiu como narrativa que explica ou determina um ritual. Atualmente,

[...] o mito transpõe mecanismos e comportamentos regulares da sociedade. Ele assegura a repetição dos atos e acontecimentos primordiais, cuja renovação é uma condição do equilíbrio social e do equilíbrio humano. O acontecimento que o mito circunscreveu originalmente é levado ao coração dos ouvintes pelo efeito da

recitação. A narrativa age como uma liturgia, que atualiza na alma dos fiéis o acontecimento religioso inicial. (LEENHARDT, 1987, p. 90).

Para Barthes (1989) o mito é, antes de tudo, uma fala, mas não uma fala qualquer, pois necessita de condições especiais para que aflore. O mito é uma mensagem, um modo de significação que possui um sistema particular, semiológico, um sistema duplo em que se produz uma espécie de ubiquidade. O mito, na leitura barthesiana, transforma a história em natureza, natureza histórica, diga-se de passagem.

Os mitos não são nada mais do que essa solicitação incessante, infatigável, essa exigência insidiosa e inflexível que obriga os homens a se reconhecerem nessa imagem de si próprios, eterna e no entanto datada, que um dia se constrói como se fora para todo o sempre. Pois a Natureza, na qual foram enclausurados, sob o pretexto de uma eternização, não é mais do que um Uso. E esse Uso, por maior que seja, é preciso dominá-lo e transformá-lo. (BARTHES, 1989, p. 175).

Já para Lévy-Strauss (197-) o problema reside em saber onde acaba a mitologia e onde começa a história. Em nossa sociedade a história substituiu a mitologia, desempenhando a mesma força exercida, pela mitologia, nas sociedades sem escrita e sem arquivos. O desafio seria quebrar o muro que supostamente as divide e entender o estudo da história como uma continuação do estudo da mitologia. Visto a partir do sagrado, a palavra mito surge da oralidade vinda de um tempo que sempre existiu; observada da ótica social, a palavra se transforma em ferramenta de produção e *troca de sentidos entre os sujeitos* (PEREIRA; GOMES, 2003, p. 16).

No nosso estudo o mito será interpretado a partir da conceituação de Malinowski (1986), como uma “realidade vivida” cujas narrativas remetem a costumes, regras ou rituais, fazendo aflorar emoções comuns de acontecimentos originais que transmitem força e autoridade aos acontecimentos atuais. Segundo o autor,

Estudiado en vida, el mito, como veremos, no es simbólico, sino que es expresión directa de lo que constituye su asunto; no es una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino una resurrección, en el relato, de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos. El mito cumple, en la cultura primitiva, una indispensable función: expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficacia del ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre. De esta suerte el mito es un ingrediente vital de la civilización humana, no un cuento ocioso, sino una laboriosa y activa fuerza, no es una explicación intelectual ni una imagería del arte, sino una pragmática carta de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral. (MALINOWSKI, 1986, p. 44).

De acordo com Bedran (2010), desde que o *mundo é mundo* o homem e suas narrativas estiveram presentes, seja através das pinturas rupestres, em torno da fogueira, ou ainda através dos sons guturais antes da elaboração da linguagem. A narrativa se constitui como um elemento de suma importância para contar a história do homem e do mundo, pois a sua ausência impossibilitaria tanto a sociabilidade quanto a consciência de nós mesmos.

No livro “Ouro preto da palavra” em que Pereira e Gomes (2003, p. 19) recolhem relatos que *transitam na fronteira entre a mitologia e a historiografia*, cujas manifestações embora tenham Minas como cenário, demonstram poder representar *experiências fundamentais do ser humano situado em diferentes épocas e locais*. Dentre as várias narrativas destaca-se a de Geraldo Arthur Camilo cuja história explicita o Candombe, a aparição da Senhora do Rosário e mais elementos que compõem o Congado, que é a própria festa em devoção a padroeira.

O candombe é quando Nossa Senhora apareceu no mar. ela foi tirada com o Candombe, porque não havia caixa que tirasse ela. Ninguém tinha liberdade, que era tempo da escravidão. O povo era só trabaiaá. Então Nossa Senhora apareceu, lá nas água. Os rico foi pra tirá ela, com banda de música, e tal, ela num quis. Quando o padre foi celebrá missa, falano palavra, ela só mexeu um mucadim mas paro. Eles pelejo, pelejo, ela ficô parada lá nas água. Eles então veio embora. (CAMILO *apud* PEREIRA; GOMES, 2003).

Mas um escravo, observando a situação, combina com seus companheiros uma forma de trazer Nossa Senhora para a terra e, para tal, fazem um “arriscado” de acordo com o seu senhor, pois o seu fracasso significaria ir para o tronco (CAMILO *apud* PEREIRA; GOMES, 2003).

Eles pegaro seu tambô, que era um par de três tambô e foi. Chegaro lá, fizero oratore de sapé, pusero arco de bambu enfeitado pra ela passá e foro bateno os tambô, cantano, dancano pra ela. Ela deu um passo. Parô. Eles tornô a cantá, cantano demais, ela vei vino devagarzim, até que chego na berada. Paro outra vez. Eles cantano, cantano. (CAMILO *apud* PEREIRA; GOMES, 2003).

Os brancos teriam tomado posse da situação novamente quando a imagem chega à beira, conduzindo-a até o altar construído para ela, enquanto os negros que ficaram em segundo plano foram reconduzidos para a senzala. No dia seguinte, ao abrir a capela, notaram que a santa havia voltado para o mar (CAMILO *apud* PEREIRA; GOMES, 2003).

– Oh que diabo! Nós foi com banda de música e os nego é que pôs ela na berada da

areia; nós chego, botamo ela no ando, tomo ela dos nego, levamo pra capela e a santa num tá mais lá.

[...] Os nego armô a capelinha deles – cá no ponto de pobre, né? –, de pé no chão, otros de precata, cantano, ela vei vino, eles arranjo seu ando deles. Tudo no ponto de pobre – pôs ela no lugá lá – lugá de nego, humilde – e ela fico. Aí eles fizeram a igrejinha dela e ela nunca que volto.

Então fico seno o tambô sagrado, o Candombe. É, ele tiro ela. Num tambô ela vei sentada, igual ando. É Santana. Por isso nós começa o Candombe assim:

Ê, tamborete sagrado

Com licença, auê!

Por isso é que nós bate o Candombe, brincano igual desafio. Porque o branco desafia o nego e parece que ele ganha. Mas ganha é cá os nego véio. Igual com Nossa Senhora... quem ganhô?

Candombe é um desafio, uma brincadeira de gente forte, que põe ponto, lembrano os passado. (CAMILO *apud* PEREIRA; GOMES, 2003).

A realidade social coloca em conflito o pobre e o rico, em posição de desvantagem em relação ao rico, o pobre se nutre da sua fé, pois crê que pelo desejo divino tal condição possa se alterar. Nesse sentido, a vontade divina chega como desejo dos homens, imbuída de um poder superior, que pode trazer dor ou consolo. E essa ambivalência divina tornou necessária a figura dos intercessores. Maria representa, no catolicismo popular, a face divina de Deus que intercede pelos fiéis, contemporizando as decisões mais fortes do Pai Celeste. (GOMES; PEREIRA, 1992).

Dessa forma, o mito é interpretado como um elemento primitivo e estrutural da mentalidade, ele é uma fala (*parole*) que circunscreve um acontecimento, se torna ação na repetição, diz o presente (LEENHARDT, 1987). Ao contrário das “histórias falsas” que podem ser contadas em qualquer parte e momento, os mitos só devem ser relatados durante o lapso de tempo do sagrado (ELIADE, 1972), pois é constituído por um pensamento, ele é sentido e vivido, ele é a fala, a figura, e o gesto do acontecimento.

Segundo Leenhardt (1987), o mito corresponde a um modo de conhecimento afetivo que se complementa com o modo de conhecer objetivo, é a ficção de uma história verdadeira e extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo. Como realidade vivida, o mito fornece modelos para a conduta humana, conferindo-lhe significação e valor à existência (ELIADE, 1972).

Por conseguinte, reconhecemos a Festa do Rosário como fenômeno humano, de cultura, criação do espírito, que remete a uma narrativa que faz reviver uma realidade primeva, que satisfaz a profundas necessidades religiosas, aspirações morais, a pressões e a imperativos de ordem social e mesmo exigências práticas. De acordo com Albuquerque; Fraga Filho (2006, p. 110), na festa *o sagrado e profano se entrelaçavam* fazendo com que

elementos da tradição africana se manifestassem no interior do catolicismo. No entanto, não deixavam de ser motivo de preocupação às autoridades que temiam o aglomerado de negros no entorno das igrejas, onde permaneciam com seus folguedos e danças.

2.3.2. O Rosário em Vila Rica

Quando se observa a capitania de Minas Gerais, no século XVIII, percebe-se que as organizações de leigos foram fundamentais para a sustentação da fé católica na região. A insegurança e a instabilidade regiam a estrutura dessa sociedade no período, sendo a religião o elemento mais eficaz para apaziguar as tensões sociais. Esse prestígio foi observado ainda no século seguinte. Dessa forma, as organizações de leigos se faziam importantes na vida social e religiosa dos confrades, reproduzindo o modelo metropolitano (GOMES, 2009).

Analisadas a partir da categoria socioeconômica de seus irmãos, as associações religiosas de leigos no século XVIII em Minas apresentavam-se com a seguinte distribuição: os homens brancos dirigentes, ou reinóis, se reuniam nas Irmandades do Santíssimo Sacramento, Bom Jesus dos Passos, São Miguel e Almas, Almas Santas e Nossa Senhora da Conceição; os homens brancos ricos e altos dignatários eram confrades nas Confrarias de São Francisco de Assis e na Ordem 3ª de Nossa Senhora do Carmo; os crioulos, mulatos e pretos forros normalmente se reuniam na Irmandade de Nossa Senhora das Mercês, Nossa Senhora do Amparo e Arquiconfraria do Cordão; os negros escravos se encontravam irmanados nas Irmandades de Santa Efigênia, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário (SALLES, 1963).

A primeira presença da Irmandade na capitania de Minas é registrada na cidade de Cachoeira do Campo, em 1711, mesmo ano em que o acampamento de Ouro Preto, nascido no mês de junho de 1698 no alto de um morro perdido na Serra do Espinhaço, é elevado à categoria de povoado passando a ser denominado Vila Rica do Ouro Preto, a capital do barroco, e onde se deu a mais importante aparição da Irmandade do Rosário (BORGES, 2005).

De acordo com Salles (1963), Ouro Preto, em princípios do século XVIII, contava com seis Irmandades, das quais quatro era destinadas aos brancos e duas aos negros, a do Rosário do Pilar, que o autor assinala como data de nascimento 1715, e a do Rosário de Santa Efigênia na freguesia de Antônio Dias de 1719, pois a Igreja do Rosário do Alto da Cruz era

composta por negros e brancos que um cisma, em 1743, fez com que os brancos dessa Irmandade se estabelecessem na capela de Padre Faria, se tornando Rosário dos brancos.

Segundo Mattoso (2003), o escravo teve a necessidade de uma dupla adaptação, pois através do domínio *do idioma, da oração e do trabalho* teve que aprender a *viver com duas comunidades*, a dos cativos e a dos homens livres, seja nas fazendas de cana-de-açúcar e café, seja nas minas de ouro e diamantes. O escravo crioulo por ter nascido no Brasil, não enfrenta o problema da barreira linguística, mas o escravo vindo da África passa por esse aprendizado com o seu dono ou mais comumente com o feitor que quase sempre é mulato, preto, ou algum africano a mais tempo no país. O contato com seus companheiros de trabalho e com o capelão compõe uma forma de aprendizagem do idioma. O senhor desejava que o escravo aprendesse ao menos o básico da língua, permitindo a compreensão das ordens a serem cumpridas. Vale lembrar que a educação formal do escravo em escolas, durante todo o período escravista, foi proibida.

O papel do pároco, nas cidades, muda, já que ele exerce uma religião formal distribuindo sacramentos e conduzindo as procissões espetáculos, tendo os leigos das Irmandades que assumirem o papel de evangelização, pois, na prática, o contato com os religiosos é bem reduzido. A primeira oração aprendida pelo cativo novo é “Pelo sinal da Santa Cruz, livre-nos Deus Nosso Senhor dos nossos inimigos”, acompanhada do gesto de três sinais da cruz (MATTOSO, 2003).

Nomeadamente, na Irmandade do Rosário, agrupavam-se etnias distintas, cujo encontro gerava uma situação que exigia uma reorganização cultural das várias tradições, no intuito de criar um entendimento que propiciasse a comunicação entre seus membros e a consequente ressignificação de elementos culturais específicos (BORGES, 2005). Ao contrário do ocorrido na região litorânea, em Minas Gerais a preservação dos costumes relativos a determinado grupo, ou mesmo a organização em Irmandades, baseada na etnia, não foi verificado (SOUZA, 2002) como se pode notar no trecho do Compromisso transcrito abaixo:

Entrará nesta Irmandade toda a qualidade de pessoas sendo Catholicos Romanos p^a effeyto de gozarem dos privilégios, e indulgências de que he enriquecida a mesma Irmandade, e de nenhuma sorte se intrometterão em as disposições, e governos da ditta Irmandade; excepto o Thesoureyro, Escrivão e o R^{do} Capelão, que forem elleytos pela meza, e elles darão os seus votos conformando se com os Irmãos pretos em tudo o q, for justo e razão. (Compromisso da Irmandade do Rosário da freguesia de Antônio Dias – Cap. 22º).

Toda pessoa preta ou branca de hum ou outro sexo, forro ou captivo de qualquer nasção que seja, que quizer ser Irmão dessa Irmandadde, irá a meza ou a caza do Escrivão da Irmandade pedirlhe faça assento de irmão, o qual lhe escreva fora termo, ou assento no livro q para isso haverá destinado, por cujo termo se obrigue a cumprir e guardar os estatutos da Irmandade, declarando odia mês, e anno em que tal Irmão entrou e pagara logo de sua entrada oytava e meya de ouro, como até agora se praticou, (...) oytava em cada anno (ilegível) seu annual menos naquele em que for eleito para official da Irmandade ou Irmão de meza, porque neste não pagará annual (Compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Ouro Preto do Pilar - Cap. 1º).

De acordo com os compromissos acima, realmente não havia distinção étnica que servisse de empecilho ao ingresso nas Irmandades, nem mesmo o fato de ser cativo ou forro. Embora haja a abertura de agregar pessoas de toda cor na Irmandade, os brancos são os primeiros a se fecharem em suas associações e não aceitam pessoas que consideravam de infecta nação (judeus, mouros, índios e negros), assim o problema do preconceito racial acabava conduzindo a permanência dos homens de cor nas Irmandades específicas (SALLES, 1963).

De acordo com Scarano (1978, p.7), foi grande o desenvolvimento das Irmandades leigas estabelecidas na Minas colonial promovido por seu forte caráter urbano e pela proibição da Coroa da penetração das ordens religiosas na região, conforme analisado no capítulo anterior. Atuando como o principal centro de encontro da população, as Irmandades propiciavam uma satisfação das *tendências lúdicas e gregárias* do povo, desta forma, os estudos destas organizações possibilitam uma melhor compreensão dos aspectos sociais e religiosos da sociedade no período.

As primeiras freguesias e paróquias teriam dado início às primeiras Irmandades, num segundo momento, as associações começam a vislumbrar a construção de capelas, a partir de então há uma polarização dos interesses dos diferentes grupos sociais, assim se fecham impedindo a penetração de outros grupos sociais. Em Ouro Preto, a união de negros e brancos na Irmandade do Rosário do Alto da Cruz não foi tão duradoura (SALLES, 1963).

Conforme verificado em Borges (2005), as Irmandades do Rosário na região aurífera de Minas Gerais foram as mais numerosas, tendo atingido seu apogeu no século XVIII entrando em decadência no século posterior. Nestas organizações se estabeleciam, entre os vários grupos constituidores daquela formação social, ricos laços de convivência. Deve-se destacar que, nesta Irmandade, além dos escravos nascidos na colônia, faziam parte de seu quadro, negros oriundos de diversas partes da África.

Compondo uma camada de desvalidos, fica claro que os negros, mestiços, forros e bastardos, vindo de lares comandados por mulheres, formavam a massa dos ditos

“desclassificados” (SOUZA, 2004, p. 205-207), sendo provavelmente, os mais necessitados de serem atendidos pelas Irmandades, como as do Rosário. Ainda segundo a autora, o crescente número de alforriados, que em 1786 atingia um total de 35% do total de escravos, engrossando cada vez mais o grupo dos desfavorecidos, eram vistos pela classe no poder com total desprezo.

Como já articulado nesta pesquisa, no mundo católico as Irmandades tinham como fim a propagação da fé e da educação religiosa. Contudo, na Minas setecentista, as Irmandades ampliaram suas atividades oferecendo assistência social e segurança aos associados (SALLES, 1963).

Haverá sendo necessário hum Andador preto, o qual a meza escolherá para este effeito, e terá por obrigação vezitar duas vezes na semana aos Irmãos e Irmãs enfermos, principalmente aos libertos q. forem pobres, para ver o estado em que se achão, e se nececitão de Sacramentos, ou de alguã couza em q. a Irmand. lhes possa valer, e segundo o estado em os achar o fará logo saber ao Prócurador, e estes aos officiaes da meza, para que esta lhes acuda com a providencia possível, segundo sua necessidade [...] (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pilar – Capítulo 14º).

Ou ainda no que se refere às atribuições do Procurador que

[...] vizitará duas vezes na Semana os Irmãos, Irmãs enfermos, principalmente aos forros, para saber o estado em que se achão, e se houver necessidade de sacramentos, ou corporal, dará logo parte a meza, para que esta lhe acuda com a providencia possível segundo a necessidade do enfermo, e se este falecer, e não tiver mortalha, nem cera, a Irmandade lhe dará, e juntamente Sepultura Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pilar – Capítulo 10º).

Não se pode dizer, entretanto, que nas Irmandades, cujos devotos eram negros, a relação entre essas associações e os poderes eclesiásticos foi todo o tempo pacífica. De acordo com Eugênio (2002), no período colonial mineiro, as Confrarias de escravos e libertos viviam uma complexa relação de negociação com as autoridades eclesiásticas e em outros momentos de ameaças, ora estavam acordados, ora imperava a desobediência. Um dos maiores pontos de discordância era a festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, pois muitas vezes as Irmandades enfatizavam mais as comemorações em detrimento a outras atividades, as quais se encontravam registradas nos Compromissos, principalmente no que se referia às missas que deveriam ser celebradas em intenção das almas dos irmãos falecidos. Quando os visitantes percebiam esta dissonância repreendiam a mesa diretora que era orientada a distribuir melhor

seus gastos. No Compromisso da Irmandade do Rosário da paróquia de Antônio Dias ficava estabelecido que,

Os Irmãos, que entrarem, e se sentarem nos Livros da Irmandade pagará de sua entrada meya oitava de annual em cada hum anno meya oitava pelo que ficará a Irmandade obrigada a mandar lhe dizer a cada hum q. falecer quatro missas, a dar lhe sepultura, e a (ilegível) conduzillo no seu Esquife com Cruz Alçada (...), mas sendo o Irmão falecido daquelles, que tiverem servido na ditta Irmandade de Juiz tendo mais des missas cada hum. (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da paróquia de Antônio Dias – Cap. 1º).

Conforme o cargo exercido na Irmandade o número de missas se elevava, mas ao que tudo indica, os irmãos vivos preferiam que o dinheiro a ser gasto com este sufrágio fosse empregado nas festas, que era um momento não só de diversão, mas igualmente servia para amenizar as dores da dura vida cotidiana.

Motivo de contenda entre os religiosos e os fiéis encontra-se os emolumentos a serem pagos aos párocos, e no caso da Irmandade do Rosário da freguesia de Antônio Dias a situação chegou a tal ponto que os irmãos registraram em seu Compromisso como procederiam com os párocos de má conduta.

E porq. esta Capella foy feyta a expensas da devoção dos Fieis, sem que para sua fartura, ornatos, ou guizamentos concorresse em tempo algum o Parocho desta Freg^a. e estes costumam só desfrutalla querendo se lhe pague fabricas sem acompanharem os Irmãos, e ainda sepulturas, sendo elles enterrados nesta própria Capella, sem mais zelo, e caridade, que da sua ambição não ter concorrido a mays com couza alguma, se não pagará nada ao ditto Parocho, ou Fabrica [...], pois tem mostrado a experiência as continuadas desordens que os vigários fazem e promovem tudo a beneficio do seu interesse. Só não será excluído o R^{do} Parocho da sua encomendação como ovelhas suas particulares, sendo forros, pelos seus bens, e sendo escravos pelos de seus senhores e da mesma forma a Cruz da Fabrica, q^{do} sair a acompanhar qualquer Irmão por disposição sua própria sem prejuízo a Irmandade. (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da freguesia de Antônio Dias – Capítulo 14º).

As Irmandades negras normalmente figuravam entre as mais pobres e, por isso, o cuidado com suas posses era fundamental, desta forma, os Compromissos davam importante destaque aos cuidados com os bens.

O Irmão Thezoureyro será elleyto hum homem Branco dos de melhor nota, havido e reputado por verdadeiro; abundante de bens de boa conducta, e zeloso, mas cazo que este não queyra (...) poderão os Irmãos convocarem uma Meza redonda, e nella ellegerem outro, sem que seja preciso authority de pessoa alguma [...]. (Compromisso da Irmandade do Rosário da paróquia de Antônio Dias – Cap. 7º).

A escolha de um homem branco que possuísse posses para assumir o cargo representa a preocupação da Irmandade em não ter seus bens suprimidos em uma escolha errada de uma pessoa para exercer a função. Na Irmandade do Rosário da paróquia do Pilar a preocupação com seus bens e atuação do tesoureiro não era diferente.

A obrigação do Thezoureyro, he procurar goardar e por a bom recato, todo o dinheyro, ouro, prata, cobre e outro qualqr. metal, ou pedras preciosas, e todos os bens moveis, e mais fabrica da Irmandade, o que tudo lhe será entregue por carga que lhe fará o Escrivão no Livro dos inventários, e da receita, e despeza que ambos assignarão, e terá grande cuidado de ver ameudo todos os ornamentos e mais fabrica, para que senão damnifiquem, tendo tudo limpo, e preparado, para as festas, e mais funções da Irmand. (Compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Ouro Preto paróquia do Pilar - Cap. 7º).

O Capítulo seguinte do mesmo Compromisso continua a preocupação com os seus bens e a função do Tesoureiro o qual,

Será obrigado o Thezoureyro a dar contas em meza todas as vezes, e quando esta lhas pedir, principalmente no fim de cada anno, quando a nova meza tomar posse, e entrega da Irmandade, da qual e sua fabrica não emprestará para fora da Capella Ornamento, nem outra couza alguã, nem concentirá que outro algu official, ou Irmão, faça o dito empréstimo, só sim sendo para a Igreja Matriz, donde tãobem se empresta o que he necessário para a nossa Capella convindo nisto a meza, e fazendo o contrário pagará de sua fazenda para a Irmandade des oytavas de ouro, cada vez que cahir neste (ilegível), e todo o danno, que do dito empréstimo se seguir, pois na sua mão está evitar o prejuízo q. a Irmandade pode ter em tal empréstimo. Assistirá a todas as mezas para que for chamado para nellas se detreminar com seu voto, o que for mais justo, a bem do Serviço de Nossa Senhora, e da Irmandade. (Compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Ouro Preto paróquia do Pilar - Cap. 8º).

O pagamento dos anuais, realizado pelos associados, e as esmolos colhidas e demais tipo de doações, compunham a forma com a qual as Irmandades negras conseguiam formar seu capital. Entre os bens que uma Irmandade do período colonial em Minas poderia ter encontrava-se, além de ouro e jóias, alfaias²⁰ e bens de raízes.

Embora fosse comum que as Irmandades comprassem a alforria de seus afiliados, ou emprestasse dinheiro para facilitar a compra de alforria (REIS, 1997), fica claro que estas

²⁰ De acordo com o dicionário Houaiss, por alfaia compreende-se todo qualquer *móvel ou utensílio us. em uma casa, no campo etc; objeto utilizado como adorno; enfeite, joia*; ou ainda como rubrica religiosa *objeto de culto; paramento de igreja*. Poderia se pensar apenas na última definição (paramento religioso) como aplicável às Irmandades, mas como elas recebiam e aceitavam diversos objetos de valor como forma de pagamento ou como esmolos, acredita-se que todas as opções acima são viáveis e aceitáveis.

atitudes não representavam uma quebra do sistema vigente, porquanto se observa que as próprias Irmandades possuíam seus escravos.

Terá esta Irmandade um Sachristão preto que seja Irmão, e bem procedido (**não o tendo a Irmã^e. seu cativo**) o qual a meza escolherá para este emprego, e terá obrigação de ajudar as missas, todos os dias, e barrer a Igreja, Sachristia, e mais cazas da capella, limpar os Altares, e tratar dos paramentos que tiver a seu cargo, avizar ao Escrivão, e Prócurador do óbito de qualquer Irmão, ou Irmã, que falecerem [...]. (Compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Ouro Preto do Pilar - Cap. 13º - grifos meus).

No trecho acima fica claro que não somente havia a possibilidade da Irmandade possuir um cativo, mas abre duas ou três outras possibilidades de interpretação sobre o trabalho do sacristão. A primeira diz que aos negros se destinava os trabalhos braçais e mais onerosos; a segunda diz que na Irmandade dos Homens Pretos os negros deveriam estar próximos de algum modo protegendo seus bens, que legalmente estavam sobre a guarda de homens brancos; ou ainda, tudo isso junto. Opinião essa bem diferente da interpretação de Salles (1963), que se baseando no livro escrito por Antônio Lopes, quem teria pesquisado pela primeira vez o Compromisso transcrito acima, em “Os Palácios da Vila Rica”, interpreta o mesmo trecho dizendo que a Irmandade proibia a posse de escravos. Entretanto, na transcrição utilizada pelo autor, na página 46, entre parêntese, está escrito *não tendo a Irmã^e. seu cativo*, mas afirmo o contrário, pois a transcrição correta é *não o tendo a Irmã^e. seu cativo*, neste caso o artigo **o**, utilizado como objeto, muda todo o sentido da frase. Desta forma, interpreta-se que não possuindo a Irmandade seu próprio cativo, o sacristão deveria ser *um irmão preto e bem procedido*.



Figura 1 - Foto do autor: microfilme referente ao Capítulo 13º do Compromisso da Irmandade do Rosário dos Pretos do Pilar – documento localizado na Casa dos Contos.

Quando uma Irmandade não possuía seu próprio templo era comum, até que os irmãos conseguissem juntar meios monetários suficientes, que essas se alocassem em altares laterais de capelas ou igrejas de outras Irmandades onde ficavam subjugadas, podendo reunir uma única igreja, várias Irmandades, sendo a mais importante a dona do templo. A igreja

acolhedora era beneficiada, pois as Irmandades eram detentoras de bens, além das esmolas e demais doações que investiam no culto ao seu santo padroeiro, contribuindo para melhor adornar a Igreja (ARAÚJO, 2001). As duas Irmandades estudadas possuíam seus templos, dois exemplares da arte arquitetônica barroca na Minas colonial.

A Irmandade do Rosário ligada à paróquia de Antônio Dias, localizada no alto da ladeira do Vira Saia, se destaca não só por sua beleza, mas por sua localização que permite que ela seja vista de vários pontos da cidade de Ouro Preto. Sua construção levou cerca de 60 anos para ser concluída de 1730 a 1790. A longa duração da construção, segundo relatos populares, se deve ao fato dos negros só poderem trabalhar em sua obra durante a noite. De acordo com a lenda de Chico-Rei, cuja tradição oral vem se perpetuando, o templo teria sido construído com o ouro da mina da Encardideira. Hoje, a igreja tem como padroeira Santa Efigênia. Quando essa Irmandade teve início, em 1718, era ligada à Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias, e nela se reunia pretos e brancos. O rompimento do grupo fez com que os negros construíssem seu próprio templo.

A igreja do Rosário dos Pretos do Pilar constitui um excelente exemplo da arquitetura barroca. A Irmandade nasceu no ano de 1715 e ficou alocada na igreja do Pilar, no ano seguinte se encontrava em sua sede própria, uma capela no bairro do Caquende.

No ano de 1733 acontece em Vila Rica um evento que ficou marcado como a mais importante festa do período que trasladou o Santíssimo Sacramento da igreja do Rosário do bairro de Caquende para a matriz do Pilar. O evento ocorreu no dia 24 de maio, entretanto, até o grande dia um longo período foi gasto com os preparativos, que incluíam desde a proclamação oficial da festividade até as luminárias que duraram seis dias, antecedendo a procissão do dia 23 de maio, que se transferiu para o dia seguinte, em virtude das condições meteorológicas. As casas e as ruas por onde passaria o percurso da procissão foi todo adornado, inclusive um altar erguido para descanso do Divino Sacramento e para que a população pudesse venerá-lo (SOUZA, 2004). O evento marca fortemente a característica barroca do período que era marcada por uma excessiva pompa, cujo intuito não meramente estético, pois era retórica e artifício, persuasão e propaganda, conforme Argan (2004), que aos olhos atuais parecem ser exagerados.

Parece não ter tido limites a pompa então presenciada por Vila Rica: danças, alegorias, cavalcadas, figuras a cavalo representando os Quatros Ventos, todos luxuosamente vestidos e enfeitados com pedras preciosas. O bairro de Ouro Preto, onde se situava a Matriz, também foi representado, ao lado da Lua, das Ninfas, de Marte, de Vênus, de Mercúrio, de Júpiter, do Sol, da Estrela d'Alva e da Vespertina, entre muitas outras figuras. O conde das Galvêas, governador das

Minas, assistiu às festas juntamente com ‘toda a Nobreza, e Senado da Câmara’. (SOUZA, 2004, p. 34).

Dentre as funções das Irmandades uma das mais esperadas pelos Irmãos é a assistência no momento da morte. No caso dos negros, esse auxílio era ainda mais esperado. A expectativa de vida do negro, principalmente a do escravo, era bem baixa devido a vida dura que o cativo proporcionava. De acordo com Fraga (2000), seria bem difícil o negro alcançar a velhice com as más condições de higiene e alimentícias a que eram submetidos, a vida útil de um cativo não ultrapassava dez anos. Na juventude sua força era extraída a exaustão, e quando não havia mais força a ser exaurida eram doados como esmolas a instituições, como a Santa Casa de Misericórdia. A elevada taxa de mortalidade escrava mantinha sempre a necessidade de reposição e gerava grandes lucros ao tráfico negreiro. Embora o escravo fosse responsabilidade de seu senhor por toda a vida, quando eram presos e tinham que cumprir longas penas, o abandono era o que mais acontecia, assim permaneciam presos, carecendo de vestimentas, alimentos e no caso de doenças, necessitados de remédios.

As situações acima justificam o porquê de muitos senhores fazerem questão de que seus escravos pertencessem a uma Irmandade, pois sabiam que nos momentos difíceis a instituição iria auxiliar os irmãos, ao passo que o senhor se veria livre de problemas com quem já não mais lhe oferecia lucro. Entre as obrigações do Procurador da Irmandade estava o de

[...] a sim que se lhe der parte do obito de qualquer Irmão, ou Irmã, o fará logo saber a Irmandade mandando fazer com os sinos os signaes costumados, e tocando pelas ruas desta Villa a campaynha da Irmandade, para que os Irmãos se juntem na Capella ás horas destinadas para o enterro, e ao mesmo tempo dará parte ao Escrivão para este fazer assento do dia, mês, e anno em que faleceo, e se deo á Sepultura o tal Irmão declarando se era forro, ou captivo e de quem, e aplicando a Irmandade para que logo mande dizer por sua alma as Missas declararadas (Compromisso da Irmandade do Rosário da paróquia do Pilar – Cap. 10º).

As mortes mais comuns entre os negros eram as provocadas pelos constantes acidentes nas galerias das minas que desabavam com muita facilidade. O penoso trabalho nas faisqueiras e lavras, que em matéria de exaustão assemelhava-se ao da lavoura, trazia sérias doenças e a morte a esses trabalhadores forçados. Para os senhores era mais vantajoso a reposição das peças antigas e doentes por outras jovens e sadias. A mencionada má alimentação também era senhora de doenças variadas e fatais, como também poderiam ser derradeiras as brigas nos batuques, regados a bebidas e a consequente violência. Além disso,

deve-se considerar as doenças causadas por parasitas, disenterias bacilar, vermes intestinais e as doenças venéreas (FRAGA, 2000).

Fazer parte de uma Irmandade religiosa durante a sua vida, cumprindo todas as obrigações que um irmão deveria cumprir, era de suma importância para os negros, principalmente nos momentos mais difíceis, contudo no momento da morte ser associado, mesmo que de última hora, era indispensável. Entre os sufrágios das Irmandades destaca-se o número de missas destinadas às almas dos irmãos falecidos, pois nos testamentos a preocupação com o pós-morte comumente era expresso sendo manifestado o número de missas que deveriam ser encomendadas, já que havia a crença de que uma grande quantidade de missas facilitaria a vida além túmulo e para a família representava um consolo a ausência do ente querido. Ser filiado a uma Irmandade desonerava a família dos gastos com o sepultamento (SALLES, 1963).

Certo é que os negros, crioulos e pardos, trabalhando ou não, sempre foram motivos de preocupação para a sociedade branca, como demonstrado em carta enviada ao senado pelos moradores de Vila Rica temerosos com *grande números de negros que andão pellas vizinhanças dos arraiais*, principalmente as negras que em grande parte, aos olhos das pessoas de bem, eram as grandes responsáveis por desencaminhar os escravos *faiscadores tirando les os jornais pertencentes aos seus senhores*, por se prostituírem agenciando mulatas na mesma atividade desonrosa, agrediam quilombolas e, sobretudo, facilitavam o desvio de ouro. Portanto, os moradores pediam às autoridades que proibissem a permanência e a venda nas paragens, proximidades das capelas, e caso a *tal preta* fosse encontrada no exercício das atividades desonestas deveria ser presa imediatamente (CMOP, caixa 12, doc. 35). No entanto, a imagem que se fixou sobre as mulheres negras e mestiças foi a construída pela historiografia do século XIX que destacava figuras como a de Chica da Silva, a concubina adornada de joias e roupas finas que se valia dos seus atributos sexuais e de feitiçaria para dominar o homem branco, mas a verdade é que a vida das mulheres escravas ou libertas em Minas era muito penosa (FRAGA, 2000).

A repressão ao comércio das negras de tabuleiro existia desde o início do século XVIII. Em 1710, D. Antônio de Albuquerque Coelho editou um “bando” proibindo a venda de alimentos nas minas e fora dos arraiais por negro e negras, escravos ou forros. O não acarretamento da norma ocasionaria duras penas, pois perderiam as mercadorias com eles encontradas e teriam que pagar multa no valor de trinta oitavas de ouro, em sendo cativos seus senhores seriam multados em sessenta oitavas de ouro.

O grupo dos homens de cor (escravos, crioulos, forros e pardos), durante o período colonial, foi maior do que grupo de brancos, entretanto, os homens de cor só conseguiram encontrar um espaço na sociedade por meio das Irmandades, pois nessas associações conseguiram lutar por suas aspirações e anseios (SALLES, 1963).

É importante salientar as condições em que se formaram as comunidades negras no Brasil escravista, pois tiveram que se rearticular após a desagregação promovida pelo tráfico e pelas dificuldades inculcadas pela vida de cativo. Parentes e amigos eram vendidos e separados, desarticulando, assim, a noção de família. A sobrevivência à escravidão ocorria mediante ao acionamento das relações sociais vivenciadas na África e a outras aqui criadas. Os vínculos constituídos por essa nova família, composta por companheiros de augúrios e pelo convívio religioso grupal, foram de suma importância para o não perecimento no cativo e pela “recriação de valores e referências culturais”.

De acordo com Salles (1963), perdurou até princípios do século XX a marca do sistema de agrupamento social vivenciados nas Irmandades, mesmo findando as estruturas econômicas e políticas que lhes possibilitaram o surgimento nas regiões mineradoras. A população das cidades mineradoras sofreu um processo de escalonamento por meio das Irmandades, o que manteve um espírito de classe, principalmente entre a aristocracia, mesmo após o fim de seu poderio econômico. O tocar de sinos possibilitava saber-se a qual Irmandade pertencia o finado. Ser membro de determinadas Irmandades representava um título honorífico. Destarte, o ingresso de negros e mulatos nessas associações representou uma forma de luta legal para suas reivindicações. Esse é o motivo pelo qual quando se torna mais intenso os antagonismos das classes sociais, também se torna mais profundo os embates entre as Irmandades refletindo a sociedade da região. As Irmandades influenciaram diretamente nos hábitos e costumes da sociedade na zona de mineração como organismos de classes típicos do século XVIII.

4. ENTRE SINCRETISMO E NEGOCIAÇÕES

Este é o item mais delicado desta pesquisa, por abordar o sincretismo e sua diversidade de interpretação. Por diversas vezes, se atribuiu ao conceito de sincretismo um ar pejorativo o que tentar-se-á não repetir neste estudo. Como diz Pereira (2005), esse é um tema tão delicado que vários estudiosos preferem não mexer. Dentre os procedimentos relacionais no sistema religioso, o sincretismo é o mais complexo, pois é um processo dinâmico de identidade social que consiste na percepção coletiva de uma homologia entre os sistemas em interação das relações entre o universo próprio e o universo do outro (SANCHIS, 1994). E a busca e/ou manutenção dessa identidade social pelos negros encontrou no espaço das Irmandades do Rosário local propício a manifestação de seus costumes africanos somados aos novos hábitos adquiridos no catolicismo. O estudo também analisará o entrecruzamento das relações de transação e das relações de concorrência (BOURDIEU, 1998) entre os confrades negros e, entre esses e a sociedade dominante branca. Todos esses elementos constituindo fator importante na constituição da identidade negra.

4.1. O sincretismo e suas nuances

O diálogo entre o cristianismo e outras culturas era, segundo o pensamento cristão medieval, essencialmente autocentrado e se baseava na superioridade que acreditavam ter a religião cristã em relação todas às demais religiões existentes no mundo (FERREIRA NETO, 1997).

O termo sincretismo é utilizado em vários seguimentos culturais, no entanto, é no campo religioso que seu uso se dá com mais frequência em debates complexos. No caso brasileiro as discussões em torno do tema são mais voltadas para as religiões afro-brasileiras que, por excelência, são consideradas sincréticas devido a sua formação composta de elementos africanos, ameríndios e católicos. No âmbito dos estudos religiosos o sincretismo é uma categoria que muitos pesquisadores gostariam de abolir (FERRETTI, 2007).

Segundo o Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano (2007), o termo sincretismo foi empregado na filosofia pela primeira vez por Bruker para indicar uma conciliação mal feita entre pensamentos filosóficos opostos. Para a linguística sincretismo é a *neutralização*

de duas formas num paradigma, de forma que duas palavras gramaticalmente diferentes apresentem o mesmo sentido (MATEUS; XAVIER, 1992, p. 1069). No dicionário de sociologia o termo é definido como a fusão de elementos ou traços culturais que resultará num elemento ou traço novo (OSBORNE, 2007). De acordo com o Dicionário Ilustrado das Religiões o termo é cunhado para designar as várias concepções religiosas que se misturam (SCHWIKART, 2001).

A pesquisadora Johanna Broda (2001), percebe o sincretismo como uma reelaboração simbólica das crenças, formas e práticas culturais que normalmente se dá num contexto de dominação e da forçosa imposição, principalmente no sentido multiétnico. O sincretismo não é um livre intercâmbio sem impedimentos por uma das partes.

Pereira (2005) analisa o ponto de vista de Waldemar Valente a respeito do Sincretismo que vê o sincretismo como uma simbiose que tem como resultante uma nova fisionomia cultural, onde numa escala de maior ou menor grau, se dá a fusão das culturas que se colocaram em contato. Na atualidade, tem havido um aumento de estudos que analisam o sincretismo a partir da pluralidade dos aspectos sugeridos pelos processos sincréticos.

No Brasil, ao se falar em religiões afro-brasileiras pensa-se logo em sincretismo, como “aglomerado indigesto” de ritos e mitos, ou como *bricolage* no sentido de mosaico às vezes incoerente de elementos de origens diversas (POLLAK-ELTZ, 1996). O termo sincretismo sofreu mudanças de significado com o tempo, e a distinção entre a definição objetiva e subjetiva tem raízes históricas. Este termo traz, por outro lado, a ideia de opressão e de imposição da religião do colonizador sobre o colonizado, implicando na aceitação pacífica pela classe subalterna, de tradições da classe dominante, que adotaria e confundiria elementos de origens distintas e opostas. Sincretizar corresponde à capacidade de relacionar que equivale ao elemento de resistência pacífica. Dessa forma, ao se estudar o fenômeno do sincretismo afro-brasileiro constata-se, a princípio, o “caráter relacional” (DA MATTA, 1977) na sociedade brasileira, ou seja, a capacidade do brasileiro de unir tendências separadas por tradições distintas.

O termo sincretismo possui duplo sentido, sendo usado com significado objetivo, neutro e descritivo de mistura de religiões, e com significado subjetivo que inclui a avaliação de tal mistura (DROOGERS, 1987). Na antiguidade, quando o termo sincretismo (do grego *sykretismós*) foi cunhado pela primeira vez, na obra intitulada a *Moralia*, escrita por Plutarco no ano 99 a.c.c, significava junção de forças opostas em face do inimigo comum; mas a partir dos séculos XVI e XVII, quando George Calixtus propôs a integração de vários grupos protestantes, o termo sincretismo tomou caráter negativo, referindo-se à reconciliação

ilegítima de pontos de vistas teológicos opostos, ou heresia contra a verdadeira religião, sugerindo a existência de um conjunto de estratégias sociais que circulavam no passado e que são atualizadas constantemente.

No século XIX a expressão sincretismo ressurgiu mais uma vez, ainda com caráter pejorativo, ligado a um esquema evolucionista. A antropologia do século XX lançou um novo olhar para o sincretismo a partir de estudiosos como Droogers e Bryson que passaram a observar a potencialidade analítica do termo. Entretanto, na década 70 do século XX, quando a crítica ao funcionalismo e ao culturalismo via o sincretismo como um empecilho à percepção de experiências de dominação, e da posição de abuso colonial, este sofreu intensas objeções (MATOS, 2011).

De acordo com Valente (1976), o sincretismo se apresenta de forma bem clara com o conflito religioso que foi imposto pela junção do catolicismo luso-brasileiro e do fetichismo do negro africano. Numa dependência do ajustamento externo de caráter superficial e na transformação da experiência interna, mais íntima e profunda. No caso do fetichismo africano no Brasil, ainda que este tenha sido influenciado pelas religiões ameríndias e pelo espiritismo foi o catolicismo que exerceu total domínio sobre ele.

Para o desenvolvimento desta pesquisa tentar-se-á trabalhar com o conceito de sincretismo tal qual sugerido por Sanchis,

Sua abordagem não procuraria mais diretamente identificar confusões e misturas, paralelismos inovadores e empréstimos - muito menos degradações - entre elementos de conjuntos religiosos, ou até entre estes conjuntos como sistemas, mas, num primeiro momento, se aproximaria do fenômeno como de um universal dos grupos humanos quando em contato com outros: a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar seu próprio universo. Ou, ainda, o modo pelo qual as sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociais; culturas, subculturas) são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas com o sistema simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório homólogo ao seu ou não. (SANCHIS, 1994, p. 7).

Deve-se ressaltar, no entanto, que todas as religiões são sincréticas, pois representam o resultado de grandes sínteses integrando elementos de várias procedências. No Brasil, quando se fala em religiões afro-brasileiras pensa-se imediatamente em sincretismo, como “aglomerado indigesto” de ritos e mitos, ou como *bricolage* no sentido de mosaico às vezes incoerente de elementos de origens diversas (POLLAK-ELTZ, 1996).

As nuances do sincretismo dão a entender que ele é um fato constituidor da experiência social, o que torna leviano interpretá-lo como deturpação ou degeneração de uma

tradição pura, ao contrário, o sincretismo se constitui como um fenômeno profundo e indispensável (PEREIRA, 2005).

Toda religião se pretende verdadeira e pura, não obstante, este ideal de pureza é uma construção ideológica (POLLAK-ELTZ, 1996. FERRETTI, 2007), sendo mais apropriado o uso do termo “religião tradicional” que não possui a exigência de uma verdade pura original. Por conseguinte, o termo sincretismo traz por outro lado a ideia de opressão e de imposição da religião do colonizador sobre o colonizado, implicando na aceitação pacífica pela classe subalterna, de tradições da classe dominante, que adotaria e confundiria elementos de origens distintas e opostas. Segundo Sanchis (1997), as tradições africanas, que já eram sincréticas antes de chegar ao Brasil, aqui foram jogadas no *melting pot* de uma matriz viva, o catolicismo, cuja história se mostrava ativa e processadora das diferenças. Desta forma, “nem África pura, nem Catolicismo Europeu”, tanto do ponto de vista religioso, quanto do cultural.

O cristianismo puro não existe e nem mesmo um dia existiu segundo Boff (1982), para quem a estrutura da Igreja se apresenta de forma sincrética, assim como qualquer outra expressão religiosa. Desta forma o sincretismo não deve ser visto como uma patologia da religião pura e nem como um mal necessário, pois apenas é um estado normal na história de todas as religiões (SODRÉ, 2010).

O mesmo pensamento sobre a pureza do cristianismo e, posteriormente, do catolicismo, é partilhado por Andrade (2010, p. 132), que diz se tratar de uma religião híbrida, o que quer dizer, multiforme, composta, contraditória e que foi criada num determinado momento. O catolicismo se tornou uma *estrutura estruturada* e, ao mesmo tempo, carregou um *aspecto estruturante* onde se definiu *as formas de elaboração e discursos articulados a um conjunto de práticas* regulamentadas por uma hierarquia que determinava o que era *ser católico*.

O sincretismo não deve ser considerado um fato acabado, pois, enquanto evento, está sempre ocorrendo. O sincretismo não é simplesmente um produto (PEREIRA, 2005).

É um processo através do qual os sistemas religiosos se inter-relacionam para se desdobrar em um sistema religioso original. O qualificativo original não é empregado aqui no sentido de oposto ao não-original ou ao inaltético, pois leva em conta as constantes rearticulação dos fatos sociais e se refere às vivências religiosas que fazem das relações entre as diferenças a sua base de coerência e significação. As variantes do sincretismo [...] representam um quadro de possibilidades para que a ‘tradição sincrética’ se estabeleça como uma religião capaz de ‘responder às necessidades das pessoas’. (PEREIRA, 2005, p. 442-443).

De acordo com Camurça (2009), as práticas e crenças religiosas brasileiras apresentam como característica matricial o fato de serem constituídas por uma linguagem comum, cuja formação se deu através da combinação entre as crenças das religiões tradicionais, sendo a católica dominante e as indígenas e africanas suas subalternas. A base desta linguagem comum “*é a crença compartilhada de que nosso mundo está envolvido por outra dimensão ‘encantada’ que produz uma constante comunicação nossa com os seres ‘sobrenaturais’*” (CAMURÇA, 2009, p. 175).

Segundo Pereira (2005), a representatividade histórico-social do sincretismo evidencia que sua formação encontra-se nos contatos culturais, *que representam situações-limites em que os modelos culturais distintos medem sua força*. O repúdio, o contato e as reações de violência e solidariedade são as características que vão dar um perfil dramático às interações culturais justificando o fato do sincretismo desenvolver-se no âmago das tensões sociais (PEREIRA, 2005).

A estrutura psicossocial do campo religioso brasileiro apresenta *identidades sincrônicas/ou diacronicamente múltiplas*, mediação privilegiada que se dá em todos os sentidos e níveis, domínio da expressão e experiência gestual e oral, um *‘logos’ articulado com rigor e consignado na escrita*, um agrupamento da religião a um lúdico da vida cotidiana que só é regulado setorialmente sob a ótica da ética (SANCHIS, 1996, p. 60).

Especificamente no fenômeno do sincretismo afro-brasileiro constata-se o “caráter relacional”, que Da Matta (1997) destaca em nossa sociedade, salientando a capacidade do brasileiro de unir tendências separadas por tradições distintas, sendo que alguns autores a definem como “religiosidade mínima” (DROOGERS, 1987) e/ou “matriz religiosa” (BITTENCOURT FILHO, 2003). Nessa perspectiva, pode-se dizer que o afro-brasileiro é ao mesmo tempo católico e praticante de outras religiões. Assim, sincretizar corresponde à capacidade de relacionar que Da Matta (1997) identifica no brasileiro, equivalente ao elemento de resistência pacífica. As festas religiosas, e em especial a Festa do Rosário, razão deste estudo, constituem componente importante das religiões populares em que o sincretismo encontra-se intimamente relacionado.

Dessa forma, percebe-se que a história dos negros tem sido simplificada por noções que pressupõem uma homogeneidade que não existiu. Os negros africanos ou não, eram diferentes e a consciência que tinham de si ajudou-os a manter sua dignidade e a afirmar sua humanidade diante de um regime que além da opressão os reificavam.

Desde a formação de Portugal como estado independente, a religião apresentou-se como uma junção de elementos étnicos variados dentre os quais se destacam os elementos

romanos, muçulmanos e judeus, dando origem a uma religião *essencialmente sincrética* que apresenta *ritualismo festivo* apropriado ao gosto do período (BOSCHI, 1986, p. 37).

De acordo com Carmo (2005, p. 30), o processo de conquista, dominação e escravização, promovido pelos portugueses, os colocou numa relação íntima com os africanos possibilitando um mútuo contato religioso, cultural e linguístico que propiciou um processo *inter-religioso, intercultural e interlinguístico*, classificado como sincretismo. Ainda de acordo com o autor, o sincretismo caracterizando-se pela busca de *status*, pela *intermistura de elementos culturais*, pela *interfusão* e por uma real simbiose, atua como um processo cuja proposta é a resolução de um conflito cultural. Em seu desenvolvimento o sincretismo atinge duas fases: o de acomodação, onde ocorre rapidamente o ajustamento da ordem externa, por ser consciente, esta experiência faz com que se mantenha a ligação com os elementos culturais de sua origem; no processo de assimilação a transformação se dá no íntimo do indivíduo, pois há uma fusão e interpenetração de sentimentos, atitudes e tradições, este processo se dá de forma gradual e inconsciente.

No Brasil a *ideologia da democracia racial* deu origem a uma imagem de um país sincrético e miscigenado racialmente. De acordo com essa ideologia a *imagem do cruzamento das diferenças* se aproxima de um determinado modelo ideológico no qual diferentes espécies se misturam, resultando no que seria a *síntese mulata*. No entanto, a religiosidade afro-brasileira apresenta outro modelo para *o encontro das diferenças que é rizomático: a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade*, ao contrário, segue de forma plural (ANJOS, 2008, p. 77). Dessa maneira, a estrutura sincrética é formada por diversos discursos entrelaçados e/ou justapostos.

A discussão em torno do sincretismo no Brasil se dá, principalmente, no que se refere às religiões de origem africanas. O contato que portugueses mantiverem em seu território com diferentes povos, sendo os romanos na Antiguidade e durante a Idade Média somados aos bárbaros e posteriormente aos judeus e árabes torna evidente o sincretismo na colônia americana. Em terras brasileiras, estes contatos se somaram às tradições indígenas e africanas (FERRETTI, 2001).

O sincretismo pode atuar, para a classe dominante, como um veículo que promove o contato com a religiosidade popular, dando a ideia de uma suposta tolerância desse grupo mais privilegiado às divergências de seu mundo com o mundo da classe desfavorecida. Neste sentido, o sincretismo fortalece a ideia da existência de um grupo que domina o modelo oficial de cultura cuja base nos valores populares servem ao grupo dominante (PEREIRA, 2005).

O sistema religioso brasileiro não é considerado como possuidor de um pensamento robusto, isso quando confrontado com as dificuldades das filosofias ocidentais em conceberem a diferença (ANJOS, 2008). Desse modo,

Colocar a filosofia da religiosidade afro-brasileira em pé de simetria com as filosofias ocidentais é perceber uma outra lógica de dissociação entre o mesmo e a diferença (ANJOS, 2008, p. 80).

O discurso sobre o cruzamento de nações, nas religiões africanas, não se refere ao sincretismo na forma convencional, o que se pressupõe é uma unidade nova advinda da mistura de valores de variada origem. A encruzilhada vista como categoria através da qual a religiosidade afro-brasileira *pensa as diferenças e propõe um jogo com a alteridade* deve ser alçada ao status de uma das *maiores expressões de filosofia das diferenças*. Desde Bastide encontra-se presente a concepção de que existe uma *lógica substancialmente diferente das cosmovisões ocidentais* (ANJOS, 2008).

No que se refere às festas religiosas populares, e neste sentido incluo o congado em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, pode-se dizer que

[...] refletem de modo geral a presença do sincretismo nas religiões populares. Consideramos, entretanto que as religiões populares ultrapassam o conteúdo do folclore. Existem nas práticas religiosas afro-brasileiras componentes especificamente religiosos distintos do folclore e das festas. Podemos indicar entre outros o respeito por seres, por lugares, por objetos, aos mais velhos, cânticos e palavras sagradas, gestos, rituais e a observação de cerimônias litúrgicas minuciosas e complexas. (FERRETTI, 2007, p. 111).

Presente no Brasil desde o período colonial a coroação de reis e rainhas negros torna possível, não sem conflitos, entretanto em graus variados, a inter-relação entre as culturas indígenas, as tradições africanas e os elementos do catolicismo. O congado, constituição de diferentes cerimônias, permitia ao negro expressar sua devoção a Nossa Senhora do Rosário, aos santos e a seus antepassados. *O tecido cultural do Congado, por ser formado de diversos matizes representa um sistema cujo estado de tensão exemplifica um modo particular de equilíbrio* (PEREIRA, 2005, p. 439).

Muito presente nas procissões, nas festas em homenagens aos santos, nas várias formas de pagar promessas populares, e na religiosidade popular como um todo, o sincretismo se torna elemento fundamental em todas as formas de religião. No Brasil, o sincretismo contido nas religiões afro tornou-se uma forma de relacionar o africano e o brasileiro, assim o negro, cuja diáspora o trouxe para a colônia, não se transformava totalmente no que o senhor

desejava, nem se mantinha preso a modelos ideológicos que os excluía. Desta forma, pode-se afirmar que o sincretismo não significou o disfarce das entidades africanas nos santos pertencentes ao catolicismo, mas sim uma *reinvenção de significados* e, igualmente, uma *circularidade de culturas*. Esta estratégia de *transculturação* refletiu a sabedoria que os negros trouxeram da África e que junto com os seus descendentes puderam ampliar no Brasil. As religiões chamadas afro-brasileiras trazem, em sua essência, algo de africano e de brasileiro, diferentes, contudo, das matrizes que as originaram (FERRETTI, 2007, p. 112).

As diversas possibilidades de interpretações do sincretismo, que variam entre aceitação e rejeição, não camuflam a *multiplicidade do real* nem o embate entre os teóricos. A divisão de opiniões impossibilita, em muitos momentos, a *abordagem dos elementos de mediação subjacentes ao sincretismo*. Assim, determinados teóricos *partem do conceito de sincretismo para a realidade*, mas não analisam nem a realidade, nem o sincretismo. Outro ponto de vista complicado são os dos teóricos que buscam encontrar no processo sincrético o elemento que teria lhe originado (PEREIRA, 2005, p. 441-442).

De acordo com Sodré (2010, p. 27), nem sempre ações que parecem sincréticas realmente as são. Na Bahia, quando os negros associavam seus orixás com os santos católicos na verdade estavam respeitando-os e *seduzindo as diferenças graças à analogia de símbolos e funções*. Os contrários (negros e brancos) se aproximavam sem que houvesse a dissolução do que era diferente em uma unidade sincrética. Desta forma, não se pode dizer que o sincretismo implicava uma transmutação real de valores étnico-religiosa e sim, numa estratégia política em que o fim era a proteção por meio das aparências *institucionais da religião dominante a liturgia dos escravos e seus descendentes*. Entretanto, tal ação no Brasil não foi pensada como estratégia política devido à má compreensão do que seja política e pelo fato do preconceito social, em relação aos descendentes de escravos, impedir que estes fossem vistos como atores com consciência política.

As comunidades litúrgicas matriciais, que proporcionaram a proliferação e a popularização dos cultos afro-brasileiros resultaram, na realidade, de uma ligação elitista marcada pela importante participação de sacerdotes e altos dignitários do *milénar culto aos orixás* que a diáspora trouxe ao Brasil como escravos, em função das guerras interétnicas e das irrupções dos guerreiros escravagistas na África (SODRÉ, 2010).

Quando se observa os Irmãos do Rosário e a relação que tinham com a festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, o congado, nota-se que usavam a religião para manter vivos sentimentos e a cultura de além mar que se manifestava através da coroação de um soberano, através das danças e dos cantares e através do alimento que era partilhado entre

todos. Esses saberes partilhados pelo grupo era uma forma de se comunicarem e de se reconhecerem, o que também determinava suas ações e as relações que mantinham com a vida.

4.2. Relações de transação e relações de concorrência entre negros e brancos

As Irmandades eram o “local” onde o negro podia se integrar a sociedade, nesses espaços a inferioridade imposta pela sociedade escravista era quebrada e, nesta condição se tornava agente reconhecido, tendo realçada sua dimensão humana e social ao por em prática as regras estabelecidas pela Igreja como compromisso pertencente a todos os homens que deveriam prestar culto aos santos, receber os sacramentos e frequentar as missas regularmente. Desta forma, não teria sido a proteção e o auxílio oferecidos aos membros da Irmandade que atraíam o negro para o seio dessas associações, mas sim, o poder de atuar como criatura, reunir seus pares, poder se comunicar no mesmo patamar com outras pessoas, inclusive competir com o homem branco, as festas e os templos construídos são um belo exemplo desta disputa (SCARANO, 1978).

O negro cristianizado e escravizado, tanto em Portugal quanto na Espanha, apresentou uma necessidade recorrente de se organizar para se integrar à realidade da nova sociedade a que estava submetido. Era no espaço das associações religiosas que se sentiam acolhidos e amparados para enfrentar os mais diversos tipos de problemas, em especial, os causados pela doença ou pela morte. Além da solidariedade vivenciada nestes espaços, as Irmandades tornavam possível uma melhor aceitação, ou mesmo um maior reconhecimento social. A ajuda mútua era uma das características mais importante dessas associações, não obstante também serviam como veículo de controle da vida dos africanos e um facilitador das negociações entre negros e sociedade envolvente (SOUZA, 2002).

Em Portugal, as disputas envolvendo brancos e negros em torno da Irmandade do Rosário precisaram da intervenção direta do rei, que foi acionado pelos negros em busca de mercês e privilégios concedidos pelo monarca. Os brancos, nesse caso, apoiados na cúpula da Ordem Dominicana, saíram em desvantagem, pois a partir do século XVI Nossa Senhora do Rosário fica marcadamente conhecida como a protetora dos negros nas Irmandades que a tinham como protetora (SCARANO, 1978. DELFINO, 2012).

Para Tinhorão (2012), a atenção oficial em favor dos escravos negros era em função da atenção moral que o rei possuía pela conquista de suas almas. Desde o século XV, quando as expedições marítimas pela costa africana deixaram de ser exploratórias passando a empresa de Estado com total apoio da Igreja, manifestado pela Ordem de Cristo, os reis portugueses se viram na obrigação de se responsabilizar moralmente pelos negros, uma vez que estes constituíam o principal produto das descobertas, em que o tráfico de pessoas revelou grande lucratividade. O governo português justificava a violência da escravização dos africanos, como sendo uma ação para lhes salvarem a almas²¹ e transformá-los em seres civilizados, assim, o Estado automaticamente assumia a tutela dos cativos.

De acordo com o direito romano, o escravo, sendo coisa, poderia legalmente ser comercializado como produto das terras africanas, mas o caráter humano da mercadoria fazia jus a uma justificativa moral à sua aquisição. É quando a Igreja de Romana se associa ao Estado cujo interesse seria a *conquista do bem espiritual incorporado à qualidade humana da mercadoria em figura de alma* (TINHORÃO, 2012, p. 50).

Quando os vereadores dos mésteres, em 1505, proibem as negras de comerciarem em praças, os homens negros e os mordomos da Confraria do Rosário recorrem ao rei para conceder às negras o mesmo alvará de vendas que as brancas possuíam. Como resposta D. Manuel modifica a lei geral estendendo o benefício às negras forras, contudo, as escravas não foram contempladas. Inconformados, os fiscais dos mésteres continuavam agindo contra as vendedoras negras, o que leva a nova intervenção de D. Manuel, em 1515, *nova carta derogatória do alvará, sempre invocado como pretexto para perseguição às pretas regateiras* (TINHORÃO, 2012, p. 47).

Os homens negros e os mordomos da Confraria do Rosário recorreram ao monarca uma outra vez, em 1513, para protestar contra os herdeiros que não concediam alforria a escravos como havia sido estabelecido em testamentos. De acordo com os solicitantes, um alvará anterior redigido por D. João já estabelecia o solicitado direito, entretanto o documento havia se perdido. Com esse argumento D. Manuel, em novo alvará, ratifica a decisão que seu pai tomara anteriormente em favor dos negros escravos (TINHORÃO, 2012).

²¹ Desde o século XVI se observa teorias que justifiquem o domínio de outros povos não europeus. Paracelso defendia que existiu mais de um Adão e que de um desses descendiam os índios das ilhas americanas. Para Giordano Bruno o gênero humano teria derivado de três grandes antepassados, Enoque, Leviatã e, Adão que deu origem aos judeus. No século XVII La Preyère afirmava que os brancos descendiam de Adão e que as demais raças teriam surgido antes. A ideia pré-adâmica ainda hoje é defendida em regiões da África como Moçambique, onde na igreja de Bethlehem o *Gênesis* é usado para explicar que Deus teria criado negros e brancos separadamente e que os primeiros foram condenados *a uma vida assolada pela ambição e pela inveja, manifestadas e postas em práticas por meio de feitiço e da ação de 'espíritos revoltados'*. (FRY, 2005, pp. 107 e 115, 116).

Os monarcas, com certa frequência, eram invocados para decidir sobre alguma pendência entre negros e brancos, entretanto, inusitadamente, os negros da Confraria do Rosário recorrem ao rei D. João III, em 1549, para solicitar o direito de saírem às ruas para recolherem esmolas em peditórios públicos. Uma vez mais o pedido dos negros foi atendido, mesmo que restritamente, uma vez que as esmolas só poderiam ser pedidas na cidade de Lisboa. A confiança nas resoluções dos monarcas favoráveis aos negros leva os Confrades negros do Rosário a solicitarem a D. Sebastião, em 1578, o direito de recrutar os negros solteiros e forros, homens e mulheres, que perambulassem vadiando para que esses trabalhassem e revertessem o fruto de seus ganhos à caixa da Confraria. O dinheiro adquirido seria revertido pela Confraria para sanar as necessidades dos ex-vadios. Mais uma vez a resolução real beneficiou os Confrades do Rosário e, em caso de morte dessas pessoas, não possuindo herdeiros, seria a Confraria sua beneficiária (TINHORÃO, 2012).

No Brasil pode-se dizer que não era apenas o negro escravo em sua dura condição de vida que tinha a necessidade de negociar, pois como diz Reis (1996), os senhores e demais autoridades coloniais, sem que ainda tivesse desembarcado um negro no território brasileiro, sabiam que seria preciso o controle não somente de seu corpo, mas igualmente de seu espírito.

O regime escravocrata, como todo regime de trabalho forçado baseou-se fundamentalmente no chicote e outras formas de coerção, mas não teria vigorado muito tempo se só usasse a violência. Desde cedo os senhores aprenderam que era preciso combinar a força com a persuasão, assim como os escravos aprenderam ser impossível sobreviver apenas da acomodação e da revolta. [...] a maioria dos escravos viveu a maior parte do tempo numa zona de indefinição entre um extremo e outro. [...] chamamos essa zona de espaço de negociação. Além da barganha relacionada à vida material e ao trabalho, os escravos e senhores, negros, forros, livres e homens brancos, digladiavam-se para definir os limites da autonomia de organizações e expressões culturais negras. (REIS, 1996, p. 9).

Os negros resistiram ao cativo o quanto puderam, de diferentes formas, cometendo suicídio, assassinando, ou mergulhando nas suas práticas religiosas que, conforme Almeida, (1986, p.10) representavam *verdadeiros rituais de liberdade e formas simbólicas de reação à opressão de Oxalá (o Deus branco)*; dançar e batucar também faziam parte de suas estratégias, assim como a formação de quilombos, uma tentativa de recriação da sua sociedade africana nas matas brasileiras longe dos açoites e das senzalas.

Segundo Moura (1981), o escravo, enquanto classe social, representava uma das contradições mais significativas durante o período escravista brasileiro, pois os problemas apresentados pelos elementos que condicionavam a formação brasileira e por toda a estrutura econômica vinham desse fator. *O escravo era o esqueleto que sustentava os músculos e a*

carne da sociedade escravista, afinal toda riqueza produzida vinha de seu árduo trabalho (MOURA, 1981, p. 14).

No interior da colônia encontrava-se em processo a elaboração de uma nação e de uma nacionalidade, ainda não observados no Brasil, o que só viria a se confirmar no século XIX. Tal qual a sociedade colonial em geral, a comunidade de escravos africanos e seus descendentes vivenciava o processo de formação de nova identidade o que facilitaria sua integração a sociedade. Durante todo o processo de colonização houve um intenso fluxo de pessoas saídas de diversos locais cujo destino final foi o Brasil, o que levou a uma grande mobilidade, dispersão e crescimento populacional e, igualmente, ao choque de várias culturas que entraram em contato mútuo. Das inter-relações e convívio entres índios, negros e colonizadores, surgiram os colonos, que mais tarde se descobrem como brasileiros, designação que até então era própria dos comerciantes de pau-brasil. (SOUZA, 2002).

[...] antes de tomar consciência de si como “brasileiros”, a população da América portuguesa esteve parcelada em grupos de “paulistas”, “pernambucanos” ou “mineiros”. Fenômeno equivalente ocorreu com a parte da população que estava dominada pelas relações escravistas, pois antes de se ver como “afro-brasileira”, marca evidenciada pelas diferenças sociais e raciais, encontrou afinidades étnicas reinterpretadas no novo ambiente, ao qual os africanos foram lançados. Foi esse o contexto no qual se formaram as “nações”, noção que [...] foi forjada no universo do colonizador, sendo incorporada pelos africanos e seus descendentes, que assim marcavam suas diferenças, reafirmavam suas origens e construía novas identidades, a partir da bagagem cultural que traziam e das possibilidades que lhes eram dadas pela sociedade escravista. (SOUZA, 2002, p. 180).

Para falar da identidade que os negros e seus descendentes tentaram construir no século XVIII falaremos também dos conceitos de raça e etnia.

Esses dois conceitos, raça e etnia, apresentam uma semelhança semântica e, apesar de serem bem distintos, causam algumas confusões. Quando se fala em raça está-se falando em diferenças culturais inerentes dos seres com embasamento biológico; enquanto ao se tratar de etnia são consideradas as diferenças culturais, mas sem que haja o fator biológico como determinante. A própria hipótese de diferenças raciais promove uma separação entre os grupos humanos, traça as barreiras étnicas, assim como os rituais, vestimenta e religião os fazem com a mesma finalidade (ZARUR, 2012).

Os esforços para aprimorar e definir com perfeição o conceito de raça foram muitos, principalmente por meio da perspectiva biológica (comportamental) durante o decorrer dos séculos XIX e XX, que o conhecimento do século XVIII estabeleceu como a mais positiva. O

que quer dizer que foi a imposição de uma perspectiva na qual as *diferenças físicas, indícios de caráter e de personalidade*, o que servia de justificativa científica ao atraso tecnológico que apresentavam determinadas sociedades humanas e legitimava o domínio, a tutela e até mesmo o extermínio, principalmente de culturas não-ocidentais (FERREIRA NETO, 1997, p. 320).

Potentados africanos e mercadores árabes e da África eram os negociantes de escravos que foram trazidos para a colônia pelos portugueses. No Brasil, os cativos substituíram os indígenas no trabalho servil. As sociedades a que pertenciam no continente negro estavam integradas ao que chamamos atualmente de globalização econômica. Os diversos grupos étnicos que foram trazidos para a colônia e que se misturaram nas senzalas apresentavam características linguísticas diferentes (ZARUR, 2012).

Neste momento da pesquisa não há mais dúvida sobre a importância das Irmandades na vida dos homens da Minas colonial, principalmente no que se refere às Irmandades de negros com destaque às que tinham como padroeira Nossa Senhora do Rosário, pois nesses espaços tinham reavivados as heranças africanas. Muito além das missas celebradas e da assistência nos momentos cruciais, era na Irmandade que o negro e seus descendentes conseguiam subsistir nos meandros da sociedade mineira. É no espaço das associações que o negro vai realizar sua maior oposição à escravidão refazendo os laços sociais que a escravidão retira desse ser. Foi *graças à reelaboração dos mitos, crenças e percepções de mundo* que o negro manteve sua sociabilidade nas Irmandades. O sagrado permitiu que suas tradições fossem rearticuladas e perpetuou-as mesmo com a pressão exercida pelo catolicismo. Nos altares destinados a Nossa Senhora do Rosário nota-se que não houve uma diluição da religiosidade negra, ao contrário, eles *foram sentidos como espaços para seu reengendramento*. (GOMES; PEREIRA, 1992, p. 291).

Ao tratar dos negros escravos na Bahia, Reis (1996, p. 55) fala de uma ressemantização da palavra parente, que poder ser aplicada em Minas no período retratado. Segundo o autor, os nascidos na África, sejam escravos ou libertos, tinham grande dificuldade em constituírem famílias, assim sendo, ampliavam o sentido de parente para os que partilhavam da mesma etnia, surgindo, desta forma, o conceito de “parente-nação”. O impacto da dura vida no cativo pode ser apreendido pela intensidade com que os escravos construía relações fictícias ou simbólicas de parentesco. Essa carência teria sido propícia à penetração das Irmandades, cuja atuação era uma “alternativa de parentesco ritual” que fornecia aos membros mais que um espaço de comunhão e identidade, uma vez que estavam

prontas a ajudar nos momentos de necessidade, na conquista da alforria, protestando contra abusos senhoriais e oferecendo dignos rituais fúnebres.

O melhor exemplo para explicar a ideia de parente-nação e parente-ritual na Minas setecentista é o de Chico-Rei que, como veremos no item seguinte, foi um rei africano que trazido e escravizado no Brasil, mais precisamente em Vila Rica, conseguiu após muito trabalho e solidariedade libertar todos os membros de seu grupo que com ele foi transformado em cativo, estendendo o mesmo ato de benevolência mais tarde para os negros que não pertenciam à sua etnia.

Normalmente as Irmandades que atendiam aos devotos negros estavam separadas por etnias, assim elas atuavam como meios de domesticação e acomodação dos africanos, o que serviria muito bem aos interesses dos senhores que viam na manutenção das rivalidades entre os grupos uma segurança contra alianças futuras que poderiam ser bastante perigosas. Os negros viam na manutenção das diferenças uma forma de impedir a uniformização ideológica que poderiam suscitar em um maior controle social. Posteriormente a rigidez entre as Irmandades em relação a aceitação de membros foi amenizada, servindo para a formação de alianças entre grupos étnicos distintos (REIS, 1991).

Nas análises realizadas, principalmente nos Compromissos das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, em Vila Rica, percebe-se que desde o princípio as diferenças étnicas não foram empecilho para a reunião dos negros, nem o fato de serem nascidos no Brasil ou na África. Assim, pode-se supor que a valorização dos traços étnicos não puderam ser utilizados pela sociedade branca ouropretana setecentista como forma de dominação dos cativos ou mesmo dos negros libertos. Esta pesquisa arrisca afirmar com base na análise dos documentos citados que em determinado momento o parentesco ritual superou o parentesco por nação. Tomando uma página aleatória do Livro dos termos da Irmandade do Rosário dos pretos da matriz do Pilar tem-se a relação de ingresso na Irmandade dos seguintes irmãos:

Aos vinte sete dias do mês de dezembro de 1777 asentou por irmão desta Irm^{de}. Violante da Cruz parda na^{sc} no ouro preto e sujeitou a ley do compromisso [...]

Aos vinte sete dias do mês de dezembro de 1777 asentou por irmã desta Irm^{de}. Roza escrava de Maria da Penha [...] e ageitou se as ley do compromisso [...]

Aos vinte sete dias do mês de Dez asentou como irmão desta Irm^{de}. Antonio escravo desta, digo de escravo de João Gonçalves m^{or}. No morro do Ramos sugeitou se as ley do compromisso [...]

Aos vinte sete dias do mês de Dez asentou por Irmão desta irm^{de}. Valentin da Cunha preto forro [...] ageitou se as ley do compromisso [...]

Aos vinte sete dias do mês de Dez asentou por Irmão desta irm^{de}. Clemente José de Barros pardo m^{or}. da Rua Direita ageitou se as ley do compromisso [...]. (Livro 1º dos termos dos irmãos da confraria de N. S. do Rosário do Ouro Preto, 1734-1781).

Todos os assentados tiveram o consentimento do escrivão Pedro Antônio Rodrigues, ao lado do penúltimo nome da página retrada no livro de entradas (Valentin da Cunha) encontra-se a inscrição falecido em 1778.

As dificuldades vividas por negros e seus descendentes eram tão danosas que tornou uma prática intensa a formação de parentescos fictícios ou simbólicos. Os primeiros laços de um novo parentesco se formavam ainda durante a travessia do Atlântico dentro dos porões dos tumbeiros quando deixavam de pertencer a uma família africana e passavam a fazer parte de uma família escrava (REIS, 1991). Essas novas relações sociais não prejudicavam a nenhum dos segmentos, os negros e seus descendentes ou aos colonizadores (SOUZA, 2002).

O reagrupamento que se dava entre os africanos recém-chegados era muito importante para o estabelecimento desses homens no Novo Mundo, não havia a negação das identidades étnicas, mas na nova realidade adquiriam novos parâmetros que não eram os mesmos utilizados em sua terra de origem. Dessa forma, passava a se levar em conta a semelhança entre as línguas, não necessariamente sendo a mesma, mas que produzia um entendimento, apesar da diversidade geográfica dos capturados. Sem um laço de pertencimento numa terra hostil, essas novas identidades descobertas eram muito valorizadas (SOUZA, 2002).

Entre as divergências entre negros e os homens brancos, em Vila Rica, cita-se a contenda dos Irmãos do Rosário contra Antônio Ramos da Cruz e André Ivan que estariam tentando se apossar das terras da Irmandade, situadas nos fundos de sua capela, sob a alegação de terem sido concedidas pelo senado como terras devolutas, mas que em carta de 03 de fevereiro de 1735, enviada ao senado, os *juízes e mais irmãos do rosário do ouro preto* dizem ser bem recebido de esmolas e que os dois homens tentam tomar em prejuízo da Irmandade (APM, CC, Planilha 30652).

Outro Antônio esteve no caminho das irmandades do Rosário, desta vez em vinte e três de dezembro de 1801. Antônio Ramos da Silva Nogueira responde a requerimento feito pela Irmandade do Rosário ao Senado. Outro documento que corrobora estas considerações é datado de dezesseis de julho de 1738, e mostra o mesmo senhor reclamando do desvio de esmolas destinado à Nossa Senhora das Mercês e a má conservação da capela onde fica alocada a imagem da santa. Pondera-se que deveria haver alguma desavença entre as Irmandades do Rosário e Mercês, ou apenas o mal-estar de um membro da irmandade branca

contra a negra. Ao que tudo indica, Nogueira é membro da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês e diz,

Não tenho notícias, que officiaes da Irmandade de Nossa Senhoras das Mercês ereta na Capella do Senhor Bom Jesus dos Perdões da Freguesia de Antônio Dias desta Vila já mais se haverem com fulia e instrumentos muzicos a pedir esmolos por parte alguma, nem perto da comarca [...] (APM – Rolo 544).

Entretanto quando ele observa o comportamento dos irmãos negros diz

[...] hum grande numero de Juízes e Juízas [...] e cada hum por onde lhe parece pedir esmolos particularmente, assim como praticão os de todas as Irmandades de pretos, Crioulos, e Pardos: o que se tem tolerado com piedade, não sei se demaziado, ou mal entendido [...] (APM – Rolo 544).

Esse documento se faz importante porque nele é possível observar a relação entre brancos e negros (também seus descendentes), podendo também contextualizá-los na categoria de pobres e ricos e também sobre a realização da festa devocional feita pelos negros. Nogueira, em seu relato inconformado, segue dizendo que os negros utilizam as esmolos como desculpas para não trabalharem e é com elas que *todos se sustentão a maior parte do anno*. Seu descontentamento prossegue quando relata que

[...] no dia da festa cada hum em sua caza da banquete, em os quais se excedem os limites da sobriedade e acabam em batuques e outras ações pecaminozas e tudo sahe das esmolos [...] he este hum invento para manter a ociosidade e a diante corrupção dos costumes já bem aruinado nesta capitania. (APM – Rolo 544).

Os documentos disponíveis, infelizmente, não informam quais foram as providências tomadas pelas autoridades competentes em 1738, mas fica claro que o problema visto por Antônio Ramos da Silva Nogueira não foi resolvido ao seu contento, ou as mesmas práticas teriam voltado a ser realizadas pelos Irmãos negros, pois em carta ao senado datada de três de novembro de 1802, novamente reclama sobre os problemas com os pedintes de esmolos e irmandades de negros, mais uma vez revelando as relações conflituosas entre negros e pobres com os membros abastados da sociedade, que talvez não concordassem ou temessem a circulação dessas pessoas por algum motivo. Vale lembrar que para a realização de pedidos de esmolos, além de uma autorização prévia dos órgãos competentes, havia uma série de regras a serem cumpridas, pois até a vestimenta deveria ser adequada de forma a identificar a qual

Irmandade pertencia o pedinte. E talvez as irmandades de brancos, por terem mais posses, não necessitassem desse recurso de esmoler.

Mesmo não sendo Irmandades pertencentes aos negros e seus descendentes, e, por isso, apresentando um caráter mais humilde, em Vila Rica, as ditas possuía um patrimônio cujos requerimentos, junto ao Senado da Câmara, mencionavam terras e casas como num documento de 27 de março de 1748 em que os irmãos solicitam a medição de suas terras *na Rua q. vay por traz das cazas e da capella da mesma Irmandade* (N. S. Rosário).

As terras foram medidas dois anos após, como diz o documento pertencente à mesma caixa situado na APM referente a Câmara Municipal de Ouro Preto (CMOP), infelizmente não foi possível decifrar a assinatura do autor, mas de acordo com o texto,

Aos vinte oyto dias do mês de fevereiro de mil setecentos e cincuenta nesta Vila Rica de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto a mas da capella de Nossa Senhora do Rozário a onde sugerido fui vendo e o Procurador do Conselho [ilegível] dos Santos e o Proc. E Cappitão José [ilegível] Maya forão medida as terras de que o requerimento nosso faz menção digo mays e sendo a e compreensão do dito Procurador forão medidas trinta [ilegível] de terra que principião do canto das cazas de Isabel [ilegível] e finalizão com terras baldias [...] (APM – CMOP – Caixa 20).

A intenção dos irmãos do Rosário era fazer registro dos bens da Irmandade, provavelmente para evitar problemas de invasões de posseiros como tentara fazer em 1735 Antônio Ramos da Cruz e André Ivan, pois em outro documento avulso do mesmo (APM – CMOP – Caixa 20) onde os irmãos respondem:

Dizem o Juuz e os officiaes da Irmandade de N. S^{ra}. do Rozário dos pretos Cappella filial a Matris de N. S^{ra}. Do Pillar do bem dito que lhes fizerão lançaõ as notas dos Tabelião S^r. F^{co}. Barbosa os titular e mais documento que a camara desta vila derão ao Supp^{es}. De suas porção de terras desta Villa p^a. os mandar p^a. Portugal e com firmar a mesma nas por sua Mag^{de}. (APM – CMOP – Caixa 20).

A maior parte dos documentos referentes as Irmandades do Rosário de Ouro Preto são relativas ao século XIX ultrapassando o recorte proposto por este estudo, mas espera-se que futuramente estes documentos possam vir a luz, possibilitando um estudo mais aprofundado sobre esses homens e mulheres do Rosário. Entretanto, far-se-á menção a um último documento datado de 12 de agosto de 1803, marcando como as Irmandades, preocupadas com suas posses e se defendendo das constantes ameaças, sempre recorriam ao Senado.

Senhores do Senado

Procurador e mais off^{es}. da Irmandade de Nossa Senhora do Rozário, cita na freg^a de Nossa Senhora do Pilar de oiro preto; protesta não concentrir nem concencte q. emtempo algum se fassa obra ou Edificio q. ocupe a terra plena q. essa Irmandade fez e aplainou comgrande custo abancada comprando para a dita cazas de Manoel Rocha e fazendo hum grande pairedão que sustenta a rua desima de onde percebe o senado lhe aprezenste os foros, cujas cazas assim compradas do dito Rocha pella sua antiguidade ficou compriendida na confirmação da sés Maria como sehade mostrar emtempo competente de cujo terreno pelo que pertence a ditta Irmandade que se acha de posse a 10, 20, 30 e demais annos [...] (APM. CC, Planilha 30084)

Para finalizar de uma forma bem arriscada, será utilizada, baseado em Elias; Scotson (2000), as expressões inglesas *establishment*, *established* e *outsiders*. O perigo do emprego desses termos está no fato de pertencerem a uma outra cultura e num outro tempo bem diferentes do pesquisado nessa dissertação, entretanto, os riscos serão enfrentados.

Existe numa sociedade um grupo de pessoas que são os mais poderosos, por pertencerem à *boa sociedade*, esse conjunto de pessoas por terem a capacidade de se *autoperceberem* são reconhecidos como possuidores de uma *identidade social construída a partir de uma combinação singular de tradição, autoridade e influência*. (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 7). Levando em conta as ressalvas acima, e sabendo que o grupo dominante no período colonial apresentava uma considerável heterogeneidade, a expressão *establishment* será empregado aos socialmente privilegiados no período estudado. As diferenças dessa classe são sanadas pelo papel que a Igreja desempenhou à época, mesmo em Minas, onde a entrada dessa instituição se deu por caminhos diferentes do restante do país em função das descobertas auríferas. Contudo, elementos como autoridade e influência vindos da *boa sociedade* permearam a sociedade colonial. Tal qual os ingleses, os *established* colonial igualmente baseavam seu poder na sua moral que é exemplo para os demais.

Na outra ponta encontram-se os *outsiders* cuja característica principal está no fato de não pertencerem à sociedade de bem e nem formarem uma massa homogênea cujos laços que as unem são bem vulneráveis, no período colonial enquadrar-se-iam nesse grupo, os cristãos novos, os índios e os negros. Mesmos esses grupos poderiam apresentar subdivisões, como os negros se separando por etnias. Pensando exclusivamente no caso mineiro e da Vila Rica setecentista, a reação mais desestabilizadora do sistema não teria sido rivalizar com outras etnias, mas ao contrário, unir todas para enfrentar aqueles que estavam estabelecidos no poder através da arma que os dominantes lhe deram, a religiosidade. E, conforme Souza (2002, p. 119), as Irmandades para esses homens incorporados pela diáspora no cativoiro eram vistas como a única forma que tinham para formar laços de solidariedade e para sua afirmação

cultural. Sem violar a lei escravista vigente, os negros irmanados se reuniam para se divertir e vivenciar uma identidade e o sentimento de orgulho. Não se pode esquecer que era no espaço das Irmandades que o negro encontrava um centro de resistência cultural, onde encontravam respaldo às suas reivindicações raciais e onde surgiam as lideranças que atuavam *como base e defesa dos negros contra a escravidão e como forma de reação contra-aculturativa* ao adorar seus ídolos de origem *sob o manto dos santos*.

4.3. O congado e o rei congo das minas gerais

O negro, como um dos elementos formadores da sociedade e da cultura brasileira, forneceu valiosa contribuição linguística, gastronômica, técnica, dos costumes, das tradições e das crenças. Segundo Almeida (1986), o folclore é possivelmente um dos elementos mais importantes neste conjunto de positivas contribuições. O negro se insere na sociedade brasileira como representante de uma cultura reprimida e esmagada. No contexto da sociedade colonial, os negros não passavam de objetos em que se fazia necessária a sua desumanização ao máximo, submetendo-o ao eito, nas fazendas de gado, cana-de-açúcar e café, nas lavras de ouro; no entanto, mesmo a vida dura não impediu que suas manifestações culturais aflorassem.

Mesmo buscando mil formas de vencer a dor do cativo, o negro é impotente diante do poderio do dominador, desta forma buscam preservar ao máximo suas tradições culturais para incorporá-las a uma outra sociedade em que foram introduzidos pela diáspora. Na transposição desses elementos culturais faz-se necessária a adaptação a novos contextos e, para tal, assimilam e fazem concessões para conseguirem se integrar à sociedade brasileira (ALMEIDA, 1986).

Sempre desempenhando papel de destaque na conjuntura brasileira, as festas religiosas, no setecentos, atraíam os fiéis para as zonas urbanas que, conjuntamente, estabeleciam ligações entre os diferentes setores da sociedade brasileira. Além do mais, as festas representam uma forte conexão entre passado e presente, uma vez que simbólica e ludicamente expressam *algo que faz parte do espírito*, no entanto, *está distante no tempo ou no espaço, a festa vivifica tradições, crenças e acontecimentos importantes, que, de outra forma, cairiam no esquecimento* (FONSECA, 2012, p. 1).

Uma das polêmicas envolvendo as Irmandades negras encontra-se em torno do fato dessas entidades servirem para camuflar as práticas religiosas africanas; sendo verídicas tais suspeitas, é bem provável que as ações religiosas fossem decorrências da associação das diferentes culturas em contato (SOUZA, 2002). Um dos pontos profanos da festa é a farta comida servida aos participantes com pompa e fartura (Almeida, 1986). A coroação de um rei Congo teatralizada em Portugal, tal qual realizado no Brasil, é datada de 1533 (SOUZA, 2002 – OLHAR PÁG 164).

Embora possa ser observado em Portugal e na Espanha, nas América do Norte, América espanhola e nas Ilhas caribenhas, foi no Brasil que a eleição, coroação de reis negros e festividade, ocorreu com maior força, podendo ser notada desde o século XVII, tendo alcançado grande força no século seguinte com alterações no seu modo ao longo do século XIX (SOUZA, 2002).

Um fato interessante a ser observado é que apesar do isolamento e da diversidade entre as diversas regiões da colônia, na maioria dos locais em que foi introduzida a mão-de-obra do africano, os negros reunidos em comunidades escolhiam uma figura que coroavam como rei, cuja importância se dava no cumprimento de um papel social e ritualístico em que o grupo o celebrava com músicas, danças e encenações. A escolha dos reis negros era marcada por suas raízes africanas. Nas festividades com músicas, em que o ritmo e instrumentos eram de origem africana, as danças, muito diferente da rigidez das danças européias, davam ao espectador a ideia de que realizavam movimentos descoordenados, pois a dança negra era marcada pela rapidez dos movimentos e *pela independência entre membros superiores e inferiores*. (SOUZA, 2002)

No tocante à coroação e eleição dos reis negros nas Irmandades, Souza (2002), diz existirem algumas pistas salientes que possibilita certas especulações a respeito do quanto esses atos foram relevantes para as comunidades neles envolvidos. Caminhavam juntas a eleição dos reis e as festas destinadas aos santos padroeiros da Irmandade, no entanto, sua menção era bem sucinta nos compromissos, o que demonstra que faziam parte dos elementos festivos que a igreja desaprovava (SOUZA, 2002).

Haverá nesta Irmandade hu Rey e hua Raynha ambos pretos de qualquer nasção que sejam, os quais serão eleitos todos os annos em meza a mais votos e serão obrigados a assentir com seu estado as festeridades de Nossa Senhora e mais Santos acompanhando o ultimo dia a Procissão atrás do Padre [...] (Compromisso da Irmandade do Rosário dos Pretos – unidade Pilar – Capítulo 2º).

A sociedade branca e dominadora temia uma ruptura da ordem estabelecida com a festa dos negros que, além de sua popularidade, era o espaço onde manifestavam o gosto explícito pela diversão, marcado por danças e cantos pelas ruas, o alto consumo de bebidas e alimentos, somados à inversão hierárquica vivenciada nestes dias em que liberavam o comportamento que eram obrigados a reprimir nos dias comuns. Por isso, as autoridades eclesiásticas e administrativas impunham limites às festas (SOUZA, 2002).

Entre as muitas manifestações negras malquistas aos olhos da sociedade branca encontram-se os batuques, em que os negros se reuniam em torno da música, da religião e da dança (que era vista pelos brancos como excessivamente erótica), tal junção era considerada perniciosa e perigosa. O que levava aos encontros clandestinos para a realização do batuque, como os feitos pelos minas na Bahia setecentista (BARROSO, 2011).

Como menciona Reis (1991), nas Irmandades negras, que por todo período colonial foram as principais propagadoras do catolicismo popular, os santos, quase sempre, tinham maior status que Deus e a proteção, que os padroeiros proporcionavam aos fiéis das irmandades, era retribuída com pomposas festas.

A Igreja, em seu processo de cristianização de negros, gentios e mestiços apresentava uma dubiedade, pois, considerando as culturas desses grupos submetidos como pagãs, condenava a luxúria e a violência que neles via, no entanto, aproveitava do caráter fetichista e animista, apresentado tanto por negros quanto por índios, e introduzia elementos dessas comunidades nos rituais e festas católicas para atraí-los (BARROSO, 2011).

Ao descrever uma festa de *Corpus-Christi* em Minas Gerais, em 1733, Freyre (2003) a narra como uma grande parada pagã ao lado

[...] dos símbolos do cristianismo. Turcos e cristãos. A serpente do éden. Os quatro pontos cardeais. A lua rodeada de ninfas. E no fim, uma verdadeira consagração das raças de cor: caiapós e negros congos dançando à vontade suas danças gentílicas e orgiásticas em honra dos santos e do Santíssimo. (FREYRE, p. 172-173).

O padre Jesuíta André Antonil (2010) defendia a realização dos folguedos pelos escravos, pois a proibição tiraria a única atividade que lhes proporcionavam alívio no cativeiro. Seguia orientando que,

[...] não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrem-se inocentemente à tarde depôs de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho, sem

gasto dos escravos, acudindo o senhor com sua liberalidade aos juízes e dando-lhes algum prêmio do seu continuado trabalho. Porque se os juízes e juízas da festa houverem de gastar do seu, será causa de muitos inconvenientes e ofensas a Deus, por serem poucos os que o podem licitamente ajuntar. (ANTONIL, 2010, p. 97).

As festas religiosas dos negros, que muitas vezes causava problemas à Irmandade por não respeitar os desígnios da Igreja tradicional, ou por ferir a ordem pública, foi retratada por diversas nomenclaturas, tais como *folias*, *batuques*, *vozerias* ou *tocatas de pretos*, *reizado* e *congada* (ABREU; VIANA, 2009, p. 240). Esta última, em particular, é-nos relevante não apenas em função das diversas histórias que a compõem, mas por seu caráter sincrético e simbólico que se manifesta na coroação de reis e rainhas por toda a região onde é praticada e, principalmente, em Vila Rica.

4.3.1. O Rei negro das Minas

Dell’Aira (2009), em interessante trabalho sobre a obra de Rugendas, mostra o interesse do artista pelo Congado, pois ao analisar a litografia intitulado *Fête de S.te Rosalie Patrone des Nègres*, é possível observar diversos elementos que identificam o local como sendo Ouro Preto. A igreja de Santa Efigênia ao fundo, a Araucária longifólia à entrada da famosa mina da Encardideira, e algumas casas existentes ainda hoje no caminho que leva à cidade de Mariana. A litografia de Rugendas descreve a coroação de um rei e uma rainha com o seu séquito. O monarca coroado seria o lendário Chico-Rei que teria sido o fundador da Irmandade do Rosário em Ouro Preto, inaugurando também o congado local. O Rei Ganga Zumba Galanga do Congo teria sido um nobre africano que, capturado, foi feito escravo junto com sua corte, cuja alcunha passou a ser Chico-Rei.

Em *Boca de Chafariz*, Mourão (1992) relata a história desta personagem num romance que agencia recursos de metaficção historiográfica (HUTCHEON, 1988), cuja problematização do conhecimento histórico se volta para a necessidade e o risco de distinção entre a ficção e a história como gêneros narrativos.

Houve a tentativa de resolver por cima o conflito, sem apelo ao choque direto. Aprisionado e vendido como cativo, mais toda a tribo, um rei africano veio esbarrar em Vila Rica. Na demorada travessia do Atlântico, em meio a pestes e castigos muitos, assistira à morte de praticamente a família inteira,

além de considerável parte dos súditos. Ao chegar, logo imaginou inventivo plano para reagrupar a sua gente e recuperar o antigo comando. Trabalhou com afinco, ajuntando os trocados que podia e que não podia; vencido o tempo do seu cálculo, alforriou o filho. Com a ajuda do filho, obteve para si completo o mesmo benefício. Em seguida, ambos continuaram ainda mais combinados para redimir um companheiro. Os três decidiram cuidar de um quarto. Essa corrente cresceu fortalecida e seu funcionamento ganhou tal velocidade que em pouco a tribo completa se tornou livre. E num gesto cada vez mais multiplicador, passou solidariamente a emancipar, fora, perdidos e buscados representantes da nação a que pertencia. Aferrado ao seu projeto, Chico Rei – esse o seu nome – com idêntico espírito de fraternidade entrou a explorar coletivamente a rica Mina da Encardideira, como, se aquilo fosse coisa sem dono, uma propriedade comum de todos. Para manter o seu povo unido pela fé, instituiu a soberania de Santa Efigênia como padroeira e iniciou movimento publicamente apregoado para a construção da Igreja do Rosário. Na boa regra de muito querer colaborar, na Igreja de Santa Efigênia, no Alto da Cruz, as negras lavavam a cabeça nas pias de água benta, recolhiam o ouro em pó desviado nas catas e mantido clandestino na carapinha. A essa altura, a pequena monarquia transplantada estava reconstituída. Chico era o rei, sempre solerte; uma segunda mulher que o acompanhava, a rainha; o filho, o príncipe; a nora, a princesa. A cada 6 de janeiro, os membros formados em grupo, vestido com roupas próprias da sua realeza, seguiam para a missa em meio ao séquito dos súditos que, também no esbanjar dos trajes típicos da sua terra, dançavam e cantavam ao som de instrumentos tribais, em homenagem à santa da devoção. O cortejo, que depois se demasiava percorrendo as várias ruas, se tornaria festividade para sempre de Senhora do Rosário: a congada. Não se importando nem um pouco de estar ou não ameaçando a ordem estabelecida, Chico Rei havia criado um governo dentro do outro. Passou a constituir assustador um perigo. Existindo nas minas negros em quantidade incomparavelmente superior à dos brancos, poderia até por descuido acabar assumindo o comando geral. Sem perda de tempo, a elite dominante soube agir. Proibiu por decreto real a alforria de escravos não justificada em juízo. (MOURÃO, 1992, p. 174-175).

No entanto, o romance é uma obra que agencia elementos tidos como verídicos à imaginação do escritor. O Congo representa um povo dentre os diversos que compunham a África antes do contato com o colonizador. Para o Brasil foram trazidos africanos de diversas etnias, no entanto, a comemoração e coroação é feita em torno do monarca que representa apenas um domínio, o Congo.

Percebe-se que a metaficção historiográfica deixa visível o subtexto ideológico determinante das condições da própria possibilidade de produção e de sentido nas práticas culturais. Desse modo, incorpora os discursos literários, históricos e teóricos, repensando a reelaboração das formas e conteúdos do passado, desafiando ainda, as fronteiras entre vida e arte ao jogar com as margens dos gêneros. A metaficção historiográfica insere/subverte o seu envolvimento mimético com o mundo, onde todas as noções de realismo ou referência entre o discurso da arte e da história são definitivamente modificados através da sua confrontação,

eliminando a distância entre arte de elite e arte popular (HUTCHEON, 1988). Ao apresentar-se um novo modelo para a demarcação da fronteira entre a arte e o mundo, contesta-se as verdades da realidade e da ficção, pois esta não reflete a realidade, e muito menos a reproduz.

No “Romanceiro da Inconfidência”, Cecília Meireles resgata o “essencial expressivo” dos fatos e personagens que representam Minas Gerais de fins do século XVIII, inclusive a faceta trágica deste momento. No Romance VIII ela nos fala sobre o Chico-Rei, a Virgem do Rosário e a Festa do Congado.

[...]
Toda a terra é mina:
o ouro se abre em flor...
Já está livre o meu filho, povo,
– vinde libertar-nos,
que éreis, meu Príncipe, cativo,
e ora forro sois!

Mais ouro, mais ouro,
ainda vêm buscar.
Dobra a cabeça, e espera, povo,
que este cativo
já nos escorrega dos ombros,
já não pesa mais!

Olha a festa armada:
é vermelha e azul.
Canta e dança agora, meu povo,
livres somos todos!
Louvada a Virgem do Rosário,
vestida de luz.

Tigre está rugindo
nas praias do mar...
Hoje, os brancos também, meu povo,
são tristes cativos!
Virgem do Rosário, deixai-nos
descansar em paz. (MEIRELES, 1989, p. 62-63).

No Romance IX ou de Vira-e-Sai, a poeta nos fala de Santa Ifigênia e da mina de ouro.

[...]
Ninguém descobre a princesa Núbia,
na vasta mina do Chico-Rei.
Depois que passam o sol e a lua,
Santa Ifigênia passa, também.

Santa Ifigênia, princesa Núbia,

sobe a ladeira quase a dançar.
O ouro sacode dos pés, do manto,
chama seus anjos, e vira-e-sai. (Ibid., p. 64-65).

Unidos a ele, pelos laços de submissão, gratidão e solidariedade, os alforriados adquiriram a riquíssima mina da Encardideira. No dia 6 de janeiro de 1747, data em que o calendário católico comemora o Dia de Reis, Vila Rica foi surpreendida com uma festa que desconhecia. Chico-Rei e seus patrícios alforriados apareceram na capela de Nossa Senhora do Rosário com uma indumentária surpreendente. Dançaram o Congado, dança criada por Chico que se tornou popular em Vila Rica e em todos os lugares onde se fazia a Festa de Reis. Neste dia, Chico-Rei foi coroado Rei da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos.

4.3.2. Ritos

Conforme Segalen (2002), o pensamento religioso inclui dois elementos, quais sejam, as crenças e os ritos. As primeiras são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm umas com as outras ou com as coisas profanas; os segundos são as regras de comportamento que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas. Os ritos possuem um suporte corporal, seja ele verbal, gestual, ou postura, com caráter repetitivo e forte carga simbólica para atores e testemunhas.

O rito o ou ritual é um conjunto de atos formalizados, expressivos, detentores de uma dimensão simbólica. O rito é caracterizado por uma configuração espácio-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de comportamento e de linguagem específicos e por sinais emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns de um grupo. (SEGALEN, 2002, p. 23).

A etimologia da palavra rito vem de *ritus*, que no latim significa ordem prescrita, e está associada às palavras gregas *iartud* (organização), *ararisko* (harmonizar, adaptar), *arthmos* (ligação, junção); e as védicas *rta*, *arta*, cuja etimologia remete a análise para a ordem do cosmos, a ordem das relações entre os deuses e os homens, e a ordem entre os homens (SEGALEN, 2002). De acordo com Durkheim, [...] *os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos* (DURKHEIM, 1983, p. 212). O interesse relativamente

ao rito integra-se na demonstração levada a cabo para mostrar que nenhuma religião é uma espécie de fantasia, sem qualquer correspondência na sociedade. Sua finalidade é agenciar o presente ao passado, o indivíduo à comunidade, consiste numa ação geral que, apesar de continuar sempre e em todo o lado semelhante a si própria, é susceptível de apresentar formas diferentes de acordo com as circunstâncias. Sua eficácia está no social, pois produz estados mentais coletivos suscitados pelo fato de o grupo estar reunido, com sentimentos e sentidos que se exprimem em atos comuns, pelos quais o grupo social se reafirma periodicamente. A vida coletiva, ao atingir “certo grau de eficácia”, coloca de sobreaviso a vida religiosa ao determinar um estado de efervescência que muda as condições da atividade física (DURKHEIM, 1983).

Durkheim estabelece uma classificação dos ritos que organizam os tempos sociais no seu duplo ritmo, alternando os tempos profanos e os sagrados. Os cultos negativos ou “tabu”, limitam o contato entre o sagrado e o profano; os cultos positivos estão ligados às festas; e cultos expiatórios (*piaculum*) são relativos a uma expiação, inspiram um sentimento de angústia. Como culto positivo, a Festa do Rosário associa a comunhão através da ingestão de elementos sagrados, e oblação (gestos de oferta). Os cultos positivos são periódicos, pois o ritmo que exprime a vida religiosa exprime o ritmo da vida social. Por conseguinte, épocas profanas se alternam com épocas sagradas, e o objetivo do culto é regularizar o curso dos fenômenos naturais (SEGALEN, 2002).

Segundo Borges (2005), os participantes negros da Festa do Rosário

[...] podiam transcender a realidade cotidiana e integrar-se no drama subjacente à estrutura do rito. Na história mítica eles eram os vencedores, porque eleitos de Nossa Senhora. Vivenciando o acontecimento festivo, resgatavam o mito do aconchego de uma mãe protetora; parte dos diversos significados veiculados no conjunto do cerimonial.

Era na festa do Rosário que os irmãos envolviam-se com os elementos sagrados da religião dos grupos dominantes. [...] Era um acontecimento em que o irmão invertia, simbolicamente, a sua condição de escravo, de forro e oprimido, e entrava em um novo tempo, o do encontro e do aconchego, momento em que o grupo de irmãos se tornava forte pela convivência ritual. (BORGES, 2005, p. 196-197).

Ao analisarmos o processo ritual da Festa do Rosário nos apropriaremos do conceito de liminaridade de Turner (1974). Os atributos deste processo são ambíguos, pois escapam a quaisquer classificações e não possuem um *locus* fixo, pois

[...] estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos, naquelas várias sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais. (TURNER, 1974, p. 117).

A liminaridade possui um misto de submissão e santidade, de homogeneidade e camaradagem, se encontra em uma dinâmica que comporta dois modelos, justapostos e alternados, de correlacionamento humano, o de estrutura e o de *communitas*. Sendo associado ao segundo:

O primeiro é o da sociedade tomada como um sistema estruturado, diferenciado e frequentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas, com muitos tipos de avaliação, separando os homens de acordo com as noções de “mais” ou de “menos”. O segundo, que surge de maneira evidente no período liminar, é o da sociedade considerada como um “*comitatus*” não-estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma comunidade, ou mesmo comunhão, de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais. (Ibid., p. 119).

Dessa forma, a liminaridade deve ser entrevista a partir de um processo dialético, cuja abrangência diz respeito à existência da própria sociedade entendida como “magma social”, ou seja, um conjunto de significações imaginárias, um mundo de significações que cada sociedade e cada época institui como o seu mundo ou, dito de outra forma, como a sua mentalidade (CASTORIADIS, 1995).

Através da encenação ritualística da Festa do Rosário, os devotos transcendem o cotidiano e integram-se no drama relativo à estrutura do rito. Os fenômenos de liminaridade, apesar de sua diversidade, possuem as características de se situarem nos interstícios da estrutura social, de estarem à sua margem e de ocuparem os lugares mais baixos (TURNER, 1974). Deve-se ressaltar que, nesta análise, a palavra baixo comporta dois sentidos, o de estruturalmente inferior e de base comum de toda vida social. Se a *communitas* possui a qualidade existencial de abranger a totalidade das relações entre os homens, a estrutura possui a qualidade cognoscitiva de refletir a respeito da cultura e da natureza, organizando a vida pública. No processo ritualístico da Festa do Rosário os devotos se envolviam com elementos religiosos dos grupos dominantes.

A expressão artística dos teatros religiosos, tendo como atores os próprios irmãos, produziu uma interação, proporcionando aos irmãos uma experimentação sensorial, transportando-os para outro tempo e lugar. A festa

suspendia, provisoriamente, a experiência concreta dos sujeitos, no seu dia-a-dia. Era um acontecimento em que o irmão invertia, simbolicamente, a sua condição de escravo, de forro e oprimido, e entrava em um novo tempo, o do encontro e do aconchego; momento em que o grupo de irmãos se tornava forte pela convivência ritual. O beber e o comer junto tinham importância simbólica, porque recriava a troca do afeto, da amizade e reforçava pactos de solidariedade. Ao participarem e vivenciarem os rituais de forma orgânica, os irmãos, aos poucos, passaram a reconhecer como sagrados os diversos símbolos dos cultos católicos: as imagens, a cruz, o cálice e a hóstia. (BORGES, 2005, p. 196-197).

Dessa maneira, a religião, assim como a arte, é produto das relações entre os “seres totais” (TURNER, 1974), relações geradoras de símbolos, metáforas e comparações. Ao comportar uma relação direta com os mitos e os ritos, o fenômeno da liminaridade possui tempo e lugar específicos, e deve ser entendido como “[...] *um período de exame dos valores e axiomas centrais da cultura em que ocorre*” (TURNER, 1974 p. 202). Ao focalizar a liminaridade, como fase e como estado, Turner a situa, nas complexas sociedades, como resultado de uma progressiva divisão do trabalho que exigiu um estado religioso ou semi-religioso com propensão a reingressar na estrutura.

Segundo o autor, existem dois tipos principais de liminaridade, os “ritos de elevação de *status*” e os “ritos de inversão de *status*”. No primeiro, o sujeito altera, irreversivelmente, a sua posição social; no segundo, a hierarquia é temporariamente invertida. A Festa do Rosário é uma variante desse tipo de ritual de inversão, pois

[...] os inferiores simulam a posição e o estilo de vida dos superiores, chegando algumas vezes ao ponto de se organizarem numa hierarquia que é uma imitação da hierarquia secular dos seus chamados superiores. Resumindo, pode-se contrastar a liminaridade dos fortes (e dos que se estão tornando mais forte) com a dos permanentemente fracos. A liminaridade dos que sobem em geral implica o rebaixamento ou humilhação do noviço como principal componente cultural; ao mesmo tempo, a liminaridade das pessoas permanentemente inferiores na estrutura contém como principal elemento social a elevação simbólica, ou fictícia, dos sujeitos ao ritual a posições de autoridade eminente. Os mais fortes tornam-se mais fracos; os fracos agem como se fossem fortes. A liminaridade dos fortes socialmente não é estruturada ou é estruturada de maneira simples; a dos fracos representa uma fantasia de superioridade estrutural. (TURNER, 1974, p. 203).

É geralmente encontrado no ritual cíclico, estando ligado ao calendário de tipo coletivo, realizando-se em momentos demarcados a partir do ciclo produtivo anual. Um dos elementos que mais chama a atenção nestas festas é a ocorrência do “tempo alegre”, prática marcada pelas inversões simbólicas da ordem social (MARTINS, 2008).

Os estatutos das Irmandades do Rosário, segundo Borges (2005), mencionam as datas dedicadas às práticas devocionais, além do calendário litúrgico a ser obedecido. Havia três espécies de cultos, um relativo às práticas cotidianas, outro relativo aos cultos celebrados com outras Irmandades que se integravam de maneira distinta na estrutura do grande acontecimento, e, um terceiro, promovido pela Confraria, em homenagem à padroeira e aos santos de devoção.

Em a primeyra Dominga de Outubro ou na segunda do mesmo mês será meza, com asistencia de todos os Juizes, juízas e mais officiaes e Irmãos, e nella se determinara a festa que se houver de fazer a Nossa Senhora do Rozario, e mais Santos, em a 1^a, 2^a, 3^a oytavas do Natal, determinando tãobem quais hão de ser os Prégadores, q. serão sempre os de melhor nota, e conceito, para que com sua Doutrina afervorem os Irmãos, no Serviço da Senhora, e para que se possão ajustar os sermões, muzicas, e o mais que for necessário para a festevidade e logo encarregará os três officiaes da meza, para que ajustem os ditos Sermões, Muzica, e o mais q. for precizo, e se houver determinação, tudo com maior comodidade que for possível, e de tudo se fará termo no livro delles, que asignarão os Juizes, e mais officiaes, e nenhum delles poderá por si só dar sermão, nem Muzica, sem primeyro ser determinado pela meza, Penna de pagar de sua fazenda. (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos – Unidade Pilar – Capítulo 15^o).

Ou ainda,

No dia ultimo de Dezembro de casa hum anno se fará a Festividade de Nossa Senhora com toda a solennidade, assistindo a Irmandade com suas opas, e Santos annexos a mesma Capella, e Irmandade em dias, que a Meza determinar, e achar ser mais útil. (Compromisso Irmandade do Rosário do Alto da Cruz – Capítulo 19^o).

Ao assumir a realza, o devoto não pensava apenas na honra, pois a responsabilidade da organização do ritual exigia-lhe consideráveis gastos financeiros, dos quais dependia o sucesso ou insucesso da festa. Assim,

O banquete realizado nas festas do dia dos santos patronos remanesca como herança das confrarias européias. [...]
Também no Brasil as associações fraternais conservavam a tradição do banquete em suas reuniões anuais. As Irmandades do Rosário não negligenciaram com relação a este aspecto. Dependendo da capacidade financeira de cada uma, fazia o banquete com mais ou menos fartura. [...]
(BORGES, 2005, p. 193-194).

Ainda segundo Borges (2005), o sucesso da festa era responsabilidade de reis, rainhas, juízes e juízas. O farto jantar que deveria ser ofertado aos irmãos era uma retribuição aos

festeiros que em anos anteriores conduziram as comemorações e uma forma de demonstração de superioridade diante da comunidade, por isso o êxito na organização da festa era garantia de reconhecimento e prestígio. Era o momento oportuno para o rei demonstrar seu poder ao grupo onde estavam presentes as pessoas amigas e solidárias e também aquelas com quem não havia afinidades. Ao oferecer o melhor, o monarca se afirmava e se impunha perante os irmãos. *Instaurava uma espécie de 'potlatch'²², no qual ofertar e receber fazia parte de um mesmo sistema* (BORGES, 2005, p. 193-194). Esta troca de presentes pode ser interpretada como o óleo que lubrifica o mecanismo das relações sociais (LAPLANTINE, 1995). A troca de ofertas e de obrigações durante a Festa do Rosário é entendida como criadora do laço social, e está na origem da sociabilidade.

O processo dialético dos rituais de inversão de *status* além de reafirmarem a ordem da estrutura, perfazem o processo de restauração das relações entre os indivíduos históricos reais. De acordo com Turner,

O objetivo final, todavia, consiste em agir em termos de valores da "communitas", mesmo quando o que uma pessoa realiza culturalmente, no desempenho de papéis estruturais, é concebido como um mero instrumento para a aquisição e manutenção da "communitas". Desta perspectiva, o ciclo das estações pode ser considerado como medida do grau de deslocamento da estrutura a partir da "communitas". [...] Quer estejam colocados em pontos estratégicos no ciclo anual, quer sejam provocados por calamidades consideradas como o resultado de graves pecados sociais, são tidos como restabelecadores da estrutura social e da "communitas", mais uma vez, em sua correta relação mútua. (TURNER: 1974, pp. 214-215).

Ocorre assim o reforço da estrutura, pois a inversão das posições não significa anomia, mas uma outra perspectiva a partir da qual é possível observar a estrutura. Borges (2005) relata ainda o fato de, no processo ritual da Festa do Rosário, aparecer um homem com uma máscara.

Abria o préstimo um homem levando um estandarte com o emblema da irmandade, cuja pintura ostentava a figura de Nossa Senhora do Rosário. Completava o cortejo uma banda de músicos negros, vestindo uma indumentária de gala: capa vermelha e roxa. Um homem com máscara preta antecedia a família. Esta aparecia ornada com suas insígnias. (BORGES, 2005, p. 183).

²² As transações do tipo *kula* e *potlatch*, analisadas por Malinowski (1922 *apud* LAPLANTINE, 1995), estão longe de serem inúteis, pois, do ponto de vista dos participantes, elas não são uma troca no sentido econômico do termo, mas sim trocas de presentes regidas por normas culturais, os objetos são transportados com cuidado e entregues de maneira ritualizada. Essas transações regulares formam o centro de um bom número de atividades sociais, que incluem festejos e troca de notícias.

A produção de máscaras constitui uma importante manifestação artística e é vital para inúmeros grupos africanos. Dentre as confeccionadas em Angola, o objetivo primordial é caracterizar os bailarinos e intérpretes de personagens, cujo papel é importante nas cerimônias, e suas diversas tipologias evidenciam complexas relações sociais. Segundo Borges (2005), o homem da máscara desempenha a função de mediador entre o caos e a ordem, além de estabelecer fronteiras entre o puro e o impuro, no intuito de manter a família real longe de todo o mal. Dessa forma, sua função contribui para delimitar o espaço sagrado, legitimando a hierarquia, e consolidando a nova ordem da família fraternal.

As máscaras, na perspectiva de Turner (1974), servem como compensação de deficiências cognoscitivas nas situações rituais, pois mobilizam símbolos de grande poder que estão carregados de sentimento e, por conseguinte, servem para mascarar os fracos com a força, e os fortes com a fraqueza. Contudo, ao disfarçarem os participantes do ritual, as máscaras, do mesmo modo, tornam visíveis as categorias e formas de agrupamento sociais. Segundo o autor, esses rituais conciliam a regularidade e o permitido com a extravagância e o ilícito, permitindo-os temporariamente.

Tornando o baixo alto e o alto baixo, reafirmam o princípio hierárquico. Fazendo o inferior imitar o comportamento do superior (chegando até a caricatura), e restringindo as iniciativas dos orgulhosos, acentuam a racionalidade do comportamento diário, culturalmente previsível, entre os diversos estamentos da sociedade. A este respeito, é adequado que os rituais de reversão de “status” se localizem, frequentemente, ou em pontos fixos no ciclo anual ou em relação com festas móveis, que variam dentro de um período limitado de tempo, porque a regularidade estrutural se reflete na ordem temporal. (TURNER, 1974, p. 213).

Os rituais de inversão partem da crença de que as irregularidades históricas concretas da *communitas* podem alterar as categorias permanentes da estrutura. Ressalte-se, contudo que, no processo da liminaridade, os inferiores podem buscar um envolvimento, apesar de fictício, mais intenso na estrutura, possibilitando-lhes experimentar a libertação de um rígido destino.

4.3.3. O sagrado e o profano no Congado de Nossa Senhora do Rosário

Vários estudiosos trabalham com as noções complementares e opostas de sagrado e profano na análise da Festa do Rosário; contudo, para o devoto essa dicotomia não existe, porquanto, farras e devoção, dentro e fora da igreja, são partes igualmente importantes do seu compromisso religioso, que ele cumpre com igual dedicação e, ao externar sua emoção, ele se sente renovado em sua fé, razão da festa. Segundo Segalen,

O traço distintivo do pensamento religioso é realizar a separação entre o sagrado e o profano. O fenômeno religioso caracteriza-se sempre por uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que abrangem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas são aquelas a que as proibições se aplicam, e devem permanecer distantes das primeiras. A noção de sagrado é, pois, ambígua. As forças religiosas são benéficas, guardiãs da ordem física e moral, distribuidoras da vida; são coisas e pessoas santas que inspiram amor e reconhecimento. Ora, ao contrário, existem poderes maus e impuros. Estes dois aspectos opostos da vida religiosa estão intimamente ligados; mantêm os dois a mesma relação com seres profanos. Também acontece que uma coisa impura se transforme em coisa sagrada; a alma do morto, receada, transforma-se num gênio protetor. (SEGALEN, 2002, p. 13-14).

Contudo, deve-se salientar, conforme Usarski (2004), o erro de se supor uma sinonímia da noção do sagrado com o termo religião, e a naturalidade com a qual o termo sagrado é adotado como se fosse um termo técnico inequívoco e imediatamente acessível para todos.

Já em sua primeira formulação, feita em 1913 por Nathan Söderblom – ou seja, quatro anos antes da publicação do famoso livro de Rudolf Otto –, o sagrado assumiu um significado ontológico que, de acordo com uma cosmovisão dualista, representa a esfera “complementar” ao profano; ambas, por sua vez, constituem o ser em sua totalidade. Do ponto de vista do profano, o sagrado é o “totalmente outro” e constitui um fenômeno *sui generis*, ontologicamente independente e autônomo. Absoluto na sua essência, possui uma dinâmica própria que faz com que ele se articule no relativo como uma força misteriosa relacionada a determinadas formas de existência, objetos, eventos ou ações. Não obstante, trata-se de uma manifestação de algo de ordem diferente, de uma realidade que não pertence ao nosso mundo natural, profano. (USARSKI, 2004, p. 76).

Essas auto-revelações do sagrado, hierofanias, constituem um elemento-chave na história humana, embora o lado irracional do sagrado enfraqueça ao se racionalizar na religião. Continuamente tocado pela essência divina no decorrer da história, o ser humano concretiza sua relação com o sagrado na vida através de símbolos, ritos e expressões estéticas culturalmente pré-estruturadas. O sagrado e o profano, o puro e o impuro, o dentro e o fora, o

alto e o baixo, são variedades de um mesmo gênero que abrange todas as coisas sagradas, com possibilidade de transmutação, e o que faz a santidade de uma coisa é o sentimento coletivo de que é objeto e que se exprime nomeadamente no rito.

As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são modos de agir que apenas aparecem no meio de grupos unidos e que se destinam a suscitar, manter ou fazer renascer certos estados mentais desse grupo. (DURKHEIM, 1983, p. 224).

Dessa maneira, segundo o autor, o que define o sagrado é o fato dele ser acrescentado ao real, e não o contrário como querem alguns. Ao criticar a noção de sagrado, e o seu oposto complementar, o profano, Usarski (2004) diz que é problemática a referência não refletida do termo em função da afinidade do conceito de sagrado com um tipo específico de religiosidade, servindo como denominador comum e redutor da complexidade empírica do objeto estudado. Dessa forma, o conceito de sagrado é inadequado para servir como categoria universal da história da religião, pois abole tanto as diferenciações religiosas, quanto socioculturais.

3.4 O barroco mineiro

A cidade de Vila Rica foi a maior representante do barroco colonial mineiro, cognominada, por isso, “a capital do barroco”. A palavra deriva de *barueco*, palavra espanhola cujo significado é pérola irregular, e foi um dos principais instrumentos de propaganda do movimento da Contra Reforma.

A origem do barroco remonta ao século XVI seguindo até fins do século XVII em toda a Europa representando mais que um estilo artístico, um modelo de vida. É considerado a primeira resposta significativa pelos europeus ao desgaste do preceito teológico medieval que sustentava a *percepção do mundo como uma cascata nascida de Deus, como um Kosmo objetivo arquetonicamente ordenado*, onde a economia da salvação universal se encontrava na própria história humana (BARBOZA FILHO, 2006).

Cancelada a possibilidade de fundar a vida no transcendente e na objetividade do mundo, a sociedade europeia irá encontrar, por meio de uma complicada peregrinação, na subjetividade humana a origem de uma nova

normatividade e de suas imagens de vida boa, cerne do que conhecemos por modernidade. O barroco é o processo inicial desse processo, e sua linguagem é a forma apropriada e dramática de expressão desta cesura que sobrecarregava os ocidentais com o enorme desafio de reconstruir os alicerces de sua vida. (BARBOZA FILHO, 2006, p. 8).

Segundo Weber (1981), os católicos, ao contrário dos protestantes e dos judeus, não levaram tão longe a racionalização do mundo e a eliminação da magia como meio de salvação, pois a absolvição da Igreja compensava suas imperfeições. O ascetismo secular dos protestantes

[...] opunha-se, assim, poderosamente, ao espontâneo usufruir das riquezas, e restringia o consumo, especialmente o consumo do luxo. Em compensação, libertava psicologicamente a aquisição de bens das inibições da ética tradicional, rompendo os grilhões da ânsia de lucro, com o que não apenas a legalizou, como também a considerou como diretamente desejada por Deus. [...]

Mas, o que era ainda mais importante: a avaliação religiosa do infatigável, constante e sistemático labor vocacional secular, como o mais alto instrumento de ascese e, ao mesmo tempo, como o mais seguro meio de preservação da redenção da fé e do homem, deve ter sido presumivelmente a mais poderosa alavanca da expressão dessa concepção de vida que aqui apontamos como “espírito do capitalismo”. (WEBER, 1981, p. 122-123).

Dessa forma, a ética protestante se opunha à ética social cristã. O surgimento das Irmandades foi, de acordo com Ishaq,

[...] uma resposta à Reforma Protestante ocorrida no século XVI, que minimizou ou eliminou todos os elementos intermediários – liturgia, sacramento, etc –, que, no catolicismo, ligam ou separam fiéis de Deus. Para defender os dogmas, a Igreja Católica reforçou o papel do clero e o poder dos intercessores, representado pela Virgem e pelos santos. Venerados em suas imagens e relíquias, tais entidades se tornaram as protetoras de inúmeras irmandades no Velho Mundo. (ISHAQ, 2006, p. 67).

Um dos primeiros edifícios com decoração no estilo barroco foi a Igreja de Jesus, em Roma, de 1575, construída para sediar a Companhia de Jesus, a ordem dos jesuítas, fundada para combater o protestantismo. Ao recomendar novas diretrizes estéticas, os cardeais reunidos na última sessão do 19º Concílio Ecumênico da Igreja Católica Romana, em 1563, na cidade de Trento, na Itália, sentiram a necessidade de reagir à expansão da Reforma Protestante na Europa, iniciada por Lutero, na Alemanha, em 1517. O intuito era aparentar modernidade, e a pompa e exuberâncias barrocas quebravam a linearidade e a rigidez dos estilos vigentes, tanto o renascentista (harmônico e equilibrado), quanto o maneirista

(superficial e artificioso). O novo estilo propunha a curva, o movimento, o drama, a decoração feérica e a sensualidade.

Para Barboza Filho (2006), o barroco é a imagem sofrida, a expressão intensa de *uma perda profunda e decisiva* da essência que dava sentido ao mundo, da *estrutura organicista e corporativa da sociedade*.

Segundo Hauser,

No mundo homogêneo e contínuo em que a velha realidade dualista cristã se havia transformado, o lugar da antiga concepção antropocêntrica do mundo foi substituída por uma preocupação do cosmos, isto é, pela concepção de uma continuidade infinita de interrelações que abrangia o Homem e continha o mundo em que este vivia. A concepção do Universo como um todo sistemático inseparável, era incompatível com o conceito medieval de Deus, de um Deus pessoal que se mantinha fora do sistema cósmico; a consideração do mundo como imanência divina, pelo qual fosse ultrapassado o transcendentalismo medieval, só reconhecia um poder divino, atuando no seu interior.

[...] Toda a arte do barroco está cheia deste horror (*o “silence éternel des espaces infinis”*), cheia do eco dos espaços infinitos e da interrelação de todo ser. A obra de arte, na sua totalidade, torna-se símbolo do Universo, como um organismo uniforme, vivo em todas as suas partes. Cada uma destas partes revela, como os corpos celestes, uma continuidade infinita e insuperável; cada parte contém a lei que governa o todo e em cada uma age o mesmo poder e o mesmo espírito. (HAUSER, 1982, p. 565-566).

Dessa forma, o barroco foi uma reafirmação do poder da fé, pois, diante do protestantismo, que pregava austeridade e rigidez, o catolicismo reagiu alardeando a exaltação mística e o delírio dos sentidos, ou seja, a vitória da emoção sobre a razão.

Ao definir as seis características estéticas do barroco (a dobra, o interior-exterior, o alto-baixo, a desdobra, as texturas, o paradigma), Deleuze (1991) dá-nos a dobra como a primeira delas, afirmando que a estética barroca inventa a obra infinita ou a operação infinita, cuja operação só poderá ser agenciada pelo espírito humano. A estética barroca constrói, conforme o autor, uma dobra sobre si mesma, descortina uma multiplicidade de dobraduras, uma variedade de modos de dobrar a obra, levando-a ao labirinto infinito da dobra sobre dobra, numa ausência de centro em que os pontos de vista se multiplicam no pensamento que é posto em movimento por sínteses disjuntivas, pois somos forçados a manter-nos diante da disjunção, por não termos mais à nossa disposição a potência reconciliadora e unificadora dos princípios, onde tudo diverge na dessemelhança e no desencontro.

A estética barroca duplica o fora com um dentro que lhe é coextensivo na busca de um perpétuo reencadeamento que aproxime o sujeito de um Uno, pois “*Dobrar-desdobrar já não significa simplesmente tender-distender, contrair-dilatar, mas envolver-desenvolver, involuir-evoluir*” (DELEUZE, 1991, p. 21). Processo em que o organismo, a obra, irá definir-se pela capacidade de fazer a dobra das suas próprias partes ao infinito, e de fazer a desdobra até o grau de desenvolvimento inerente à sua espécie. Enfim, poderemos notar que a noção de

obras dentro da Obra geralmente está ligada à problemática de uma investigação, uma vigilância daquele afrouxamento primeiro, em que se tenta evitar justamente a dissolução desta Obra; é igualmente, a estratégia do invólucro e do envolvido em que nenhuma das partes é completamente nova, onde a questão agora é a repetição, e não a inovação radical. Segundo o autor,

A música continua sendo a casa, mas o que mudou foi a organização da casa e sua natureza. Permanecemos leibnizianos, embora já não sejam os acordos/acordes os que expressam nosso mundo ou nosso texto. Descobrimos novas maneiras de dobrar, assim como novos envoltórios, mas permanecemos leibnizianos, porque se trata sempre de dobrar, desdobrar, redobrar (DELEUZE, 1991, p. 208).

O arco de círculo do barroco é análogo a um ramo de inflexão, e faz do número irracional um ponto-dobra no encontro da curva e da reta. Contudo, a causa final da dobra é a inclusão, em que a razão da dobra é o envoltório, pois o dobrado só existe naquilo que o envolve, ou seja, a alma, o sujeito com os seus pontos de vista e a sua relação com o mundo.

De acordo com Saraiva; Lopes, o barroco designa, num sentido histórico,

[...] um certo número de estruturas formais ligadas com inovações técnicas e científicas que essencialmente correspondem à coexistência e interdependência, mesmo conflituosa, de formas sociais profundamente diferentes na Europa.

Na medida em que se considere o barroco como ligado ao absolutismo, o seu contorno define-se mais claramente. Com efeito, a centralização régia levada a auge, e de resto em perfeito sincronismo com o reforço da autoridade papal e da disciplina eclesiástica católica, faz-se sentir, por exemplo, na arquitectura: muitos edifícios são planejados no século XVII para produzirem amplos efeitos de conjunto, tendo em consideração a paisagem circundante, abrangendo espaços ajardinados, buscando uma convergência maior de impressões na ondulação de saliências e reentrâncias, na simetria radial, no disfarce das linhas estruturais rectilíneas pela profusão ornamental, ou pela modulação em curva do revestimento interno. A mesma concentração conduz à escultura policrómica, ao planeamento, com pompa e grandiosidade, de todo o exterior da vida oficial; e, aspecto típico, à ópera, gênero novo de arte que integra o drama representado, o verso, a música vocal e instrumental, solista e coral, o *ballet*, a pintura cenográfica, a mecanização dos bastidores, o guarda-roupa e um novo tipo de arquitectura para edifícios de espetáculo. (SARAIVA; LOPES, s/d, p. 458-459).

O barroco surge durante a decadência portuguesa, da perda de importantes entrepostos comerciais e da morte em batalha, em 1580, do rei D. Sebastião. A tragédia se consumou quando as complicações dinásticas levaram à anexação das terras lusitanas pela Espanha,

período que vai de 1580 a 1640. O barroco português só se afirmará em 1640, com a reconquista da independência.

De acordo com Bosi (2000), ocorreram ecos do barroco no Brasil durante os séculos XVII e XVIII, e a ascensão do novo gênero artístico acompanhou a descoberta do ouro no interior de Minas, que isolado pela distância e pela precariedade das comunicações, ganharia cada vez mais características próprias.

Na segunda metade do século XVIII, porém, o ciclo do ouro já daria um substrato material à arquitetura, à escultura e à vida musical, de sorte que parece lícito falar de um “Barroco brasileiro” e, até mesmo, “mineiro”, cujos exemplos mais significativos foram alguns trabalhos do Aleijadinho, de Manuel da Costa Ataíde e composições sacras de Lobo de Mesquita, Marcos Coelho e outros [...]

De qualquer modo, é possível distinguir [...] um estilo colonial-barroco nas artes plásticas e na música, que só se tornou uma realidade cultural quando a exploração das minas permitiu o florescimento de núcleos como Vila Rica, Sabará, Mariana, São João d’El Rei, Diamantina. (BOSI, 2000, p. 34-35).

A partir de 1730, nota-se uma mudança, é o período joanino, marcado pelo gosto italiano do rei português, D. João V. As estátuas se integram à madeira dos retábulos e os caixotões desaparecem, substituídos por pinturas ilusionistas, os *trompel-oil*, recobrando o teto. A arquitetura adota linhas curvas, naves alongadas e torres circulares, como na igreja de Nossa Senhora do Rosário (1750), em Ouro Preto, cujo retábulo ressalta a ornamentação das esculturas com sua fachada curva.

Na América o barroco passou três séculos sem nenhuma ameaça do iluminismo, com características próprias, ele não pode ser considerado uma continuação do barroco europeu e ibérico. A proibição das coroas ibéricas de qualquer reprodução nas Américas de suas estruturas corporativista e jurisdicionalista. Na América as estruturas em jogo relacionadas aos negros, aos índios, aos cristãos-novos ou ao colonizador não tinham a necessidade de reclamar a historicidade comum confirmada pela *gnose barroca*. O passado, neste caso, não justificava o presente. Na América, o barroco não se apresenta de forma tão virulenta quanto no mundo ibérico, não tendo a necessidade de afirmar o gnosticismo *de um universo axiológico e institucional* existente anteriormente (BARBOZA FILHO, 2006, p. 15).

A música barroca adquiriu em Minas um largo alcance no processo de negociação cultural dos negros, pois foi um elemento fundamental nos rituais religiosos das Irmandades. De acordo com Borges,

Ao proibir-se as ordens religiosas de entrar em Minas no segundo decênio do século XVIII, imediatamente, as irmandades preencheram o vazio que deixaram enquanto cultivadoras e difusoras das artes na Colônia, assumindo os encargos de promoção e organização da atividade musical. (BORGES, 2005, p. 140).

Entretanto, os negros que se consagraram às atividades artísticas da música, da escultura e da pintura, foram os mestiços que souberam fazer das artes uma forma de trabalho e de reconhecimento social.

De acordo com Cunha (2002), algumas igrejas do final do século XVIII mineiro representam o auge do barroco na arquitetura religiosa, marcadamente pela elegância de suas formas e pela luminosidade presente no seu interior, sem se esquecer das curvas e contracurvas de inspiração francesa. Esta fase do barroco mineiro também pode ser considerada como sendo rococó. A igreja do Rosário é um dos representantes deste período.

O desenvolvimento religioso, principalmente do início do setecentos, aproxima a fragilidade do clero da vida do homem comum. O domínio que as Irmandades tiveram sobre a construção dos templos religiosos resultou num espaço mais arejado tendo os santos, mais especificamente suas vidas, como tema recorrente, assim como as visões celestiais, bem diferente do barroco europeu marcado pelo gosto do macabro e pelo ar penitencial em sua decoração. Características como a pompa e a grandiosidade, atribuídas ao barroco nacional, não são empregadas na arquitetura mineira, prevalecendo mais nos rituais, mesmo assim registrando sua ocorrência mais no início do XVIII (CUNHA, 2002). Para o autor,

[...] lembrar o quanto permeiam as mais diversas instâncias da sociedade, economia e cultura o instituto da escravidão, e com isso a presença ampliada de uma população negra e mestiças nas Minas, é imprescindível. Dessa forma, ainda que as artes sacras se enroupasse eminentemente de uma ordem branca – uma vez que o cânone religioso controlava mesmo o ‘vocabulário’ da expressão –, quanto mais autóctone foi se mostrando essa arte, mais se deixou ver o mundo das Minas que a alimentava, e mais se ouviram os ‘acentos’ e ‘sotaques’ nos quais a presença daquele enorme contingente mestiço do final do Dezoito substantivamente se evidenciava. (CUNHA, 2002, p. 215).

A própria condição da formação social em Minas tornou propício a inter-relação dos seus elementos nas artes local, como pode ser observado na figura abaixo.



Figura 2 - igreja do Rosário de Padre Faria - disponível em: interata.squarespace.com

Ao se analisar os Compromissos das Irmandades do Rosário do Alto da Cruz de Antônio Dias e a do Pilar, fica claro que embora fossem Irmandades destinadas aos negros, eram bem-vindos mestiços e também brancos, estes últimos exerciam importantes cargos de tesoureiro e escrivão, pois a esse grupo o letramento era mais acessível, como já foi mencionado no primeiro capítulo deste estudo. Contudo, é igualmente suposto, ou pelo menos discutido, que os negros utilizavam o espaço das Irmandades para as práticas religiosas africanas. Fato verídico ou não, alguns elementos chamam a atenção do observador, principalmente os relacionados à arte. De acordo com Fialho; Araújo (2012), a igreja de Santa Efigênia, em Ouro Preto, que durante muito tempo teve como santa padroeira Nossa Senhora do Rosário, apresenta em sua talha barroca elementos claramente relacionados à cultura africana, como “búzios” e “chifres”. Ela é considerada o maior templo da Irmandade negra em Ouro Preto. Os negros teriam levado cerca de 60 anos para finalizar a obra que teria sido custeada com o ouro da mina da Encardideira.



Figura 3 - antiga igreja do Rosário e atual igreja de Santa Efigênia - Disponível: cronicasmacaenses.com

De acordo com Almada (2012), o barroco é uma atração aos cinco sentidos. As vestimentas, as comidas, as músicas, as construções efêmeras são um convite a participação popular, compartilhamento complexos de pensamentos, a atração social.

O barroco em Minas também representou a composição de todos os elementos que faziam parte da sociedade, não importando em que manifestação artística, nas artes plásticas, na arquitetura na música e até mesmo nas festas de grande importância para a sociedade colonial, o que, conforme revela Almada (2012), foi recriminado pelas autoridades eclesiásticas que presenciavam todos os gastos excessivos com as festas religiosas em detrimento, inclusive, de outras obrigações que julgavam ser mais relevantes.

5. CONCLUSÃO

Após a realização desta pesquisa alguns pontos ficaram mais fáceis de serem observados em relação ao negro e sua relação com Vila Rica no século XVIII e, principalmente, no que diz respeito a sua vivência no seio da Irmandade do Rosário. Este estudo teve como foco duas Irmandades do Rosário, a do Alto da Cruz e a da matriz do Pilar e fica claro que elas apresentavam características bem próximas como pode ser visto nos seus compromissos que foram trabalhados nas páginas anteriores.

O negro apareceu no sertão mineiro quase que concomitantemente ao homem branco que, no final do seiscentos, migrou em massa para a região em busca de fortuna com a descoberta do ouro preto. Conforme os anos seguiam e a mineração se dava em regiões de difícil acesso, mais importante se tornava a presença do cativo negro que penetrava nessas áreas com maior facilidade, inclusive por já terem experiência na extração de ouro, como os negros Mina, facilitando-se ainda mais o trabalho com a introdução de novas técnicas e instrumentos na atividade mineradora.

A penetração de brancos e negros, se juntando aos índios no sertão mineiro, foi moldando a sociedade que nascia na região, de caráter mais urbano desde o princípio. A vida na região era extremamente pesada, faltando, em princípios da formação, inclusive alimentos, pois na ânsia pelo ouro, atividades como o plantio e a criação de gados foram menosprezadas pelos homens, cegados pelo metal precioso.

O rápido desenvolvimento da região levou a um igualmente acelerado aumento populacional em que a massa de negros e seus descendentes podiam manter mais facilmente relacionamentos com outros negros, inclusive de etnias distintas, a mobilidade que as atividades auríferas proporcionavam tornou possível uma relação entre o grupo de cativos e libertos que extrapolava o trabalho. E nesse sentido as Irmandades foram fundamentais para selar a união dos diferentes grupos negros que se faziam presente na sociedade de Vila Rica do setecentos.

A saúde do cativo, principalmente o que trabalhava diretamente na extração de ouro, era tão debilitada quanto dura era sua condição perante a sociedade. As más condições e a frágil alimentação encurtava a vida do negro. E mais uma vez, era na Irmandade que encontravam consolo, pois entre as muitas atribuições da Confraria encontra-se a ajuda em vários momentos da vida do associado, principalmente quando adoecia ou falecia. Nos compromissos das Irmandades do Rosário essa prerrogativa fica bem explícita, sendo um dos sufrágios de maior destaque.

Para os senhores de escravos, ter seus cativos no seio de uma Irmandade era sinal de prestígio, porquanto os negros podiam também ser educados nos mandamentos do catolicismo. A Irmandade podia ser usada pelos senhores como uma forma de vigilância do cativo, mas paradoxalmente, era no seio da instituição que os negros conseguiam alcançar uma maior “liberdade”, se não fosse a física, ao menos a do espírito.

Conforme se pode notar ao longo da pesquisa, homens brancos assumiam cargos nas Irmandades para cuidar das finanças e dos registros. Seriam estes, juntamente com os padres, que realizariam a vigilância dos homens de cor. Contudo, muitos dos homens brancos que se propuseram a atuar nas Irmandades negras, o fizeram por real devoção e, em alguns casos, se uniram aos homens de cor na luta por melhores condições de vida e/ou contra os maus tratos dos senhores.

A liberdade física poderia ser obtida com a ajuda da Irmandade que fazia empréstimo aos irmãos para que esses pudessem ser coartados ou para a compra de alforrias. Quando a presente pesquisa teve início, uma das teses defendidas era de que as Irmandades do Rosário estudadas teriam sido responsáveis por um proto-abolicionismo. Conforme os estudos foram avançando, foi possível observar que a ideia desse proto-abolicionismo apresentava certos equívocos, pois acreditava-se que o grupo reunido na instituição, com ausência de um branco delator, discutiam sobre a abolição. Com o avançar das pesquisas ficou claro que os debates giravam entorno das condições a que eram submetidos e aos excessos de seus senhores, sem, entretanto, significar um desejo de rompimento com a situação vigente. Inclusive a própria instituição, havendo condição, poderia ter seu próprio escravo. As fontes examinadas, igualmente, não foram capazes de revelar se o espaço das Irmandades do Rosário estudadas poderiam ter servido para a prática secreta de cultos de origem africanas.

Entre os elementos que não suscitam dúvidas ao falar na relação entre a Irmandade do Rosário e seus afiliados está, em primeiro lugar, o papel acolhedor da instituição, pois como trabalhado no correr da pesquisa, além de atuar como propagadora da fé católica e assumir compromissos que caberiam ao Estado, era na Irmandade que essas pessoas despossuídas, inclusive do direito de serem homens, sendo transformados em coisas, encontravam novamente uma forma de reaver sua dignidade de ser.

O escravo ou liberto, o negro ou o mestiço na Vila Rica do XVIII, vivia numa constante negociação com a sociedade branca. As mulheres, principalmente as que trabalhavam com o comércio de quitutes e, às vezes, com o comércio do próprio corpo, sempre eram impedidas de transitar por determinados locais, como nas proximidades das minas, pois eram acusadas não apenas da ação “desmoralizante”, aos olhos do catolicismo, de se prostituírem, mas também de induzirem os trabalhadores cativos das minas a desviar os ganhos do dia com essas mulheres. E *as ditas negras*,

com seu conhecimentos, ainda seriam as responsáveis pelo fornecimento de armas aos aquilombados²³ (APM – CMOP – caixa 12, doc. 35). Por isso, o trânsito de negras e negros sempre foi assunto a ser negociado no senado da câmara.

As festas em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, embora permitidas, também eram carregadas de imposições, para sua realização era necessário um pedido para que os irmãos pudessem pedir esmolas para a arrecadação de fundos que serviriam para subsidiar a festa, mas a repressão foi uma constante na festa, cujo intuito era impedir bebedeiras, algazaras, e principalmente o batuque que, como diz Antônio Ramos da Silva Nogueira, em carta ao senado, é ação pecaminosa. (APM – Rolo 544).

Na Vila Rica do dezoito não encontramos traços de uma religião diferente do catolicismo em que se associavam elementos da religião dominante com os elementos vindos da África, como podemos observar no Candomblé, por exemplo. Mas o sincretismo, observado nas Irmandades do Rosário estudadas, estava presente no próprio catolicismo praticado, cuja manifestação pode se expressa através das pinturas na antiga igreja do Rosário, hoje pertencente a Santa Efigênia, em que a talha barroca com seus chifres e búzios fazem menção direta à cultura africana. Contudo acredita-se que a manifestação sincrética mais forte se faz presente na festa do Rosário em que o congado é o ponto alto. Nele estão presentes os elementos culturais mais fortes, demonstrados através do batuque, da dança, da vestimenta e até mesmo do alimento servido.

Aos olhos do observador branco as atitudes do negro devoto não passavam de farra e desrespeito, contudo, eram uma verdadeira manifestação de fé em que podiam externar sua devoção ao mesmo tempo que renovavam sua fé, sem uma distinção do sagrado e do profano

Ao ser interpretada sob o designativo de folclórica, a Festa do Rosário é esvaziada do seu sentido pleno de comemoração integral da vida passada, deixando de ser um quadro abstrato e impessoal que envolve a humanidade, em que todos os acontecimentos possíveis podem ser situados em relação a pontos de referência fixos e determinados de uma sociedade. A expressão *folklore* foi lançada, em 1846, por William Thomas e, segundo Darnton (1986), não se deve esperar nas tradições folclóricas “[...] encontrar comentários sociais diretos, ou alegorias metafísicas, porém mais um tom de discurso – ou um estilo cultural – capaz de comunicar um ethos e uma visão de mundo particulares” (DARNTON, 1986, p. 29). O folclore não é apenas dança típica ou artesanato, mas toda e qualquer manifestação cultural espontânea de uma gente.

A preocupação com o futuro da Festa do Rosário vem do fato dela estar sendo envolvida pela atual sociedade do espetáculo (DEBORD, 1997) que apresenta uma grandiosa acumulação de

²³ O estado de deterioração do documento impede a certeza de saber se elas eram acusadas de roubarem também ou de serem receptoras de roubos realizados pelos aquilombados nas estradas.

performances, sustentadas pelas condições de produção do capitalismo tardio. O espetáculo é o movimento autônomo do não-vivo, e um pseudomundo à parte, cujo objeto real tornou-se a mera contemplação de imagens autonomizadas. No momento em que a mercadoria ocupa totalmente a vida social, o espetáculo é a única existência possível e toda a extensão da sociedade é o retrato da mercadoria que contempla a si mesma no mundo que ela própria criou. Esta sociedade vivencia o “império do efêmero” (LIPOVETSKY, 1989) e, sem conteúdo próprio, a efemeridade dos modismos é uma forma específica da mudança social, pois não está vinculada a um objeto determinado, ela é um dispositivo social cuja característica é uma temporalidade breve e de reviravoltas fantasiosas que afetam várias esferas da vida social.

O espetáculo integrado é a própria sociedade e o seu instrumento de unificação, é a mediação imagética da relação social entre as pessoas. Como *Weltanschauung*, o espetáculo é a objetivação de uma visão de mundo, é o modelo atual da vida dominante na sociedade cindida entre realidade e imagem. Como reino da performance popularesca, da recepção desenfreada e acrítica de informações contraditórias, os *mass media* são herdeiros dos poderes da religião, da política e da economia, a comunicação conseguiu obscurecer e extinguir as consciências, e como *Zeitgeist* assinala a abolição de toda distinção. O poder homogeneizador da comunicação mobiliza um despotismo comunicativo que aplaina qualquer possibilidade de expressão cultural excêntrica, reduzindo tudo à aparição pura, à dissolução de qualquer conteúdo vital ou reflexivo na espetacularização e na performance.

O mercado é uma força dominante que pôs definitivamente de lado os sistemas de troca das sociedades mais tradicionais. Em contraponto a esta efemeridade espetacular, os mitos e os ritos da Festa do Rosário são maneiras de agir que surgem a partir dos grupos reunidos, e se destinam a suscitar, a manter ou a refazer sua cultura (DURKHEIM, 1983). A finalidade da Festa é agenciar o presente ao passado, o indivíduo à comunidade, consiste numa ação geral, pois sua eficácia está no social, produz estados mentais coletivos suscitados pelo fato de o grupo estar reunido, com sentimentos e sentidos que se exprimem em atos comuns reafirmados periodicamente. Mas essas discussões do presente não cabem neste momento devendo ser assunto para um novo estudo.

Por hora, o que é extremamente importante ao se pensar as Irmandades e a Festa de Nossa Senhora do Rosário é que sejam interpretadas a partir de sua importância como elemento estruturador na integração do negro junto à sociedade brasileira, pois agrupado em torno de uma devoção, o povo escravo procurou manter sua dignidade e aspirava sua valorização como ser humano dotado de conhecimentos e que merecia ser tratado com dignidade.

REFERÊNCIA

Arquivos

Arquivo Público Mineiro

APM – Arquivo Público Mineiro, CMOP, rolo 544, documento avulso datado de 16 de julho de 1738.

APM – Arquivo Público Mineiro, CC, planilha 30652 – microfilme. Data 1735.

APM – Arquivo Público Mineiro, CMOP, caixa 20, doc. 76.

APM – Arquivo Público Mineiro, CC, planilha 30084 – microfilme. Data 1801.

APM – Arquivo Público Mineiro, CC, planilha 30084 – microfilme. Data 1803.

Casa dos Contos

COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos – Unidade do Pilar, 1750.

COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rozario dos Pretos do Alto da Cruz, da freguesia de N. S. da Conceição de Antônio Dias de Villa Rica de Ouro Preto, 1734.

LIVRO 1º dos termos dos irmãos da confraria de N. S. do Rosário do Ouro Preto, 1734-1781

Bibliografia

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABREU, Martha; VIANA, Larissa. Festas religiosas, cultura e política no império do Brasil. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. **O Brasil imperial**. V. III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ALBUQUERQUE, Wlamira R. de; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALMADA, Márcia. Cultura visual e produção artística nas minas setecentistas. Anais do II Encontro de História Colonial. **Mneme Revista de Humanidades**, UFRN. Disponível: www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais. Acesso: 06 jan. 2012.

ALMEIDA, Ari. Festa de Nossa Senhora do Rosário. **Suplemento Literário**. N. 1033. Belo Horizonte, 26 jun.1986.

ALMEIDA, Lúcia Machado de. **Passeio a Ouro Preto**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

ALVES, Naiara Ferraz Bandeira. **Irmãos de cor e de fé: Irmandades negras na Parahyba do século XIX**. Dissertação de História apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História pela universidade Federal da Paraíba, 2006.

AMORIM, José Roberto de. **Vilas ricas, vilas pobres**. Lagoa Santa: Quintal dos Poetas Oficina Literária, 2009.

ANDRADE, Solange Ramos de. O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo. **Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH**, Ano III, n. 7, 2010, pp. 131-145. Disponível: www.dhi.uem.br/gtreligiao. Acesso: 08 ago. 2010.

- ANDRÉ, André Luiz Pedro. As ordenações e o direito privado brasileiro. **Revista Brasileira de Direito Comparado**. Disponível: www.estig.ipbeja.pt/~ac_direito/AndreAndre.pdf. Acesso: 22 set. 2012.
- ANJOS, José Carlos dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*. Ano 9, n. 13. Porto Alegre, 2008, pp. 77-96.
- ANTONIL, André João. **Cultura e opulência no Brasil por suas drogas e minas**. Edição Eletrônica: LP Baçan, 2010.
- ARAÚJO, Homero Vizeu. A fadiga da matéria: A morte das casas de Ouro Preto, de Carlos Drummond de Andrade. Terceira Margem. Rio de Janeiro: **Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFRJ**, 2008.
- ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. Servi a dois senhores: a real confraria de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa através dos seus estatutos de 1696. **RepositoriUM**. Minho, 2001. Disponível: www.repositorium.sdum.uminho.pt. Acesso: 27 ago. 2011.
- ARGAN, Giulio Carlo. **Imagem e persuasão** – ensaio sobre o barroco. São Paulo: 2004.
- AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BARBOZA FILHO, Rubem. Barroco nossa origem e singularidade. **Revista Acervo**. Vol. 19, n. 1-2. Rio de Janeiro, 2006, pp. 7-22.
- BARROSO, Oswaldo. **O Rei Congo**. Livro digital. Disponível: Acesso: 05 mar. 2012.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BASTIDE, Roger. **Brasil terras de contrastes**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1959.
- BEDRAN, Beatriz Martini. **Ancestralidade e contemporaneidade das narrativas orais: A arte de cantar e contar histórias**. Dissertação (Mestrado em arte) Programa de Pós-Graduação em Ciência da Arte, Universidade Federal Fluminense, 2010.
- BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes – Koinonia, 2003.
- BOFF, Leonardo. **Igreja, carisma e poder**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BOLDON, Brenda. **A reforma na Idade Média: Século XII**. Lisboa: Edições 70, 1983.
- BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX**. Juiz de Fora: EdUFJF, 2005.
- BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Ática, 1986.
- BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: EdUSP, 1998.
- BRODA, Johanna. Introdução. In: Broda, J.; Baez, Jorge F.(cord.). **Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México**. México: Consejo Nacional para la cultura y las Artes e Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 15-45.
- CAMINHA, Pero Vaz. **Carta a El Rei Dom Manuel**. São Paulo: Dominus, 1963. Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro. Disponível em: <http://www.bibvirt.futuro.usp.br> Acesso em 20 nov. 2011.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismos e guerras santas. **Revista USP**, São Paulo, n. 81, p. 173-185, mar./mai. 2009.
- CARDOSO, P. J. F.; HOFFIMAN, P. C.; RASCHE, C. L. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos em Desterro/Florianópolis no século XIX. In: Anais do V Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as Negros/as: Pensamento negro e anti-racismo. Goiânia, 2008.
- CARMO, Cláudio Márcio do. **Relações lexicais, interdiscursividade e representação: o sincretismo e a questão racial em corpus de jornais e revistas brasileiras**. Tese (Doutorado em linguística) Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

- CARVALHO, Meynardo da Rocha. **O culto a Santa Cruz em Minas do Ouro: Religiosidade popular no bispado de Mariana 1745/1830.** Descubra Minas. Com [internet]
- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade.** São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA. **Código do direito canônico.** Lisboa, 1983.
- COMAR, Michele. **Imagens de ébano em altares barrocos: as irmandades leigas de negros em São Paulo (Séculos XVII-XIX).** Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, 2008.
- CUNHA, Alexandre. **Vila Rica, São João Del Rei: as voltas da cultura e os caminhos do urbano entre os séculos XVIII e XIX.** Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2002.
- DA MATTA, Roberto. Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos. In: **Religião e Sociedade**, nº 1, p. 3-30, 1977.
- DARTON, Robert. **O grande massacre de gatos.** Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DEL PRIORI, Mary, VENANCIO, Renato. **Uma breve história do Brasil.** São Paulo, 2010.
- DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o barroco.** São Paulo: Papirus, 1991.
- DELFINO, Leonara Lacerda. O ethos caritativo e o parentesco ritual entre os confrades do Rosário: possibilidades de uma abordagem comparativa entre as irmandades negras urbanas e rurais (séculos XVIII e XIX). **Sacrilegens.** Juiz de Fora, UFJF, 2012.
- DELL'AIRA, Alessandro. Johann Moritz Rugendas e a lenda do Chico Rei. **Desígnio: Revista de história do urbanismo.** São Paulo: Annablume, 2009.
- DROOGERS, André. A religiosidade mínima brasileira. **Religião e sociedade.** Rio de Janeiro: ISEER/CER, p. 62-87, 1987.
- DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. In: **Os Pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ELIAS, Nobert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders.** Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2000.
- EUGÊNIO, Alisson. Tensões entre os visitantes eclesiais e as irmandades negras no século XVIII mineiro. **Revista Brasileira de História.** n. 22, vol. 43, pp. 33-46, São Paulo, 2002.
- EVANGELISTA, Adriana Sampaio. **Pela salvação de minha alma: vivência da fé e vida cotidiana entre os Irmãos Terceiros em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX.** Tese (Doutorado em Ciência da Religião), Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2010.
- EVARISTO, Maria Luiza Igino. O útero pulsante no candomblé: a construção da “afroreligiosidade” brasileira. **Sacrilegens.** Juiz de Fora: UFJF, 2012.
- FERREIRA NETO, Edgard. História e etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAIFAS, Ronaldo. **Domínios da História.** Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.
- FERRETTI, Sérgio F. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações e possibilidades. **Tempo**, n. 11, Rio de Janeiro, 2001, pp. 13-26.
- _____. Sincretismo e religião na festa do divino. **Revista Antropológicas.** Ano 11, v. 18 (2), 2007, pp. 105-122.
- FIALHO, Edson; ARAÚJO, Aldo. **Laboratório do Museu da Inconfidência.** Disponível: Acesso: 03 dez. 2012.
- FONSECA, Genaro Alvarenga. Imaginário e festividade na Vila Rica setecentista. **Revista Eletrônica Caderno de História.** Ano II, n. 1, 2007. Disponível: www.ichs.ufop.br/cadernosdehistoria. Acesso: 16 jun. 2012, pp. 1-11.

- FONSECA, Cláudia Damasceno. **Arraiais e vilas D’el Rei**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- FONSECA, L. Anselmo da. **Escravidão, o clero e o abolicionismo**. Bahia: Imprensa Econômica, 1887.
- FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- FRAGA, Ana Maria Almeida. **Cativeiro barroco escravidão urbana em Minas Gerais**. 2000. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação, Universidade Severino Sombra, 2000.
- FRANCO JUNIOR, Hilário. **A Idade Média, nascimento do ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- FRANCO, Eduardo José. **Dicionário histórico das Ordens institutos religiosos e outras formas de vida consagrada católica em Portugal**. Portugal: Gradiva, 2010.
- FREYRE, Gilberto. **Casa grande & Senzala**. Recife: Global, 2003.
- FRY, Peter. **A persistência da raça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- GOMES, Daniela Gonçalves. As ordens terceiras em Minas Gerais: suas interações e solidariedades no período ultramontano (1844-1875). Anais do II encontro nacional do gt história das religiões e das religiosidades. **Revista brasileira de história das religiões** – anpuh Maringá (PR) Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.htm>. Acesso: 17 set. 2009.
- GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edmilson de Almeida. **O mundo encaixado** – significação da cultura popular. Juiz de Fora: UFJF, Belo Horizonte: Mazza, 1992.
- HAUSER, Arnold. **História social da literatura e da arte**. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- HUTCHEON, Linda. **A poética do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Imago, 1988.
- ISHAQ, Vivien. Irmãos na terra e no céu. **Nossa História**. Rio de Janeiro, Ano 3, nº 35, Setembro, 2006, p. 66-70.
- KÜHN, Fábio. Um corpo, ainda que particular: irmandades leigas e Ordens Terceiras no Rio Grande do Sul colonial. **Revista História Unisinos**, 2010.
- LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1995.
- LEENHARDT, Maurice. O mito. In: **Religião e Sociedade**, 1987.
- LEFEBVRE, Henri. **O marxismo**. São Paulo: DIFEL, 1974.
- LÉVY-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, [197-].
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Espelhos patrimoniais em Ouro Preto: museus e passado afro-brasileiro. **Revista Tomo**. Sergipe: Universidade Federal de Sergipe, 2010.
- LIPOVETSKY, Gilles. **O império do efêmero**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1989.
- LOPES, Eliana Maria Teixeira. **Colonizador e colonizado**. Belo Horizonte: UFMG, 1985.
- LOYN, Henry R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zaar, 1997.
- LUNA, Francisco Vidal. **Minas Gerais: escravos e senhores**. Análise da estrutura populacional e econômica de alguns núcleos mineratórios (1718-1804). São Paulo: FEA-USP, 1980.
- MALINOWSKI, B. **Magia, ciencia y religión**. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, 1986.
- MATEUS, Maria Helena Mira; XAVIER, Maria Francisca (orgs.). **Dicionário de termos linguísticos I-II**. Cosmos, 1992.
- MATOS, Silvana Sobreira. **(Anti)sincretismo e a (In)Tolerância Religiosa**. Disponível em: <http://images.novaconsciencia.multiply.multiplycontent.com/attachment/Matos.pdf>. Acesso em 12 de abril de 2011.
- MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- MEGALE, Nilza B. **Folclore brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- MEIRELES, Cecília. **O romanceiro da Inconfidência**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

- MOURA, Clovis. **Rebeliões da senzala**. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.
- MOURÃO, Rui. **Boca de chafariz**. Belo horizonte: Vila Rica, 1992.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Trajetórias do sagrado. **Tempo Social Revista de Sociologia da USP**. São Paulo, 2008, p. 115-132
- OLIVEIRA, Sueli do Carmo. **O reinado nas encruzilhadas do catolicismo: a dinâmica das comunidades congadeiras em Itaúna/MG**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011.
- OSBORNE, Richard. **Dicionário de sociologia**. Livro eletrônico. Disponível: Acesso: 2007.
- PACHECO, Paulo Henrique Silva. **A origem branca da devoção negra do Rosário**. Um diálogo historiográfico da confraria do rosário Modernidade, Instituições e historiografia Religiosa no Brasil. Disponível: www.ichs.ufop.br/ner/images/stories/Paulo_Henrique_Silva_Pacheco.pdf. Acesso: 10 abr. 2012.
- PAIVA, Eduardo França. **Escravidão e universo cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Os tambores estão frios**. Juiz de Fora: Funalfa; Mazza, 2005.
- _____; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. **Ouro preto da palavra**. Belo Horizonte: PUC-Minas, 2003.
- PIUZANA, D.; MENESES, J.N.C.; MORAIS, M. & FAGUNDES, M. Espaços de minerar e caminhos do abastecer: as paisagens, os lugares e o território do quadrilátero Ferrífero. **TARAIRIÚ – Revista Eletrônica do Laboratório de Arqueologia e Paleontologia da UEPB**. Campina Grande, mar. 2011.
- Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. **El sincretismo en America Latina**. Caracas: Presencia Ecumenica, 1996.
- QUIOSSA, Paulo Sérgio. **Mistério da fé: Irmandades do santíssimo sacramento da matriz de Santo Antônio de juiz de Fora (1854-1962)**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2004.
- REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas: Irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista**. Tese (Doutorado em Filosofia), Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2005.
- REIS, João José. **A morte é uma festa**. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- _____. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. **Revista Tempo**. v. 2, n. 3, 1996, pp. 7-33.
- SÁ, Ana Maria Carvalho de Miranda. A proteção do rosário de Nossa Senhora rituais e valores simbólicos do Congado. **Revista do IHGB**. Rio de Janeiro, jan/mar, 2009, pp. 295-317.
- SALES, Fritz Teixeira de. **Associações religiosas do ciclo do ouro**. Belo Horizonte: UFMG, 1963.
- SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. Rio de Janeiro: **ISER**, 13, 45, p. 4-11, 1994.
- _____. O repto pentecostal à cultura católica brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto (coord.) **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 59-63.

- _____. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Pedro; STEIL, Carlos Alberto (orgs). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 103-115.
- SANTOS, Alice Rocha Gomes dos. Religiosidade negra e patrimônio: estratégias e comportamentos da Irmandade de São Domingos, Rio de Janeiro, séculos XVIII-XIX. XIV Encontro Regional da ANPHU-RJ, 2010.
- SANTOS, Eneida Pereira dos; MAHFOUD, Miguel. **Irmandades de Negros: construção da identidade de seus velhos em Minas Gerais**. Memorandum 3. Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP, 2002, pp. 78-103. Disponível: www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos03/santos01.htm. Acesso: 22 abr. 2011.
- SARAIVA, J; LOPES, O. **História da literatura portuguesa**. Porto: Porto Editora, [199-].
- SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII**. São Paulo: Nacional, 1978.
- SCHWIKART, Georg. **Dicionário Ilustrado das Religiões**. Aparecida: Editora Santuário, 2001.
- SEGALEN, Martin. **Ritos e rituais**. Rio de Janeiro: EdFGV, 2002.
- SILVA, Armando. **Imagários urbanos**. Bogotá: Editorial Tecer Mundo, 2006.
- SILVA, Giulian Evaristo França. **Festas e celebrações em Vila Bela da Santíssima Trindade no século XVIII**. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Mato Grosso, 2008.
- SILVA, J. C. G. Negros em Uberlândia e a construção da Congada: um estudo sobre ritual e segregação urbana. Uberlândia: Relatório FAPEMIG, 2000.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SIMÃO, Maristela dos Santos. **As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os africanos no Brasil do século XVIII**. Dissertação (Mestrado em letras), Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2010.
- SODRÉ, Muniz. Um sincretismo estratégico. **Revista Eletrônica Da Costa Africana À Costa Brasileira**. Disponível: www.educacao.rj.gov.br/educacaoemlinha. Acesso: 23 nov. 2010.
- SOUSA, Cristiano. **Os membros da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica: Prestígio e poder nas Minas (século XVIII)**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História para a obtenção do título de mestre. Juiz de Fora: UFJF, 2008.
- SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Viagens do Rosário entre a velha cristandade e além-mar. **Estudos Afro-Asiáticos**. Vol. 23, n. 2. Rio de Janeiro, 2001.
- _____. Virgem mestiça: devoção a Nossa Senhora na colonização do novo mundo. **Revista Tempo – Religiosidade na História**. n. 11, Rio de Janeiro, pp. 77-92. Disponível: www.historia.uff.br/tempo/site?cat=39. Acesso: 14 mai. 2012.
- SOUZA, Laura de Mello e. Vícios, virtudes e sentimento regional: São Paulo, da lenda negra à lenda áurea. **Revista de História**. 142-143, 2000, pp. 261-276.
- _____. **Desclassificados do ouro**. Rio de Janeiro: Graal, 2004.
- SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- TINHORÃO, José Ramos. **Os negros em Portugal: Uma presença silenciosa**. Lisboa: Caminho, 1988.
- _____. **Festa de negro em devoção de branco: do carnaval na procissão ao teatro no círio**. São Paulo: Unesp, 2012.
- TURNER, Victor. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

- USARSKI, Frank. Os Enganos sobre o sagrado: uma síntese da crítica ao ramo clássico da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. **Revista de Estudos da Religião**, nº 4. São Paulo: EDUSP, 2004, pp. 73-95.
- VALENTE, V. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- VARGAS, Adson Luiz. **A pátria no altar: clero, religião e resistência**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005.
- VASCONCELOS, Sylvio de. **Vila Rica fundação e desenvolvimento**. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- VILLALTA, Luiz Carlos. **O cenário urbano em Minas Gerais Setecentista: Outeiros do sagrado e do profano**, 2011.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1981.
- ZARUR, George. **A mãe morena: Nossa Senhora no simbolismo religioso da América Latina**. Disponível: www.georgezarur.com.br/artigo/180/mae-morena-nossa-senhora-no-simbolismo-latino-americano. Acesso: 08 fev. 2012.
- _____. Raízes étnicas do Brasil: modelos de integração. Artigo publicado na 38ª Assembleia Geral dos Bispos no Brasil. CNBB. Disponível: www.georgezarur.com.br/artigo. Acesso: 08 fev. 2012.