

Ane Mecnas
Magno Francisco de Jesus Santos



Conflitos e negociações no pós-abolição:

AS RELAÇÕES DE COMPADRIO

e os dados populacionais em Sergipe



Criação Editora

Conflitos e negociações no pós-abolição:

relações de compadrio e
dados populacionais em Sergipe

CONSELHO EDITORIAL

Fábio Alves dos Santos
José Eduardo Franco
Luiz Eduardo Oliveira Menezes
Luiz Carlos da Silveira Fontes
Jorge Carvalho do Nascimento
José Afonso do Nascimento
José Rodorval Ramalho
Justino Alves Lima
Martin Hadsell do Nascimento

Ane Luíse Silva Mecnas Santos
Magno Francisco de Jesus Santos
(ORGANIZADORES)

Conflitos e negociações no pós-abolição:

relações de compadrio e
dados populacionais em Sergipe



Editora Criação

Aracaju - Sergipe
2015

Direitos reservados desta edição aos organizadores

Catálogo Claudia Stocker – CRB5-1202

S111e Santos, Ane Luíse Silva Mecnas
Conflitos e negociações no pós-abolição: relações de Compadrio e dados populacionais em Sergipe/Ane Luíse Silva Mecnas Santos e Magno Francisco de Jesus Santos (organizadores).- Aracaju: Editora Criação, 2015.
110 p. 21cm
ISBN. 978-85-8413-057-3

1. Pós-abolição - Sergipe 2. Relações Sociais
I. Título II. Ane Luíse Silva Mecnas III. Magno Francisco de Jesus Santos IV. Assunto

CDU: 94(813.7)

APRESENTAÇÃO



SOB AS BÊNÇÃOS DO CÉU: práticas de compadrios e de sociabilidades entre homens negros na Freguesia de São Cristóvão (1850-1950)

Este livro reúne textos de pesquisadores que estiveram envolvidos com o projeto que teve objeto as práticas de compadrio e de sociabilidades entre homens negros na Freguesia Nossa Senhora da Vitória de São Cristóvão entre 1850 e 1950. O marco temporal justificou-se pelo fato de ser representativo para o entendimento das transformações sociais que ocorreram na primeira capital sergipana em dois tempos distintos: o tempo do cativo e o tempo do pós-abolição. Portanto, o objetivo dessa pesquisa consistiu na preservação documental, por meio da digitalização do acervo paroquial, assim como compreender as práticas de compadrio como estratégias de negociação da população de cor na cidade de São Cristóvão nos últimos decênios da escravidão em contraponto com os primeiros decênios do pós-abolição. Nesse sentido, a investigação contribuiu para a discussão a respeito da população afro-sergipana no período republicano, preenchendo uma lacuna da historiografia local.

O projeto, já concluído, pautou-se no levantamento das fontes no arquivo paroquial de São Cristóvão e evidenciou as potencialidades para a pesquisa sobre as práticas de compadrio envolvendo devotos e santos. Além disso, as fontes

também expressaram estratégias de negociação da população afro-brasileira nos tempos de cativo e no pós-abolição. Assim, a pesquisa de campo foi realizada no Arquivo da Paróquia Nossa Senhora da Vitória de São Cristóvão e contribuiu para a preservação, divulgação e produção científica das fontes eclesíásticas em Sergipe.

As práticas de compadrio constituíram uma das mais importantes estratégias de negociação e de sociabilidades da sociedade brasileira do oitocentos. A constituição de laços de parentesco por meio do batismo foi recorrente tanto entre homens e mulheres livres, como entre os cativos, evidenciando o compartilhamento de práticas sociais entre os diferentes segmentos que constituíam a sociedade brasileira imperial. Desse modo, sob a tutela da Igreja católica e do Estado, as redes de sociabilidades eram ampliadas e muitas vezes estrategicamente utilizadas no intuito de promover negociações na condição social. Nesse sentido, o compadrio pode ser visto como uma fresta para se compreender a organicidade social do Brasil Imperial.

O compadrio era estabelecido por meio de um ritual, o batismo, que inseria simbolicamente a criança ou o adulto no mundo cristão. Além disso, a escolha dos padrinhos envolvia questões que extrapolavam as redes de afinidades, pois revelam um importante arsenal que escravos e livres utilizavam no intuito de atuar politicamente no mundo, ou seja, lutando por melhores condições de vida. Essa constatação evidencia que “o sacramento comportava também alianças hierárquicas” (LAGOS, 2012, p. 2). As relações de compadrio eram tecidas a partir das escolhas batismais, ou, “nas

não escolhas de determinados indivíduos” (GUDEMAN; SCHWARTZ, 1998). Desse modo, ao analisar a documentação eclesiástica a respeito dos rituais batismais é necessário observar as zonas de silêncios, em que os conflitos sociais se configuram nos bastidores (POLLAK, 1989, p. 4).

A historiografia brasileira nos últimos decênios tem evidenciado a relevância dos livros batismais como fonte histórica. Grande parte desses estudos tiveram como foco a escravidão. Todavia, apesar do aumento considerável de pesquisas que tem como foco essa documentação, ainda é possível detectar lacunas historiográficas. A pesquisa financiada pelo Ministério da Cultura, por meio do Edital Minc/UFPE 2013: Preservação e acesso aos bens do patrimônio Afro-Brasileiro, teve como objetivo compreender as práticas de compadrio e de sociabilidades entre homens de cor na Freguesia Nossa da Vitória de São Cristóvão entre 1850 e 1950. Além disso, buscou-se: digitalizar os livros de batismos do Arquivo Paroquial Nossa Senhora da Vitória de São Cristóvão; compreender as práticas de compadrio como estratégias de negociação dos homens de cor na sociedade escravocrata oitocentista; analisar as práticas de compadrio entre devotos e santos e discutir as relações de compadrio no pós-abolição.

A pesquisa teve como foco a história social do pós-abolição e seguiu os pressupostos metodológicos da pesquisa histórica. No primeiro momento houve a leitura de textos que fundamentaram o entendimento sobre a temática, com a discussão sobre os conceitos que norteiam a investigação como memória, experiência, pós-abolição, compadrio, redes

de sociabilidades, negociação e cultura política. Essas leituras foram de fundamental importância para o entendimento das práticas sociais na sociedade sergipana da segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX, pois evidenciaram que as relações entre senhores, escravos e libertos extrapolavam o binômio dominador/dominado e a noção ampliação da ideia de dominação.

A pesquisa promoveu a construção do conhecimento a respeito das práticas de sociabilidades na Freguesia Nossa Senhora da Vitória de São Cristóvão por meio das relações de compadrio. Com o desenvolvimento da pesquisa foram gerados importantes produtos tanto no âmbito da produção do saber acadêmico, como na constituição de mecanismos de preservação da memória sergipana e das relações étnico-raciais no pós-abolição.

No âmbito acadêmico, os bolsistas produziram textos voltados para a publicação em eventos locais, nacionais e internacionais, como o Congresso Sergipano de História, o Congresso da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), o GT Nacional de História Cultural e o GT de História das Religiões. A participação com apresentação dos resultados da pesquisa foram de fundamental relevância para a qualificação dos trabalhos, como também para promover a divulgação de uma discussão até então silenciada na historiografia sergipana, que é o pós-abolição.

Os resultados da pesquisa também foram divulgados por meio de publicações em periódicos especializados, como os Cadernos de Ciências Humanas da UNIT e a Revista Fórum, além de outros periódicos que tenham cha-

madras de artigos com propostas de dossiês voltados para o universo da religiosidade e do pós-abolição. Além disso, os trabalhos finais são agora publicados em uma coletânea, que tem como eixo temático a cidade de São Cristóvão em suas diferentes perspectivas.

No tocante aos mecanismos de preservação da memória sergipana o projeto apresenta grande relevância social e historiográfica, pois promoveu a digitalização dos livros de batismos, casamentos e óbitos da Paróquia Nossa Senhora da Vitória de São Cristóvão. Essa ação torna possível a salvaguarda dos registros originais, pois a disponibilização do acervo digitalizado será possível reduzir o manuseio e o consequente desgaste da documentação do século XIX e da primeira metade do século XX.

Com esse processo foi constituído um banco de dados de grande relevância, pois se trata dos dados sobre batismos, apadrinhamentos, sociabilidades e construção de redes sociais na primeira paróquia de Sergipe. Os resultados desse banco de dados são apresentados por meio da produção desse livro, consolidando outra perspectiva na escrita da História por meio de jovens pesquisadores. Nesse sentido, a pesquisa também se comprometeu em promover o retorno social para a comunidade envolvida, principalmente por meio da disponibilização do acervo digitalizado.

Agradecemos a eficiente participação dos bolsistas Ana Claudia Pereira, Bruna Ribeiro Santos, José Daniel Vieira, José Daniel Rito, José Elberson Galvão Santos, Layra Regina Cupertino Lopes, Maria Fernanda Santos, Márcia Oliveira Gama, Suyan Dionizio Alves Teles Santos, Ticiane Santos e

também da Paróquia Nossa Senhora da Vitória, nas pessoas do pároco, Frei Rosenildo, e da secretária paroquial, Avani Maria Cavalcante Siqueira, que gentilmente abriram as portas do arquivo paroquial e tornaram as manhãs e tardes de pesquisa mais aprazíveis na vestuta São Cristóvão.

Boa leitura!

Ane Luíse Silva Mecnas Santos
Magno Francisco de Jesus Santos

SUMÁRIO

- Apresentação 5
- Sob as bênçãos do Céu: práticas de compadrios e de sociabilidades entre homens negros na Freguesia de São Cristóvão (1850-1950) 13
Ane Luíse Silva Mecenias Santos
Magno Francisco de Jesus Santos
- O poder e suas construções: tecido social e sociabilidades em Sergipe escravocrata no século XIX
Suyan Dionizio Alves Teles Santos
- Moda Mortuária: Uma discussão sobre as mortalhas oitocentistas (São Cristóvão, Sergipe) 25
Márcia Oliveira Gama
- A Dormição de Maria no leito do Carmo e o silêncio das mulheres africanas: a Procissão da Boa Morte em São Cristóvão 39
Ane Luíse Silva Mecenias
Magno Francisco de Jesus Santos
- Entre as Contas do Rosário e as Flores de Benedito: a Procissão dos Negros em Lagarto Oitocentista 65
Ane Luíse Silva Mecenias
Magno Francisco de Jesus Santos

- Uma Rede de Sociabilidade no Litoral: a Irmandade do Rosário da Vila de Santa Luzia 87
Bruna Ribeiro dos Santos

- A Igreja na Vida de Cativos e Livres e a Eloquência de um Clero Oitocentista 99
José Daniel Rito dos Santos



**O PODER E SUAS CONSTRUÇÕES:
tecido social e sociabilidades em Sergipe
escravocrata no século XIX**

As relações de compadrio são fruto de alguma necessidade humana visando primordialmente à busca de proteção ou se inserem no âmbito das sociabilidades como sendo o resultado da construção de redes de poder? Iniciamos esta reflexão com este questionamento especialmente em função do emaranhado histórico que o corte temporal contextualmente inserido apresenta.

A sociedade brasileira do século XIX já não mais apresenta aquele cotidiano colonial, marginal do centro de poder do Império Português; o cotidiano na capital do Brasil, por exemplo, elevado a Reino Unido de Portugal no início do século XIX e depois tornado independente influi tanto nos atos políticos e econômicos quanto nos atos sociais.

A sociedade brasileira e a construção de sociabilidades apresentam-se como forma de poder que envolvem e perpassam o cotidiano em uma sociedade oficialmente utilizadora das relações de trabalho escravo como força motriz, não só da economia, mas, em todos os seus nichos de cotidiano.

Uma sociedade escravocrata pressupõe a construção de toda uma rede de relações de poder que visam legitimar a escravidão (criando com isso uma zona de segurança e conforto

para aqueles que exploram tal sistema) e, ao mesmo tempo, permitir para aqueles que são explorados possibilidades de movimentação dentro desta sociedade. E exatamente neste campo de atuação é que se inserem as relações de compadrio nesta sociedade escravocrata que é o Brasil do século XIX.

Neste ponto o olhar no geral para a sociedade brasileira e em particular para Sergipe se volta primeiro para a diversidade do tecido social no qual estão inseridos não só senhores e escravos, mas toda uma gama de elementos sociais com predomínio dos mestiços como atores sociais predominantes do ponto de vista quantitativo.

Este fato pode ser constatado quando se faz um levantamento da indicação da cor dos indivíduos existentes nos livros de batizados; como no caso do conjunto das informações existentes na documentação da paróquia de Nossa Senhora da Vitória no município de São Cristóvão, os registros de batismo em análise estão cronologicamente situados entre os anos de 1882 e 1894.

Antes de nos voltarmos para o conjunto dos dados obtidos na documentação em análise é necessário aprofundar a reflexão sobre compadrio e relações de poder. A sociedade sergipana do Brasil Imperial se configura como sendo uma sociedade mista do ponto de vista étnico e diversa do ponto de vista econômico, com o algodão e o açúcar alcançando níveis estupendos, mas que ao mesmo tempo (e isto é fruto da sua dinâmica colonial), voltado para atividades econômicas de subsistência como a cultura da mandioca.

Tais caracterizações servem para ilustrar a possibilidade da construção, inconsciente, de toda uma rede de micro re-

lações de poder envolvendo especialmente o potentado local e seu universo circundante que se configura em última instância como uma reprodução em escala micro da própria sociedade brasileira.

Este poder, micro poder, se torna elemento de apropriação de todos, inclusive os escravos que desta forma passam a criar suas hierarquias e cadeias de poder e força, e isto no sentido de poder atribuído por Foucault como pode ser vislumbrado da seguinte forma:

Sendo assim, então, podemos visualizar as relações de compadrio dentro desta abordagem e partindo desta base de reflexão, ao submetermos os dados à luz desta perspectiva, surge um conjunto de questionamentos que figuram os elementos norteadores da análise e, portanto, contribuintes da compreensão de como estas relações são construídas e apropriadas socialmente.

A primeira abordagem está relacionada à escolha da madrinha e aqui nos deparamos com a questão que envolve a construção de gênero na sociedade sergipana do século XIX.

O batizado já é por si só um ato social que visa legitimar ações circunscritas dentro de esferas de micro poder. Não batizar no século XIX era considerado inaceitável já que não existia espaço para outra manifestação de ordem religiosa e mesmo que fosse possível não havia espaço para negar o cristianismo através da subtração do sacramento.

Assim o batismo passa a ser o espaço de constituição de relações de micro poder na forma da constituição de esferas de poder pessoal (a escolha dos padrinhos – uma esfera que diz respeito aos pais – e, sua consequente aceitação e outra esfera que diz respeito aos padrinhos) que ficam inseridas dentro da esfera de poder estatal neste contexto representada pelo cristianismo como mecanismo de poder.

Neste caso específico a escolha da madrinha revela que esta construção de esferas de poder nem sempre são ações que envolvem apenas humanos já que 45% das escolhas de madrinha recaem sobre Nossa Senhora da Vitória, que representa o elemento sagrado, uma entidade religiosa da qual emana poder.

Existe outra possibilidade, sobre a existência da condição percentual acima exposta, que diz respeito a uma tentativa frustrada de se constituir um vínculo com um humano, talvez por recusa do pretendido ou por que o pretendente possa ser entendido como não merecedor ou não válido de amparo pela relação de compadrio que se estabelece após a realização do batismo.

Podemos ilustrar esta condição de construção de esferas de poder que envolve o elemento feminino do sagrado com a seguinte citação de Foucault:

O importante não é fazer uma espécie de dedução do poder que, partindo do centro, procuraria ver até onde se prolonga para baixo, em que medida se re-

produz, até chegar aos elementos moleculares da sociedade. Deve-se, antes, fazer uma análise ascendente do poder: partir dos mecanismos infinitesimais que têm uma história, um caminho, técnicas e táticas e depois examinar como estes mecanismos de poder foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, subjugados, transformados, deslocados, desdobrados, etc., por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global. Não é a dominação global que se pluraliza e repercute até embaixo. Creio que deva ser analisada a maneira como os fenômenos, as técnicas e os procedimentos de poder atuam nos níveis mais baixos; como estes procedimentos se deslocam, se expandem, se modificam; mas sobretudo como são investidos e anexados por fenômenos mais globais; como poderes mais gerais ou lucros econômicos podem inserir-se no jogo destas tecnologias de poder que são, ao mesmo tempo, relativamente autônomas e infinitesimais (FOUCAULT, 1998, P. 184)

Existe outro aspecto que enquanto possibilidade possa ser o fator que conduz ao alto percentual de 45% de escolhas por Nossa Senhora da Vitória como madrinha que é a relação de gênero existente na época.

Enquanto a presença masculina, nos registros é de 100% a feminina está restrita a 51% podemos auferir desta condição que, em 49% dos casos existe uma interdição da presença feminina e esta situação pode ser relacionada ao fato

de que existem limitações para a atuação das mulheres na sociedade e neste caso específico antevemos a construção de outra esfera de poder, atrelada a uma dimensão maior que pode passar não só pela proibição da participação feminina como também estabelecer perante o corpo sacerdotal uma autonomia em relação a esfera de poder do qual o sacerdote está imbuído.

As relações de compadrio neste contexto social podem ser relacionadas mais a atuação masculina do que feminina, pelo menos no que dizem respeito ao conjunto ritualístico que envolve o batizado e que desde este primeiro momento revela quais são as esferas de poder e suas dimensões, alcanças efetivos e fundamentalmente eficácia enquanto instrumento de apropriação e exercício do poder.

O índice percentual de 100% de padrinhos humanos sofre uma pequena falha na sua estrutura quando evidenciamos que em 3% dos casos o padre é que vai assumir a função de padrinho e sempre tendo Nossa Senhora da Vitória como madrinha.

Esta condição ao invés de ser uma ruptura é antes um elemento de reforço da construção de esferas de poder oriundas das relações de compadrio especialmente para o sacerdote que ao apadrinhar não o faz como homem e sim como sacerdote, ou seja, representante da esfera de poder relacionada ao sagrado divino.

Já em relação aos outros 96% dos padrinhos (estes, homens em busca e possuidores de poder), dependendo da condição social conseguem atuar não só em uma esfera de poder como interagir entre esferas diferentes construindo uma rede de relações que por sua vez permite, consciente ou incons-

cientemente, fazer com que este compadrio passe a ser um instrumento de atuação e até de manutenção do poder.

No caso daqueles que foram aceitos como compadres (os pais) e mesmo os batizados (as crianças) são inseridos em um patamar, não relacionados a status (mesmo que alguns assim o pensem) e sim a interdependência que o compadrio vincula.

Duas considerações surgem como facetas que estas relações de compadrio podem evidenciar quando inseridas dentro do processo relacionado à microfísica do poder, especialmente quando nos projetamos no universo temporal de Sergipe no século XIX.

A primeira consideração se volta para o espaço enquanto fonte de poder. Quais espaços dentro da sociedade ocupam os homens envolvidos no artifício que resulta no estabelecimento de compadrio?

Uma segunda consideração diz respeito ao nível de comprometimento o que os pleiteantes a compadres teriam a ofertar para que fossem aceitos pelo padrinho ou, pode ser posto nestes termos: o que pretendiam os padrinhos ao aceitar a solicitação do futuro compadre para estabelecer este vínculo?

Não sejamos levianos para acreditar que o estabelecimento de uma relação de compadrio se dá sem que vínculos de dependência e reciprocidade sejam criados, vinculados, exigidos e cobrados.

Muitas vezes aceitar ser padrinho de um filho de escravo e, portanto, compadre do escravo pode parecer apenas um ato de benevolência ou de ser um bom cristão; quando de fato este ato se insere dentro de uma esfera de poder e do

estabelecimento das posições de cada um dentro desta esfera o que por sua vez remete ao reconhecimento tácito das limitações e dos vínculos e obrigações que são estabelecidos e que no caso dos escravos que veem seu pleito aceito pelo seu senhor um instrumento de reforço da condição de escravo que mais uma vez é desapropriado de si mesmo.

Por outro lado, ao aceitar o escravo como compadre o senhor esta enviando um “recado” velado aos seus pares de que possui um elemento a mais que permite que ele disponha de mais poder; de atuação, de mando, de ação.

Este universo de possibilidades subjacentes às relações de compadrio se revelam também válidas para aqueles que não ocupam lugares de “controle” das instituições sociais como o Estado. Estamos nos referindo aos homens livres que, porém, desprovidos de recursos ao estarem na condição de padrinhos se veem na condição de também estarem construindo esferas de poder dentro deste processo microfísico que envolvem os saberes e os fazeres do cotidiano das socialidades na qual as relações de compadrio estão inseridas.

E o que dizer dos escravos que são tomados como padrinhos de um filho de escravos e assim passam a desenvolver, como os demais atores sociais já abordados, uma teia de relações que termina por resultar no estabelecimento de uma esfera de poder, com uma atuação tão micro quanto o conceito de microfísica do poder de Foucault prevê que seja:

Creio que é possível deduzir qualquer coisa do fenômeno geral da dominação da classe burguesa. O que faço é o inverso: examinar historicamente, partindo de baixo,

a maneira como os mecanismos de controle puderam funcionar; por exemplo, quanto à exclusão da loucura ou à repressão e proibição da sexualidade, ver como, ao nível efetivo da família, da vizinhança, das células ou níveis mais elementares da sociedade, esses fenômenos de repressão ou exclusão se dotaram de instrumentos próprios, de uma lógica própria, responderam a determinadas necessidades; mostrar quais foram seus agentes, sem procurá-los na burguesia em geral e sim nos agentes reais (que podem ser a família, a vizinhança, os pais, os médicos, etc.) e como estes mecanismos de poder, em dado momento, em uma conjuntura precisa e por meio de um determinado número de transformações começaram a se tornar economicamente vantajosos e politicamente úteis. (FOUCAULT, 1998, P.185).

O que se estabelece, dentro deste contexto de sociabilidades escolhidas, de estruturas moleculares de poder, de ordenação das relações pela ordenação do poder como possibilidades, é que as relações de compadrio são construções coletivas que antes de estarem inseridas em um aparato institucional (o Batizado) estão inseridas em um involucro tão pessoal que a sua utilização como poder quase fica invisível e tendo esta configuração foi apropriado e remodelado para atender visivelmente aos apelos pelo poder.

Existem alguns dados que precisam ser abordados e que dentro desta perspectiva até agora desenvolvida são pertinentes para a análise das relações de poder que estão envolvidas ao compadrio.

A indicação da condição de nascimento das crianças batizadas deixa antever uma necessidade de controle que aqueles que conseguiram se assenhorar das instituições reguladoras da sociedade demonstram ter é uma necessidade quase palpável de controlar os indivíduos.

Assim temos dentro do universo de estudo 78% de filhos considerados legítimos e 22% considerados como naturais. Bem, a diferenciação entre um e outro denota este elemento de controle, de hierarquização do indivíduo e o que termina sendo o foco do dado de controle a inserção dos seus pais situando-os em uma posição bem definida dentro das diversas esferas de poder constituídas e permanentemente modeladas e remodeladas.

As relações de compadrio carregam em si a materialização das sociabilidades, do contato mais pessoal de grupos e classes sociais distintos; é também o espaço por onde circulam as interações e trocas de favores, um campo político de atuação recíproca visando possibilidades de ganhos.

Mas, as relações de compadrio são primordialmente um espaço de poder, um espaço onde a construção de esferas de poder que contém, como involucro, todas as outras “sociabilidades”.

Podemos visualizar esta condição ao nos depararmos com o este cenário: Um escravo que vai batizar o seu filho e que vai ter como padrinho um Senhor de engenho. O olhar sobre este cenário não pode ficar circunscrito à benevolência do senhor em apadrinhar o filho de um escravo.

A questão que se coloca nem é sobre o inusitado de, em uma sociedade escravocrata, um escravo ter um senhor como

compadre nem tão pouco sobre este apadrinhamento ser apenas uma formalidade social sem maiores desdobramentos.

O ponto focal da questão diz respeito aos elementos subjacentes ao poder, não ao poder imediato ou ao poder influir e se fazer respeitar ou ocupar espaços políticos; o foco deve estar centrado na capacidade de exercer este poder, de indo contra a ordem (a lógica escravocrata) realizar ações que em virtude do poder não abalam nem expõe o próprio sistema e sim o reforça.

Assim posto às relações de compadrio no Sergipe escravocrata no século XIX são simplesmente uma das facetas do poder e das suas construções que tem como atores o tecido social e suas organizações nas sociabilidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DANTAS, Ibarê. (2005). **História de Sergipe**: República (1989-2000). Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 11^a ed., Rio de Janeiro: Graal, 1998.

NUNES, M. Thétis. (1989). **Sergipe Colonial I**. Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro.

NUNES, M. Thétis. (2006). **Sergipe Provincial II**. Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro.

MÁRCIA OLIVEIRA GAMA*



MODA MORTUÁRIA:
Uma discussão sobre as mortalhas
oitocentistas (São Cristóvão, Sergipe)

1-INTRODUÇÃO

Desde a idade antiga havia uma grande preparação para a morte, os egípcios construíam pirâmides, mumificavam os mortos, faziam de tudo para garantir que os rituais fúnebres fossem realizados corretamente. Essa constante preocupação não tanto com a morte, mais principalmente com a execução correta dos rituais fúnebres, persistiu durante séculos, passando pela idade média, até o século XVIII na França quando começou o processo de desmitificação da morte graças à secularização e a medicalização da mesma.

Philippe Ariès denominou a morte no período referente à Idade Média até o século XVIII de “morte domesticada”, na qual havia uma grande proximidade dos vivos com os mortos, existia uma grande preocupação em fazer enterros grandiosos e cumprir o ritual fúnebre à risca. O maior medo das pessoas era de morrer despreparadas, sem ter tomado todas as providências como por exemplo: pagamento das duas dívidas, a divisão dos seus bens no testamento, ao seu enterro e principalmente a vestimenta que usaria.

Existiam manuais do bem morrer, para ajudar nessas situações, estes continham todos os passos para realizar o enterro da forma “correta”, dum fato importante que constava nesse Manual era a escolha da vestimenta fúnebre que o falecido usaria. “Vestir o cadáver com a roupa certa podia significar, se não um gesto suficiente, pelo menos necessário à salvação” (REIS, 1991. p. 124), diante de tamanha importância algumas pessoas faziam sua mortalha ainda em vida para garantir que ficaria exatamente da maneira que elas queriam, outras descreviam minuciosamente em seu testamento como deveria ser sua mortalha.

As opções eram várias tinham vestes de cores, de santos, oficiais, hábitos de ordens, roupas do dia-a-dia, uma mortalha pode fornecer informações não apenas sobre o falecido, mas também a respeito da sociedade. Através do estudo mortalhas pode-se discutir não somente sobre costumes funerários, mas também sobre cultura, religião, sexualidade, irmandades, profissões. O objetivo deste trabalho é fazer uma breve discussão acerca do uso das mortalhas em São Cristóvão de 1864 à 1876 e fazer algumas comparações dos resultados desta pesquisa, com os dados sobre vestes fúnebres utilizadas Rio de Janeiro e na Bahia durante o século XIX.

Para a realização deste trabalho foram utilizados os registros do livro de óbito número 1, da paróquia Nossa senhora da Vitória situada em São Cristóvão, apenas do período que vai de 1864 a 1876, neste período constam 338 registros informando o uso de mortalhas. Este recorte temporal foi escolhido, pois a partir de 1876, não aparecem mais informações a respeito do uso de mortalhas.

Este fato é uma consequência da secularização¹ da morte e da vida; do avanço do pensamento e da medicina. Este processo ocorreu primeiramente na França no século XVIII a partir deste período a morte foi classificada por Philippe Ariès como “morte selvagem”, pois os homens se afastaram dos mortos (principalmente devido aos avanços da medicina, que provaram que não é bom para a saúde permanecer muito perto dos mortos), os enterros ficaram mais intimistas e econômicos. Esse processo ocorreu de forma lenta, principalmente no Brasil e não foi muito aceito pela população em geral, pelo clero e pelas irmandades.

2- MODA MORTUÁRIA

Durante a pesquisa foram encontrados quatro dos cinco tipos básicos de roupa mortuária que foram distinguidos por Cláudia Rodrigues em sua obra “Lugares dos mortos na cidade dos vivos” que são: as vestes oficiais, militares ou sacerdotais; as de cores; as de santos; as das sociedades religiosas (conventos, ordens terceiras e irmandades) e os melhores trajes ou roupas de uso este último não estava nos registros pesquisados.

Tabela 1- Uso dos tipos básicos de mortalhas

Mortalhas	Quantidade	Porcentagem (%)
Vestes oficiais	21	6,2%
Mortalhas de cor	253	74,8%
Mortalhas de Santo (a)	40	11,8%
Mortalhas de Sociedades Religiosas	20	1,2%
Outros (clérigos ² , menino Deus, menino Jesus)	20	6%
Total	338	100%

Através da Tabela 1 pode-se perceber que a veste mortuária mais utilizada em São Cristóvão era a de cor, esse resultado diverge com o encontrado por Cláudia Rodrigues em sua pesquisa feita no Rio de Janeiro³, mas é bastante parecido com o que João José Reis obteve na Bahia⁴ no qual vestimenta mortuária mais utilizada era a mortalha branca. De acordo com Rodrigues o maior número de mortalhas utilizadas no Rio de Janeiro eram as mortalhas de santos, que apresentavam 40% do total, enquanto na Bahia e em São Cristóvão predominam as de cor.

Tabela 2- Uso de todos os tipos de mortalha encontrados durante a pesquisa

Mortalhas	Quantidade	Porcentagem (%)
Branca	135	39,8%
Preta	110	32,5%
Nossa Senhora da Boa Morte	6	1,8%
Nossa Senhora da Conceição	14	4,2%
Nossa Senhora do Carmo	1	0,3%
Nossa Senhora da Soledade	1	0,3%
Nossa Senhora das Dores	1	0,3%
Santa Rita	1	0,3%
São Pedro	2	0,6%
São João	1	0,3%
São Miguel	13	3,8%
Menino Deus	5	1,5%
Menino Jesus	1	0,3%
Hábito Terceiro de São Francisco	3	0,9%
Hábito Terceiro de Nossa Senhora do Carmo	1	0,3%
Hábito Preto	1	0,3%
Clérigo	14	4,2%
Fardamento/Vestes Militares	4	1,2%
Vestes Seculares	16	4,7%
Vermelho	4	1,2%
Verde	1	0,3%
Azul	2	0,6%
Amarelo	1	0,3%
Total	338	100%

Na tabela acima pode-se ver detalhadamente todos os 23 tipos diferentes de mortalhas encontrados nos registros e a quantidade de vezes que as mesmas foram utilizadas.

A veste mortuária branca é a preferida entre todas com um percentual de 39,8% do total, esse resultado é bem próximo ao encontrado por João José Reis, na Bahia, que é de 44% do total. Embora no Rio de Janeiro predominassem as mortalhas de santos, entre as cores escolhidas para roupa pós morte a branca era a principal, 54,1% das mortalhas de cor eram brancas.

A mortalha branca é a mais usada pelos mortos, ela foi escolhida por: pessoas de diferentes segmentos da sociedade, escravos, livres; de diversas etnias: africanos, brancos, criolos, pardos e de diferentes idades e sexos, homens, mulheres e crianças. Isso se explica pelo fato de que o branco era uma cor repleta de simbolismo tanto para os africanos quanto para os cristãos. Para os cristãos uma vestimenta funerária branca remete ao santo sudário e a ressurreição, para os africanos remetia às tradições culturais da África e também ao renascimento.

Segundo Louis Vincent-Thomas, o branco é frequentemente a cor dos mortos e da morte. O sentido que possuía nos rituais fúnebres africanos estava relacionado às técnicas simbólicas para garantir uma 'boa passagem' (RODRIGUES, 1997. p. 2015).

Além de todos esses significados culturais e religiosos também existia o fator econômico, pois esse tipo de mortalha era

de baixo custo. Talvez esse seja um dos fatores pelo qual essas vestes mortuárias também são as mais utilizadas pelos escravos.

Tabela 3- Mortalhas dos escravos

Mortalha	Quantidade	Porcentagem(%)
Branca	10	58,8%
Preta	3	17,67%
Nossa Senhora da Conceição	1	5,9%
Clérigo	1	5,9%
Vestes Seculares	1	5,9%
Vermelho	1	5,9%
Total	17	100%

Novamente os dados de São Cristóvão se parecem com os encontrados na Bahia, naquele a mortalha branca corresponde a 58,8% das mortalhas utilizadas pelos escravos e neste corresponde a 66,3%. Outra semelhança é a cor preta que é a segunda cor preferida para vestes fúnebres pelos os escravos das duas localidades.

“A mortalha falava pelo morto, protegendo-o na viagem para o além, e falava do morto como fonte de poder mágico, mas também enquanto sujeito social. Dizia de sua idade e sexo” (REIS, 1991. p. 124). A partir das mortalhas pode-se fazer uma discussão acerca da sexualidade.

Na relação tão frequente entre sexualidade e morte, lembramos a tradição de quem já perdeu a virgindade deve ser vestido de preto na hora da morte, e as mulheres podem ter sido mais obrigadas a esse costume no passado. Já o branco seria a cor da pureza virginal (REIS, 2009. p. 120).

Tanto na Bahia como no Rio de Janeiro as mulheres virgens usavam a mortalha branca, inclusive as mulheres solteiras no RJ, como observou Thomas Ewbank⁵, colocavam véu, grinalda, flores e as mãos posicionadas fechadas como se estivessem rezando. Enquanto as mulheres casadas vestiam preto, usavam um véu da mesma cor e colocavam os braços cruzados, simbolizando que elas não eram mais virgens. Em São Cristóvão foram encontrados 64 registros de mulheres que utilizaram mortalhas dessas cores, mas eles não fazem nenhuma referencia à nenhum tipo de adorno ou posição dos braços e das mãos

Os dados encontrados em São Cristóvão são diferentes das duas localidades citadas anteriormente, nos registros de óbito aparecem mulheres casadas e viúvas trajando branco, e solteiras vestindo preto. Como pode-se ver na tabela abaixo.

Tabela 4- Uso de mortalhas brancas e pretas e o estado civil feminino

	Quantidade	Porcentagem (%)
	<i>Mortalha Branca</i>	
Mulheres solteiras	23	45,1%
Mulheres casadas	11	21,5%
Mulheres viúvas	8	15,7%
Mulheres sem estado civil	9	17,7%
Total	51	100%
	<i>Mortalha Preta</i>	
Mulheres solteiras	21	32,8%
Mulheres casadas	15	23,4%
Mulheres viúvas	23	36%
Mulheres sem estado civil	5	7,8%
Total	64	100%

As mulheres solteiras que usaram a mortalha branca são maioria, mas a parcela feminina que vestiu branco e não era reconhecida como virgem pela sociedade, pois era formada por casadas ou viúvas, era grande representava 37,2% das mulheres que utilizaram a mortalha branca. Assim como 32,8% das mulheres que vestiram preto eram solteiras.

Então pode-se chegar a conclusão de que esse conceito de que somente mulheres virgens podiam usar branco e o preto era reservado somente as mulheres casadas e viúvas, não se aplicava muito em São Cristóvão na segunda metade do século XIX.

O uso de mortalhas de Santos durante o século XIX no Rio de Janeiro correspondia a 40,8% de todos os tipos básicos, na Bahia o uso da mortalha de São Francisco a 15,7% do total de mortalhas em geral. Enquanto em São Cristóvão esse tipo de mortalha não era muito escolhida, pois seu uso corresponde a apenas 11,8%.

“O uso de mortalhas de santos representava um apelo para que eles ajudassem os mortos assim vestidos” (REIS, 1991. p.120), as pessoas acreditavam que com esse tipo de veste fúnebre o santo representado poderia livrá-las do purgatório.

Esse é um dos motivos pelo qual a mortalha de São Francisco era a terceira mais utilizada na Bahia, pois havia uma imagem na catacumba no convento de São Francisco na qual o santo resgatava almas do purgatório, então ele era escolhido na esperança de que ajudasse os mortos a saírem do purgatório. As mulheres se vestiam de santa e os homens de santo, geralmente era escolhido o santo de devoção para ser representado na mortalha.

Tabela 5- Uso de mortalhas de santos

Mortalhas de Santos	Quantidade total	Porcentagem (%)	Crianças ou bebês	Adultos
Nossa Senhora da Boa Morte	6	15%	5	1
Nossa Senhora da Conceição	14	35%	13	1
Nossa Senhora do Carmo	1	2,5%	0	1
Nossa Senhora da Soledade	1	2,5%	1	0
Nossa Senhora das Dores	1	2,5%	1	0
Santa Rita	1	2,5%	1	0
São Pedro	2	5%	2	0
São João	1	2,5%	1	0
São Miguel	13	32,5%	13	0
Total	40	100%	37	3

Na tabela acima pode-se perceber que maioria das pessoas falecidas que utilizaram esse tipo de mortalha eram crianças. No caso infantil os pais colocavam mortalhas de santos para que os mesmos pudessem “cuidar” dos pequenos e não para ajudá-los a sair o purgatório, pois acreditava-se que as crianças já eram pequenos anjos e que elas iriam direto para o céu. Esse é o motivo pelo qual o santo mais comum nas mortalhas infantis é o Archanjo, por que assim que a criança morria se tornava logo um anjo.

No entanto, a santa mais comum entre as mortalhas de infantis do sexo feminino era a Nossa Senhora da Conceição. Esta devoção mariana é conhecida por ser a santa da fecundidade. Então, as mães colocavam essa roupa como se essa fosse uma maneira de assegurar que os seus próximos filhos sobrevivessem, funcionava como uma espécie de “rito de fertilidade” de acordo com João José Reis.

Também tinha o costume de vestir as crianças de menino Jesus, menino Deus, padres e freiras, os 14 registros

com amortalhados a clérigos do livro de óbitos são todos de crianças, o que comprova que esse também era uma prática comum em São Cristóvão.

A morte de uma criança não era uma cerimônia tão triste quanto a de um adulto, seu enterro era semelhante a uma festa. Talvez pelo motivo de que a criança não deveria temer a morte, pois iria direto para o céu ou por que ela ainda não estava inserida na sociedade. Por isso também era comum colocar mortalhas coloridas, nos registros foram encontradas três crianças que usavam mortalhas de cor, uma vermelha, uma verde e uma amarela.

Há apenas quatro pessoas que foram enterradas com Hábitos de ordens terceiras, três provenientes da terceira de São Francisco e um da terceira de Nossa Senhora do Carmo. As ordens terceiras existiam desde o século XIII em Portugal, elas se associavam a ordens religiosas como por exemplo: a franciscana, carmelita, dominicana, e realizavam obras de caridade para membros e necessitados não associados.

Participar de uma irmandade ou ordem terceira conferia um certo status e também era um meio de ascender socialmente. Embora fosse permitida a entrada de mulheres nas irmandades de modo geral “No século XVII elas compunham 30% dos que ingressavam na Ordem Terceira do Carmo, proporção que subiu para 39% no século XVIII” (REIS, 1991. p.58) as quatro pessoas que utilizaram os hábitos terceiros como mortalha (como era de costume que os membros fossem enterrados com o hábito de sua ordem)eram homens, nenhuma mulher foi enterrada utilizando esse tipo de mortalha.

Através da mortalha também é possível descobrir algumas das profissões dos falecidos. Os militares e as pessoas da guarda eram enterrados com suas fardas, assim como as pessoas do clero utilizavam suas roupas, denominadas nesse no livro 1 de óbito de “vestes seculares” como mortalhas.

3- CONCLUSÃO

As mortalhas são bastante importantes para os falecidos repletas de simbologia, antes de morrer a pessoa deveria dizer a parentes como queria se vestir após sua morte, ou então descrever minuciosamente como deveria ser sua veste fúnebre. Acreditava-se que uma boa mortalha era o caminho para a salvação.

Cada tipo de vestimenta mortuária expressa um significado, como a cor branca simboliza a virgindade em alguns locais como na Bahia e no Rio de Janeiro, mas nem sempre a mesma simbologia é utilizada em todos os lugares. Uma prova disso é que havia mulheres que não eram virgens usando mortalha branca em São Cristóvão.

Pode-se perceber pontos em comum de diferentes culturas e religiões como por exemplo a preferencia dos africanos e dos cristãos pela cor branca como veste funerária. A preocupação dos pais ao escolher amortilhar os filhos como santos para que estes “cuidasse” das crianças quando chegassem ao céu.

A escolha das mortalhas de santos pelos próprios adultos em virtude do medo da morte, como um pedido de salvação para que os santos os ajudassem a sair do purgatório.

O orgulho que o clero e os militares tinham da sua profissão que fazia com que os mesmos utilizassem suas roupas oficiais de trabalho como mortalhas, assim como o orgulho os membros das terceiras sentiam de suas ordens era representado pelo fato deles usarem seus hábitos na hora do enterro.

Todos esses fatos são provenientes do estudo da história da morte, pondo em foco a parte da vestimenta fúnebre. Principalmente através do estudo das mortalhas, que permite ao pesquisador conhecer mais sobre costumes, tradições, crenças, sexualidade e ajuda a entender como as pessoas de uma determinada época se comportavam diante da morte.

NOTAS

*Graduada em Licenciatura em História pela Universidade Tiradentes e pós-graduada em Ensino de história: Novas Abordagens na faculdade São Luís de França.

¹ De acordo com Fernanda Maria Matos da Costa o conceito de secularização está ligado à ausência de total domínio da Igreja sobre a sociedade e a transferência de modelos e conteúdos do religioso para o profano.

² A mortalha de clérigo foi colocada na categoria de outros e não na de vestes oficiais, pois esse tipo só foi utilizado por crianças e bebês, ou seja, essa mortalha não era uma veste oficial sacerdotal, pois a pessoa mais nova a vesti-la tinha apenas 7 dias de idade e a mais velha tinha 10 anos, logo não poderia exercer o sacerdócio.

³ Cláudia Rodrigues utilizou o livro de registros de óbito da freguesia do Santíssimo Sacramento, nos anos de 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1865 1880 e 1885.

⁴ João José Reis utilizou o livro de óbito das paróquias de Salvador entre 1835 e 1836.

⁵ Thomas Ewbank foi um inglês que veio ao Brasil em 1846 e escreveu “Life in Brazil or a journal of a visit to the land of the cocoa and the palm” (Vida no Brasil ou um diário de visita à Terra do coco e da palmeira) no qual relata os fatos que observou no Brasil durante sua viagem ao Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COSTA, Fernanda Maria Matos da. **A Morte e o Morrer em Juíz de Fora**: Transformações nos costumes fúnebres, 1851-1890. Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora: UJE, 2007.

PAULINO, Carla Viviane. **Thomas Ewbank**: um viajante norte-americano no Rio de Janeiro imperial (1846). Anais Eletrônicos VIII Encontro Internacional da ANPHLAC. Disponível em: <http://www.academia.edu/5111156/Thomas_Ewbank_um_viajante_norte-americano_no_Rio_de_Janeiro_imperial>. Acessado em: 20/08/2015.

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

RODRIGUES, Claudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997

ANE LUÍSE SILVA MECENAS*
MAGNO FRANCISCO DE JESUS SANTOS**



**A DORMIÇÃO DE MARIA NO LEITO DO CARMO
E O SILÊNCIO DAS MULHERES AFRICANAS:
a Procissão da Boa Morte em São Cristóvão**

Adentrar no universo festivo incumbe, de antemão, em vasculhar uma realidade permeada por códigos que podem permitir a leitura do entorno social em que a mesma está inserida. A festa deve ser lida como sistema relacional, na qual as transformações e o silenciamento ao longo do tempo podem ocorrer devido às circunstâncias de âmbito externo, mas também, muitas das vezes podem ser decorrentes da esfera interna. A dinâmica dos sujeitos inseridos faz com que a festa se apresente como algo dinâmico, como fenômeno vivo. Partindo dessa acepção, não se pode entendê-la como modelo, mas sim como espaço de diálogo.

Assim, torna-se necessário investigar as diferentes facetas da festa. É preciso esmiuçar os seus múltiplos sentidos, como também observar o seu entorno, vislumbrar as margens da festa. Sabendo-se que forças endógenas e exógenas contribuem para a dinamização de uma festividade, torna-se necessário investigar os vestígios de sua trajetória, na tentativa de descortinar as diferentes transformações e o processo de constituição intrínseca a mesma. Neste caso, a festa de

Nossa Senhora da Boa Morte pode ser estudada apenas por alguns fragmentos encontrados ao longo dessa pesquisa. Um desses fragmentos é a observação atenta de Serafim Santiago, presente no Anuário Christovense. Em apenas quinze linhas o memorialista relata a existência dessa procissão no dia 14 de agosto, data que se comemora a morte e no dia 15 de agosto, a assunção da Virgem. O segundo indício foi a imagem de Nossa Senhora morta, que atualmente se encontra no Museu de Arte Sacra de São Cristóvão, doada pelos carmelitas. Por fim, nos registros de óbito de algumas moradoras da cidade do século XIX que solicitavam para serem enterradas com as vestes de Nossa Senhora da Boa Morte. Por meio de tais registros documentais se torna possível reconstituir o cenário devocional a Boa Morte em Sergipe oitocentista.

Esse trabalho tem como objeto de análise a procissão de Nossa Senhora da Boa Morte, realizada em São Cristóvão no século XIX. Uma tentativa de reconstruir ou repensar, através de um dia festivo, um segmento da sociedade sancristovense que utilizava o dia 14 de agosto para expor sua fé e ressignificar suas crenças. No dia dedicado a dormição de Nossa Senhora, um grupo de negras, vindas da Bahia, reunia-se para celebrar a morte. Convém ressaltar que este estudo não apresenta um ponto final, nem conclusões fechadas, apenas possibilidades de análise.

Ao estudar as manifestações religiosas observa-se um elo em comum, uma constante responsável pela integração da múltipla sociedade do período colonial e imperial, a festa. Dias específicos estabelecidos pelo calendário cristão, no

qual todos os segmentos sociais se reuniam. Era um momento em que todos estavam presentes. É principalmente através do relato dos memorialistas da época que é possível identificar os silêncios dos excluídos nos cânticos católicos de adoração aos seus santos. No momento em que ocorre a festa, opera-se uma ligação entre universos e a formação de unidade coletiva.

Por muito tempo, as festas religiosas não eram vistas pelos historiadores como objeto de investigação da história. Os discípulos de Clio percebiam a sociedade brasileira apenas pelo viés econômico e pela visão do europeu. Dessa forma, é perceptível a existência de lacunas na História tradicional, constituída muitas vezes, pela “voz” do colonizador, branco e católico. Ocorrendo dessa forma o esquecimento, seria melhor, o silenciamento dos anônimos, dos excluídos e vencidos. Com a História Cultural foi possível ressignificar o olhar perante os fatos e as fontes. Atualmente, o trabalho do historiador assemelha-se ao trabalho de um investigador, criando uma História de possibilidades. Diante de tal impasse o historiador se vê diante da dificuldade de buscar nos “silêncios” e ecos dos anônimos, outras versões para os fatos.

Ao longo dos anos a historiografia “gestou” uma nova forma de pensar e representar as ações humanas a partir de elementos antes vistos como imperceptíveis de mudança. Os historiadores ultrapassaram as barreiras dos palácios dos grandes impérios do capital, rumo as casas dos camponeses, identificando nas ações cotidianas novos objetos para a História. Para romper as amarras das antigas estruturas era necessário um diálogo com outras ciências. Dessa forma a

História passou a utilizar novas ferramentas, novos métodos capazes de proporcionar novas abordagens. Constata-se o florescimento de uma História “preocupada” com problemas negligenciados pela superestrutura, os elementos simbólicos que permeiam a realidade humana.

Promovendo um alargamento da temática e um passeio por outras formas de compreensão da sociedade, um papel de destaque pode ser atribuído à antropologia, inserindo métodos e conceitos proporcionando uma nova forma de identificar as ações do passado. Além dos conceitos e métodos é importante destacar as novas possibilidades de pesquisa que passam a ser inseridas no ofício do historiador.

Para isso ocorreu a utilização de novas fontes capazes de solucionar os novos problemas. Então, constata-se a inserção das fontes orais, das obras de arte, dos móveis, das moedas, dos objetos sacros dentre outros, na tentativa de tornar possível a partir das memórias e dos relatos reconstruir falas capazes de promover o repensar do passado. A contribuição para essa leitura de novos objetos tem sido a interdisciplinaridade. Dessa forma a historiografia vem travando um diálogo com outras disciplinas das Ciências Humanas, proporcionando ampliar as formas de interpretação de diversos setores da sociedade, principalmente no âmbito cultural. Isso vem contribuindo para a diversificação dos estudos referentes aos fenômenos religiosos, sendo analisados por diferentes olhares, como o cotidiano e o imaginário.

O historiador ao iniciar suas pesquisas trava uma “batalha”: a busca pelas fontes. Esta busca não fica restrita aos empoeirados acervos dos arquivos, atualmente ela também

ocorre em praças, museus e acervos particulares (fotografias, vestuário e adornos). A ampliação do leque documental tornou-se possível graças à redefinição do conceito de fonte postulada pelo movimento dos Annales, a partir da década de 1930. Segundo os pressupostos da Nova História, documento pode ser entendido como tudo aquilo que o homem produz e toca. Convém ressaltar que o documento é analisado pelo historiador de acordo com os seus interesses e, construído intencionalmente no passado.

O documento pode ser visto enquanto resquícios, vozes da memória que chegam até os ouvidos dos historiadores. A escassez de fontes não deve ser vista como obstáculos para a realização da pesquisa, pelo contrário, deve servir como estímulo para análise minuciosa dos registros existentes. Para Ginzburg:

(...) é necessário examinar os pormenores mais negligenciáveis, e menos influenciados pelas características da escola a que o pintor pertencia: os lóbulos das orelhas, as unhas, as formas dos dedos das mãos e dos pés. Dessa maneira, Morelli descobriu, e escrupulosamente catalogou, a forma de orelha própria de Botticelli, a de Cosme Tura e assim por diante: traços presentes nos originais, mas não nas cópias. Com esse método, propôs dezenas e dezenas de novas atribuições em alguns dos principais museus da Europa. (GINZBURG, 1998, p. 144).

1. NA TRILHA DAS FESTAS: CONCEPÇÕES HISTÓRICAS

Diante dessa História de possibilidade e ampliação dos temas e das fontes de pesquisa é exequível tornar a festa objeto da História. Neste trabalho o conceito central é o de festa, tido como fruto da sociedade humana e produto de suas angústias, sua fantasias, seus sonhos, formado pela identidade coletiva. As festas ocupam um espaço privilegiado na cultura brasileira (entendida como um conjunto de valores compartilhados em todas as regiões do país) adquirindo, no entanto, significados particulares. Tendo sido, desde o período colonial, um fator constitutivo de relações, modos de ação e comportamento, ela é uma das linguagens favoritas do povo brasileiro. Sendo capaz de, conforme o contexto, diluir, cristalizar, celebrar, ironizar, ritualizar ou sacralizar a experiência social particular dos grupos que a realizam. Para Mary Del Priore festa “é uma expressão teatral de uma organização social, é fato político, religioso e simbólico” (DEL PRIORE, 1994, p.10).

A mesma relação entre as diversas formas de dominação através da cultura é apresentada por José Antônio Maraval (1997, p. 10) ao defender a festa barroca como prática de poder, unindo interesses, anestesiando as divergências e as angústias do cotidiano, tornando o trabalho suportável e mantendo a obediência às imposições do Estado metropolitano. Evidencia que apesar das especificidades locais, o barroco converge para experiências similares, fruto da crise econômica, das alterações monetárias, da insegurança de crédito, das guerras e da

nova concepção de propriedade. Além disso, no campo religioso há uma alteração na ideologia cristã contestada pelos grupos protestantes e ratificada pela Igreja através da Reforma Católica. Para o autor, a relação entre política e religião, na conversão da massa de súditos explica o surgimento das características da cultura barroca.

As festas destacam-se no rico cenário cultural. Estas podem ser entendidas como momento de interação social, de louvor. É momento de fé, conversas e rezas. A festividade está intrinsecamente ligada à sociedade a qual está inserida e por esse motivo ela exprime frustrações, interesses, poder, disputas e desejos. A festa representa a quebra de rotina, desperdício e ociosidade. Deste modo, podemos encontrar em um evento festivo uma multiplicidade de usos, intenções e sentidos. A festa é um mecanismo de aproximação da comunidade, é a celebração, expressão ritualística de uma mentalidade, de uma cultura, ou seja, a manifestação de uma identidade coletiva. Com isso, é no momento festivo que ocorre a reafirmação da identidade e das relações culturais.

Na festa também está presente o caráter mnemônico, levando-se em consideração que ela é uma memória, repetição de certos valores e comportamentos, continuidade em relação ao passado. É a liberação momentânea, crença que utiliza símbolos e alegorias com a finalidade de contar e reviver uma história. Neste caso, a memória que guarda as marcas de um vivido, as lembranças, as emoções, os sonhos e o imaginário de uma época que ficou sepultado no tempo é retomada, revivida e reinterpretada. A festa passa a ser uma ponte de diálogo entre presente e passado, de modo que a

cultura simbólica presentifique algo que está ausente. A função da festa também pode ser definida como:

Uma expressão teatral de uma organização social é fato político, religioso e simbólico. As danças e músicas permitem introjetar valores de uma vida coletiva, além do descanso, da alegria, da partilha dos sentimentos coletivos. Ajuda a suportar a exploração e reafirma laços de solidariedade ou marca as especificidades. Há perpetuação nas procissões, desfiles, desafios além da mistura de ganhadores e perdedores pelos prazeres (DEL PRIORE, 1994, p. 10).

Muitas das festividades brasileiras estão imbuídas pela religiosidade. A festa de caráter religioso-popular é algo que percorre ao longo do tempo, paralelamente e de modo simbólico, o próprio ciclo de rotina e trabalho da sociedade. Neste sentido, a festa é um período peculiar, com intensa vida coletiva, momentos e unanimidade efervescência do sagrado e religioso. Na festa o irrealizável se materializa e nela podemos detectar uma gama de realidades amplas. Com isso, se pode afirmar ser possível compreender a festa a partir dos elementos aos quais ela está ligada.

Apesar da relação dialética entre as duas formas de expressões da religiosidade, é imprescindível lembrar da inexistência de uma fronteira fixa entre elas, por se tratar “de um dinamismo tecido por trocas recíprocas” (VOVELLE, 1987, p. 154). No plano cultural, as diferentes expressões de religiosidade devem ser entendidas como um contínuo pro-

cesso de circularidade, no qual os seus agentes não permanecem estáticos no campo do popular ou do oficial, mas sim, em constante diálogo entre si (GINZBURG, 1987, p. 21).

A sociedade brasileira, em sua formação, é composta pela multiplicidade e diversidade de registros no âmbito econômico, político, cultural e religioso. No início de sua constituição foi formada pelos índios, europeus e africanos. Esses grupos geridos pela atividade de exploração desenvolvida na terra brasilis, mesclaram seus valores, suas crenças e seus mitos.

Maria Helena Flexor (1989) define a procissão como fato social, composto por diversos elementos de classes estabelecidos hierarquicamente, sendo um evento que proporciona ao observador uma síntese das manifestações de uma sociedade. A autora compara a procissão a um teatro ao ar livre, tanto pela dramaticidade das imagens como pelo comportamento dos participantes.

Nesse estudo a festa será pensada como um jogo de poder, enaltecido pelos símbolos e representações da sociedade. Elementos utilizados para propagação das devoções e que permeiam a mentalidade dos devotos. As palavras não são capazes de exteriorizar toda liturgia sendo utilizado os sinais sagrados (BECKHÄUSER, 2000). Assim a água, o fogo, o vento podem servir como elementos litúrgicos que significam e comunicam a graça. A Virgem apresenta-se pelos diversos momentos históricos detentora de status simbólico, religioso e místico muito além da devoção piedosa. Desde os tempos mais remotos a adoração à mãe de Jesus está presente no imaginário dos cristãos.

Durante o período da reforma, os protestantes prezavam pela simplicidade dos templos, negava a santidade da Virgem, condenava o culto aos santos e sua representação iconográfica. Já a reforma católica reafirma essas antigas práticas³, exaltando e enaltecendo o papel da Virgem. Nesse período é difundida uma grande quantidade de santos, no intuito de incentivar a pompa das cerimônias e principalmente a exuberância dos templos. Neste contexto se propaga a devoção a Maria. Jaroslav Pelikan (2000) relata as formas de veneração de Maria ao longo dos tempos de diferentes óticas religiosa. Referente às devoções a Virgem no Brasil, Nilza Botelho Megale (1998) reúne fatos históricos sobre a origem das devoções marianas e as descreve através de suas representações.

No início de formação da sociedade brasileira a devoção a Virgem foi muito propagada, principalmente pelos jesuítas, tanto na conversão do gentio como dos escravos. Bastide apresenta as formas utilizadas pelos africanos para manutenção de suas crenças afirmando que “para poder subsistir durante todo o período escravista os deuses negros foram obrigados a se dissimular por trás da figura de um santo ou de uma virgem.” (BASTIDE, p.359).

Dentre os estudos que fazem referência a devoção dos africanos a Virgem, destaca-se os trabalhos referentes à Irmandade do Rosário. Patrícia Brandão Couto (2003), em seu livro Festa do Rosário, através de sua documentação iconográfica faz um estudo etnográfico das fases em que se desenrola o acontecimento festivo. Em sua análise fica perceptível que a festa é um momento de celebrações, bem como um

encontro, entre os grupos sociais presentes na população de Bom Despacho, Minas Gerais. Conforme Bastide “a religião africana é alegre, celebrando-se numa atmosfera de música, de cantos, de danças, num clima de festas, em que tôdas as fisionomias respiram alegria”. (BASTIDE, p.361)

Segundo Mary Del Priore as festas de negros são fruto de negociações políticas por reconhecimento social. A criação de confrarias e irmandades servia para diminuir os malefícios da escravidão e ao mesmo tempo anestesiava a capacidade de rebelião de tais grupos (DEL PRIORE, 1994, p.32).

Célia Maia Borges propõe repensar o sincretismo religioso no período colonial traçando um perfil das Irmandades do Rosário em Minas Gerais (BORGES, 2005). Reconhecendo um arraigado catolicismo e a evidência da presença de elementos religiosos e culturais. Mas, o seu estudo aponta que dentro dessas diversas irmandades existiam homens e mulheres, oriundos de diversas partes da África, além de escravos já nascidos no Brasil. Essas diversas etnias exigiam desses povos uma reorganização cultural, a fim de criar um denominador comum entre os membros. A autora também apresenta outros santos de devoção como São Benedito, Santa Efigênia, São Elesbão, dentre outros. Bastide também resalta a existência de diversos santos católicos relacionados aos cultos africanos e a multiplicidade de divindades relacionadas (BASTIDE, 1989, p.363-370). Dentre as diversas irmandades existe uma pouco referenciada, apesar de conter uma simbologia relevante para o estudo das sociedades africanas e afrodescentes que se estabeleceram no Brasil: a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte.

2- VESTÍGIOS DO TEMPO PERDIDO: A PROCISSÃO DE NÓSSA SENHORA DA BOA MORTE

A morte é uma realidade, uma lei natural a qual todos os seres vivos estão sujeitos e que não conseguem burlar. Ela é o limite entre a existência terrena e o desconhecido, entre o fim das atividades corpóreas e um por vir incerto. Experiência incógnita que inquieta a humanidade desde os tempos mais recuados.

O desaparecimento do indivíduo – aniquilação da matéria – suscitou o nascimento de cerimônias fúnebres que, entre outras coisas, testemunham o desejo de perpetuação da memória e do prolongamento da existência. Nas sociedades arcaicas, o homem, ao tomar consciência de sua individualidade e da morte, praticou ritos em honra dos defuntos e acreditou na “realidade” da vida além-túmulo. Estudos etnológicos mostram “que em toda parte os mortos foram ou são objetos de práticas que correspondem, todas elas, a crenças referentes a sua sobrevivência (na forma de espectro corporal, sombra, fantasma etc.) ou a seu renascimento”. A idéia da extensão da vida após o falecimento é antiga e está presente em várias tradições religiosas.

A morte de Maria está relacionada ao modelo da morte e ressurreição de Jesus Cristo. Cristo teve uma morte heróica, depois da via crucis, do martírio, com dor e sofrimento. A sua morte para os cristãos é considerada instrumento de libertação e salvação. Maria teve uma morte gloriosa, ou seja, compartilhou do sofrimento e da morte por toda a sua vida, mas não sofreu ao morrer, e assim sendo, diz-se que

ela, como o Cristo, venceu a morte. Como Nossa Senhora não morreu de doença, foi apenas “consumida” pelo “amor a Deus e pelo desejo de se reunir com seu Filho” (PELIKAN, 2000), os antigos padres denominavam a sua passagem deste para outro mundo, de “Dormição”. Assim Nossa Senhora vem sendo evocada como protetora dos agonizantes.

A propósito, a introdução ao culto à Boa Morte foi feito pelos portugueses no Brasil, primeiramente em Salvador, na Igreja da Glória e Saúde. Na véspera da Assunção da Virgem a imagem é venerada pelos fiéis. Os jesuítas também foram responsáveis pela adoração a Boa Morte, com a instituição de uma confraria em Salvador e pela criação da Irmandade que funcionava no antigo colégio de Piratinin-ga. Com a difusão de irmandades leigas na segunda metade dos setecentos em Minas Gerais, é atribuída a mentalidade barroca, uma profunda angústia diante da morte e um extremo apego e desgosto pela efemeridade da existência terrena que levaria à ânsia de salvação eterna. Ao mesmo tempo em que tinham horror declarado à decomposição do corpo, ainda que a cultura oficial insistisse na imortalidade da alma, os cristãos tinham incertezas em relação à sentença que lhes seria proferida no Juízo particular, concomitantemente à morte.

A tradicional procissão de devoção a Nossa Senhora da Boa Morte ocorre a quase dois séculos na cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano. A Irmandade da Boa Morte é uma confraria católica de mulheres negras e mestiças que descendem e representam a ancestralidade dos povos africanos escravizados e libertos.

A devoção a Nossa Senhora da Boa Morte foi iniciado pelas negras alforriadas, como forma de pedir proteção a Nossa Senhora e que na hora de sua morte as negras pudessem retornar a sua terra natal. Segundo José de Souza Martins “podemos dizer que existe nos cultos afro-brasileiros duas concepções de morte. A boa-morte que é legítima e compreensível e a má morte, que é ilegítima e inteligível.” (MARTINS, 1983, p.197). Embora as escravas tenham adotado um culto católico, isso não significou separação dos ritos da sua religião tradicional.

É perceptível que muito da sociedade africana pode ser conhecida através dos estudos referentes à manifestação religiosa de suas diversas etnias espalhadas pela colônia. Vale ressaltar que a evangelização dos negros já iniciava na África quando eram batizados e recebiam nomes cristãos antes de embarcar no navio negreiro.

Diante da sociedade colonial marcada pela multiplicidade e pela diversificação de elementos os estudos históricos não podem se restringir aos setores tradicionalmente tratados. Deve-se ampliar o leque de possibilidades de interpretação desses múltiplos aspectos formadores dentre os quais se destaca a religião. A fé foi ao longo do tempo retratada apenas pela voz do fiel católico, até porque muitas vezes só ele era o detentor do poder de registrar os momentos vividos através das palavras.

Por isso se faz necessário uma reinterpretação dos relatos dos memorialistas, dos documentos oficiais do clero, das imagens de santos, dos termos de compromisso das irmandades. E principalmente, buscar no elemento de

integração social, desse período, as festas para compreender as participações de cada segmento e identificar suas visões de mundo.

A festa deve ser entendida como fruto de uma sociedade humana e produto de seus sonhos, angústias e fantasias. Um momento de liberdade e formação de uma identidade coletiva que, muitas vezes, foi formado no início da colônia, mas que permanece na memória de um determinado grupo e ainda é realizada seguindo os antigos moldes. Também pode ocorrer o desaparecimento do rito, ou esse não ter, o mesmo significado naquele grupo social. Até porque como defende Bastide “o sincretismo é fluido e móvel, não é rígido e nem cristalizado”. (BASTIDE, 1989, p.370)

O presente estudo é um primeiro passo para a interpretação dos elementos teatrais da procissão de Nossa Senhora da Boa Morte e a análise da referida festa como forma de representação de um segmento social da sociedade sancristovense do século XIX. Além disso, propomos apreender os elementos simbólicos da procissão, a partir do depoimento de Serafim Santiago e dos livros de óbitos de negras da Freguesia Nossa Senhora das Vitórias de São Cristóvão, buscando refletir a festividade da Boa Morte inserida no leque devocional do Carmo.

Nos últimos anos a historiografia sergipana vem passando por um processo de renovação com a inserção de novas temáticas, como festas, penitências, devoções e procissões. Entretanto, apesar do considerável número de trabalhos enfocando tais temáticas, permanece uma lacuna: a procissão de negras africanas, pertencentes à Igreja de elite.

Partindo dessa contestação, temos o intuito de contribuir com a pesquisa sobre a procissão a Nossa Senhora da Boa Morte, realizada pelas negras do Carmo, em São Cristóvão. Além disso, buscamos refletir uma procissão que não sobreviveu dentre as tradições religiosas da velha capital. Diferente de outras cidades, como em Cachoeira na Bahia, onde o cortejo religioso permanece com relevante solenidade, em São Cristóvão foi esquecida ou apagada da memória dessa comunidade, prova disso é o silêncio quase que absoluto (não fosse os sussurros de Serafim Santiago) sobre a referida procissão.

Conforme já foi exposto, a memória referente a Nossa Senhora da Boa Morte é fragmentada. Foram localizados apenas três indícios da existência da referida procissão. Trata-se do depoimento de Serafim Santiago, no “Anuario Christovense: Costumes religiosos e sociais da antiga capital de Sergipe”, o nicho em que ficava a imagem na Igreja do Carmo, imagem devocional no Museu de Arte Sacra e os registros de óbito. Mesmo aparentemente restritos, tais documentos podem nos fornecer informações reveladoras acerca dos múltiplos aspectos do evento.

De acordo com Serafim Santiago antes de relatar a festa de Nossa Senhora do Amparo, havia a necessidade de apresentar uma outra que ocorria na véspera, dia 14 de agosto. Uma procissão que era realizada “a longos annos, pelas pretas africanas ali residentes”. Nesse momento o memorialista indica o segmento social que participava da celebração, não era a elite que comumente freqüentava o Carmo, mas não indica a periodização à única referência apontada é o

último sermão do vigário Barrozo realizado no dia 15 de agosto de 1882.

Convém ressaltar que o culto a Nossa Senhora da Boa Morte já ocorre em Salvador desde o século XVII, por volta de 1820, a Irmandade da Boa Morte chega em Cachoeira na Bahia. Uma confraria formada unicamente por mulheres negras (COSTA, 2005). Já as irmandades mineiras de Nossa Senhora da Boa Morte começaram a ser instituídas no primeiro quartel do século XVIII (entre os anos de 1721 e 1822), e são compostas por mestiços de ambos os sexos (BOSCHI, 1986⁴). Enquanto em São Cristóvão ainda não foram encontrados registros referentes a existência de uma Irmandade, mas assim como em Cachoeira o culto a Boa Morte, também é realizado por mulheres negras.

A celebração da festa era o momento da apoteose barroca. Criava-se um roteiro prévio, visto como enredo para o drama da dormição de Maria, que seria encenado pelas ruas tortuosas de São Cristóvão. Na trama mágica que se dava tudo visava prender a atenção do devoto/expectador. O real e o fictício se misturavam. A santa no andor desfilava encerrada pelos pecadores que buscavam a salvação. O andor, a imagem, a decoração, os santos demonstravam a teatralização da cena bíblica da morte de Maria. Era um verdadeiro desfile da corte celestial pela cidade.

Em um tempo tão distante, na noite de 14 de agosto um grupo de negras saía da Igreja do Carmo pelas ruas da antiga capital de Sergipe, lembrando a dormição da Virgem. No intervalo entre os cânticos, o silêncio toma conta dos participantes da celebração. Um momento de louvor, tristeza e ale-

gria... A virgem encontra-se encerrada em um túmulo, seu vestido é decorado por ornamentos brancos; folhes e velas compõem o cenário. Todos os que acompanham o cortejo recebem das organizadoras da festa anéis de louça vindos da Bahia. No dia seguinte Nossa Senhora saía as ruas em uma charola, era a data da sua assunção, momento em que a virgem levantava-se do túmulo e ascendia ao céu em uma nuvem, guiada por todo corpo celeste anjos, arcanjos e querubins. Nesse momento encerrava-se a celebração, mas é o momento de se preparar para a festa do próximo ano.

3. DA POMPA BARROCA AO SILÊNCIO: O DESFILE DAS MULHERES NEGRAS EM SÃO CRISTÓVÃO

Como já foi exposto a procissão de Nossa Senhora da Boa Morte de Sergipe possui poucos indícios. Provavelmente se tratava de festa menor dentro do vasto calendário festivo católico da velha capital dos sergipanos. Os registros documentais não deixam explícito sobre a movimentação da comunidade nos preparativos da solenidade. Mas por que Serafim Santiago não foi detalhista ao tratar da festa da Boa Morte, assim como fez em relação a outras solenidades religiosas de sua terra natal? Foi em decorrência da irrelevância apelativa do número de fiéis participando do evento ou porque ele era um homem do seu tempo e quis sufocar a memória de uma festa de mulheres negras? É difícil estabelecer alguma conclusão diante da restrição dos registros históricos. É difícil afirmar que a sociedade sergipana do século XIX resistisse ao culto a Boa Morte, pois estudos evidenciam

que a morte era uma das principais preocupações da sociedade dessa época, como enseja estudos mais recentes sobre as irmandades⁵. A morte não era preocupação exclusiva das mulheres negras, mas o culto e a devoção, ao que indicam os estudos de outras províncias, estavam atrelados as escravas.

Sobre a primeira assertiva é importante lembrarmos que Serafim Santiago tentou registrar a memória festiva de sua terra natal, ou seja, tentou engrandecer as tradições de sua cidade. Esse ponto é de fundamental importância para evidenciar que o memorialista não minimizou a procissão por menosprezar o segmento social que a realizava, mas sim porque realmente não era um evento religioso de grande mobilização de fiéis, como ocorria na solenidade do Senhor dos Passos, procissões das Cinzas e fogaréu, e até mesmo na festa do Rosário.

Outro motivo que demonstra que o autor do Anuário Cristovense não menosprezou a procissão é a sua relação com a igreja do Carmo, local de onde saía a procissão da Boa Morte e provavelmente estava instalada a possível irmandade de negras. Serafim Santiago era um homem influente na sociedade sancristovense e possuía familiares que faziam parte da Ordem Terceira do Carmo. Seus cunhados eram músicos que tocavam os motetos na procissão dos Passos, principal solenidade religiosa da cidade e que era organizada pela Ordem Terceira dos carmelitas (CRUZ, 1957). Prova desse capital social do memorialistas é que ele conseguiu ser testemunha ocular da arrumação da charola do Senhor dos Passos, algo que era destinado a pouquíssimas pessoas, como ele mesmo afirma. Desse modo, Serafim Santiago ti-

nha motivos suficientes para tentar manifestar a grandiosidade e pompa das celebrações existentes na Igreja do Carmo.

A igreja conventual era a maior da cidade de São Cristóvão e abrigava inúmeras irmandades, entre elas a do Glorioso Santo Antônio. Eram seis nichos laterais e mais o altar-mor, demonstrando a diversidade devocional existente entre os sergipanos do século XIX. Uma das imagens presentes na igreja era a de Nossa Senhora da Boa Morte. A imagem estava depositada no primeiro nicho da lateral direita, com formato de um túmulo com pintura de flores azuis remetendo ao manto da Virgem. Já a imagem, que atualmente faz parte do acervo do Museu de Arte Sacra de São Cristóvão era a representação de Nossa Senhora deitada, adormecida e com a tez pálida representando uma morte suave e sem dor. O manto era confeccionado com richilieu e possui uma coroa prateada.

Outro ponto a ser observado é o da procedência das mulheres que realizavam a procissão. Provavelmente a procissão era organizada por escravas da igreja do Carmo, mesmo não havendo nenhum registro que confirme tal hipótese. As memórias produzidas por Serafim Santiago deixam alguns sinais para confirmação dessa possibilidade. Mas esses mesmos registros revelam mais. O autor afirma que na ocasião da realização da procissão de Nossa Senhora da Boa Morte no dia 14 de setembro essas mulheres negras encomendavam anéis da irmandade homônima da Bahia. Mas por que essas encomendas foram feitas na Bahia e com as mulheres que faziam parte da irmandade da Boa Morte? Seriam esses anéis um símbolo de ligação entre esses dois grupos? Seria

a reafirmação identitária de um grupo que foi separado em outrora? São apenas possibilidades.

É muito provável que as mulheres negras organizadoras da procissão da Boa Morte em São Cristóvão fossem realmente num tempo ermo integrantes da irmandade baiana e ao serem trazidas para Sergipe a realização da procissão se tornou o único elo que as remetia a seu passado, a seu grupo étnico ao qual estavam ligadas. Nesse sentido, a procissão era uma manifestação étnica e talvez por isso não atingisse amplamente a população da cidade. Os anéis representavam muito além da estética barroca, eram uma forma de integrar simbolicamente dois mundos separados de reunir no mesmo dia, em cidades diferentes mulheres de um mesmo segmento social na mesma devoção, com procissões celebrando a Boa Morte. No entardecer do dia 14 de setembro pelas ruas de São Cristóvão e de Salvador saíam as procissões com mulheres negras. Por alguns instantes, no imaginário desse grupo, ocorria a reinserção entre elas, com seus anéis reafirmando a aliança de auxílio mútuo. A irmandade não tinha desfalecido, mas apenas se espalhado pelo país maculado pela escravidão.

A estética barroca se espalhava pelas ruas da cidade. São Cristóvão se tornava um campo santo que assistia o desfile cabisbaixo das mulheres de luto transportando a charola simples com a Virgem da Dormição. O sino do Carmo anunciava o cortejo pelas ruas da cidade. Era apenas mais um cortejo, com poucos seguidores, mas que expressava um pompa significativa. Materiais oriundos da Bahia, como os famigerados anéis uniam-se às flores, tecidos que criavam o

cenário fúnebre. O ritmo era de melancolia, pois a procissão relembra as dores, dores múltiplas de tempos distintos. Eram as dores pela dormição da Virgem, o que significava que naquela noite a sociedade católica adormecia órfã. Mas aquelas mulheres também celebravam a dor da distância de sua terra natal e do seu grupo social. Caminhar pelas ruas apertadas de São Cristóvão era a forma encontrada para amenizar tantas dores e de se reaproximar do seu passado.

Com o tempo essas mulheres silenciaram. O sino do Carmo deixou de tocar na véspera da assunção de Nossa Senhora. O sermão do vigário Barroso deixou de ecoar na igreja. O estalar dos pés descalços das escravas silenciou nas ruas estreitas. A tradição adormeceu. Sem fogos, sem pompa, sem olhares cabisbaixos. As mulheres africanas foram sufocadas em seu cortejo mariano. Os motivos: não se sabe. Até o nicho no qual a imagem permanecia ao longo do ano foi esvaziado. A tradição foi arrancada de sua igreja. Ao que indica um dos anseios das mulheres que realizavam a devota procissão foi atendido. As escravas silenciaram sem alardes. Adormeceram e levaram consigo sua tradição que ao longo do século XIX foi ignorada por grande parte das autoridades e até mesmo da intelectualidade sergipana. As mulheres negras que carregavam em seus ombros o esquife de Nossa Senhora da Boa Morte aparentemente também tiveram uma morte sem pompas. Restou-lhes apenas o último pedido. No último alento, as negras deixam seu sussurro, seu desejo. No leito de morte algumas dessas mulheres deixaram suas falas registradas, solicitando para serem deixadas em seu leito eterno com a túnica idêntica ao da Virgem da Boa Morte.

Era a indumentária para a viagem derradeira das mulheres africanas que mesmo silenciadas deixaram seus rastros nas ruas de Sergipe provincial. O espetáculo da Boa Morte em Sergipe chegava ao seu último capítulo.

NOTAS

¹ Doutoranda em História na Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Mestre em História pela Universidade Federal da Paraíba. Professora do Curso de História da Universidade Tiradentes. E-mail: anemecenas@yahoo.com.br

² Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. Professor da Faculdade Pio Décimo. Email: magnohistoria@gmail.com

³ No Concílio de Nicéia II (787) a Igreja reafirma o uso de imagens para estimular a devoção dos fiéis e incentivar o culto.

⁴ Entre os anos 1721 e 1822, elas foram erigidas em nove localidades, a saber: Vila Rica (Ouro Preto), Arraial de Nossa Senhora de Nazaré da Cachoeira ou Arraial da Cachoeira (Cachoeira do Campo), Vila de São João Del Rei (São João Del Rei), Arraial de Guarapiranga (Piranga), Arraial da Borda do Campo (Barbaceena), Arraial de Aiuruoca (Aiuruoca), Vila de Baependi (Baependi), Vila da Campanha da Princesa (Campanha) e Arraial de Catas Altas do Mato Dentro (Catas Altas). (BOSCHI, 1986, p.189-192).

⁵ Na historiografia sergipana dos dois últimos decênios emergiu a temática das irmandades e da morte. São estudos que evidenciam a morte como uma das principais preocupações do sergipano ao longo do século XIX, corroborando com os resultados obtidos por João José Reis sobre a morte na Bahia oitocentista (REIS, 2009).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1989.

_____. **As Américas negras**: as civilizações africanas no Novo Mundo. Trad. Eduardo de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1974.

BECKHÄUSER, Alberto. **Símbolos Litúrgicos**. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário**: devoção e solidariedade em Minas Gerais – nos séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder**: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Editora Ática, 1986.

COUTO, Patrícia Brandão. **Festa do Rosário**: iconografia e poética de um rito. Niterói: EDUFF, 2003.

COSTA, Sebastião Heber Vieira. **A festa da Irmandade da Boa Morte e o ícone ortodoxo da dominação de Maria**. 2. ed. Salvador: ZUK Comunicação, 2005.

CRUZ, José. “Aracaju de Outrora: a orquestra de Mestre Cula (contribuição ao estudo do folclore sergipano)”. In: *Revista de Aracaju*. Ano VI. nº 06. Aracaju: Prefeitura Municipal de Aracaju, 1957. p. 255-265.

CUNHA, Maria José Assunção da. **Iconografia Cristã**. Ouro Preto: UFOP/IAC, 1993.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Graal, 1988.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DEL PRIORE, Mary. Passagens, rituais e práticas funerárias entre ancestrais africanos. In: ISAIA, Artur César (org). **Orixás e Espíritos**: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea. Uberlândia: EDUFU, 2006.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. Da fé à dança: a procissão como síntese de manifestações artísticas (Bahia-Brasil). **Simpósio Internacional A obra de Arte Total nos séculos XVII e XIX**. Instituto Português do Patrimônio Arquitetônico. s/d.

FREIRE, Gilberto. **Casa Grande e senzala**. 46ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas, Sinais**: Morfologia e História. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LUCAS, Glaura. **Os Sons do Rosário**: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MARAVAL, José Antônio. **A cultura do Barroco**: análise de uma estrutura histórica. Trad. Silvana Garcia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

MARTINS, José de Souza. **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Editora Hucite. 1983

MEGALE, Nilza Botelho. **Invocações da Virgem Maria no Brasil**. 5ª ed. Petrópolis: Editora Vozes. 1998.

NUNES, Verônica Maria Meneses. **Glossário de termos sobre religiosidade**. Aracaju, 2004. Inédito.

ORO, Ari Pedro. Religiões afro-brasileiras: religiões multiétnicas. In: FONSECA, Cláudia. **Fronteira da Cultura – horizontes e territórios da antropologia na América Latina**. Porto Alegre, RS: Editora da UFRGS, s/ano. P.78-91.

PELIKAN, Jaroslav. **Maria através dos séculos: seu papel na História Cultural**. Trad. Vera Camargo Guarnieri. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SANTIAGO, Serafim Anuario Christovense: Costumes religiosos e sociais da antiga capital de Sergipe.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da Silva. **Cutura Portuguesa na Terra de Santa Cruz**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

SILVA, Mônica Martins da. **A festa do Divino: romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988)**. Goiânia: Cegraf UFG, 2001.

VERISSIMO, Suzana. Irmandade da Boa Morte. In: **D.O Leitura**. São Paulo: Imprensa Oficial. 2003. Ano 21, nº 06. p.40-51.

ANE LUÍSE SILVA MECENAS*
MAGNO FRANCISCO DE JESUS SANTOS**



**ENTRE AS CONTAS DO ROSÁRIO
E AS FLORES DE BENEDITO:**
a Procissão dos Negros em Lagarto Oitocentista

1. O TEMPO DA FESTA

Ano bom. Era o raiar de mais um ano, um novo reinício com festas, missas e procissões. O mundo católico do Império do Brasil seguia os pressupostos da religião do Calvário, com pinceladas africanas e ameríndias. O ritual católico estava mesclado de superstições. As normativas do Concílio do Vaticano I se mesclavam ao universo religioso barroco. Leituras diferenciadas. Olhares envoltos de interpretações díspares. Era a religiosidade do Brasil na segunda metade da centúria dos oitocentos.

O Brasil possuía uma experiência religiosa própria, pois o século XIX “recebeu de herança o que ficou conhecido por religiosidade colonial ou catolicismo barroco” (ABREU, 1999, p. 33). Tratava-se de um país em que o campo religioso encontrava-se multifacetado, maculado pelo domínio das inúmeras irmandades espalhadas nos templos. Os leigos estavam no poder, possuíam o controle das ações dentro das práticas religiosas (BOSCHI, 1986). Pode-se dizer que existia na ex-colônia lusitana das Américas um catolicismo tingido pelas cores dos sujeitos envoltos na trama. A teatralida-

de barroca da Europa se alinhava ao panteão de divindades africanas e indígenas, criando uma religião híbrida.

O que pode ser dito a respeito da menor província do Império na segunda metade do século XIX? A realidade certamente não era muito distante do que ocorria na corte e nas principais províncias, como Minas Gerais, Pernambuco e Bahia. A experiência religiosa provincial se aproximava do que ocorria no restante do país, se enquadrando “nos moldes do chamado catolicismo tradicional e popular” (SANTOS & SOGBOSSI, 2008, 52). Prevalciam as imagens das procissões, missas solenes e cantadas, práticas penitenciais, deslocamento de romeiros. Em suma, era uma religiosidade transubstanciada na festividade, nos espetáculos de rua.

Na perspectiva de Pierre Verger, o Brasil do século XIX não era somente das grandes construções com influência européia, mas sim uma sociedade visceral, que suspirava os dramas cotidianos por meio do espetáculo, ou seja, era essencialmente “um barroco de rua” (VERGER, 1984, p. 1). Nada de insosso. A sociedade brasileira oitocentista era colorida, plural, exímia na diversidade, inclusive social.

As celebrações se espalhavam pela província de Sergipe. Em cada época do ano o calendário se tornava uma ocasião de reviver os dramas cotidianos e, concomitantemente, o tempo sagrado. A festa, em si, “corta a sequência. Ela quebra o encadeamento dos acontecimentos que a ideologia histórica européia nos apresenta como lógico e insuperável” (DUVIGNAUD, 1983, p. 24). Na cosmovisão do homem religioso, o tempo não se apresenta de modo unívoco, contínuo; o tempo é percebido pela sociedade com rupturas, quebras,

enlaces que despertam aceleração, ou seja, “tal como o espaço, o tempo também não é, para o homem religioso, nem homogêneo, nem contínuo” (ELIADE, 2001, p. 63). Cada grupo social realiza uma apropriação do tempo. A festa é uma dessas protruções temporais.

O mesmo ocorria na vila de Lagarto, no agreste da província de Sergipe. Fim de ano era sinônimo de festa. O ano bom era celebrado com pompa e atraía a população dos povoados e vilas próximas. O leque devocional do Império entrava em cena com as celebrações em torno dos Santos Reis, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Por alguns dias as ruas da pequena vila se encontravam repletas de membros da elite local, compartilhando o mesmo espaço com anônimos, pobres camponeses e escravos que se deslocavam para celebrar seus patronos.

As festividades eram organizadas pela irmandade Nossa Senhora do Rosário. Nos primeiros dias do ano, o controle dos bens simbólicos estava sob a tutela de uma pequena elite simbólica que compunha a corporação religiosa constituída por leigos. Segundo o compromisso aprovado pela Assembléia Provincial por meio da Resolução 963 no dia 31 de março de 1874, a irmandade não fazia distinção alguma:

E' criada nesta villa de N. S. da Piedade do Lagarto uma Irmandade com a invocação de N. S. do Rosario, a qual se comporá de todas as pessoas de ambos os sexos, casados, viuvos, e solteiros até a idade 7 annos sem distincção de cor e condicção. Não há numero limitado.

Art. 2º. Haverá nesta Irmandade um thesoureiro, dous procuradores, um escrivão, tres juizes, e doze mordomos (SERGIPE, 1874, p. 146).

Como se pode perceber, a Irmandade Nossa Senhora do Rosário da Freguesia Nossa Senhora da Piedade da vila do Lagarto não realizava distinções de cor. Ao contrário de outras congêneres de Sergipe e do Império, nas quais a devoção do Rosário era destinada à população escrava, a irmandade lagartense não designou um mecanismo legal visando segregar segmentos sociais. Pelo contrário, instituiu um engenho que abria o campo, criava oportunidade de congregar diferentes esferas da sociedade local, o que certamente acarretaria no aumento das arrecadações.

A não predisposição da exclusividade étnica no compromisso da Irmandade Nossa Senhora do Rosário de Lagarto não significa dizer que havia em seu interior uma panacéia de camadas sociais. Os memorialistas das festas do início do ano demonstram que havia o predomínio da população de cor, especialmente escravos. Ao que tudo indica, em Lagarto não ocorreu o processo de elitização da Irmandade do Rosário como foi sucedido em Estância¹. Em Lagarto a posse da irmandade estava sob a autoridade da população escrava. Eram eles os donos das festas colossais que ocorriam com pompa nos primeiros dias do ano. Eram eles que desfilavam com seus santos patronos, acompanhados de uma multidão desmedida de devotos.

Tratava-se de uma grande solenidade. Um evento religioso que tem merecido nos últimos decênios um número

ativo de análises. Diferentes olhares se debruçaram sobre a procissão de São Benedito da segunda metade do século XIX. Ao que tudo indica, se aventa uma significativa expressão do catolicismo sergipano. Assim, a festividade já foi enfocada ligeiramente sobre seus aspectos barrocos, principalmente no que concerne à pompa, mas sem inculcar sobre a teatralidade os sujeitos envolvidos na trama (CARDOSO, 2003). Do mesmo modo, a festança foi discutida tangencialmente para explicar a sociedade escravista de Lagarto nos oitocentos, mas sem grandes contribuições para seu entendimento de modo geral (SANTOS, 2004). O saimento de São Benedito de Lagarto também já foi estudado sob o enfoque do processo de dessacralização, que teria ocorrido ao longo dos primeiros decênios do século XX. Contudo também consiste em estudos que pouco contribuíram para a sua elucidação. São estudos que destacaram mais a atuação do clero novecentista do que propriamente a solenidade religiosa (SANTOS, 2008a; 2008b).

Os irmãos do Rosário preparavam tudo. A festa estava prestes a iniciar. As ruas estavam abarrotadas de bandeirolas. O desmesurado mastro abanava no alto a bandeira do padroeiro. O repicar dos sinos sinalizavam o novo tempo que chegara. A atmosfera da pequena vila já não era a mesma. As crianças perambulavam pelas ruas sem pavimentação, levantando a poeira que se espalhava adentrando nas casas simples. O júbilo de devotas caminhava a passos lentos para a igreja matriz, que se impunha na paisagem bucólica da localidade com suas elevadas torres. Estava chegando a hora da primeira missa do ano, momento de clamar por bênçãos, de render

graças pelo ano que passara. Era ano bom. Era tempo de festa que animaria a pequena vila do Lagarto. Nos primeiros raios de sol do ano que adentrara, a Freguesia de Nossa Senhora da Piedade estaria sob o comando da irmandade do Rosário.

Logo cedo, percebia que um grupo restrito caminhava em outra direção. Era uma elite? Pouco se sabe sobre isso. Economicamente não se tem muito a revelar sobre o segmento social daquele grupo. O certo, é que se tratava de uma elite simbólica, de um grupo restrito da sociedade lagartense. Eram os membros da irmandade Nossa Senhora do Rosário.

Mas eram os homens os donos da festa. Eles que estavam preocupados com a divisão de tarefas a serem executadas, com o envolvimento de cada componente no dia solene. Eram os auspiciosos dias de eleições para a escolha da nova diretoria da irmandade e dos mordomos da festa do ano seguinte. Cogitações e expectativas marcavam Lagarto naqueles dias intempestivos.

Naqueles dias até parecia emergir uma face alegre da escravidão. Os senhores de engenho liberavam os seus cativos para a devida participação nos festejos mais animados da cidade. A igreja do Rosário se tornava o foco central dos olhares curiosos da população local e o percurso entre as igrejas passava por ressignificações. Uma nova estética ganhava as ruas da vila lagartense. Pobres e ricos aguardavam a primeira grande festa do ano novo com ansiedade. Certamente a ansiedade era maior entre os escravos. Naqueles primeiros dias do ano, era o momento propício de apresentar a sociedade local uma faceta de pompa de seu festejo, a grandiosidade com celebravam o seu orago.

A festa dos santos padroeiros dos escravos, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, na vila do Lagarto no século XX apresentava uma estética barroca, que despertou o interesse de alguns intelectuais. Viajantes como Mello Moraes Filho registrou a magnitude com que a população local realizava os festejos dos seus oragos, pontuando aspectos religiosos e profanos, como danças folclóricas.

Segundo o intelectual brasileiro, a procissão de São Benedito poderia ser vista como um pedaço do passado que sobreviveu às barreiras do tempo e adentrou no século XX. Era um fragmento do multifacetado cenário cultural brasileiro do período colonial que permanecia vivo em algumas plagas do norte. Nesta perspectiva, a referida festa era relevante por exibir em cores aspectos culturais e religiosos que já haviam desaparecido no sul do Brasil. Observe o registro de Moraes Filho.

A procissão de S. Benedito, que se fazia anualmente no Lagarto, em Sergipe, descortinava uma nesga de tela moldurada à antiga, a restauração de uma dessas cenas em que se confundiam classes e castas, constituindo um todo harmônico, estranho e significativo (MORAIS FILHO, 1999, p. 69).

Como se pode perceber, o autor identifica a procissão como um momento raro na sociedade brasileira do século XIX, em que as marcantes e acentuadas diferenças sociais se mascaravam. Por alguns instantes a harmonia social era camuflada nas ruas da vila de Lagarto. Na visão do autor, ao

longo dos cortejos sacros as diferenças entre as classes eram momentaneamente apagadas.

A nova historiografia brasileira sobre festas tem evidenciado que as celebrações eram ocasiões de congregação, mas que nem sempre as chagas sociais eram esquecidas ou apagadas. Provavelmente ocorria uma camuflagem. Diante da pompa da solenidade as diferenças entre pobres, ricos e marginalizados pouco apareciam. Contudo, podemos afirmar que elas certamente existiam e se faziam presente nas celebrações.

Nesse texto não temos o intuito de discutir essa relação dicotômica da relação entre poder e classe. O propósito é de compreender a construção simbólica do poder inerente aos festejos dos santos patronos do negros na vila de Lagarto, utilizando como fonte a descrição realizada por Melo Morais Filho e o livro de prestação de contas da irmandade Nossa Senhora do Rosário da vila do Lagarto.

Trata-se da confluência de dois olhares, de pontos diferentes. O olhar dos bastidores, constituído no intuito de evidenciar e comprovar os gastos inerentes aos festejos, ou seja, um documento produzido pelos membros da irmandade com o intuito de legitimar os gastos e receitas da irmandade diante do Estado e a narrativa de um viajante, a ótica de um intelectual que vislumbrou a celebração como resquício de um tempo que acreditava já ter findado, de um passado remoto.

2. FESTAS, PROCISSÕES E MEMÓRIAS: TESSITURAS CONCEITUAIS

Nas últimas décadas as religiões e as expressões de religiosidades têm sido investigadas por diferentes pensadores das Ciências Humanas. Diversos campos de saberes têm lançado seus olhares sobre os fenômenos religiosos, fazendo com que emergissem interpretações reveladoras sobre o renovado campo de estudo. Entre as ciências que mais têm contribuído com pesquisas na área de religião estão a Psicologia, Antropologia, Sociologia, Medicina e a História.

A História é uma das ciências que têm refletido de forma considerável sobre o campo religioso. Um dos fatores que contribuiu com a emergência dessa nova temática nas pesquisas de História foi a renovação provocada pelo movimento dos *Annales*. Apesar das constantes críticas diferenciadas à História Nova, desde a década de 1930 o movimento tem fornecido importantes contribuições para a pesquisa em História, como o alargamento do conceito de documento, a interdisciplinaridade e o estudo de novas temáticas. Entre as temáticas privilegiadas pela Nova História está a religiosidade, objeto deste estudo.

O espaço não é homogêneo. Ele pode apresentar rupturas, quebras, porções qualitativamente diferenciadas. Uma das principais formas de distinção ou diferenciação espacial ocorre com a sacralização. É neste aspecto que a categoria geográfica aproxima-se do conceito antropológico de sagrado. O sagrado manifesta-se, “mostra como coisa absolutamente diferente do profano” (Eliade 2001, p. 20). Neste sentido, “pedras, árvores perdem o seu significado original,

contudo continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do seu meio cósmico envolvente” (Eliade 2001, p. 21).

Na experiência do *Homo religiosus*, o espaço se torna qualitativamente diferente do espaço profano que o cerca, sacraliza-se. A manifestação do sagrado causa quebras na homogeneidade espacial, permitindo a constituição do mundo a partir da oposição entre um ponto fixo e a não-realidade na imensa extensão que o envolve. Deste modo, a hierofania revela um centro (ELIADE, 2001, p. 27). No entender de Eliade:

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras (...). Há, portanto, um espaço sagrado, e por conseqüência “forte”, significativo — e há outros espaços, não-sagrados, e por conseqüência sem estrutura nem consistência, em suma: amorfos (ELIADE, 2001, p. 27).

Assim se pode dizer que há locais privilegiados, que guardam uma qualidade excepcional única. A orientação prévia é a indicação de um ponto fixo. “Por isso o homem sempre buscou estar no centro” (Eliade 2001, p. 28) no campo religioso o centro é representado pelo santuário. Desse modo, os peregrinos e romeiros ao se deslocarem a um santuário, estão em busca de um ponto fixo, do espaço sacralizado, ou seja, da intimidade com o sagrado. A peregrinação “dirige-se a um lugar ‘fora de’, ‘longe de’, segregando especialmente em relação a seu ambiente social e ao seu lócus geográfico cotidiano” (AGOSTINHO, 1986, p. 10).

No universo religioso da vila do Lagarto na centúria dos oitocentos a sacralidade não se limitava ao conjunto arquitetônico das igrejas. Durante a solenidade religiosa era constituído um território próprio. O território dos devotos era bastante fluante ou móvel. Seus limites tendiam a ser instáveis, com as áreas de influência deslizando sobre o espaço concreto das ruas, becos e praças. Neste estudo, definimos este território móvel que se desloca pelas principais ruas de Lagarto, sacralizando o espaço a partir de elementos como o mastro, o sino e os cortejos de procissões e folclóricos que se deslocavam pelo território flexível.

Contudo, é importante ressaltar que o tempo das romarias é diferenciado. A sacralização não fica restrita ao espaço, ela também ocorre com o tempo. No universo simbólico religioso há períodos do ano que são qualitativamente privilegiados, diferenciados. É o tempo festivo que “representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, no começo. Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal ‘ordinária’ e a reintegração do tempo mítico reatualizado pela própria festa. O tempo da festa é recuperável, repetível” (ELIADE, 2001, p. 61).

Em ocasiões como esta, o tempo habitual marcado pela monotonia do trabalho era rompido, cedendo lugar ao tempo ritual ou festivo que compreende o tempo das procissões, de lazer e dos espetáculos sagrados, profanos e cívicos. Assim, elementos como o sino, os cânticos, as preces particulares, os ex-votos e folguedos podem ser vistas enquanto fio condutor para a compreensão do fenômeno estudado. Na

análise do objeto de estudo o historiador deve amparar-se nos mais variados instrumentos de pesquisa, na busca por vestígios denunciadores do passado. Com os pressupostos da nova historiografia, “na falta de uma documentação verbal para se pôr ao lado das pinturas rupestres e dos artefatos, podemos recorrer às fábulas, que do saber daqueles remotos caçadores transmitem-nos às vezes um eco, mesmo que tardio e deformado” (Ginzburg 1989, p. 151).

No rico cenário cultural brasileiro destacam-se as festas. Estas podem ser entendidas como momento de interação social, de louvor. É momento de fé, conversas e rezas. A festividade está intrinsecamente ligada à sociedade a qual está inserida e por esse motivo ela exprime frustrações, interesses, poder, disputas e desejos. A festa representa a quebra de rotina, desperdício e ociosidade. Deste modo, podemos encontrar em um evento festivo uma multiplicidade de usos, intenções e sentidos. A festa é um mecanismo de aproximação da comunidade, é a celebração, expressão ritualística de uma mentalidade de uma cultura, ou seja, a manifestação de uma identidade coletiva. Com isso, é no momento festivo que ocorre a reafirmação da identidade e das relações culturais.

Na festa também está presente o caráter mnemônico, levando-se em consideração que ela é uma memória, repetição de certos valores e comportamentos, continuidade em relação ao passado. É a liberação momentânea, crença que utiliza símbolos e alegorias com a finalidade de contar e reviver uma história. Neste caso, a memória que guarda as marcas de um vivido, as lembranças, as emoções, os sonhos

e o imaginário de uma época que ficou sepultado no tempo é retomada, revivida e reinterpretada. A festa passa a ser uma ponte de diálogo entre presente e passado, de modo que a cultura simbólica presentifique algo que está ausente. A função da festa também pode ser definida como:

Uma expressão teatral de uma organização social é fato político, religioso e simbólico. As danças e músicas permitem introjetar valores de uma vida coletiva, além do descanso, da alegria, da partilha dos sentimentos coletivos. Ajuda a suportar a exploração e reafirma laços de solidariedade ou marca as especificidades. Há perpetuação nas procissões, desfiles, desafios além da mistura de ganhadores e perdedores pelos prazeres (Del Priore, 1994, p. 10).

Muitas das festividades brasileiras estão imbuídas pela religiosidade. A festa de caráter religioso-popular é como um que percorre ao longo do tempo, paralelamente e de modo simbólico, o próprio ciclo de rotina e trabalho da sociedade. Neste sentido, a festa é um período peculiar, com intensa vida coletiva, momentos e unanimidade efervescência do sagrado e religioso. Na festa o irrealizável se materializa e nela podemos detectar uma gama de realidades amplas. Com isso, se pode afirmar ser possível compreender a festa a partir dos elementos aos quais ela está ligada.

Entretanto, para poder compreender o sentido das festividades religiosas é preciso definir o conceito de catolicismo popular. Neste estudo, catolicismo popular foi visto como as

práticas consideradas pela hierarquia eclesiástica como ultrapassadas, arcaicas e ilegítimas. Para estabelecer o entendimento do catolicismo popular é preciso relacioná-lo com o seu oposto, ou seja, o catolicismo oficial. O aspecto dual entre religiosidade popular e oficial foi assim explicitado por Pierre Sanchis:

Ela (religião popular) é o fenômeno estrutural não manifestado senão num grupo frente a outro, dominante e modernizador. Esses grupos sociais não se confundem necessariamente e simplesmente com classes sociais em conflito e uma maior atenção às elites dirigentes, numa e noutra classe fundamental, deverá sempre matizar e, às vezes, balancear as perspectivas unilaterais de uma sociologia da luta de classes, se quisermos, um dia, poder restituir a palavra “povo” a densidade de um conceito puramente operacional (Sanchis 1979, p. 258).

Apesar da relação dialética entre as duas formas de expressões da religiosidade, é imprescindível lembrar da inexistência de uma fronteira fixa entre elas, por se tratar “de um dinamismo tecido por trocas recíprocas” (Vovelle 1987, p. 154). No plano cultural, as diferentes expressões de religiosidade devem ser entendidas como um contínuo processo de circularidade, no qual os seus agentes não permanecem estáticos no campo do popular ou do oficial, mas sim, em constante diálogo entre si (Ginzburg 1987, p. 21).

A procissão é o momento culminante da romaria. Pode ser entendida como marcha solene, de caráter religioso

acompanhada de cantos e rezas. É no momento da procissão que os fiéis e até mesmo aqueles que não vão a procissão por promessa, só fazendo gosto de participar, sentem-se inseridos dentro de uma experiência em que está presente. Ela pode ser entendida como o momento em que se estabelece ou intensifica o diálogo entre o devoto e o santo. Outro aspecto intrinsecamente associado a procissões é a teatralidade, propiciada tanto pela presença de elementos cenográficos, como pela ornamentação das imagens.

3. POMPA, PODER E DEVOÇÃO: AS PROCISSÕES

A procissão de 6 de janeiro era grandiosa. Segundo o relato de Melo Moraes Filho, a procissão de São Benedito impressionava pela magnitude. Era tão grandiosa que chegava a ofuscar os demais eventos e celebrações que ocorriam na localidade no mesmo período, como atesta Moraes Filho:

Verdade era que um ou outro rancho de pastores, um ou outro termo da burrinha, do bumba meu boi, da cai-porinha, dos marujos, etc., percorria as ruas, dançando nas casas, representando a tradição do Natal; porém não era menos evidenciado que o entusiasmo geral preferia a devoção de s. Benedito para tocar ao seu apogeu, ficando, por conseguinte prejudicado o regozijo dos natais e das lapinhas (MORAIS FILHO, 1999, p. 69).

O autor destaca imponência da celebração de São Benedito diante das demais manifestações culturais do ciclo nata-

lino de Lagarto. Os preparativos da festa ocorriam ao longo dos seis primeiros dias do ano. Desde o dia primeiro já havia indícios relativos a preocupação em constituir um território do sagrado, em demarcar o espaço das festividades, com a retirada do mastro. O mastro representava um elemento simbólico de poder, reafirmava a identidade dos festeiros e evidenciava, que naqueles dias, o destaque da vila do lagarto era a irmandade do Rosário.

A magna festa tinha por prólogo, no dia 1º de janeiro, a retirada do mastro consagrado ao Santo e que se achava fincado no Largo do Rosário, em frente à igreja. Esse mastro, que ficara do ano antecedente, deixava flutuar no topo uma bandeira branca com a estampa de S. Benedito, e logo abaixo meadas de cordéis, que recordavam os deliciosos ananases e estimados frutos, ali suspensos outrora como embelezamento e para prêmios (MORAIS FILHO, 1999, p. 69).

Além dos preparativos com o mastro, havia também rebuliços na irmandade, com as eleições da nova diretoria e com os gastos com a festa. Eram muitas coisas a fazer. Segunda consta no livro de receitas e despesas da irmandade Nossa Senhora do Rosário, os gastos com a limpeza da igreja e dos seus arredores em consideráveis.

Quadro I - Gastos com limpeza da igreja do Rosário para a festa de 1871

Serviço	Valor
Limpeza da frente da Igreja Nossa Senhora do Rosário	1#920 reis
Caiação da igreja Nossa Senhora do Rosário	1#800 reis
Ciscar a frente da igreja	640 reis
Rossar os Mattos da frente e arrancar os topos	1#980 reis
Telhas para retelhar a igreja	1#900 reis
Cal	1#800 reis
Lavagem de capas, alvas, roquetes e toalhas	1#880 reis
Gomma	1#680 reis
Carpina para retelhar	1#280 reis
Cervente	1#280 reis

Fonte: LAG/C. 2º. Of. Livro de contas e recebimentos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Série Diversificada. Cx. 1-1289. Doc. 1 (1856-1877).

Como se pode perceber, os preparativos da festa envolviam diferentes trabalhadores da vila no intuito de melhorar as condições da igreja para receber os devotos. Os trabalhadores envolvidos nos serviços de reparo e manutenção da igreja Nossa Senhora do Rosário era apenas um dos gastos da irmandade. Hóstias, missas, ceras, beijuim e vinhos eram mais alguns dos gastos dos irmãos com a principal solenidade religiosa da localidade.

No dia da grande festa a população colocava cadeiras nas ruas próximas a matriz para assistir a saída da procissão. O sineiro do alto da torre comandava o ritmo da festa. Saíam o estandarte, os andores e a numerosa massa de devotos, com roupas simples e coloridas.

E ao som da música, à toada popular de conhecidas trovas, destacava-se em aparatoso andor a imagem de Santo Antônio, de tamanho natural, que recolhia cultos e louvores. A irmandade seguia com seus anji-

nhos de asas de seda e escomilha, de saiotos e corpinhos com lantejoulas, refletindo-lhe na pedraria dos diademas as luzes das tochas, avermelhadas e baças. E as vozes soavam mais fortes, ao choque surdo de pancadas sem eco, à queda de passos que batiam no chão (MORAIS FILHO, 1999, p. 71).

O território flexível estava mais uma vez demarcado. Com o incenso as ruas eram demarcadas pelo sagrado, mas também pelo eco dos cantos africanos das congadas e taieiras. As vozes silenciadas ao longo do ano finalmente poderiam sussurrar suas tradições. A corte africana desfilava imponente pelas ruas de Lagarto, mostrando-se para uma platéia lotada nas calçadas do centro. O espetáculo barroco se apresentava. Os laços identitários se afirmavam. A memória social era reconstruída. O poder da população negra se afirmava na festa de seu orago.

NOTAS

* Doutoranda em História na Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Mestre em História pela Universidade Federal da Paraíba. Professora do Curso de História da Universidade Tiradentes. E-mail: anemecenas@yahoo.com.br

** Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. Professor da Faculdade Pio Décimo. Email: magnohistoria@gmail.com

¹ Em Estância, principal núcleo urbano do sul da província de Sergipe no século XIX, se processou uma elitização da Irmandade

de Nossa Senhora do Rosário, que possuía igreja própria. A elite local, que se encontrava dividida nas irmandades do Santíssimo Sacramento e Bom Jesus dos Passos passou a ter o controle da irmandade que antes estava sob a tutela dos negros. Sobre esse tema pode ser consultado o conjunto de artigos publicados por Francisco José Alves dos Santos (1984, 1985, 1988 e 1992) e a monografia de graduação de Péricles Morais de Andrade Júnior (1998).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha. **O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ANDRADE JÚNIOR, Péricles Morais. **Espaço e distinção social no catolicismo em Estância-SE (1850-1915)**. São Cristóvão, 1998. Monografia (Licenciatura em História). DHI, UFS.

CARDOSO, Amâncio. Lagarto Barroca: a procissão de São Benedito, Sergipe Século XIX. **Cinform**. Aracaju, 29-09-2003. p. 9.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das Religiões**. Lisboa: LBL Enciclopédia, 2001.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Trad. Maria Betânia Amorosa. São Paulo: *Companhia* das Letras, 1987.

MORAIS FILHO, Mello. "A procissão de São Benedito em Lagarto". In: **Festas e tradições populares no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999, p. 69-75.

OLIVEIRA, Vanessa. Identidade e religiosidade no universo católico da cidade de São Cristóvão-SE (1860-1880). In: **Cadernos UFS – História**. Vol 9. São Cristóvão-SE: UFS, 2008. p. 23- 31.

SANCHIS, Pierre. Festa e Religião Popular: as romarias de Portugal. **Revista de Cultura**. Petrópolis 1979. Vozes. Vol. 73, ano 73, nº 04.

SANTOS, Claudefranklin Monteiro. A dessacralização da festa de São Benedito em Lagarto – SE. In: **Cadernos UFS – História**. Vol 9. São Cristóvão-SE: UFS, 2008. p. 33-39.

_____. A Festa de São Benedito em Lagarto: do auge ao esvaziamento sócio-cultural e religioso (1874-1928). **Revista do IHGSE**. Nº 37, 2008

SANTOS, Francisco José Alves dos. A Igreja Nossa Senhora do Rosário de Estância: religião e diferenciação social. **Cadernos de Cultura do Estudante**. Aracaju: Proest, 1984, p. 39-40.

_____. Espaço e distintividade: Igreja Nossa Senhora do Rosário de Estância, Igreja de Elite. **Geonordeste**. Aracaju, Ano II, nº 2. 1985, p. 63-68.

_____. **Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Estância: notas para a sua história**. Aracaju: PDPH/UFS, 1988.

_____. Calendário Religioso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Estância (1772-1827). **Revista do IHGS**. Aracaju, nº 31, 1992, p. 69-81.

SANTOS, Joceneide Cunha dos. **Entre farinhadas, procissões e famílias: a vida de homens e mulheres escravos em Lagarto, província de Sergipe (1850-1888)**. Dissertação (Mestrado em História). UFBA, Salvador, 2004.

SCHLEUMER, Fabiana. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo e a morte. In: **Cadernos UFS – História**. Vol 9. São Cristóvão-Se: UFS, 2008. p. 7- 21.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidades**. Trad. Julia Goldwasser. São Paulo: Brasiliense, 1987.



UMA REDE DE SOCIABILIDADE NO LITORAL: a Irmandade do Rosário da Vila de Santa Luzia

1. INTRODUÇÃO AO MUNDO DAS IRMANDADES

Com objetivos de assegurarem a fé e a prática dos cultos cristãos, as irmandades surgiram no contexto da Reforma Protestante ainda na Idade Média e tinham como função aproximar os fiéis da igreja, e estabelecer a prática do culto ao Santíssimo Sacramento bem como, tornar-se um instrumento de doutrinação e conformismo cristão. Como cita Bahy, o exemplo ao aconselhamento a oração nos momentos difíceis para que a ira de Deus fosse acalmada e algumas questões sociais caladas, eram acontecimentos existentes: “Da mesma forma em Portugal, no período da Restauração de 1640, atos de devoção à hóstia consagrada multiplicaram-se em apoio ao trono português” (BORGES,2011, p.4).

As irmandades multiplicaram-se pela Europa e chegaram ao Brasil no período da colonização, mais especificamente pelas mãos dos Portugueses que trouxeram consigo padres e missionários franciscanos e capuchinhos que iniciaram a “catequização” dos povos nativos que habitavam as terras brasileiras. Quando instaladas em nosso solo, as

irmandades adquiriram características padronizadas e próprias, ou seja, cada confraria criada possuía uma devoção ou santo devocional, assim como possuíam um compromisso que significava uma espécie de estatuto que compreenderia as normas e obrigações dos irmãos admitidos, assim como também a obrigação da irmandade para com os irmãos. mas de forma geral ainda mantinham características europeias. Ainda no que se refere ao compromisso, nele também ficava estabelecido quais livros as irmandades possuiriam e quais funções desempenhariam, em linhas gerais, tais livros continham registros de admissões de irmãos, das eleições, despesas e tombo, entre outros. Depois de elaborados tais compromissos deveriam passar pela apreciação das autoridades civis e religiosas, onde alguns itens poderiam ou não ser alterados.

2. A DEVOÇÃO AO ROSÁRIO

Derivada da devoção dominicana tornou-se um elemento de grande importância dentro dos movimentos missionários que conquistavam e convertiam os povos denominados de pagãos. Em Maristela Simão observamos essa questão:

Inicialmente uma devoção dominicana, o Rosário passou a ser, desde o século XVI, uma das mais importantes invocações dentro do movimento de conquistas e de conversão dos chamados gentios, alcançado desta forma variadas ordens religiosas envolvidas no processo de missionação. O destaque

que a devoção do Rosário atinge dentro das ordens missionárias parece explicar, em um primeiro momento, o sucesso alcançado por esta invocação entre os convertidos. (SIMÃO, 2010, p. 26-27).

Após atingir Portugal, essa devoção transformou-se no elemento de ligação entre os Africanos que eram trazidos como escravos, segundo Maristela Simão: “Em finais do século XV, a devoção ao Rosário já havia sido estabelecida em Portugal.” (SIMÃO, 2010,p.28) E se propagou.

(...) números cada vez mais expressivos, de africanos nas terras portuguesas, especialmente em Lisboa e em outras cidades portuárias. Aos poucos, o culto ao Rosário foi sendo identificado com a população de origem africana, escravos e libertos.” (SIMÃO, 2010, p. 29).

Iniciadas em África com o contato dos portugueses na catequização dos africanos pelas ordens missionárias, o rosário assumiu um papel importante na integração entre convertidos, libertos e cativos ao cristianismo trazido por Portugal. Assim afirma Maristela Simão:

O papel dessas ordens no desenvolvimento do cristianismo, em especial católico, em África foi evidente. Funcionaram, muitas vezes, como 'tradução' entre os anseios da Coroa e as necessidades locais, por vezes de forma literal, como na construção e vocabu-

lários e gramáticas dos idiomas locais por jesuítas e capuchinhos. (SIMÃO, 2010, p. 35).

Era necessário um elo, por isso as irmandades fundadas com os objetivos de unirem os fiéis contra o perigo da Reforma Protestante, auxiliaram a incorporação de práticas católicas a ritos designados como pagãos, possibilitando a amenização dos conflitos culturais e religiosos entre os povos africanos e os missionários portugueses, alguns autores afirmam que o rosário tornava-se um elemento de significação da fé africana, eles tornaram-se talismãs que auxiliavam a aproximação com o divino, e o sagrado. Nesse sentido Maristela Simão define esse processo de aproximação:

Mas se num primeiro momento a devoção foi uma imposição catequética e as irmandades sob essa invocação a única alternativa de associação para as populações de origem africana, a poucos o espaço reservado transformou-se num espaço reconhecido (SIMÃO, 2010, p. 31).

O reconhecimento desse espaço pelos africanos ocorreu pelo fato dessas irmandades não definirem ou proibirem a admissão de pessoas sem muitas posses ou origens étnicas diferentes do predomínio branco europeu. Assim, as irmandades tornaram-se reduto africano que auxiliavam esses povos que sofriam o processo de imposição catequética europeia. Em Célia Borges encontramos a afirmação da influência dessas confrarias na vida africana: “A festa do Ro-

sário, efetivamente, mesclava elementos da tradição católica com elementos da cultura africana”. (BORGES, 1998, p. 2). Assim, as irmandades e seus compromissos contribuíram para esse processo de assimilação.

3. O COMPROMISSO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da villa de Santa Luzia tem seu compromisso aprovado em 23 de abril de 1874, compromisso este que tem por função orientar os irmãos na sua jornada dentro da irmandade. Fica explícito no início do citado documento que a referida confraria não faz distinção da condição social ou sexo de seus membros.

Art. 1. A Irmandade de N. S. do Rozario é a reunião de todas as pessoas dequalquer nacionalidade, qualidade, sexo e condições que seja, que se quieram n'ella alistar esujeitar-se aos capitulos de seu compromisso e accordão da meza regedora. (Compromisso da Irmandade – 1874)

A inserção de novos membros na Irmandade dar-se-á por meio de admissão perante à mesa regedora, a comprovação de provedor dos bons costumes cristãos torna-se critério decisivo para adentrar na referida confraria. É permitido à entrada de negros livres e escravos, menores e fâmulos desde que apresentem licença contendo o consentimento de seu senhor.

Art. 25. Pode pertencer á Irmandade qualquer pessoa segundo o art. 1º.,comtanto que seja bons costumes e professe a Religião Catholica, a Apostolica Romana.§ Unico. Não se admittemporem escravos, famulos e menores sem licença escripta de seus senhores, amos, paes e tutores. (Compromisso da Irmandade – 1874)

A mesa era uma espécie de gabinete administrativo da irmandade, tinha em suas bases cargos de poder e funções variadas que seguiam toda uma hierarquia administrativa. Eram realizadas eleições entre os irmãos para que fossem atribuídos cargos aos que fossem considerados aptos para tomar posse de tais responsabilidades. Será eleita a cada ano uma nova mesa. Feita a eleição no primeiro dia de janeiro os novos membros só serão incumbidos de suas respectivas atividades no mês sucessor ao da eleição. Com nova formação, a mesa atual deverá permanecer como direção da irmandade por um ano. Assim comprovamos no artigo 2 da Irmandade:

Art. 2. Para que na Irmandade reine sempre bôa ordem e harmonia, haverá uma meza regedora, composta de um juiz, um escrivão um thesoureiro, dous procuradores e dous esmoleres; a meza regedora será eleita annualmente no primeiro de Janeiro, sendo o nome de seus officiaes publicados no dia 6 do mesmo mez, e tomará posse no dia dous do mez seguinte: exceptua-se a eleição da primeira meza regedora, que terá lugar 30 dias depois de publicada a lei provincial

approvando o presente compromisso. (Compromisso da Irmandade – 1874)

O processo de eleição seguia normas impostas no compromisso da irmandade, os diversos cargos seguiam diferentes formas de eleição, como é dito no artigo 4 da irmandade aqui tratada.

Art. 4. A eleição do juiz do compromisso, escrivão e tesoureiro far-se-há separadamente, na ordem aqui estabelecida, e será decidida por maioria absoluta de votos; ados demais officas e englobadamente e por maioria relativa, lançando cada irmão duas listas na mesma urna com dous nomes para procuradores e outra com dous para esmoleres. (Compromisso da Irmandade – 1874)

Aos irmãos eleitos são designadas várias funções expressas no compromisso. Ao juiz compete a presidência de todas as sessões da mesa regedora, bem como a obrigação moral de boa conduta segundo as normas da irmandade. O escrivão será o irmão responsável por recolher lista de devedores mensalmente para que o tesoureiro tome as devidas procedências e também é de responsabilidade do escrivão fazer escrituras da irmandade. É parte integrante das obrigações do tesoureiro a boa índole reconhecida socialmente, ter posse dos bens da irmandade, comparecer a todas as sessões da mesa e, além disso, far-se-ia dever do mesmo o ato de entregar ao seu sucessor um inventário contendo todos os bens da irmandade.

Os procuradores são responsáveis por distribuir as bolsas aos esmoleres, assim como recolher as esmolos e repassá-las ao tesoureiro. A função dos esmoleres baseia-se na simples coleta de esmolos e o comparecimento nas sessões da mesa.

Ainda no compromisso estabelece-se que a Confraria dará garantias ao irmão que passar por dificuldades, assim garante o artigo 30 de seu compromisso:

Art. 30. A irmandade garante: § 1º. Socorrer segundo suas posses o irmão que cair em pobreza ou prisão, não sendo esta por vicio, maldade ou culpa sua. § 2º. Mandar celebrar uma missa pela alma do irmão que fallecer, e em corporação conduzir o seu cadaver para o cemiterio em caixão decente que para tal fim a irmandade terá, mandando dar os signaes marcados na Constituição do Arcebispado. § 3º. Concorrer com a esmola de cinco mil réis, para a liberdade de qualquer irmão captivo que tenha de libertar-se: esta esmola será no acto da alforria pelo thesoureiro, que fica autorizado á isso independente de ordem da meza. (Compromisso da Irmandade – 1874)

É dito no compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da villa de Santa Luzia que a mesma terá entre suas posses livros que servirão como documentos necessários para a organização da irmandade.

Art. 33. A irmandade terá os livros seguintes: um de receita e despeza, um de acordãos, um de eleição e

posse dos mezarhos, um de termo de entrada dos irmãos, um de deannuidades, um de inscrição dos nomes dos irmãos, e finalmente um de tombo dos bens da Irmandade. (Compromisso da Irmandade – 1874)

4. A FESTA DE DEVOÇÃO

Tem papel central dentro do compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da villa de Santa Luzia a festa de devoção à N.S do Rosário que acontece no primeiro domingo de outubro e em 06 de janeiro acontece a festa secundária de São Benedicto. No dia da festa secundária são publicados os nomes dos membros eleitos para compor a nova mesa. À partir do momento de eleição da nova mesa, serão eleitos os mordomos e juizes das seguintes festas de N. S do Rosário e de São Benedicto. “Art. 24. Eleita a primeira meza regedora far-se-haimmediatamente a eleição dos juizes e mordomos das festas e novenas de N. S. do Rozario e S. Benedicto, sendo os nomes dos eleitos publicados na primeira dominga seguinte.” (Compromisso da Irmandade – 1874)

Fica sob os encargos atribuídos ao juiz, a realização da festa principal da devoção à N. S do Rosário. Sendo que havendo impossibilidade por parte do mesmo para as despesas da comemoração litúrgica, a mesa regedora atribui aos irmãos uma contribuição pecuniária para a realização da festa. É comum na presença de recursos a celebração de uma missa pelos irmãos vivos e mortos. “Art. 22. No dia imediato ao da festa principal havendo fundos se celebrará uma Missa ou um officioresado pelos irmãos vivos e defundos,

sendo a despeza desses actos feita pelo thesoureiro independente de autorisação.” (Compromisso da Irmandade- 1874).

Em resumo a festa de devoção à Nossa Senhora do Rosário e a São Benedicto tem por finalidade a adoração aos respectivos santos, uma vez que, os mesmos representam a união do processo de conversão cristã dos negros africanos e afrodescendentes.

CONCLUSÕES

Percebe-se ao longo do texto que a devoção à Nossa Senhora do Rosário nasce na perspectiva de conversão de gentios pelos conquistadores lusitanos. O surgimento de irmandades voltadas ao culto à Nossa Senhora do Rosário é proveniente da necessidade de reconhecimento das culturas africanas que viviam em contato com a fé católica. .

São vinculadas ao compromisso da irmandade o pagamento de donativos que são revertidos em ações pela meza regedora, tais como a festa de Nossa Senhora do Rosário e posteriormente a festa de São Benedicto, além de celebração de uma missa em nome dos irmãos vivos e mortos no dia imediato à festa do Rosário. É dito, por conseguinte, que a referida Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da villa de Santa Luzia foi uma instituição fundamental para a inserção de negros do século XIX no meio cristão, do litoral sergipanosendo assim uma ferramenta de socialização e reconhecimento como parte integrante na vida da comunidade. Por fim, as Irmandades faziam parte das redes de sociabilidade construídas pelos homens de cor em inúmeros locais do território brasileiro construindo os caminhos da historia.

NOTAS

* Graduanda em História pela Faculdade Dom Pedro II, e bolsista de Iniciação Científica pelo EDITAL Minc/UFPE 2013: Preservação e acesso aos bens do patrimônio Afro-Brasileiro. E-mail: brs.ribeiro@hotmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAHY, Cristiane Pinto. **A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Arraial de Viamão (1780-1820): fontes primárias e perspectivas de pesquisa.** Artigo apresentado ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do SUL. Rio Grande do Sul, s/d.

BORGES, Célia A. R. Maia. **Em honra ao Senhor: a devoção à hóstia consagrada pelos irmãos do Santíssimo Sacramento em Minas Colonial.** Artigo apresentado ao XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho de 2011.

BORGES, Célia A. R. Maia. **A festa do rosário: a alegoria barroca e a reconstrução das diferenças.** 1998. 8f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Brasil.

SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. **Devoção e assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX.** Monografia apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal de Sergipe. São Cristovão, Agosto de 2008.

SIMÃO, Maristela dos Santos. **As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os Africanos no Brasil do Século XVIII.** 2010. 108f. Tese (Mestrado em História da África) -Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras.



A IGREJA NA VIDA DE CATIVOS E LIVRES E A ELOQUÊNCIA DE UM CLERO OITOCENTISTA

A política de colonização adotada na América portuguesa teve como traço característico um modelo de exploração intensivo e voraz, que vinha a ser alguns anos mais tarde, o fardo de uma etnia que hoje é objeto de estudo e discussão dos mais diversos grupos acadêmicos de pesquisas. Com a necessidade da exploração de terras de forma mais eficaz, foram trazidos da África povos para protagonizar a base econômica que perdurou por mais de três séculos de História do Brasil, atravessando a colônia e todo o período imperial.

No Brasil e fora dele vários historiadores do século XX e início do XXI dedicaram-se inteiramente a analisar e discutir acerca da escravidão de povos oriundos do continente africano e a cada pesquisa um novo olhar foi apresentado, revisando conceitos e interpretações clássicas e que foram cristalizadas por muito tempo. Dentre essas novas abordagens é possível destacar a importância dos trabalhos que buscam compreender as redes de compadrios e sociabilidade através da construção da família escrava e interpretar todas as formas de resistência praticada pelos cativos. Para alguns historiadores e sociólogos membros da “Escola Po-

lítica de Sociologia” da década de 50, como é o caso de Florestan Fernandes e Roger Bastide, ambos, sociólogos que se preocuparam em compreender a participação dos escravos na economia brasileira, acabaram por deixarem latente fatores importantíssimos para compreensão da vida escrava nas relações que existiram entre casa grande e senzala, (senhores e escravos).

Kátia de Queirós Mattoso (ano), outra historiadora que se debruça sobre a história do negro no Brasil, tem em comum com os sociólogos já citados acima o estudo da escravidão no aspecto econômico, no entanto, essa restringe sua especialidade ao Nordeste, mais precisamente na Bahia. Mattoso (ano) vai defender em seus estudos que não havia uma unanimidade nas relações entre africanos, crioulos e libertos para com os seus senhores, a mesma diz haver ai uma diferença na forma como se procedia ao tratamento dos senhores havendo assim uma hierarquia entre os próprios homens de cor, onde o crioulo era visto com melhores olhos e desfrutava de melhores benefícios que os próprios africanos.

Cada região de escravos tiveram suas peculiaridades dentro das relações escravos-escravos e escravos-senhores. O historiador americano Robert W. Slenes, radicado no Brasil, especializado em demografia escrava com sua obra *Na senzala uma flor*, faz uma abordagem da existência da família escrava na região sudeste, em Campinas e da importância da mesma para a construção de uma identidade afrodescendente.

No entanto, o que a escravidão teve em comum com todas as regiões do Brasil foram as formas com que era brutal-

mente exploradas e os meios de resistência praticados pelos africanos. Em Sergipe esse processo não ocorreu com tanta diferença das demais regiões e é acerca desses teóricos aqui citados e dos vários ofícios e mapas datados de 1825 a 1847 que analisaremos as condições de vida e redes de parentes-cos dos escravos da freguesia de São Cristóvão.

Os escravos atuantes em Sergipe, em sua maioria concentrados na zona da Cotinguiba, por conta de melhor fertilidade do solo para o cultivo da cana-de-açúcar eram trazidos da Bahia, que por sua vez até os anos 1820 tinha domínio político-administrativo sobre a capitania de Sergipe d'El-Rei. Só a partir de então Sergipe conquista sua emancipação política e eleva, quatro anos mais tarde sua categoria, passando de capitania para província de Sergipe.

Até 1850, ano em que é promulgada a lei Eusébio de Queirós que proibia a entrada de navios negreiros em terras brasileiras, a base econômica nesta província se dava através da mão de obra escrava Lenalda Andrade Santos em sua análise apresenta que a grande maioria dos escravos trazidos da Bahia eram crioulos, os africanos encontravam-se dispersos nesse meio na quantia de 1/3 deles. Quando a lei de 1850 entra em vigor navios da coroa britânica passam a navegar em alto-mar buscando impedir qualquer navio negreiro que pudesse surgir da costa da África carregado de negros, isso veio a dificultar o crescimento demográfico de africanos, que segundo Slenes (1999) crescia bastante no sudeste, e por isso passa-se a ser comercializado crioulos para atender a demanda da produção de exportação. Como, após a lei de 1850 o Brasil não poderia

mais importar escravos, e principalmente no sul do país a cultura do café estava em alta, muito se buscava, a mão de obra escrava para atender a demanda de cultivo do café. Foi nesse momento que a Bahia começa a ser o grande centro de comércio interno de escravos e não só para Sergipe mas também para o sudeste do País.

Em outro trecho, fazendo referência aos escravos de Sergipe, Santos (1991) mostra ser incontestável as condições de vida dos escravos desta província em relação aos da Bahia, os cativos dessa região eram bem alimentados, tinham boas condições de moradias e deleitavam-se de vestes de algodão enquanto que os escravos baianos enfrentavam uma realidade totalmente distinta. Os escravos em Sergipe assim como nos outros lugares são reduzidos à condição de coisas. Ainda conforme Amaral (2007, p. 23) “a historiografia sergipana ainda é incipiente quanto à história social da escravidão. A escravidão sergipana tem sido analisada, principalmente, através de duas orientações: ou pela ótica da história econômica ou seguindo a lógica de reação do sistema”.

Ao analisar *Nordeste Açucareiro* de Maria da Glória é fácil entender o que Sharyse torna explícito ao falar da construção de uma historiografia da escravidão sergipana através da ótica econômica. A primeira desperta seu interesse em compreender a história de Sergipe pelo pivô econômico colocando os africanos como força motriz que permite o desenvolvimento da atividade canavieira, as tabelas por esta estruturadas apresentam as distribuições dos números de engenhos e sua capacidade de produção são provas irrefutáveis de que o negro entra como objeto de interesse secundário.

Segundo dados de Maria da Glória Santana de Almeida o período que se estende de 1823 a 1872 muitas das províncias do nordeste tiveram uma redução significativa de escravos num percentual de 29,3%, a partir de 1850 tivemos três causas significativas que contribuíram para esse declínio demográfico. O primeiro deles foi a própria lei Eusébio de Queirós, promulgada nesse mesmo ano, que impedia qualquer embarcação que portasse em sua tripulação os africanos; a segunda, por consequência da primeira seria o deslocamento de escravos para outras regiões com o intuito de manter a mão-de-obra para que a produção não entrasse em declínio, e por último as epidemias, principalmente (a cólera morbo, a maior de todas ocorrida em 1855)². Quatro anos mais tarde a autora nos mostra dados quantitativos de engenhos e escravos por municípios e São Cristóvão aparece com um total de 26 engenhos e 954 escravos atuantes dentro deles³.

Na última década da primeira metade do século XIX chega aos EUA Louis Agassiz, Zoólogo e Geólogo que ficou conhecido por liderar a Expedição Thayer ao Brasil. Este havia se envolvido com os baluartes da teoria de inferioridade racial e fez apologia ao africano como sujeito responsável pela degeneração através da miscigenação e do desfavorável desenvolvimento físico brasileiro. Agassiz pauta suas ideias fazendo uma correlação entre a história de miscigenação ocorrida no Brasil e de segregação ocorrida nos EUA. Para o mesmo, no Brasil seria mais fácil a superação do preconceito racial pois havia um cruzamento de raças que vinha avançando cada vez mais, diferente do que acontecia nos Estados Unidos. Fica claro que este por mais que tornasse explícita

sua posição de racista, era a favor da abolição, contanto que houvesse a segregação racial.

No Arquivo Público do Estado de Sergipe (APES) encontram-se Ofícios e Mapas de população referentes a freguesia Nossa Senhora da Vitória datados de 1825 a 1847. O projeto no qual foi lançada a pesquisa, delimita um período a ser trabalhado que vai de 1850 a 1910. Como se pode ver toda a documentação coletada no arquivo público antecede longamente esse período. Os mapas e ofícios encontram-se em péssimas condições de preservação, vários foram os fatores no passado que contribuíram para tal condição.

Os ofícios passíveis de análises denunciam nitidamente os comportamentos dos carmelitas e em outros casos o envolvimento dos mesmos nas eleições, vejamos o que diz um trecho de um dos documentos:

“Acabando de ler um officio de V. Excelência de seis do findante ano em q ordena-me, responda eu a uma representação contra mim, dirigida a V. Excelência pelo Juiz de paz supplente da Vossa e freg.a de Propriá donde sou Parocho, Manoel Gomes de S. Matheus; por não ter eu, nem sacerdote algum de minhas vezes, assistido as Eleições, q ali tiveram lugar para Eleitores de parochia, no dia 7 de maio, antecedente e outras muitas o diário les cumpre-me significar a V. Excelência q, para destruir tão insubsistentes arguições, , semeatransmittão as do caimen-to, q acompanharão representação.”⁴

Muitos são os ofícios (que como pudemos ver estão em péssimo estado de conservação) que relatam acontecimentos naquela freguesia, há vários momentos em que se percebe o clamor de alguns encarregados do convento do Carmo solicitando reformas sobre o mesmo, que se encontra em estado de calamidade, nos permitindo ai entender o título ao apresentar um clero pidonho. Entre muitos outros escritos enviados ao então presidente da província de Sergipe existem sempre relatos de obras que serão efetuadas; na praça do palácio da presidência:

[...] Sobremaneira regorijada a câmara municipal desta capital por ver o disvesso comigo começa V. Ex^a a promover as obras públicas da mesma, instadas na calçada da praça do palácio da presidência; e querendo esta mesma câmara, com quantos esforços estivessem ao seo alcance, promover o bem de seu município, aproveitando-se de tão utilíssima disposição vem merecer de V. Ex^a o fazer extensiva a beneficência de V. Ex^a a alguns pontos, que instantaneamente a reclamam.⁵

São esses e muitos outros documentos que apontam um clero que antes de qualquer coisa buscava benefícios próprios. Ainda sobre os documentos coletados no (APES), os mapas de população se apresentam carregando quantidades significativas de informações sobre; batismos, casamentos e óbitos. Estes vão alavancar também o recenseamento de brancos, pardos, pretos e até mesmo de índios. Ao analisar por alto os documentos que verão na tabela abaixo:

Tabela: Quantidade de mapas e ofícios encontrados por períodos no A.P.E.S

Ofícios	Mapas de População	
1825 e 1826	---	1
1827 e 1828	---	---
1829 e 1830	---	1
1831 e 1832	---	---
1833 e 1834	---	---
1835 e 1836	3	1
1837 e 1838	7	1
1839 e 1840	3	3
1841 e 1842	3	4
1843 e 1844	---	---
1845 e 1846	---	---
1847	---	4
Não Identificado o período	5	1
Documentos que não se encontram na pacotilha	---	2
Total	21	18

É plausível inferir que nos documentos de recenseamento produzidos pelos carmelitas do convento do Carmo na igreja matriz de São Cristóvão, na primeira metade do século XIX, as relações de matrimônios entre escravos não diferem das demais regiões alvos de estudos como o caso do sudeste. Slenes (1999) faz referência ao processo de formação da família escrava e da sua importância na (re)construção de uma identidade, um melhor posicionamento econômico e até mesmo político que conseqüentemente resultou numa melhoria psicológica do cativo. Ainda na ótica deste autor, a construção da família escrava ultrapassava as fronteiras da necessidade biológica do cativo, esses descobriam no matrimônio uma forma de reconstruir gradativamente sua cultura de origem e suas tradições religiosas e isso era possível pelo conjugue

de cativos oriundos de uma mesma região africana, o que ficavam sendo chamados de casamentos endógamos. Os senhores encaravam essa construção familiar como meio de controle sobre os escravos que espalhavam rebeldias e hostilidades, e concedia a eles um lote de terras para o cultivo dos alimentos.

Sobre os batismos, Mattoso (1988) discute as relações de apadrinhamento acerca do filho da escrava em torno da lei do ventre livre promulgada em 1871 (assinada pela Princesa Izabel). A lei concedia a liberdade a todos os escravos nascidos a partir dela. Não há como se fazer uma comparação aos estudos da autora, pois os relatos de batismos em Sergipe antecedem essa lei em aproximadamente 45 anos. Num período um pouco antes ao que retrata os nossos mapas, Joceneide Cunha dos Santos em seu artigo *UM OLHAR SOBRE HOMENS E MULHERES AFRICANOS: indícios da vivência africana nas terras sergipanas*, que engloba a última década do século XVIII e toda a primeira metade do XIX faz alusão a três escravos, não da vila São Cristóvão e sim de Santo Amaro-Sergipe que em 1817 vão à igreja do Rosário com intuito de serem batizados, são eles: Belchior, Fernando e Miguel, todos Africanos Jejes que foram apadrinhados por um quarto indivíduo de nome José. E é a partir daí que a autora aproveitando-se do gancho busca enfatizar a existência de uma aliança que existia ou que estava sendo construída em meio aos escravos da província de Sergipe. Nesse estudo, a mesma busca compreender a construção de identidades partindo da premissa de que aqui haviam três nações distintas e que podia existir africanos oriundos de mesma re-

gião da África que encontravam-se em Sergipe, para Santos (2010) o reconhecimento de tradições culturais e religiosas entre escravos possibilitava aos mesmos a (re)construção de uma identidade nas terras brasileiras.

Diante do que se propõe nesse estudo, de tudo que já foi explanado no desenrolar da trama pode-se perceber que o objetivo não é ainda de um estudo denso e preciso sobre a escravidão em São Cristóvão, ainda há muito que se buscar para melhor compreender essa vertente da historiografia sergipana. Ao que se pode ver, nesse estudo foram alavancadas discussões dos muitos intelectuais que se propuseram e ainda se propõem a analisar cada campo da história da escravidão no Brasil. Com esse texto podemos perceber os desafios enfrentados pelos africanos que resistiram e lutaram contra todas as formas de maus tratos e foram construindo gradativamente uma identidade através da formação da família, das relações de compadrios e de sociabilidades, possibilitando assim uma formação étnica de tradições culturais e religiosas distintas que até os dias atuais (em alguns casos) são alvos de preconceito e discriminação quando manifestam seus valores em meio a sua própria sociedade.

NOTAS

¹ Graduando em História-Licenciatura / Universidade Tiradentes / Bolsista (PROBIC).

² ALMEIDA, Maria da Glória Santana de. *Textos Para a História de Sergipe. Atividades Produtivas*. Universidade Federal de Sergipe/ BANESE, 1991.

³ ALMEIDA, Maria da Glória Santana de. **Nordeste açucareiro:** desafios num processo de vir-a-ser capitalista / Maria da Glória Santana de Almeida. – Aracaju: Universidade Federal de Sergipe; Secretaria de Estado do Planejamento; Banco do Estado de Sergipe, 1993. P. 323

⁴ Ofício do juiz de paz emitido pelo presidente da província solicitando a participação do pároco de Propriá a participar das eleições.

⁵ Relatório informando sobre obras públicas a serem executadas na calçada do Palácio do Governo em julho de 1837.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. **Uma História do Negro no Brasil**, Família, Terreiros e Irmandade. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALMEIDA, Maria da Glória Santana de. **Textos Para a História de Sergipe**. Atividades Produtivas. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe/ BANESE, 1991.

ALMEIDA, Maria da Glória, **Nordeste Açucareiro (1840-1875)** – desafios num processo do vir-a-ser capitalista. Aracaju: UFS/ SEPLAN, 1993.

AMARAL, Sharyse Piroupo. **Escravidão, liberdade e resistência em Sergipe: Cotinguiba, 1860-1888**. Tese (Doutorado em História) Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal da Bahia. , 2007, p. 272

ABREU, Martha; PEREIRA, Matheus Serva Pereira (orgs.) **Caminhos da liberdade: histórias da abolição e do pós-abolição no Brasil**. – Niterói : PPGHistória- UFF, 2011.

DANTAS, Beatriz G. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DINIZ, Diana Maria de Faro Leal. A Propriedade da terra e a Questão Agrária. IN.: DINIZ, Diana Maria de Faro Leal. **Textos Para a História de Sergipe**. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe/ BANESE, 1991.

MATTOSO, Kátia de Queirós. **O filho da escrava (Em torno da lei do ventre livre)**. São Paulo, v.8, n.16, p. 37-55, mar/ago. 1988.

OLIVA, Terezinha Alves de. Estruturas de Poder. IN.: DINIZ, Diana Maria de Faro Leal. **Textos Para a História de Sergipe**. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe/ BANESE, 1991.

SANTOS, Lenalda Andrade. IN.: DINIZ, Diana Maria de Faro Leal. **Textos Para a História de Sergipe**. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe/ BANESE, 1991.

SLENES, Robert W. Família Escrava e Trabalho. **II Encontro de História da UFF**. Rio de Janeiro, v.3, n.6, p. 02-07, Dezembro. 1998.

SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.