

Universidade Federal do Ceará

Programa de Pós-graduação em Sociologia
Departamento de Ciências Sociais

Université Lumière Lyon 2

Ecole doctorale : Sciences sociales
Faculté d'anthropologie et de sociologie

**A confraria de Nossa Senhora do Rosário dos
Homens Pretos de Quixeramobim (Ceará-Brasil)**

Identidades e sociabilidades

Volume 1

Analucia SULINA BEZERRA

Thèse de doctorat en cotutelle de sociologie et anthropologie

Dirigée par François LAPLANTINE et Ismael PORDEUS Jr.

15 de outubro de 2009

Membros da banca examinadora :

François LAPLANTINE, professor, Lyon 2

Ismael PORDEUS JR, professor, Universidade Federal do Ceará

Erwan DIANTEILL, professor, Paris V

Ordep SERRA, professor, Université Fédérale de Bahia, Brésil

Jorge SANTIAGO, professor, Lyon 2

Véronique HEBRARD, engenheira de estudos e pesquisa, Paris I

Université Lumière Lyon 2

Ecole doctorale : Sciences sociales
Faculté d'anthropologie et de sociologie

Universidade Federal do Ceará

Programa de Pós-graduação em Sociologia
Departamento de Ciências Sociais

**La confrérie de Notre Dame du Rosaire des
Hommes Noirs de Quixeramobim (Ceará-Brésil)**

Identités et Sociabilités

Volume 1

2

Par Analucia SULINA BEZERRA

Thèse de doctorat en cotutelle de sociologie et anthropologie

Dirigée par François LAPLANTINE et Ismael PORDEUS Jr.

Le 15 Octobre 2009

Jury :

François LAPLANTINE, professeur, Lyon 2 ; Ismael PORDEUS JR, professeur,
Université Fédérale du Ceará, Brésil ; Erwan DIANTEILL, professeur, Paris V
Ordep SERRA, professeur, Université Fédérale de Bahia, Brésil ; Jorge SANTIAGO,
professeur, Lyon 2 ; Véronique HEBRARD, ingénieur d'études/recherches, Paris I

Agradecimentos

Uma conversa desinteressada sobre as irmandades negras no Ceará com a professora Isabelle Braz, do departamento de ciências sociais da UFC, transformou-se em projeto de pesquisa de doutorado. A proposta de estudar uma irmandade negra vinda dela foi mais bem consolidada quando submeti um esboço intitulado *A irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim: sociabilidades e identidades* ao curso Fábrica de Idéias, organizado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. A leitura atenta dos colegas participantes e dos professores organizadores do curso como Lívio Sansone, Zamparoni e Angela Figueiredo, apenas para citar alguns, desanuviou as incertezas de levar a cabo tal empreendimento. Com o encorajamento recebido deles, concluí o projeto e o submeti ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC, o qual foi aceito com unanimidade pelos avaliadores. Trazer isso à tona é um pretexto apenas para dizer muito obrigado.

A partir daí o projeto entrava em outro momento: o da reformulação, inicialmente com o professor Ismael Pordeus Jr que aceitou continuar o diálogo frutífero que iniciamos no mestrado em torno da problemática do negro no Ceará. O professor François Laplantine que me apoiou em Lyon, aceitando a direção de uma co-tutela de tese, levou-me a um redirecionamento dos objetivos iniciais da pesquisa. Com suas sugestões, o projeto conheceu uma ampliação e o que apresento agora é o resultado do diálogo que estabelecemos em torno dos aspectos metodológicos e epistemológicos da tese. A vocês também meus sinceros agradecimentos e reconhecimentos.

No momento de conclusão contei igualmente com ricas sugestões dos professores orientadores ainda do professor Ismael e do professor François Laplantine, da professora Isabelle Braz e da professora Julia Miranda que participaram da qualificação da tese. Espero ter atendido às expectativas das sugestões recebidas. No intuito também de agradecer, procurei fazer o melhor. Se o consegui foi graças a vocês.

Ao professor Martin Soares, que diariamente me fazia reconhecer a necessidade de perspicácia e imaginação para se escrever uma boa tese. Também me fazendo ver sempre mais longe do que eu mesma podia enxergar, foi inigualável. Uma forma de lhe

agradecer talvez seja dizer que a tese é o primeiro projeto coletivo dos muitos que ainda vamos realizar.

Nesse momento também tive a paciente colaboração de Marcelo Campos Maia com a assessoria ao banco de dados e com sua competência lingüística para colocar os acentos graves em todos os “as”. Obrigada pelo estímulo e por me fazer crer na ilusão que tenho melhorado na escrita. Danilo, por não hesitar em me falar de suas impressões sobre minha pesquisa. Artur por ter dedicado algumas noites do seu precioso sono, organizando os mapas. Igualmente a Lana por ter me favorecido o feliz encontro com o IDACE, responsável pelos mapas de situação. Quero agradecer a Liduina do Arquivo Público pela transcrição dos documentos e a Joceny Pinheiro pelo apoio com a língua inglesa.

Reconhecer a vivacidade que os interlocutores de Quixeramobim - Fátima Alexandre, Tereza Alves, Dedim, Safira, Dora Monteiro, Raimundo, Julião e Vitoria Barrozo – trouxeram à tese talvez diminua minha dívida para com eles. Reconheço também que agradecer não é um contra-dom compatível com a dádiva recebida, mas espero que pelo menos o que escrevi faça jus a sua acolhida e abertura. A pe. Alexandre, pe. José e pe. Sergio não apenas por terem me proporcionado acesso aos arquivos da paróquia e sim por me convidarem a partilhar os momentos íntimos de sua mesa, quero dizer da minha gratidão. Ainda devo reconhecer que nada teria sido possível se os caminhos não me tivessem sido revelados por Ailton Brasil. A você também meus agradecimentos e estima.

Em todos os momentos a Capes com as bolsas de Estágio Doutoral e de Demanda Social e a Região Rhône Alpes através do Programa MIRA deram viabilidade econômica à pesquisa. Sem esse apoio financeiro não poderia ter me dedicado exclusivamente à tese como o fiz.

Meus agradecimentos vão igualmente para os professores Erwan Dianteill, Ordep Serra, Jorge Santiago e Véronique Hébrard por terem aceitado prontamente o convite para fazer parte da banca de defesa.

Finalmente também os amigos e familiares quero lembrar por terem me encorajado direta ou indiretamente, aceitando minhas ausências sem cobranças demasiadas.

Resumo

As irmandades ou confrarias de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos floresceram no Brasil no período da escravidão, adquirindo grande interesse para os africanos livres e cativos e seus descendentes. Apesar da imposição ao culto católico que lhes caracterizava, essas associações leigas não deixaram de ser um vetor de criação de sociabilidades e de construção de identidades. Assim, poder-se-ia afirmar que elas foram um meio através do qual os negros construíram uma alternativa de existência no mundo que os acolhia, ora aceitando a religião do mestre ora incorporando rituais ou símbolos culturais que rememoravam a pertença às sociedades de onde foram compulsoriamente retirados. Essa ambigüidade talvez fosse a marca que mais lhe singularizava, pois mesmo para sua constituição e existência tinham necessariamente de receber anuência do poder temporal e espiritual através do reconhecimento de seus estatutos ou compromissos. Esses aspectos em maior ou menor grau foram revelados no estudo que agora apresento sobre a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, estabelecida na freguesia de Quixeramobim, no interior do Ceará, Brasil, por volta de 1755, por escravos de procedência Angola. Essa representação embora tenha sido pouco engajada na sua criação e nem mesmo tenha sido assimilada pelos membros da associação ao longo de sua existência quase bicentenária, não deixou de ser problematizada com a noção *grupo de procedência*. Partindo dessa idéia pude também introduzir o conceito de identidade. Além dessa discussão, propus uma descrição etnográfica do processo de constituição e de funcionamento da irmandade, atendo-me à dimensão diacrônica como à sincrônica. Para essa última, o diálogo com descendentes de antigos membros da organização confrarial foi imprescindível, sobretudo ao recuperar a memória da principal sociabilidade da associação: a festa em comemoração do seu orago Nossa Senhora do Rosário.

Palavras chaves: identidade, grupo de procedência, sociabilidade, irmandade, memória.

Résumé

Les fraternités ou les confréries de Notre Dame du Rosaire des Hommes Noirs sont apparues au Brésil au cours de la période de l'esclavage, en manifestant un grand intérêt pour les Africains, **libres et captifs**, et leurs descendants. Malgré l'imposition du culte catholique qui les caractérisait, ces associations laïques n'ont pas cessé d'être un vecteur de création de sociabilités et de construction d'identités. Il serait ainsi possible de prétendre que les noirs ont élaboré, à partir des confréries les accueillant dans le Nouveau Monde, des modes alternatifs d'existence en acceptant la religion du maître et en incorporant simultanément les rituels et les symboles culturels mémorisant leur appartenance aux sociétés de provenance. Cette ambiguïté marque probablement ce qui les singularisait en particulier, d'autant plus que pour exister ces associations dépendaient nécessairement de la bénédiction du pouvoir séculier et religieux par la reconnaissance de leurs statuts et de leurs règles. Selon différentes approches, ces aspects sont présentés dans l'étude qui suit sur la fraternité de Notre Dame du Rosaire des Hommes Noirs, située dans la ville de Quixeramobim, dans l'intérieur du Ceará au Brésil, aux alentours de l'année 1755, et accueillant les esclaves issus de la région africaine de l'Angola. L'objet de la recherche, qui ne constitue nullement une revendication, une création ou une assimilation par les membres de cette fraternité au long de son existence presque bicentenaire, problématise la notion de *groupe de provenance*. C'est à partir de cette problématique que le concept d'identité est ici interrogé. De même, une description ethnographique du processus de constitution et d'organisation de la confrérie est présentée, attentive à ses dimensions diachroniques et synchroniques. Pour cette dernière, le dialogue avec des descendants d'anciens membres de l'organisation de la confrérie a été indispensable, surtout pour recueillir la mémoire du plus important rite de sociabilité de la fraternité : la fête de commémoration de sa patronne Notre Dame du Rosaire.

Mots clés : identité, groupe de provenance, sociabilité, fraternité, mémoire.

Abstract

The brotherhoods of Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos flourished in Brazil during the slavery period. They were of great interest for African people and their descendants. In spite of being characterized by the imposition of Catholic cults, these lay-led associations revealed as a means for group socialization and identity construction. In this way, such brotherhoods became a space through which black people could produce an alternative form of existence in the world. While at times they were led to accept the religion of their slavery masters, at times they embodied cultural symbols which connected them to the societies from which they had been removed. This ambiguity is perhaps one of the most visible features of this type of brotherhoods. I explore these issues in my study about the brotherhood of Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, which was established by slaves of Angolan origin in Quixeramobim, in the back-lands of Ceará, Brazil, around the year of 1755. Throughout the period of two centuries, the idea of Angolan origin has not been claimed as a central idea in the foundation and continuity of this brotherhood. Yet, it emerges in the notion of *group of origin*. While doing an ethnographic description of the processes involved in the making of this brotherhood, here I also introduce the concept of identity. Through my dialog with the descendants of the old members of this association I attempt to recuperate the memory of its main form of sociability: the feast of Nossa Senhora do Rosário.

Key words: identity, group of origin, sociability, brotherhood, memory.

Sumário

Agradecimentos	3
Resumo	5
Résumé	6
Abstract	7
Sumário	8
Lista de Quadros	10
Figuras e desenhos	11
Mapas	12
Introdução	13
Primeira parte	20
Antropologia e História	20
Capítulo 1	21
Antropologia e história: construindo fronteiras	21
Capítulo 2	28
Uma etnografia retrospectiva ou uma textualização do passado?	28
2.1 <i>Todas os nomes</i> : a busca dos índices ou a construção dos dados	35
Capítulo 3	40
Os contornos da pesquisa de campo	40
3.1 Os documentos da biblioteca da paróquia	46
3.2 Os documentos da cúria diocesana de Quixadá	49
3.3 Documentos do cartório de 2º ofício Queiroz Rocha	52
3.4 Os interlocutores	53
Segunda parte	60
O Negro no Brasil e a escravidão	60
Capítulo 4	61
Os estudos sobre o Negro no Brasil	61
4. 1 Os estudos sobre as irmandades no Brasil: um breve panorama teórico	76
Capítulo 5	80
Um olhar sobre a escravidão	80
5.1 Escravidão no Ceará	89
Capítulo 6	105
A escravidão em Quixeramobim	105
6.1 Um prólogo a Quixeramobim: remontando a origem do nome	105
6.2 Antecedentes históricos de Quixeramobim	108
6.3 Escravidão em Quixeramobim pela pena de Oliveira Paiva	121
6.4 A escravidão lida nos documentos	125

Terceira Parte	156
As Irmandades: devoção e solidariedade	156
Capítulo 7	157
O surgimento e a finalidade das Irmandades	157
Capítulo 8	169
A vida associativa e os enjeux das normas	169
Capítulo 9	179
As irmandades de Quixeramobim	179
9.1 A irmandade de Nossa Senhora do Rosário	188
9.2 A irmandade dos Pretos: um “laboratório” de sociabilidades?	200
9.3 A construção da capela	204
9.4 A estrutura financeira: a formação do patrimônio	211
9.5 Os Rituais Funerários	220
9.6 A festa e a coroação dos Reis	221
Capítulo 10	228
Festa e Integração	228
10.1 Espaço Social e Representações	240
Quarta Parte	244
A festa de Nossa Senhora do Rosário: fragmentos de memória	244
Capítulo 11	245
Festa de Nossa Senhora do Rosário: fragmentos de uma memória	245
11. 1 A festa do Rosário para os descendentes de antigos membros da irmandade	248
11. 2 Os símbolos, o tempo e o espaço ritual	252
11. 3 O cortejo do congo: significados e origem	258
Capítulo 12	271
Identidade e Sociabilidade	271
12.1 O fazer e o viver religioso de Quixeramobim	271
12.2 As festas religiosas: engajamento e diferenciação	276
12.3 Devoção e família	282
12.4 O papel das famílias negras na história da irmandade e na festa do Rosário	283
12.5 Memória individual e memória coletiva	294
Considerações finais	302
Fontes	307
Fontes Primárias	307
1.1 Manuscritas	307
1.2 Impresso micro-filmado	309
1.3 Fontes orais	310
Bibliografia	310
Livros, artigos e teses	310
Dicionários	321
Índice e catálogos	322
Anexos	323

Lista de Quadros

- Quadro 01: Documentos por eixos, 44
- Quadro 02: Documentos da irmandade de Rosário dos Pretos de Quixeramobim, 47
- Quadro 03: Registros de casamento e assentos de batismo, 50
- Quadro 04: Cartas de alforria, 52
- Quadro 05: Os interlocutores em Quixeramobim, 53
- Quadro 06: População das principais vilas cearenses, 93
- Quadro 07: Número de escravos por proprietário, 117
- Quadro 08: Distribuição dos escravos por sexo, 118
- Quadro 09: Demonstrativo da população escrava, 119
- Quadro 10: Escravos Batizados na Freguesia de Santo Antônio de Quixeramobim, 128
- Quadro 11: Procedências dos Escravos, 133
- Quadro 12: Casamentos de escravos, 134
- Quadro 13: Casamento por procedência dos nubentes, 137
- Quadro 14: Atributos de cor dos não-Africanos, 138
- Quadro 15: Alforrias por gênero e fase de vida, 146
- Quadro 16: Condição das alforrias, 150
- Quadro 17: Evolução do patrimônio de Nossa Senhora do Rosário, 213
- Quadro 18: Serviços prestados por Julião Barrozo à irmandade de Nossa Senhora do Rosário, 286

Figuras e desenhos

- Desenho 01: Genealogia presumida de Julião Barrozo de Oliveira, 285
- Figura 01: Casa Grande com senzala no subsolo, 103
- Figura 02 : Ponte sobre o rio Quixeramobim, 110
- Figura 04: Matriz de Santo Antônio de Quixeramobim, 181
- Figura 05: Capela de Nosso Senhor do Bonfim onde foi instituída a irmandade dos Pardos., 183
- Figura 07 : Página do livro de matrícula dos irmãos onde aparece o nome de membros das famílias Barrozo e Matias, 193
- Figura 08 : Capela de Nossa Senhora do Rosário, 206
- Figura 09: Despesas referentes ao ano de 1858, 216
- Figura 10: Despesas referentes ao ano de 1858, 217
- Figura 11: Música por ocasião da festa de Santo Antônio, 272
- Figura 12: Representação de Reis na dança Boi de Reisado em Quixeramobim., 266
- Figura 13: Capoeira por ocasião da festa de Santo Antônio, 274
- Figura 14: Símbolos da capela de Nosso Senhor do Bonfim, 280

Mapas

Mapa 01 : Localização de Quixeramobim, 109

Mapa 02 : O território de Quixeramobim em 1823, 113

Mapa 03 : Município de Quixeramobim em 1872 depois do desmembramento, 114

Mapa 04 : Topografia do Religioso, 208

Mapa 05 : O caminho da festa, 225

Introdução

*A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio,
mas um tempo saturado de agoras.*

Walter Benjamin

Ao se empreender uma pesquisa em ciências sociais sobre as sociabilidades negras no Ceará ou mais especificamente sobre as irmandades ou confrarias negras, algumas dificuldades se interpõem. Saliento duas que têm aparecido com recorrência nas pesquisas. A primeira se caracterizaria pela ausência de estudos sobre o tema e a outra pela quase ou completa inexistência de fontes de dados organizadas e catalogadas, melhor dizendo, arquivos. Excetuando o trabalho de Eduardo Campos (1980) *As irmandades no Ceará Provincial* e na mesma linha o livro de Oswaldo Barrozo (1996) sobre os *Reis Congos*, até hoje se contam apenas dois trabalhos acadêmicos voltados para o estudo das irmandades cearenses: a dissertação de mestrado de Carlos Moisés Silva Rodrigues (2005), *No tempo das irmandades: cultura, identidade e resistência nas irmandades religiosas do Ceará (1854-1900)* e também a pesquisa de conclusão de mestrado de Raimundo Nonato Rodrigues de Souza (2007) cujo título é *Irmandade e festa. Rosário dos Pretos de Sobral (1854-1884)*.

A primeira dificuldade, isto é, a ausência de estudos, não se mostra senão como consequência da outra, contudo, as duas são o resultado de um pensamento, cujo baluarte é o Instituto do Ceará, Histórico, Geográfico e Antropológico, que de longa data trabalha o arazoado de que o Africano e seus descendentes no Ceará pouca contribuição trouxeram à cultura. Seguindo uma abordagem evolucionista, os pensadores dessa instituição defendiam o pressuposto sociológico de que uma vez sendo a estrutura econômica cearense praticamente de pequenas lavouras e criação de gado bovino, o que não exigia o emprego de cativos em grande escala, o Negro pouco legado

teria deixado ao Ceará. Consultando os mais de cem periódicos do Instituto do Ceará desde sua criação no final do século XIX verifica-se a existência apenas de um texto intitulado *Os Congos* de João Nogueira de 1934. Mesmo o seu Tomo Especial de 1984 em comemoração ao centenário da Abolição, uma linha sequer traz sobre as irmandades negras.

De certo modo esse pensamento propugnado pelo Instituto produziu uma invisibilidade do Negro e um *esquecimento* de que essas associações tiveram importância capital na religiosidade e na vida cultural dos homens cativos e libertos. A tônica dos textos dos intelectuais dessa instituição era mais afirmar a inexistência de escravidão e celebrar o feito heróico de ter o Ceará antecipado em 1884 a emancipação dos poucos mais de vinte mil escravos da Província. Silêncio total sobre a existência de confrarias, congregando cativos e libertos, no século XIX nas mais diversas cidades do interior cearense.

Diante disso tudo ficam alguns questionamentos: Qual a relação dessas associações com a escravidão no Ceará? E para Quixeramobim¹, onde situo minha pesquisa: O que representava do ponto de vista da escravidão mesma a existência de uma irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e de Nosso Senhor do Bonfim dos Homens Pardos? As perguntas mais do que pretenderem uma resposta querem de certo modo dizer da importância que essas instituições tiveram para os Negros no contexto da escravidão e mesmo depois que ela foi abolida, em 1884, no Ceará, uma vez que elas continuaram a ser conduzidas por “famílias negras”. Elas teriam sido uma catalisadora das sociabilidades religiosas e festivas desses sujeitos, deixando alguns traços documentados em livros de receitas, listas de irmãos e nos seus próprios compromissos. Assim como na memória cujos portadores são os descendentes de antigos membros da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e pessoas ligadas a eles por parentesco real ou simbólico.

Os pesquisadores, ensejando conhecer essas associações no estado através do que elas produziram como seus livros de atas, livros de despesas e compromissos manuscritos, regularmente são levados a redefinir suas pesquisas em virtude das dificuldades para localizar tal material. Ao constatar isso chego ao segundo obstáculo que é a ausência de levantamento e de organização, se porventura existem, dos documentos referentes às irmandades. Deparou-se com esse problema Carlos Moisés

¹ Localizada na parte central do Ceará, distando cerca de 200km da capital Fortaleza.

Silva Rodrigues (2005) ao pretender estudar a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Fortaleza. Diz o mestre em história que “apesar de constarem em seus compromissos a existência dos livros de atas, livros de assentamentos de irmãos, de receitas e despesas, fomos informado na Arquidiocese de Fortaleza e no Seminário Diocesano da Prainha (principais locais de pesquisa de documentos eclesiásticos no Ceará), que nada havia, “nunca existiu” qualquer tipo de referência a tais fontes. Tendo em vista este “estranho silêncio” tivemos de reordenar os objetivos²”. O desconhecimento, nesse sentido, produz o desinteresse na organização de uma memória documental sobre o Negro irmanado, dificultando o conhecimento dessas associações de caráter leigo cuja finalidade era dar assistência espiritual e material aos seus membros.

Apesar da invisibilidade sabe-se de sua existência no Ceará através dos códigos e posturas municipais que de certo modo controlavam seu movimento nos centros urbanos. Sabe-se que elas existiram através de seus próprios estatutos, que, uma vez reconhecidos, foram assentados em *leis provinciais*. Destacam suas atividades os jornais de época ao noticiar as festas em comemoração do orago da confraria; efemérides retomadas por memorialistas e historiadores como Eduardo Campos e Ismael Pordeus. Esses testemunhos aguçam o interesse do pesquisador, ou são ponto de partida do investigador, que ao prosseguir no empreendimento muitas vezes se depara com a constatação de que quase nada dos arquivos propriamente das irmandades foram conservados. De certo modo este foi o percurso que trilhei. Se não fosse pela “idéia persistente” de que por esse caminho poderia descortinar facetas da história do Negro, teria desistido da investigação ao verificar logo nas primeiras idas à paróquia de Quixeramobim que não contaria com os livros de atas onde a irmandade regularmente descrevia suas ações.

Como se verá adiante, outros documentos vieram preencher a ausência das atas. Os compromissos levantados no Seminário da Prainha de Fortaleza, negados na primeira busca, simplesmente por não saberem de sua existência, favoreceram a compreensão de um momento particular da irmandade de Nossa Senhora do Rosário no século XIX. Esse material possibilitou um encadeamento com a memória dos interlocutores de modo a revelar a complexidade da associação, principalmente no que dizia respeito à sua principal sociabilidade, a festa de Nossa Senhora do Rosário.

²C. M. S Rodrigues, *No tempo das irmandades: cultura, identidade e resistência nas irmandades religiosas do Ceará (1854-1900)*, São Paulo, 2005, p. 25.

Com efeito, com essa pesquisa meu interesse foi ampliar o conhecimento histórico-antropológico sobre o Negro no estado do Ceará (Brasil), através da compreensão do contexto e das dinâmicas de formação sócio-culturais das irmandades negras, em especial a do Rosário dos Pretos de Quixeramobim. Entender a construção de práticas e representações sociais e a cultura compartilhada no seio dessa confraria. Por último perceber, por meio das interações e dos códigos de sociabilidade, a criação e a existência de um grupo diferenciado em um contexto colonial. Em razão desses objetivos, atenção foi dada ao contexto de organização econômica da época, procurando conhecer a escravidão do período em que as irmandades negras surgiram, olhando, sobretudo como ela se configurava em Quixeramobim.

Como hipótese de análise, argumentei que a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim, com suas sociabilidades como a festa, a coroação dos reis e cortejo, ou seja, com suas interações, criava alternativas de solidariedade e de organizações para além daquelas impostas pela escravidão. Ao recuperar essa assertiva dos estudiosos do tema no Brasil, problematizo o entendimento de que as irmandades de “Pretos” eram vistas como concessões controladas pela Igreja Católica para impedir o crescimento de cultos religiosos africanos³. A despeito dessa tentativa, as irmandades, além de agregar Negros (escravos e livres), com a finalidade de organizar o culto católico e construir igrejas, como salienta J. J. Reis (1997), “elas teceram solidariedades entre grupos etnicamente diferentes e criaram espaços de sociabilidade”⁴.

Esse estudo além de oportunizar uma reflexão sobre o Negro no Ceará⁵ privilegiou os sentidos e as práticas elaborados, mais como alternativas de uma conjuntura histórica determinada do que como resistência à escravidão. Talvez seja aí que se encontra sua importância, isto é, seu caráter interdisciplinar uma vez que introduzi um debate entre antropologia e história, tendência que tem encontrado fundamentos na antropologia interpretativa de Clifford Geertz e na perspectiva histórico-cultural de Marshal Sahlins. Essa interdisciplinaridade ainda foi proposta no

³ R. Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Editora Pioneira, 1971.

⁴ J. J. Reis, Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão, in *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, jun. 1997, p. 7-33.

⁵ O Negro no Ceará já tinha sido “objeto” de minhas reflexões no mestrado em Sociologia pela UFC. No estudo sobre a comunidade negra de Bastiões, dei preferência à discussão da memória e da identidade construídas pelas famílias negras através das narrativas de fundação do grupo e da devoção a N. Senhora do Carmo.

cruzamento dos dados documentais, que a *priori* seriam da seara do historiador, com os fragmentos de memória que ainda teimam em significar o passado.

A memória, que toma contornos individuais e coletivos, ancora-se precisamente na rememoração das festas de Nossa Senhora do Rosário quando as famílias negras Barrozo e Matias estavam à frente na sua condução e realização e da coroação dos reis Congos. Esta última era realizada como parte dos festejos do Rosário no mês de outubro quando a irmandade elegia ainda seus reis e rainhas e mesmo depois quando já não tinha mais o suporte da irmandade continuou sendo encenada pela iniciativa de alguns membros da família Barrozo, como se verá na quarta parte desse texto.

Mesmo tendo sido a irmandade de Nossa Senhora do Rosário fundada por cativos de “nação angola”, a coroação dos reis Congos em Quixeramobim não parece ter tido as implicações étnicas tão recorrentes nos reinados dos Congos de outras confrarias do Nordeste, como os observados na confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Recife pelo pesquisador Marcelo Mac Cord (2003). Conforme o autor, essa confraria em 1758 “deveria ter como soberano um membro da *nação angola* – ou seja, um *bantu*. Esse grupo étnico devia ter, portanto, a precedência dentro e fora da igreja do Rosário. Desta forma, os *angola* comandariam as referidas hierarquias, com seus braços políticos e profissionais, além de provavelmente ocuparem os principais cargos da Mesa Regedora do Rosário – sua instância deliberativa⁶”.

17

Essa dimensão, um tanto quanto obscurecida nos compromissos e nos documentos da irmandade do Rosário de Quixeramobim, foi considerada a partir dos nomes atribuídos aos escravos e libertos nos registros de casamento e assentos de batismo. A discussão encetada pretendeu não tanto supor conflitos entre os diferentes grupos étnicos, mas dizer que mesmo nessa situação, como na do Ceará, de “pouco emprego” da mão-de-obra cativa, não se pode atribuir aos cativos aí introduzidos uma procedência única, pois vários grupos estavam ali representados, decerto, negociando espaços de inserções com os Brancos e com seus pares de condição social.

Em linhas gerais o trabalho contempla dois grandes momentos, perpassando todo o corpo da tese. O primeiro, o dos documentos, deixando sobressair o contexto, a constituição e o funcionamento da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim. O segundo momento é o da fala dos interlocutores que ao narrarem os

⁶ M. Mac Cord, “Identidades étnicas, irmandades do Rosário e Rei do Congo: sociabilidades cotidianas recifenses – século XIX” in *Campos*, Curitiba, 2003, pp. 51-66.

eventos relacionados às festas do Rosário e à coroação dos reis Congos não o fazem sem atribuir aos antigos membros da irmandade como Julião Barrozo e Antônio Matias grande responsabilidade pelo seu esplendor e animação. Então, é no cruzamento mesmo desses momentos que descrevo a organização confrarial cujos indícios apontam que foi criada no século XVIII por iniciativa dos escravos “de nação angola” de Antônio Dias Ferreira, um dos primeiros colonizadores Portugueses a fundar fazenda de gado em Quixeramobim. Essa organização seria já conhecida nessa época como a “a irmandade dos irmãos Pretos”. No século seguinte como “irmandade ou confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos”, aparecendo no final do século XIX e princípios do XX apenas como “irmandade de Nossa Senhora do Rosário”.

A tese estrutura-se em quatro partes, desdobrando-se em vários capítulos. A primeira parte, de caráter mais metodológico, enceta uma discussão sobre as possibilidades de construção de fronteiras entre a antropologia e história diante do fato de propor uma interpretação que prescinde da “co-temporalidade” e da “co-espacialidade” do pesquisador e dos pesquisados. Nela também discuto como os dados foram construídos e descrevo os percursos trilhados em busca das fontes documentais. Essas fontes auxiliaram sobremaneira na compreensão dos contornos da escravidão em Quixeramobim assim como possibilitaram compreender a complexidade das instituições confrariais, em especial a irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Ademais apresento os narradores que me acompanharam na tentativa de entender as práticas rituais envolvidas na realização da festa em comemoração à Nossa Senhora do Rosário, sociabilidade devocional e festiva atribuída aos Negros.

Na segunda parte introduzo o debate sobre o Negro e a escravidão no Brasil, propondo em seguida um breve panorama teórico das reflexões sobre as irmandades. A escolha de não aprofundar o debate nessa ocasião se justifica pelo fato das discussões serem constantemente retomadas no decorrer do desenvolvimento dos outros capítulos. Partindo do contexto do Ceará, ademais propondo uma compreensão da escravidão em Quixeramobim, tentando de certo modo “compor” o cenário ou o contexto de inserção do Negro e da própria irmandade de Nossa Senhora do Rosário. É nesse momento que apoiada nas fontes documentais, notadamente os registros de casamento, assentos de batismo e cartas de alforria, proponho entender o jogo de classificação do Negro cativo ou liberto que se apóia ora na procedência africana ora nos traços fenotípicos.

De forma ampla apresento no início da terceira parte algumas características das irmandades, recortando alguns aspectos que singularizam as irmandades ou confrarias negras. Isso não é feito senão pondo em evidência, através de uma comparação entre as irmandades negras e não-negras, o papel das normas no cumprimento da finalidade precípua das irmandades, qual seja, a de assistir na vida e na morte os irmãos. É aqui também que tento perceber como eram construídas as hierarquias no interior delas através dos cargos da mesa administrava ou órgão deliberativo. No segundo momento dessa parte, procuro descrever a irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim, atentando para o seu surgimento e funcionamento. Por fim, recorto algumas sociabilidades (entendidas como canais de visibilidade do Negro) como a festa em comemoração à padroeira e à coração dos reis, tentando inscrevê-las em formas mais complexas de inserção.

É com este raciocínio que na quarta parte, auxiliada pela memória, vou baralhar os tempos para compreender a festa de Nossa Senhora do Rosário e a coroação dos reis Congos. Estes eventos são comumente atribuídos às famílias negras Barrozo e Matias, o que leva a pressupor uma “continuidade” do que elas realizavam com a irmandade de Nossa Senhora do Rosário no que respeita à característica étnica de suas inserções e ações. Isso incorreria na afirmação de que as sociabilidades não sofreram interrupções, que elas não se alteraram e sequer se transformaram. Pelo contrário, o intuito aqui é justamente falar de descontinuidades, pois o contexto e as motivações são diferentes. Contudo, há uma tentativa por parte dos narradores de recuperar um significado quando reconhecem que a festa de Nossa Senhora do Rosário era “dos Pretos”, dos “parentes” e com isso constroem uma imagem de si em uma relação de identificação com os protagonistas da confraria de outrora. Essa identificação é mais flagrante ao insistirem em uma representação também para Branco no âmbito dessas mesmas sociabilidades.

Uma última observação se faz necessária: As imagens que abrem cada parte são superposições intentadas por mim cuja finalidade era mostrar com que material essa tese foi escrita: a voz dos interlocutores e dos documentos. Conquanto os interlocutores apareçam desvinculados de um cenário social mais amplo, com as imagens quis revelar o instante em que foi possível o encontro da memória com a história, sem desconsiderar outros momentos dessa aproximação, construídos neste texto.

Primeira parte

Antropologia e História



Capítulo 1

Antropologia e história: construindo fronteiras

A antropologia, malgrado as influências do evolucionismo, que marcam o início de sua formação, é refratária à história. Se existe um momento em que as duas se confundem é justamente no final de século XIX quando aquela tem como objeto de estudo a humanidade nos seus sucessivos e graduais estágios de progresso. Aqui a compreensão de uma humanidade variada é ainda obscurecida pela idéia de civilização, categoria de auto-representação da Europa Ocidental, ao mesmo tempo em que categoria de modelagem dos outros homens, situados em outras latitudes do planeta, certamente ainda a serem exploradas. Com efeito, as ciências do homem que surgem nesse contexto têm um duplo papel, primeiro, o de estudar e repertoriar os grupos humanos e depois o de civilizar⁷. Obviamente que aqui estava subjacente o entendimento de que o Europeu impulsionaria a história desses grupos, fazendo-os atravessar as etapas menos desenvolvidas até chegar ao estágio mais avançado, a civilização. Nesse sentido, a antropologia não deixa de ser um instrumento de conhecimento em benefício do projeto civilizador europeu. Note-se que a civilização não era somente um fim a ser alcançado pelo homem, mas uma categoria de apreensão do outro visto como inferior e atrasado.

É na esteira do evolucionismo em voga nas últimas décadas do século XIX que Tylor (1871); Morgan (1877) e outros vão produzir seus estudos, elaborando grandes inventários dos estágios de desenvolvimento da humanidade. O conhecimento do homem, que naquele momento já se pretende científico, está comprometido com uma teoria unilinear da história e com o postulado da unidade do Homem. Conforme Gérard Leclerc (1972), «Dans l'évolutionnisme, désormais la raison humaine n'est appréhendable qu'à travers la médiation de la Raison historique. La rationalité des

⁷ G. Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, Paris, Fayard, 1972, p. 15.

pratiques humaines ne peut se saisir qu'en référence à l'Histoire comme milieu homogène et général de l'homme»⁸.

Com o postulado da unidade do homem, não é possível a elaboração de um método de apreensão das particularidades culturais de cada sociedade. Para empreender tal estudo, os antropólogos devem sair de sua cômoda posição de funcionários de gabinete, prática perfeitamente justificada no contexto do evolucionismo, e produzir, eles mesmos, os dados de suas pesquisas. Essa prática antropológica, no entanto, somente vai vicejar no final século XIX com Boas e mais vivamente com Malinowski, (1922), no princípio do século XX. Esses pesquisadores respondem pelas mudanças de método e pelos novos desdobramentos epistemológicos da antropologia. Conforme François Laplantine (1990),

*La révolution qui va se produire dans notre discipline dans le premier tiers du XX^e siècle met fin à la répartition des tâches, habituellement partagées jusqu'alors entre l'observateur (voyageur, missionnaire, administrateur) voué au rôle subalterne de pourvoyeur d'informations et le chercheur érudit, qui, resté dans la métropole, reçoit, analyse et interprète – activité noble - ces informations. Il réalise qu'il doit lui-même effectuer sur le terrain sa propre recherche, et que ce travail d'observation directe fait partie intégrante de cette recherche*⁹.

22

O contato direto com populações *lointaines* vai de fato produzir uma reviravolta nos fundamentos teóricos da disciplina sob a égide do evolucionismo, isto é, uma crítica à idéia de unidade do homem e a teoria unilinear da história, postulados sustentados por este modelo. Com a pesquisa de campo, introduzida por Malinowski e por Boas, a antropologia passa a ser uma prática autônoma em relação à história, tornando-se uma ciência mais voltada para a compreensão de configurações sociais sincrônicas, variadas e específicas, e menos para as reconstituições dos períodos históricos. Nesse sentido, a tendência homogeneizante, do final do século XIX, cede lugar à afirmação das especificidades culturais, confirmando-se assim a supremacia do espaço em detrimento do tempo ou da história. Sobre esse último aspecto, François Laplantine (1996), ao descrever o percurso da descrição etnográfica enfatiza que,

⁸ *Ibid*, p. 25.

⁹ F. Laplantine, *La Description ethnographique*, Paris, Nathan, 1996, p.61.

Si l'histoire est exclue de l'horizon de l'anthropologie dans la période de sa constitution ou profit de l'espace, c'est que l'histoire apparaît comme le domaine du désordre, la menace par excellence pour la fondation d'une connaissance objective conçue comme 'science naturelle de la société' (Radcliffe-Brown) qui a en revanche tout à gagner à étudier les relations que l'homme entretient avec son environnement. C'est ainsi que Boas, cherchant à affranchir l'anthropologie du moule historiciste qui est celui de toute la pensée du XIX siècle, affirmant son refus d'une histoire conjecturale et plus encore d'une philosophie de l'histoire, estime qu'il convient d'enraciner le regard de l'anthropologue – regard de naturaliste – dans l'espace et plus précisément dans la géographie. Toute l'entreprise de Levi-Strauss procède d'une même exigence de scientificité. Pour arriver à l'objectivité, il convient de neutraliser l'historicité¹⁰.

Retomo essa longa citação para melhor contextualizar o argumento introduzido nesse texto, o de que a antropologia é refratária à história. Essa rejeição é construída em função do trabalho de campo que passa a lhe caracterizar a partir do século XX. Se no princípio de sua constituição, a antropologia é eminentemente diacrônica, tendendo à verticalização do tempo e à imposição de uma linearidade histórica, com a pesquisa de campo e a observação direta, essa tendência é completamente invertida. É a própria horizontalidade espacial que se impõe. Essa dimensão, introduzida por Boas e que ecoa fortemente ainda hoje, privilegia a descrição de situações etnográficas cuja *temporalidade* se inscreve no presente. O pesquisador observa as relações que se realizam em determinado espaço e descreve essas relações considerando esse espaço. Então, essa descrição «comme description du présent paraît opposer la fixité au mouvement et privilégier l'espace au détriment du temps¹¹».

No entanto, não faltam antropólogos, embora reconhecendo a pertinência das críticas feitas pelo funcionalismo, difusionismo e estruturalismo à história, a propor um olhar sobre a dimensão histórica das sociedades para melhor compreendê-las. Evans-Pritchard (1974), talvez seja o primeiro a argumentar sobre a apreensão da cultura ou da sociedade a partir de seus processos ou movimentos, dessa feita, recolocando à diacronia na antropologia, pois não se pode cair naquilo que Alban Bensa chama de *éternel présent*.

Para Roberto Cardoso de Oliveira, em *O trabalho do Antropólogo* (1998), a antropologia ao longo de sua constituição produziu quatro modelos teóricos, o

¹⁰ F. Laplantine, *op. cit.*, p. 86.

¹¹ *Ibid*, p. 87.

racionalista, na sua forma *estruturalista*, desenvolvido pela Escola Francesa de Sociologia; o *empirista e estrutural-funcionalista*, da Escola Britânica de Antropologia; o *hermenêutico*, do Movimento Interpretativista norte-americano e o modelo *culturalista* da Escola Norte-americana Histórico-Cultural¹². Esses modelos estão enquadrados em duas grandes tradições, isto é, a empirista e a intelectualista¹³. Ao tentar perceber como a antropologia nacional ou periférica se apropriou desses modelos, ele ordena um quadro explicativo onde cruza o eixo das tradições (intelectualista e empirista) com a coordenada do recorte temporal (sincronia e diacronia). Assim, à dimensão sincrônica, Roberto Cardoso de Oliveira atribuiu os paradigmas racionalista (tradição intelectualista) e empirista/estrutural-funcionalista (tradição empirista). Já os paradigmas hermenêutico e culturalista, cujas tradições são a intelectualista e a empirista respectivamente, o autor enquadra-os em um recorte temporal diacrônico¹⁴. Ainda para o autor, a particularidade da antropologia brasileira está no fato dela ter desenvolvido a compreensão dos diferentes grupos que compõem a sociedade brasileira através desses paradigmas sem opô-los, como se observa nos contextos de seu surgimento, ou na matriz cultural. Ademais, as pesquisas desenvolvidas nos contextos nacionais periféricos, caracterizadas por seu *estilo*, não promovem nenhuma originalidade no campo teórico, pois se limitam a ampliar as teorias das antropologias centrais a partir da compreensão de fenômenos nacionais como o da *etnicidade*.

Ora, para o autor a presença do tempo está indicada pelo termo diacronia e a ausência do tempo pelo seu contrário, a sincronia. Se *cronos* significa *tempo*, como ele sentenciar, penso que ele está contemplado tanto na diacronia como na sincronia e por isso não vejo razão para a oposição¹⁵. Considero ambas as categorias como formas de apreensão de fenômenos particulares em relação a temporalidades diferenciadas, mas não são termos antagônicos como presente e futuro ou uma oposição como tempo e espaço. Como categorias heurísticas, penso ser adequado atribuir-lhes um caráter de

¹² R. C. de Oliveira, *O trabalho do antropólogo*, São Paulo, UNESP, 1998, p. 138.

¹³ Matriz cultural da antropologia é a Europa e os Estados Unidos. Nesse contexto, as antropologias produzidas são as antropologias centrais. As antropologias brasileiras, ou latino americanas, são antropologias periféricas.

¹⁴ R. C. de Oliveira, *op. cit.*, p. 139.

¹⁵ Conforme o dictionnaire de Sociologie, Ferdinand de Saussure introduz os termos *diacronia* e *sincronia* no Cours de linguistique générale «ainsi que le mot complémentaire et opposé». Para Levi-Straus, segundo o verbete *structuralisme* do mesmo dicionário «synchronie - ensemble des faits considérée comme formant un système à un moment donné d'une évolution, et diachronie - évolution considérée comme succession des synchronies».

complementaridade, ou tratá-las como perspectivas de apreensão de uma cultura ou sociedade a partir de suas dinâmicas, de seus processos e de seus movimentos.

Por outro lado, ainda poder-se-ia pensar a diacronia e a sincronia como momentos em que o pesquisador ora guarda uma distância temporal em relação ao grupo ou sociedade a serem pesquisados, ora participa da contemporaneidade daqueles cujas práticas ele pretende interpretar. Argumento com isso que a distância ou proximidade em antropologia não é apenas espacial, como aquela que define as primeiras pesquisas de campo¹⁶, mas uma distância ou proximidade temporal. Com as possibilidades que se abrem com a introdução de pesquisas que privilegiam as fontes documentais na sua análise, ocorre-me a pergunta se a antropologia não está conhecendo outra reviravolta com as pesquisas de campo cuja simultaneidade espaço-temporal (entre pesquisador e pesquisados) não se verifica mais e nem mesmo pode ser estabelecida¹⁷.

Indubitavelmente a história tem muito a contribuir com essas novas possibilidades de pesquisa e é isso que gostaria de retomar aqui. Alban Bensa (1996) pontuou como a antropologia foi apropriada pelos micro-historiadores e como ela hoje pode “nourrir une critique constructive de l’anthropologie telle qu’elle est encore pratiquée, principalement em France”¹⁸. O autor se refere, sobretudo, ao desenvolvimento das noções de *contexte*, *temporalité*, *échelle* e *symbole* utilizados pelos historiadores.

Como recursos heurísticos as noções de *contexte* e *temporalité* me parecem importantes. O contexto aqui não é apreendido como cultura como diria Alban Bensa (1996), mas «il faut les comprendre comme un ensemble d’attitudes et de pensées dotées de leur logique propre mais qu’une situation peut momentanément réunir au cœur d’un même phénomène¹⁹». O contexto visto como algo dinâmico possibilita entender tanto a construção de práticas e representações sociais como a cultura compartilhada no seio da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, objeto dessa tese.

¹⁶ *Sincronia* remete à idéia de que o antropólogo partilha e vive o presente de uma determinada cultura para interpretá-la, mesmo trazendo elementos do passado dessa mesma cultura para suas análises. Já *Diacronia* aproxima-se da idéia de que o antropólogo não vive a contemporaneidade da cultura que ele estuda. As informações obtidas para suas análises podem ser tanto de arquivos, de documentos, como de memórias.

¹⁷ Estou pensando na minha própria pesquisa sobre a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim, mas também nas pesquisas que interrogam as interações virtuais e mesmo as pesquisas que interrogam museus e arquivos pessoais de antropólogos.

¹⁸ A. Bensa, «De la micro-histoire vers une anthropologie critique», in J. Revel, *Jeux d’échelles. La micro-analyse à l’expérience*, Seuil/Gallimard, 1996, p. 39.

¹⁹ *Ibid*, p. 44.

Ademais, me leva a perceber por meio das interações e dos códigos das sociabilidades, a criação e a existência de um grupo diferenciado no período colonial.

A noção de *temporalité* igualmente apropriada aqui me remete à discussão do chamado presente etnográfico na antropologia. Johannes Fabian em *Le temps et les autres* (2006), invocando uma discussão sobre a distância temporal entre sujeito e objeto de pesquisa assinala que “les conditions temporelles expérimentées sur le terrain et celles qui sont exprimées dans l’écriture (l’enseignement) se contredissent”²⁰. Prossegue J. Fabian «Nous pensons que la recherche empirique ne peut être fructueuse que si le chercheur et l’objet de sa recherche partagent le même Temps»²¹. A escrita etnográfica parece exprimir sempre a dimensão sincrônica dos fatos culturais, impingindo-lhe uma atualidade, o que dá a ilusão de que outras temporalidades e outros tempos não podem ser problematizados. O tempo dedicado ao trabalho de pesquisa é outro que o tempo da escrita e conforme ainda o autor «si nous considérons cela en liaison avec le fait que, par convention, l’enquête de terrain précède l’analyse, nous commençons à nous rendre compte que l’Autre en tant qu’objet ou support de la connaissance anthropologique appartient forcément au passe du sujet expert»²².

Se o pesquisador guarda uma distância temporal dos sujeitos pesquisados, e sendo esse critério a condição de objetivação das experiências de pesquisa, esse fato já estaria dado no caso em que o antropólogo quer entender sujeitos que já pereceram. Nesse sentido, melhor se concretizaria um *posicionamento hermenêutico* tão necessário “à l’optimisation de la reflexivité”²³. Para J. Fabian (2006), “cette capacité réflexive nous permet d’être en présence d’autres personnes précisément dans le sens où l’Autre est devenu partie intégrante de notre expérience. Cela nous fournit les conditions qui rendent possible une connaissance inter-subjective”²⁴.

Necessário é retomar algo que assinalou Marshall Sahlins em *História e Cultura* (2006) e que tem muito pertinência para o desenvolvimento de uma *approche* entre antropologia e história. Diz Sahlins que “Se o passado é um país estrangeiro, ele também é outra cultura. Autre temps, autre moeurs. E, se é outra cultura, descubri-la requer então alguma antropologia – o que sempre significa alguma comparação

²⁰ J. Fabian, *Les temps & les autres. Comment l’anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis, 2006, p. 129.

²¹ *Ibid*, p. 129-130.

²² *Ibid*, p. 154.

²³ *Ibid*, p. 158.

²⁴ *Ibid*, p. 160.

cultural”²⁵. Postulo então que parte desse empreendimento se define pela construção de uma etnografia retrospectiva, assim como pelo fato de reintroduzir, ou fazer explodir, como ainda diria Sahlins, a noção de *história* na antropologia, abandonando finalmente os modelos clássicos que a reificaram.

²⁵ M. Sahlins, *Historia e cultura*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2006, p. 10.

Capítulo 2

Uma etnografia retrospectiva ou uma textualização do passado?

Clifford Geertz (1989) define a etnografia como “também um saber fixar as coisas no papel”. Indo além, ele demonstra na *descrição densa*, texto que abre a obra na versão brasileira, as “possibilidades e as regras de formação de outros textos e discursos”. Com esse texto, ele ensina a fazer antropologia e a convencer aos outros de que é esse o empreendimento intelectual no qual se engaja o pesquisador, ou seja, o de mergulhar na vida dos outros para interpretar o modo como pensam, sentem e realizam suas experiências. Por outro lado, na *descrição densa* fornece a trilha e os atalhos teóricos, pois monta as bases epistemológicas que devem orientar o *savoir-faire* antropológico.

Certamente, é expondo essas idéias que ele vislumbra o projeto de uma antropologia interpretativa com base no entendimento de que o mundo social pode ser visto e percebido como *texto* e para o qual se abrem inúmeras possibilidades de interpretação. A antropologia se constitui no modo de perceber e interpretar o mundo, isto é, em um modo de conhecimento. Em sendo assim, é ela própria uma forma cultural do lado de outras formas como o senso comum, a ideologia, a arte, a religião. Daí a necessidade de redefinição do conceito de cultura, agora entendido como uma teia de significados tecida pelo homem e na qual ele aparece totalmente emaranhado. A partir dessa compreensão, a antropologia não se revela mais como “ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”²⁶. Se for assim, ou seja, se a busca do sentido se constitui no que há de mais particular na antropologia, poder-se-ia perguntar de qual sentido estaria falando Geertz: dos interlocutores ou dos próprios antropólogos? Afinal, quem estaria mais implicado na atribuição do sentido, os primeiros ou os segundos? E na impossibilidade dos primeiros

²⁶ C. Geertz, *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, LTC, 1989, p. 15.

serem inquiridos, seria ainda válido buscar o sentido do que realizaram e do modo como organizaram sua existência sócio-cultural?

Paul Ricoeur (1977) toma o "texto" como o produtor por excelência do distanciamento. Assim sendo, ele "muito mais do que um caso particular de comunicação inter-humana é o paradigma do distanciamento na comunicação. Por essa razão, revela um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância"²⁷. O texto é provocador de distanciamento e alguns traços constituem os critérios de textualidade. A *efetuação da linguagem como discurso* é um desses critérios e acho importante retomá-lo, aqui, pela simples razão de ir ao encontro do entendimento da realidade social como discurso ou linguagem.

O discurso, conforme P. Ricoeur (1976), apresenta um traço primitivo de distanciamento. Este não seria outra senão a dialética do *evento* e da *significação*. Já o que caracteriza o evento é o fato de alguém se exprimir exercitando a palavra. Ele está situado temporalmente e no presente, portanto exprime um traço fugidio. O discurso como *evento* é intermitente e o outro par dialético - o *significado* é perene, ou seja, o evento passa, mas sua significação permanece²⁸. Nesse sentido, não existiria outro papel para o investigador senão o de apreender a significação dos eventos situados na historicidade da experiência humana, pois "se todo o discurso se actualiza como um evento, todo o discurso é compreendido como significação"²⁹. Daí a importância de fazer jus às experiências vividas pelas famílias negras e pelos narradores mais adiante apresentados, mesmo se distanciando daquilo que foi vivido pelos seus ascendentes quando ligados à irmandade de Nossa Senhora do Rosário.

O recurso à etnografia é que possibilita a textualização e a interpretação das sociabilidades e das identidades da irmandade de Nossa Senhora dos Rosários dos Homens Pretos de Quixeramobim. As sociabilidades dessa irmandade como a festa do Orago, corações dos reis negros, cortejo e sua própria organização administrativa deixaram traços em alguns eventos culturais coevos como maracatus, congadas, mas de fato não é a eles que recorro para construir os dados e sim aos registros em forma de documentos, produzidos diretamente ou indiretamente pelos membros da irmandade.

²⁷ P. Ricoeur, "A função hermenêutica do distanciamento", in *Interpretação e Ideologia*, Editora: Francisco Alves, 1977.

²⁸ P. Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Lisboa, Edições 70, 1976, p. 23.

²⁹ *Ibid.* p. 23.

Documentos estritamente ligados à irmandade - as atas, os livros de receitas, os estatutos e outros, como os registros de batizado, as cartas de alforria e os registros de casamento da população negra da época, constituem um *corpus* na análise cultural interpretativa proposta. Além disso, introduzo discursos de interlocutores Negros que residem contemporaneamente na cidade de Quixeramobim, na tentativa de demonstrar o que teria sido o evento mais importante dessa irmandade, a festa em comemoração à padroeira, em tempos mais recentes para esses interlocutores.

O esboço de uma antropologia histórica se justifica então pela interpretação desses *corpus* ou *textos* não necessariamente produzidos com base no testemunho forjado a partir de uma experiência direta seja do pesquisador ou dos entrevistados. Esses últimos, identificados como interlocutores, também não testemunharam a contemporaneidade da irmandade quando de seu surgimento no século XVIII e existência no século XIX. Eles narram eventos que foram produzidos em uma época de existência da festa e da devoção a Nossa Senhora do Rosário, mas não participaram diretamente da irmandade do Rosário.

Tampouco se trata de uma interpretação antropológica produzida a partir de acervos organizados por antropólogos quando de sua prática antropológica em campo e que por isso são definidos como arquivos etnográficos. Essa prática antropológica tem se desenvolvido com frequência no Brasil e dela questionamos apenas a pretensão de se considerar os acervos dos antropólogos como mais etnográficos do que outros, como por exemplo, os conjuntos arquivísticos oficiais, sejam eles estatais ou eclesiásticos. Se o empreendimento antropológico consiste também em uma forma específica de olhar o mundo pela mediação de um interlocutor, esse esforço não é desconsiderado, pois o que pensam as famílias negras contemporâneas de Quixeramobim sobre as festas religiosas de seus antepassados, é contemplado aqui. Por outro lado, procuro tornar a idéia de campo mais abrangente através da introdução dos autores e personagens que integram a documentação e, assim, produzindo com eles um *campo imaginário* de interlocução³⁰. Conforme Frehse (2005), a possibilidade de imaginar se abre tanto para a pesquisa de campo propriamente dita como para a pesquisa que tem como campo o arquivo. Essa

³⁰ F. Frehse, "Os informantes que jornais e fotografias revelam: para uma etnografia da civilidade nas ruas do passado", in *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, nº 36, 2005, p. 1-26.

perspectiva, ainda consoante a autora, já teria sido aberta por Geertz ao credenciar à antropologia uma dimensão autoral “a qual abre espaço para a imaginação”³¹.

Clifford Geertz, em *Vidas e Obras* (2002), inscreve o empreendimento antropológico em dois momentos: o *estar lá* e o *estar aqui*³². Os dois estão imbricados de forma tal que o primeiro é condição prévia para o segundo. É no segundo momento, o estar aqui, que o antropólogo atesta o grau de interação em que esteve em campo, apreendendo o texto diretamente daqueles cujo *modus vivendi* ele quer interpretar. Na verdade, a capacidade do antropólogo de vir a se tornar um *criador de discursividade*, passaria necessariamente pela maneira virtuosa com que ele convence os outros, seus pares, de que esteve lá, em campo. A crítica de C. Geertz a Malinowski, a Ruth Benedict, a Evans-Pritchard e a Lévi-Strauss³³ parece uma procura pela forma como esses antropólogos se “situaram” em campo e o quanto dessa experiência foi engajado na textualização. Com isso, ele insiste em encontrar nos textos desses autores, uma inscrição, uma marca autoral.

As discussões sobre o *Diário* de Malinowski, objeto de análise de Geertz em *Vidas e Obras*, já tinham sido encetada em *O Saber Local*, (2000). Nesse livro o autor defende que o *Diário* traz menos discussões éticas e mais discussões epistemológicas, muitas vezes obscurecidas pelo debate em torno do caráter e da falta de simpatia do pesquisador para com os “nativos”.

A questão que o diário introduz, com uma seriedade que talvez só um etnógrafo da ativa possa apreciar totalmente, não é uma questão ética. (A idealização moral de pesquisadores de campo é, em si mesma, puro sentimentalismo, quando não uma forma de autoparabenizar-se ou uma pretensão exagerada). A questão é epistemológica. Se é que vamos insistir – e, na minha opinião, devemos insistir – que é necessário que antropólogos vejam o mundo do ponto de vista dos nativos, onde ficaremos quando não pudermos mais arrogar-nos alguma forma unicamente nossa de proximidade psicológica, ou algum tipo de identificação transcultural com nossos sujeitos?³⁴

³¹ C. Geertz apud F. Frehse, “Os informantes que jornais e fotografias revelam: para uma etnografia da civilidade nas ruas do passado”, in *Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, nº 36, 2005, p. 1-26.

³² C. Geertz, *Vidas e Obras*, Rio de Janeiro, UFRJ, 2002, p.p. 11-39.

³³ M. G. S. Peirano considera essa crítica até certo ponto pouco prestigiosa, pois Geertz faz considerações a trabalhos desconhecidos de autores consagrados e condena trabalhos e autores considerados clássicos. In “Só para iniciados”, *Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, 1990, p. 94.

³⁴ C. Geertz, *O Saber Local*, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 86.

Assumindo as conseqüências do entendimento de que é necessário *ver o mundo do ponto de vista dos nativos*, ponto de vista revelado através de *conceitos de experiência-próxima*, outro termo introduzido por C. Geertz, é que intento compreender as sociabilidades negras organizadas pela irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim. Na impossibilidade de estabelecer um diálogo com as pessoas que estiveram envolvidas diretamente com essa irmandade, Julião Barrozo, Antônio Matias e outros, é que os documentos se impõem como alternativa para a construção dos meus dados assim como o discurso dos descendentes negros contemporâneos. Com esses últimos a possibilidade de interlocução se alarga, como já assinalado, porque eles guardam uma memória, em especial, sobre a festa de Nossa Senhora do Rosário. Embora não se possa atribuir às narrativas dessas pessoas, a idéia de um corpus, elas me trazem muitas informações e recebem o status de interpretações como as fontes arquivistas. Assim, tanto da memória como das fontes arquivistas, o que me interessa é o conteúdo revelado os quais tomo como textos interpretáveis.

Diante disso, assumo também o risco em dizer que a interpretação se constrói a partir das fontes escritas assinaladas há pouco. Esses documentos são inscrições, que adquirem existência e atualidade para outras interpretações e para outras análises. Conforme C. Geertz (1989), «o etnógrafo *inscreve* o discurso social: ele o anota. Ao fazê-lo ele transforma de acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente³⁵». Onde estaria a incoerência em se perceber o texto de um documento, ou outro texto qualquer, como discurso social já elaborado, mas que ainda não sofreu uma análise antropológica?

Para C. Geertz o discurso social jamais é apreendido em sua totalidade. O pesquisador tem acesso apenas a «aquela pequena parte dele que os nossos informantes nos podem levar a compreender³⁶». Em qualquer uma das situações, seja na pesquisa de campo no próprio campo, seja na pesquisa de campo no arquivo, o que é revelado, dá acesso ao mundo social que queremos compreender³⁷. Assim, sem desconsiderar o

³⁵ C. Geertz, *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, LTC, 1989, p. 29.

³⁶ *Ibid*, p. 30.

³⁷ Geertz em interessante nota de rodapé no livro *Interpretação das culturas* sobre a «inscrição» enfatiza que «a maior parte da etnografia é encontrada em livros e artigos, em vez de filmes, discos, exposições de museus, etc. Mesmo neles há, certamente, fotografia, desenhos, diagramas, tabelas e assim por diante. Tem feito falta a antropologia uma autoconsciência sobre modos de representação (para não falar de experimentos com elas)». Penso que, também, os modos de representação dos documentos devem ser considerados inscrições passíveis de interpretação.

contexto de produção dos documentos e os autores envolvidos na sua elaboração, meu interesse está direcionado ao conteúdo desses documentos quando me permitem um diálogo com outros sujeitos, os que são reportados nos textos, especialmente os Negros escravos ou libertos. Em razão disso, esse esforço intelectual não poderia ser definido senão como etnográfico, posto que, coloca em relevo a idéia de que é possível apreender o *fluxo* ou as *seqüências desconexas* do discurso social, reinscrevendo-o em formas pesquisáveis, como diria Geertz.

Essa possibilidade de realizar uma análise cultural ou uma antropologia interpretativa a partir de suportes documentais, fixados no passado, não é tão evidente. Geertz, embora tendo utilizado tais suportes na construção de seus próprios dados (dois exemplos são as obras *Le Souk de Sefrou* e *Negara*), não desenvolve uma discussão sobre a produção do sentido a partir desses suportes fixados, ou inscritos, das coletividades que já não existem mais. Essa constatação talvez me distancie das proposições metodológico-epistemológicas de Geertz ao pretender buscar o sentido das ações, das experiências, tendo como base esses textos que não foram produzidos por meio da interação do antropólogo com o outro. A primeira dificuldade talvez se apresente quando intento atribuir a esses suportes documentais o estatuto de texto e a segunda quando afirmo que a partir dessas inscrições pretendo realizar uma etnografia.

Com efeito, a pesquisa demonstra relevância maior na sua natureza de caráter interdisciplinar, introduzindo um debate entre antropologia e história. Essa perspectiva não é justificada pelo uso das fontes documentais, mas antes pela tentativa de explorar o *fluxo do discurso* que foi produzido sobre as irmandades negras. Ela se justifica ainda pela busca do *excedente de significados* atribuídos a essa organização e que revela a compreensão dos próprios sujeitos participantes. Por conseguinte, procuro como Geertz construir uma interpretação *envolvida* um projeto de salvar «o *dito* num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis³⁸».

Certamente, tais discursos estão situados no passado, mas o que tem me impulsionado para o empreendimento de querer compreender esse tipo de organização é a permanência de certo tipo de discurso que adquire toda uma atualidade nas organizações negras do presente. As irmandades negras se fragilizaram depois de abolida a escravidão e com o processo de romanização que se instaurou no seio do catolicismo brasileiro elas foram reestruturadas e transformadas de modo a desaparecer

³⁸ C. Geertz, *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, LTC, 1989, p. 31.

o sentido de ser uma organização que congregava apenas Negros escravos ou libertos A irmandade não tem mais uma existência material, o que não significa dizer que os símbolos que ela evocava (como a devoção a Nossa Senhora do Rosário e a coroação de seus reis negros) não sejam reatualizados em muitas práticas culturais, adquirindo novos sentidos no presente dos Negros de Quixeramobim.

Decerto, Clifford Geertz inclui uma diversidade de material em suas descrições etnográficas e talvez seja isso o que leva Daniel Cefaï (2003) a conclusão de que Geertz constrói “obras de antropologia histórica”, tomando como exemplo *Negara* (1989) e *Le Souk de Sefrou* (2003). Essa constatação se não bem compreendida pode sugerir que a antropologia histórica se define mais pelo esforço de incorporação dessas fontes e menos pela introdução da complementaridade entre sincronia e diacronia que os fenômenos culturais podem apresentar. Afinal, a utilização de dados estatísticos, ou mesmo a utilização de dados cartográficos faz da antropologia de Geertz o quê? Quero insistir aqui que não são as fontes com as quais são construídos os dados que definem um projeto como antropologia histórica. A diversidade de dados torna apenas possível uma descrição mais densa das várias dimensões de um determinado fenômeno cultural. Nesse sentido, o que define uma antropologia histórica, e agora concordando com Cefaï é «restituer em synchronie des *contextes temporels* du passé, de saisir la viscosité de *formes de vie* qui se *trans-forment*, de montrer la consistance des configurations de *pratiques sensées* et de *significations incarnées*»³⁹.

A textualização ou o fixar as coisas no papel dá privilégio a uma pluralidade de vozes, a dos documentos, a dos interlocutores, a dos historiadores locais e à minha própria voz na versão dos fatos. Ao sugerir que o texto que ora apresento é “uma estratégia textual alternativa”, busco dar sentido a «uma polifonia mais radical que representaria os nativos e etnógrafos com vozes diferentes»⁴⁰. Isso é possível porque a colaboração dos meus interlocutores é reconhecida e sua voz é totalmente engajada no esforço de fazer saltar o *excedente de sentidos*⁴¹. Dito isto, meu compromisso aqui é mais com uma etnografia do que com a história, mesmo interrogando o passado. Assim, não considero absurdo propor uma etnografia retrospectiva⁴², porque além de levar os

³⁹D. Cefaï, *Lé Souk de Sefrou. Sur l'économie de Bazar*, Saint Denis, Editions Bouchene, 2003.

⁴⁰J. Clifford, *A experiência etnográfica*, Rio de Janeiro, UFRJ, 1998, pp. 17-62.

⁴¹ Expressão atribuída a Paul Ricoeur por Roberto Cardoso de Oliveira, *op. cit.*, p. 105.

⁴² Essa noção não é totalmente desconhecida da antropologia. James Clifford (1998) em entrevista publicada em *A experiência etnográfica*, reportando-se à contribuição teórica de H. Stuart Hughes à antropologia americana diz que «ele distinguia a história intelectual de algo que chamava de ‘antropologia cultural retrospectiva’, um estranho e curioso termo que, agora, depois da história social e

vários interlocutores a contextualizar e a textualizar a historicidade da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, ela também busca os significados construídos sobre esse passado e o contexto atual em que são enunciados esses significados.

2.1 *Todos os nomes: a busca dos índices ou a construção dos dados*

O título faz alusão à obra de José Saramago, *Todos os Nomes* e de algum modo recupera uma postura metodológica encontrada em Carlo Ginzburg com seu método indiciário. Essa aproximação só foi possível quando dei início à pesquisa nos arquivos paroquiais e diocesanos, cartório de 2º. Ofício Queiroz Rocha⁴³. Nessa ocasião, de fato, as imagens do romance ganharam relevo na minha mente e já não podia deixar de pensar nas figuras de José Saramago: um funcionário de arquivo, que investigava a vida de uma desconhecida, supostamente morta, e um pastor que vivia com suas ovelhas em um cemitério e que muitas vezes trocava os nomes dos jazigos, talvez para embaralhar a vida e a morte e deixar os mortos no anonimato. A pergunta é como essas imagens me auxiliam na produção de uma proposta metodológica? A primeira imagem, a do funcionário de arquivo, corresponde àquela intuição do pesquisador de querer investigar o desconhecido⁴⁴, o que não se revela imediatamente, propondo a construção de um sentido para ele, por conseguinte dando-lhe existência social. A segunda imagem, a do pastor, assemelha-se à sensação de que o pesquisador, embora proponha dar coerência aos fatos, nada mais faz do que embaralhar as coisas de modo a abrir outras possibilidades de investigação. Esse sentimento de mistura, de baralhamento me causou por vezes o desconforto de que os objetivos da pesquisa não estavam sendo alcançados, ou melhor, que o ordenamento do mundo não estava sendo produzido.

Carlos Ginzburg (2003) propõe o paradigma indiciário ou semiótico. Esse modelo que para ele é interpretativo se concentra nos resíduos, nos dados marginais, que possuem uma aura de revelação. A emergência desse método toma como ponto de partida a prática do caçador, com a *decifração de pistas*. O caçador teria sido o primeiro

da história cultural, depois dos estudos de antropologia associados à história social, soa anacrônico». J. Clifford, *A experiência etnográfica*, Rio de Janeiro, UFRJ, 1998, p. 254.

⁴³ Conforme F. das C. da Silva Neto (1998) esse cartório é o antigo cartório de Câmara de Quixeramobim, cujo nome foi modificado pelo tabelião Tadeu Queiroz Rocha em 1997.

⁴⁴ Desconhecido no sentido de que não foi investigado, sistematizado conforme critérios científicos. Tratar as irmandades como algo desconhecido implica dizer que não fora alvo de investigação.

a «narrar uma história porque era o único capaz de ler, nas pistas mudas (se não imperceptíveis) deixadas pela presa, uma série coerente de eventos»⁴⁵. Então, o que caracteriza esse saber, conforme o autor,

é a capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente. Pode-se acrescentar que esses dados são sempre dispostos pelo observador de modo tal a dar lugar a uma seqüência narrativa, cuja formulação mais simples poderia ser 'alguém passou por lá'⁴⁶.

Para C. Ginzburg (2003) outra analogia é possível para o método indiciário, agora não mais o da decifração de pistas do caçador, mas o paradigma divinatório ou implícito realizado quando da interpretação dos textos mesopotâmicos, datados a partir do terceiro milênio antes de Cristo. Para o autor, os dois, o paradigma venatório e o paradigma implícito «pressupõem o minucioso reconhecimento de uma realidade talvez ínfima, para descobrir pistas de eventos não diretamente experimentáveis pelo observador⁴⁷». Haveria, no entanto, entre esses modelos divergência de ordem numérica, pois enquanto o primeiro fazia uso de uma série limitada de indícios ou sinais; o outro disporia de uma infinidade ilimitada de objetos de adivinhação. Outro aspecto divergente é que a decifração se volta para o passado e a adivinhação para o futuro.

36

De um lado, esterco, pegadas, pêlos, plumas; de outro, entranhas de animais, gotas de óleo na água, astros, movimentos involuntários do corpo e assim por diante. É verdade que a segunda série, à diferença da primeira, é praticamente ilimitada, no sentido de que tudo, ou quase tudo, podia tornar-se objeto de adivinhação para os adivinhos mesopotâmicos. Mas a principal divergência aos nossos olhos é outra; o fato de que a adivinhação se voltava para o futuro, e a decifração, para o passado, (talvez um passado de segundos). Porém a atitude cognoscitiva era, nos dois casos, muito parecida; as operações intelectuais envolvidas – análises, comparações, classificações -, formalmente idênticas. É certo que apenas formalmente: o contexto social era totalmente diferente⁴⁸.

⁴⁵ C. Ginzburg, *Mitos, emblemas e sinais*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 152.

⁴⁶ *Ibid*, p. 152.

⁴⁷ *Ibid*, p. 152.

⁴⁸ C. Ginzburg, *op. cit.*, p. 153.

Esses modelos resultaram no método indiciário ou semiótico e partem ambos da formulação de que *alguém passou por lá*. Dito isto, entendo que a perspectiva semiótica de C. Ginzburg é outra que aquela exposta por Clifford Geertz (1989; 2002), o qual atribui ao *estar lá* uma centralidade no fazer antropológico. C. Ginzburg (2003) salienta a descrição meticulosa dos indícios e sintomas, prescindindo do vivido e da experiência direta do observador. Já C. Geertz atribui importância maior à experiência de campo, pois é dela que os pesquisadores retiram os argumentos narrativos para justificar e convencer os outros, seus pares, de que estiveram lá, vivendo e partilhando outra cultura ou outra realidade. Ele põe em perspectiva o coabitar com um grupo, uma sociedade, uma cultura outra que a do pesquisador. Esse ato se constituiu na condição de possibilidade para narrar, textualizar, dentro de certo limite, as vidas alheias que foram confiadas e dadas a conhecer ao autor-cognocente.

Decifrar pegadas pode se tornar um incômodo aos que não têm o *dom de farejar* e aos que não possuem a astúcia intelectual de um Sherlock Holmes, figura também recuperada por C. Ginzburg em *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*, dessa feita ao aproximar Freud da leitura de Conan Doyle. Por vezes experimentei o desconforto de não saber o que buscar e o como buscar. Diante disso, encontrei significado nas palavras de Saramago ao afirmar: «o que dá o verdadeiro sentido ao encontro é a busca e é preciso andar muito para alcançar o que está perto».⁴⁹ No caso dos arquivos visitados, mais do que andar, foi preciso perseguir, ir ao encaixe da pista, do indício tentando vencer o desalento que chegava quando diante dos olhos não se via nada além de pilhas e pilhas de documentos empoeiradas, sem tratamento e sem catalogação⁵⁰.

A pesquisa de caráter qualitativo não perde de vista o pressuposto de que é necessário compreender o contexto de relações no qual o ‘objeto’ se inscreve, para apreender os significados que lhes são atribuídos pelos agentes sociais. Portanto, investigar o contexto é uma exigência que o próprio dado requer, pois a fonte documental carrega em si uma dupla subjetividade, como enfatiza Queiroz ao tratar das técnicas de investigação:

O emprego destes documentos sejam eles oriundos ou não da atividade do pesquisador, requer uma crítica rigorosa para que sejam aplicados com segurança. No caso de já existirem,

⁴⁹ J. Saramago, *Todos os Nomes*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

⁵⁰ Nesse estado se encontravam os documentos, inventários, livros de notas e outros, do cartório de 2º. Ofício Queiroz Rocha.

*padecem de dupla influência da subjetividade: a de quem fez o documento e a de quem vai empregá-lo. Urge, pois, saber quando, como e com que intuito foi fabricado; a melhor crítica está em sua comparação com documentos provenientes de outras fontes e versando sobre o mesmo dado*⁵¹.

Quanto às fontes analisadas (inventários, registros eclesiásticos, listas de matrículas, registros de casamento, cartas de alforria, registro de batizados e outros), devo acrescentar que foi necessário manter cuidado redobrado tanto em relação ao manuseio desses documentos quanto de sua análise ou interpretação dos dados ali contidos. Bacellar (2005) lista uma série de cuidados que deve o historiador principiante adotar quando em contato com fontes documentais (tanto cuidados com o material físico como com o teor ou o conteúdo). Tais cuidados não servem apenas para o historiador, mas para todos aqueles que se aventuram nos labirintos dos arquivos para entender modos de organização social que já não existem mais. As fontes documentais podem levar o pesquisador a interpretações errôneas se os dados forem tomados ao pé da letra e se não for buscada uma reconstituição histórica mínima daquele documento, pois

*Documento algum é neutro, e sempre carrega consigo a opinião da pessoa e/ou do órgão que o escreveu. Uma carta pastoral de um bispo, por exemplo, é a opinião do próprio autor, mas profundamente inserido em um panorama ideológico da igreja daquele momento e daquele local*⁵².

Mantive vigilância em relação às fontes para que falsas interpretações não fossem produzidas, ainda que esse perigo pudesse persistir. Os documentos sejam os que foram construídos oficialmente pelas instituições de poder colonial sejam aqueles elaborados a partir de um diálogo intenso com um interlocutor podem levar o pesquisador a caminhos equivocados. Diante disso, fica o princípio de que se tudo é interpretação da interpretação como propõe C. Geertz (1989), talvez o papel do investigador não seja outro senão o de desvelar as camadas de interpretação, até chegar

⁵¹ M. I. P. de Queiroz, *O pesquisador, o problema da pesquisa. A escolha das técnicas: algumas reflexões*, in *Reflexões sobre pesquisas sociológicas*, 1992, n. 3, s. 2^a.

⁵² C. Bacellar, “Fontes documentais, uso e mau uso dos arquivos”, in C. B. Pinsky (org), *Fontes Históricas*, São Paulo, Contexto, 2005, p. 23-79.

a uma que possa ser mais significativa. E porque não fazer como o arquivista do romance *Todos os Nomes*, recolocar o nome dos mortos no livro dos vivos.

Capítulo 3

Os contornos da pesquisa de campo

Era final da década de 1990 e ainda não conhecia a cidade de Quixeramobim, localizada no interior do estado do Ceará. Visitei-a por ocasião do 1º. Encontro de Comunidades Negras no Ceará, em 1998, aí realizado. Esse evento, organizado pelo Projeto Agrupamentos Negros, PAN⁵³, tinha por finalidade reunir pessoas das comunidades negras, na tentativa de articulação da população negra que se encontrava dispersa por várias localidades rurais do estado do Ceará. Bastiões, a comunidade que pesquisei no âmbito da graduação em Ciências Sociais e do mestrado em Sociologia, estava representada nas pessoas de Jackson Assis e Maria Zilmar. Já a minha presença estava condicionada ao papel que exercia junto ao grupo, ou seja, a de pesquisadora.

A *démarche* que dei seguimento sete anos após essa participação teve em um primeiro momento o objetivo de recuperar os contatos lá forjados, especialmente com Francisco das Chagas da Silva Neto, o Camurim. Este historiador desenvolveu uma pesquisa sobre a escravidão, resultando na monografia de graduação intitulada *Escravidão e Abolição em Quixeramobim: a liberdade condicional e gradativa imposta pelos senhores proprietários (1850-1884)*. A leitura de seu trabalho foi importante para estabelecer uma interlocução, mas acima de tudo para adquirir a convicção de que seria possível realizar uma pesquisa sobre a irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Quixeramobim. Por meio dele, fui apresentada a José Ailton Brasil, antigo funcionário da paróquia e que hoje assume importante posição no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST. Foi sob sua orientação que cheguei à casa paroquial e tive acesso ao livro de *Receita e Despesas da Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos*, referente ao período de 1883 a 1887. Indubitavelmente esses contatos me propiciaram o levantamento inicial e o posterior recolhimento do material para elaborar um projeto de doutorado.

⁵³ Essa associação foi uma tentativa realizada por alguns estudiosos da temática negra que intercalavam essa prática com uma atuação política no Movimento Negro. Um dos principais idealizadores desse encontro foi Alessandro Ratts, antropólogo formado pela USP, que realizou pesquisa em Conceição dos Caetanos no estado do Ceará.

O projeto *A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim: sociabilidades e identidade* aprovado no doutorado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia na UFC, tinha como finalidade ampliar o conhecimento histórico-antropológico sobre o Negro no Ceará, através do estudo do contexto e das dinâmicas de formação das irmandades dos Homens Pretos. Visava pensar no cotidiano dessas organizações, procurando identificar os esquemas de significação que dava sentido ao *modus vivendi* dos Negros irmanados no período colonial. Isso levava necessariamente a perguntar pelo tipo de cultura produzida e reproduzida por meio de ações. Enfim, tencionava perceber as interações e as sociabilidades, os tipos de representações identitárias bem como os símbolos que elas evocavam.

Resta dizer, antes de avançar no detalhamento dos procedimentos adotados, que as irmandades eram associações, onde se valorizavam os cultos aos santos e a mútua assistência material e espiritual aos seus integrantes. Empenhavam-se no auxílio aos presos, doentes e desvalidos bem como na construção de capelas; para tanto, tinham a obrigação de constituir um patrimônio. Essas associações eram regidas por estatutos ou *compromissos*, que dependiam de aprovação do poder *régio* por meio da Mesa da Consciência e Ordens, estabelecida em Portugal. Nos estatutos estabeleciam-se todas as normas de funcionamento da irmandade desde sua composição, eleições, obrigações da mesa dirigente, festividades, sufrágios e as alfaias ou ornamentação das igrejas. As irmandades do Rosário se difundiram largamente no Brasil nos séculos XVIII e XIX e congregavam em torno de si Homens Pretos escravos ou libertos e seus descendentes. Eram associações dotadas de legitimidade e exerciam, conforme Ronaldo Vainfas (2000) um «papel relevante no processo de aculturação da população africana, estimulando-a ao exercício dos ritos católicos e à participação nos sacramentos»⁵⁴

Em vista da concretização dos objetivos propostos no projeto, intensifiquei pesquisa em Quixeramobim aonde retornei sucessivas vezes em 2005, 2006, 2007 e 2008, sobretudo para dar seguimento àquele impulso inicial com o levantamento documental. Em 2005 comecei a listar o material pertencente à Irmandade que se encontrava na casa paroquial. José Ailton Brasil, como já assinalado, me abriu as portas, apresentando-me aos padres e lhes revelando o que eu pretendia realizar. A partir daí documentos eclesiásticos me foram confiados, tanto para consulta como para xerografia. Posso atribuir o mérito da facilidade de acesso ao material à confiança que os

⁵⁴ R. Vainfas, *Dicionário do Brasil Colonial*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2000, p. 317.

funcionários e mesmos os padres depositam nesse antigo funcionário da paróquia. Muita dificuldade teria enfrentado se não fosse pela intermediação do Brasil, pois muitas vezes as instituições religiosas se fecham e não têm interesse em facilitar pesquisa em seus documentos, muitas vezes por desconhecimento ou por falta de algo que possa ser identificado como arquivo. Com isso não enfrentei dificuldades em consultar livros ou documentos existentes, salvo àquelas de falta de catalogação e da precariedade de conservação dos mesmos.

Quanto a essa última dificuldade, não diz respeito propriamente à casa paroquial ou à paróquia de Santo Antônio, pois lá sequer existe um arquivo propriamente dito embora o material tenha sido abrigado recentemente em uma biblioteca, construída em 2008. Assim, fui gradativamente nos anos que se seguiram à pesquisa, identificando o material, sempre amparada por uma máquina fotográfica digital para a apreensão dos registros, que me interessariam como dados a serem analisados. Os que primeiro sofreram identificação foram os livros dos séculos XIX e XX intitulados *Miscelâneas Religiosas* ou *apontamentos*, 1878 e *Circulares e Cartas Pastorais*, 1888-1899. Também livros diretamente ligados à Irmandade do Rosário dos Pretos como *Lançamento de Receitas e Despesas*, 1910-1919 e *Registros de Aforamento*, 1914-1922.

Em 2007 me concentrei na pesquisa dos documentos do Cartório de 2º Ofício Queiroz Rocha, também em Quixeramobim. No que diz respeito à organização dos arquivos, a situação era similar à da paróquia, com um agravante, a grandiosidade do material sem catalogação. Esse Cartório abriga documentos provindos de outros cartórios e da justiça e se constituem na grande massa de processos civis e penais, inventários, livros de notas. Privilegiei a consulta dos livros de notas do século XVIII em vista das cartas de alforria e dos registros de doação bem como alguns inventários de escravocratas do XVIII e XIX.

Fez parte ainda dessa etapa de pesquisa o reconhecimento do arquivo da Cúria Diocesana de Quixadá⁵⁵, onde se concentra um vasto acervo de registros de batizados, de casamentos e de óbitos de todas as paróquias que respondem pela sua jurisdição, dentre estas, a de Quixeramobim. De todas as instituições visitadas, a Cúria é que desenvolve melhor o sentido de arquivo, destinando um lugar próprio para o abrigo dos documentos e um funcionário para sua organização e zelo. Contudo, é importante dizer

⁵⁵ O arquivo diocesano de Quixadá está situado à rua Eudásio Barroso em Quixadá.

que do ponto de vista da acomodação, o espaço me pareceu pequeno e pouco arejado, o que propicia um rápido desgaste dos documentos, sobretudo os do século XVIII.

Com todas essas inserções e idas ao campo, não me sentia satisfeita com o material recolhido, daí a organização de um retorno ainda em 2007 para uma estadia maior do que as anteriores. Ao longo das três horas de viagem naquele ano fui consumida por muita ansiedade por duas razões: primeiro, as precárias acomodações que deveria retomar e depois, porque sentia que do ponto de vista da pesquisa nada de relevante tinha encontrado, salvo um livro de receitas e despesas da irmandade do Rosário. A apreensão foi superada logo, pela constatação de que não teria alternativa senão me hospedar na mesma pousada, a Antônio Conselheiro, talvez uma das piores do lugar. Não que a cidade não dispusesse de outras mais confortáveis, mas eram os recursos minguados e a proximidade das instituições onde retomaria a pesquisa que determinariam meu destino. Quando lá cheguei, percebi de imediato que acontecia naquela ocasião a festa do padroeiro Santo Antônio e aí teria de experimentar a exacerbação que o evento produz: carros de som ligados durante o dia e bandas de forró durante a noite.

Tudo me impelia a procurar outro lugar, o que não foi o caso. De fato, não poderia me distanciar do centro da cidade porque o meu projeto inicial tinha sofrido algumas modificações e ter acesso às pessoas que me pudessem falar sobre a irmandade seria muito importante para avançar na pesquisa de campo. Então, o fator que mais contribuiu para eu me hospedar nessa mesma pousada foi saber que essas pessoas estavam perto da área central da cidade e essa proximidade me ajudaria na sua identificação para posterior contato.

O interesse em dar voz aos supostos *descendentes* dos Negros, que estiveram à frente da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, foi se construindo através da rica interlocução com os meus orientadores Ismael Pordeus e François Laplantine e da constatação *in loco* que eles ainda estavam lá. As sugestões dos orientadores, sensíveis às dificuldades da pesquisa documental e percebendo a riqueza que seria a introdução de testemunhos, foram sendo aceitas e com isso abriu-se a possibilidade de alargamento do meu campo de pesquisa, até então adstrito à pesquisa documental. A partir daí novas etapas de pesquisa de campo foram se sucedendo, agora incorporando a memória oral no que os testemunhos vivos pudessem reconstruir através de suas lembranças.

Em razão dos contratemplos das primeiras idas a campo (deslocamento dos documentos, falta de catalogação, estado precário de conservação), delimito alguns procedimentos sem os quais não poderia ter finalizado a pesquisa. Como o material chegava aos meus olhos sem qualquer organização, achei prudente adotar como primeira atitude de campo, listar o material existente no município tanto sobre escravidão como sobre as irmandades, contemplando o que existia no Cartório de 2º. Ofício e na paróquia de Quixeramobim. Dei importância também aos documentos que só aparentemente possuíam uma relação indireta com minha investigação. Por mais que as fontes não estivessem catalogadas foi possível encontrar livros, registros e inventários com o auxílio de um funcionário dos arquivos, por exemplo, a Hilda no Cartório, que embora às vezes não viesse a perceber a importância desses documentos para a história local, demonstrava todo interesse em ver o material organizado e conservado.

Os dois eixos (escravidão, irmandade) se constituíam em uma orientação geral, mas foi a leitura prévia dos documentos que me forneceu pistas a serem perseguidas. Esse procedimento me fez retornar várias vezes aos mesmos lugares para verificar se algo novo tinha surgido que viesse dar alguma coerência a realidade que pretendia compreender. Essa atitude muito próxima do método indiciário foi adotada especialmente com a correspondência mantida entre Julião Barrozo, antigo Juiz da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, e o arcebispo de Fortaleza Dom Manoel da Silva Gomes, no princípio do século XX, que foi levantada na paróquia de Quixeramobim. O ofício do juiz dirigido ao bispo declarava estarem reconhecidos os estatutos da irmandade em Cartório e como prova disso encaminhava-os a autoridade episcopal de Fortaleza. Foi essa comunicação que me levou novamente ao Seminário da Prainha, na Sala de Estudos Eclesiásticos, em 2008, em uma tentativa de localizar esses compromissos.

Na primeira ida a Biblioteca do Seminário, em 2005, nada encontrei sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em questão. Na segunda tentativa, qual não foi minha surpresa, ao verificar a existência de um conjunto de compromissos das irmandades que estiveram ativas em Quixeramobim no final do século XIX e princípio do XX, dentre eles os estatutos da irmandade do Rosário de 1896, 1899 e 1923, os compromissos da Irmandade do Santíssimo Sacramento, 1885 e os do Senhor do Bonfim, 1870, 1899. A descoberta desse material só foi possível devido a organização

que os documentos eclesiásticos aí mantidos sofreram no último ano. Recolhido todo o material pertinente, passei a organizá-lo seguindo também os critérios (escravidão e irmandade) utilizados no levantamento dos outros documentos. Então o *corpus* se apresenta conforme o quadro a seguir.

Quadro 01: Documentos por eixos

Local	Eixos	
	Escravidão	Irmandade
Cartório 2o. Ofício	Cartas de Alforria Inventários Doações	
Paróquia de Quixeramobim	Licenças de casamento	Circulares Cartas Pastorais Apontamentos Contratos de aforamento Livros de receitas Lista de matriculas dos membros da confraria Provisão para Ereção da Capela Oferecimento dos estatutos
Cúria Diocesana de Quixadá	Registros de Casamento Registros de batizado Registros de Óbitos	
Seminário da Prainha de Fortaleza		Compromissos da Irmandade do Rosário Compromissos da Irmandade do Santíssimo Sacramento Compromissos da Irmandade do Senhor do Bonfim Compromisso da Irmandade das Almas
Arquivo Público do Ceará Fortaleza	Lista de escravos libertados Relatórios das juntas de classificação de Quixeramobim Quadro demonstrativo de escravos em Quixeramobim	

Diante dessa apresentação, imperativa é uma breve descrição dos documentos levantados sem deixar de mencionar as condições materiais em que se encontravam. Igualmente importante é retomar todos os nomes dos testemunhos que tentaram construir comigo uma interpretação sobre a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim. Essas vozes, nem sempre uníssonas, me sinalizaram novos olhares para os documentos e confesso que elas me ensinaram o sentido de colocar em diálogo as memórias, sem pretender atribuir maior fiabilidade a uma ou a outra.

3.1 Os documentos da biblioteca da paróquia

Considerar o que encontrei na casa paroquial como arquivo pode ser otimismo de minha parte, uma vez que os livros lá pesquisados não foram ainda catalogados e não sofreram nenhum tipo de organização⁵⁶. São livros antigos, esquecidos e empoeirados dentro de estantes e baús de madeira, como dizem os secretários da paróquia. Na casa paroquial, existem livros do século XIX e princípio do XX, alguns em estado precário de conservação e outros em condições melhores. As fontes de dados mais importantes, que dizem respeito à irmandade de Nossa Senhora do Rosário são *registros de aforamento*, *livro de matrícula dos irmãos*, *lista de devedores*, *livro de receitas*, *escritura de doações para a constituição do patrimônio* e documentos que os intitulo de avulsos.

Os registros de aforamento, que não se constituem propriamente um livro, perfazem um número de quarenta e nove registros e encerram os anos de 1914 a 1922. Esse material, mesmo com as duas primeiras páginas danificadas, o que não impediu uma boa leitura, é um documento importante para se perceber que a irmandade no início do século XX esteve em funcionamento, derrubando a tese defendida por alguns historiadores de que as irmandades teriam desaparecido logo depois de abolida a escravidão, em 1888. Já os livros de matrícula e a lista dos irmãos com anuidades atrasadas são organizados em ordem alfabética e datam de 1918 e 1922, respectivamente. Esses livros não só confirmam que a irmandade operou ainda na

⁵⁶ Gostaria de esclarecer que não se trata aqui dos arquivos de registros de batismo e de casamento. Como a Cúria a paróquia mantém um acervo dos anos mais recentes. Meu foco em Quixeramobim não eram esses registros.

década de 1920 como revela que a família *Matias* esteve matriculada, assim como a família *Barroso*, embora em menor proporção. Pelo menos dez membros das famílias negras Mathias (seis) e Barroso (quatro) foram presença constante na irmandade no decorrer dessa década, efetuando o pagamento de suas anuidades. Os dois livros de receitas e despesas compreendendo os anos 1833-1887 e 1911-1918, o primeiro de duzentas páginas e o segundo de setenta páginas, respectivamente, fornecem um detalhamento dos bens e das despesas da Confraria e é apresentado em cartório pelo provedor da Capela de Nossa Senhora do Rosário. As duas escrituras de doações de bens para constituição do patrimônio da confraria, datadas de 1770 e 1787, pelas descrições que trazem, se constituem em fontes preciosas para o entendimento do engajamento dos membros frente às necessidades materiais da organização.

De todos os registros encontrados, a provisão de 1772⁵⁷ para a ereção da capela de Nossa Senhora do Rosário, do visitador Veríssimo Rodrigues Rangel, é a referência mais recuada no tempo e é a que mais revela pistas para uma compreensão dos primórdios da constituição da confraria. A cópia transcrita, de treze páginas, certamente baseado em documento original, foi encontrada na paróquia de Santo Antônio depois que o material lá existente sofreu uma intervenção e foi deslocado para uma pequena biblioteca, construída com a finalidade de abrigar os documentos antigos. Essa pequena organização trouxe-me outros registros primorosos como proclamas de casamentos, licenças e certidões de assentos. Dentre estes se destaca o registro de casamento de Julião Barroso de Oliveira de 1883.

⁵⁷ Essa provisão recupera vários outros documentos e o mais antigo deles é o registro da doação de terras que fez o pardo Manoel Gomes de Freitas em 1760 para a conformação do patrimônio da capela de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim.

Quadro 02: Documentos da irmandade de Rosário dos Pretos de Quixeramobim

Natureza do documento	Data	Quant.
Termo de aforamento	1899/1914-1922	50
Livro de matrícula dos irmãos	1918	1
Lista dos irmãos em dívida com a irmandade	1922	1
Livro de receitas e despesas	1833-1887/1911-1918	2
Provisão para ereção da Capela de Nossa Senhora do Rosário	1772	1
Escritura de doação de terras à capela de Nossa Senhora do Rosário	1787	1
Total.....		56

Fonte: Paróquia de Quixeramobim

Dos **documentos avulsos**, dois são significativamente esclarecedores a respeito do período em que a irmandade esteve funcionando e das mudanças que sofreria para continuar operando. Aqui me refiro especialmente ao pedido de certificação dos estatutos da irmandade em 1918 ao oficial de Registro Geral de Hipotecas e o documento que encaminha os estatutos e o registro da irmandade ao arcebispo de Fortaleza Dom Manoel da Silva Gomes, em 1922, correspondência já referida. Este documento, encaminhado à arquidiocese de Fortaleza, foi assinado por vinte e seis membros da mesa regedora, assumindo Julião Barroso o papel de juiz e Antônio Mathias do Carmo, o de procurador da irmandade.

O oferecimento dos estatutos foi uma resposta ao pedido feito pela arquidiocese em 1919 à irmandade, tendo em vista a sua reformulação. Ao apresentar os estatutos, conforme o pedido, o juiz esclarece que a associação estava moldada pelos ensinamentos da Igreja Católica Apostólica Romana. Certamente tal pedido tem a ver com as exigências e reorientações da Igreja Católica, inaugurando novas políticas na condução da fé e dos preceitos cristãos, centrada em Roma. Esse tema é destacado para se compreender como o processo de romanização oportunizou a reestruturação das irmandades, não necessariamente as negras, incidindo muitas vezes no seu desaparecimento.

Além dos documentos de interesse direto da irmandade (lista de matrícula, escritura de doação, prestações de contas etc.) tive acesso a vários outros registros que se tornaram fontes complementares àquelas, por exemplo, o livro intitulado **miscelâneas**⁵⁸ ou apontamentos, datado de 1878. O que salta aos olhos nas suas duzentas páginas em bom estado de conservação é a diversidade de temas discutidos como seu próprio nome sugere. O livro de **tombo**, compreendendo os anos 1888-1904, se constitui de circulares e cartas pastorais que tratam de assuntos mais gerais como o debate em torno da encíclica *A liberdade humana* de Leão XIII, tema que abre o livro em 1888, e até discussão sobre as chamadas *doutrinas modernistas*⁵⁹. Ainda são debatidos assuntos mais específicos como o processo inquisitório empreendido por Roma contra as supostas *heresias de Juazeiro* ou contra o padre Cícero. O livro é de autoria do bispo de Fortaleza dom Joaquim José Vieira e me pergunto se esse documento não deveria estar no arquivo diocesano ou se existia uma prática de cada paróquia ter uma cópia já que os temas abordados são de orientação geral para os católicos.

Ademais, incluo nesse conjunto ainda outras fontes como proclamas de casamentos, licenças e certidão de assento dos anos de 1872 a 1886. Esses registros encontram-se empilhados na biblioteca recém construída na casa paroquial e o único critério de organização utilizado foi o de separação por ano. Foi graças a esse pequeno ordenamento que pude identificar os registros envolvendo escravos e a confirmação do casamento de Julião Barroso de Oliveira, antigo procurador da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, referido há pouco.

3.2 Os documentos da cúria diocesana de Quixadá

Ao levantamento documental na paróquia de Quixeramobim seguiu-se o da na cúria diocesana de Quixadá. A secretaria abriga vários livros de registros de batizados, de casamento e de óbito a partir dos anos cinquenta do século XVIII. Antes de me voltar para esses documentos, minha intenção era encontrar documentos que tratassem mais diretamente da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e foi isso que me alimentou a

⁵⁸ Conforme dicionário Soares Amora miscelânea é uma «mistura de escritos sobre diversos assuntos no mesmo volume». São Paulo: Saraiva, 1998.

⁵⁹ Esse livro não será objeto de análise.

convicção de que era necessário passar por esse arquivo. Nenhum registro foi possível identificar como sendo pertencente à irmandade no período que lá realizei pesquisas e esse fato foi confirmado pela irmã Graça, chanceler da Cúria, ou seja, o de não existirem ali outros documentos de Quixeramobim que os registros de batizados, casamentos e óbitos.

Necessário é insistir e justificar, antes de uma listagem dos livros consultados, o que estou chamando de arquivo. Toda tentativa de organizar os documentos em condições adequadas, para mim, denota preocupação em manter e conservar as fontes que dão acesso ao passado. As condições ambientais na cúria diocesana não são adequadas devido ao calor, mas há uma preocupação de cuidado e de catalogação dos livros e por essa razão talvez se pudesse atribuir ao conjunto de Quixadá a característica de arquivo. Diga-se um importante conjunto de registros (de batizados e de casamentos) recolhidos das paróquias, tendo o de Quixeramobim uma importância numérica apesar de faltarem alguns volumes do século XIX, segundo confirmação da Zilda, secretária da instituição.

O critério de consulta e de pesquisa que utilizei para essa documentação foi o de antiguidade do documento. Então levantei os dados em dois tipos de livros: de batizado e de casamento. Os livros normalmente nomeados de assentos (de batismo e casamento) trazem na primeira página uma abertura dizendo:

Esse livro aede servir p^a selançarem os assentos de casamentos dessa freguesia de Santo Antônio de Pádua de Quixeramobim V^a nova de campo maior que vai numerado com a m^a rubrica – Sales Gorjão – e para constar fiz este termo, em que me assino. V^a de Campo Maior aos 16 de abril de 1800. Sales Gorjão.

A consulta aos registros de batizados se mostrou bastante produtiva em função de sua grandiosidade numérica referente a escravos e pelas demais informações contidas neles, como a possível procedência dos africanos que chegaram ao Brasil. Liste e fotografei um número de 469 registros de batizados, compreendendo os anos de 1755 a 1799. Dentre estes, encontravam-se também alguns registros de batizado de Índios. Existe uma lacuna de seis anos nesse intervalo, ou seja, os anos de 1780 a 1786.

Quanto ao aspecto físico, no geral, os livros pesquisados se encontram em bom estado, salvo algumas folhas com acelerado processo de decomposição e desgaste da

tinta, o que veio a impedir o entendimento e a visibilidade do texto. Isso também é válido para os livros de registro de casamentos referentes aos anos 1755-1799/1800-1810, excetuando algumas folhas em estado de acelerada decomposição, o que dificultou sua identificação. Desses dois livros que compreendem os anos 1755-1799 e 1800-1810, listei um número de 220 registros de casamentos de escravos e forros, incluindo-se nesses, alguns registros de casamentos entre escravos e Índios e entre forros e Índios. O livro de registros de casamento do início do século XIX encontra-se bem conservado e foi em virtude disso e do fato de haver uma modificação na classificação das pessoas que contraíam casamento, que tomei a decisão de fotografá-lo por inteiro. O critério aqui foi então levantar o registro em que houvesse menção de cônjuges escravos, Pretos, Pardos. Contam-se aí 196 páginas numeradas, em média com três registros em cada página. No cômputo geral estão assim distribuídos os registros por intervalo de ano.

Quadro 03: Registros de casamento e assentos de batismo

Ano	Quantidade	
	Casamento	Batizado
1755-1760 ⁶⁰	-	-
1761-1770	9	39
1771-1780	33	194
1781-1790	25	59
1791-1800	48	177
1801-1810	105	
Total	220	469

Fonte: Arquivo da Cúria de Quixadá

⁶⁰ Não foi possível fazer a contagem dos registros desse intervalo devido o mal estado de conservação.

3.3 Documentos do cartório de 2º ofício Queiroz Rocha

No cartório de 2º ofício dei início à pesquisa em 2006 e teria continuado se houvesse mais tempo, em especial a consulta aos livros de notas. Esses documentos, datando do século XVIII, compreendem algumas dezenas de cartas de alforria e registros de doações. Em virtude da transferência do cartório para outro prédio, os Livros de Notas, referências tão importantes para a análise da escravidão em Quixeramobim, foram dadas como perdidas. O deslocamento de todos os documentos foi feito em caixas e sacos indistintamente e abrigados em um quarto com bastante umidade. Fiz uma intervenção nesse material indiferenciado e constatei que decorrido um ano de minha primeira visita, os documentos entraram em processo acelerado de decomposição.

Mesmo me faltando competência, ou melhor, uma formação em conservação e catalogação, procurei dar tratamento a essa pilha indiferenciada, tentando retirá-la da precariedade em que se encontrava. O desafio consistiu em separar grande parte do material que se encontrava nas caixas e sacos, fazer uma limpeza rápida e realizar uma classificação mínima, considerando pelo menos dois critérios, o da data e do tipo de documento. O trabalho, que durou uma semana, me possibilitou tomar conhecimento dos diferentes documentos – processos civis, autos criminais, inventários dentre outros - e a perceber que existe ali uma expressiva quantidade de documentos do século XVIII e que se não houver um interesse em conservá-los, muito da história do Ceará estará perdida.

A degradação e o desaparecimento de parte do material me inquietaram. Certamente isso deu outra dinâmica à pesquisa a ponto de não querer parar de buscar os tais Livros de Notas, onde se encontravam os registros de alforria. Nesse momento, o que me movia já não era só o interesse de pesquisador, mas uma consciência cívica de que era necessário *salvar* a memória histórica da escravidão no Ceará. Na verdade, em todo o percurso de pesquisa estive impelida para essa responsabilidade e nem poderia ser diferente, pois se reconhece na sociedade brasileira o descaso por essas memórias. A esse respeito, a atitude que mais notoriedade teve no Brasil, e que muitas críticas produziu, foi a de Rui Barbosa, primeiro ministro da Fazenda da República, que teria mandado queimar numerosos documentos sobre a escravidão. As circunstâncias e razões que o levaram a tal ato têm sido discutidas e reavaliadas, mas não deixa de ser

um mau exemplo para uma sociedade a decisão de um indivíduo sobre o que deve ser mantido ou arquivado para as gerações futuras.

Graças a essa insistência, ainda consegui localizar alguns Livros de Notas do século XIX e identifiquei mais 22 cartas de alforrias, assim compondo com as do século XVIII um conjunto de 42 registros de manumissão.

Quadro 04: Cartas de alforria

Ano	Quantidade	%
1784-1790	21	50
1801-1803	9	21,42
1826-1827	12	28,58
Total	42	100

Fonte: Cartório de 2º Ofício de Quixeramobim

3.4 Os interlocutores

Se não é o dado que define a perspectiva teórica a ser adotada, tampouco ele se confunde com a teoria. O pesquisador, sem saber que informação vai encontrar no trabalho de pesquisa, define *a priori* a abordagem que norteará sua análise e quando muito define como obterá seus dados, isto é, define os aspectos metodológicos. A natureza do dado é ser construído e é a partir desse entendimento que o campo de pesquisa pode ser definido. Por isso, a decisão de dar privilégio aos arquivos não poria em cheque a possibilidade de fazer uma pesquisa antropológica, mesmo ela tomando como objeto uma realidade não mais existente, passada, à luz dos testemunhos deixados nos documentos. O questionamento da viabilidade dessa pesquisa me levou a incorporar os testemunhos das famílias negras ainda residentes em Quixeramobim, procedimento que me permitiu perceber a existência de uma memória sobre a festa de Nossa Senhora do Rosário. Com esse alargamento do que compreenderia o campo de pesquisa, a perspectiva teórica foi mantida, uma antropologia histórica, agora confirmada pela utilização de dados construídos em uma operação *vis-à-vis*, em um quadro de interação do pesquisador com interlocutores.

A introdução do diálogo com pessoas das famílias negras, descendentes de antigos membros da irmandade de Nossa Senhora do Rosário tinha como intuito construir um entendimento sobre essa instituição, a partir do que eles pudessem narrar de sua história. Essa operação se tornou impossível porque as pessoas entrevistadas não vivenciaram a contemporaneidade da irmandade. No entanto, passaram a recuperar os eventos que foram protagonizados por seus antepassados Negros, que estiveram ligados a ela, assim como os eventos que eles mesmos tinham participado como a festa de Nossa Senhora do Rosário.

Ao constatar a existência dessas pessoas, organizei outra etapa de pesquisa cuja identificação de membros de tais famílias me pareceu imprescindível. Sem saber ao certo onde elas se encontravam, saí à procura dessas pessoas ora auxiliada por mototaxistas ora pelo padre Alexandre. Graças à paciente ajuda desse último, identifiquei oito pessoas, estabeleci um primeiro contato quando ainda fazia o levantamento documental e entrevistei-as em 2007. No quadro a seguir, apresento os nomes das pessoas identificadas e entrevistadas, utilizando uma identificação auto-atribuída.

Quadro 05: Os interlocutores em Quixeramobim

Mulher	Identificação	Idade	Homem	Identificação	Idade
Dora Monteiro	Parda	99	Raimundo Barroso	Negro	90
Vitória Barroso	Negra	85	Julião Barroso	Negro	82
Tereza Alves	Negra/raça de Angola	78	José Borges do Nascimento	Índio	78
Fátima Alexandre	Negra	50	Raimundo Borges do Nascimento	Índio	76

Fonte: Os interlocutores

Com esses interlocutores tive que considerar sua vinculação à devoção à Nossa Senhora do Rosário ao longo do tempo, mesmo com descontinuidade e a capacidade de elaborar um discurso sobre os momentos em que estiveram também envolvidos com a festa dessa Santa, uma vez que da história propriamente das irmandade religiosa que começou essa manifestação cultural não tomaram conhecimento. O material resultante

desse diálogo me levou a perceber a forte vinculação entre devoção e família, em especial com aquelas pessoas entrevistadas identificadas como negras. Ainda me sugeriu a relação de parentesco simbólico entre eles via a devoção comum à Virgem do Rosário. Esse aspecto já tinha sido observado em Bastiões, com as famílias negras que mesmo não possuindo um parentesco de fato, diziam-se todas serem de uma mesma família pelas narrativas que elaboravam em torno da devoção a Nossa Senhora do Carmo, começada com os seus antepassados Negros, fundadores da povoação.

Diante disso, arriscaria afirmar que a devoção a um santo tem sido em algumas configurações (como as duas estudadas por mim) fator aglutinador do sujeito Negro e tem sido elemento marcante na definição de uma identidade e da pertença a um grupo determinado ou coletividade. Não se trata aqui de afirmar que a cultura define a identidade, mas antes dizer que alguns sinais diacríticos são trabalhados e ressignificados pelas coletividades quando elaboram uma representação de si e alimentam o sentimento de pertença comum. No caso das pessoas que entrevistei em Quixeramobim, mesmo estando dispersas hoje, nas histórias que narram sobre seu passado, recuperam os momentos em que estavam juntas em um mesmo espaço, como se fossem uma grande família em torno de um projeto comum: a preparação e a realização da festa de Nossa Senhora do Rosário no mês de outubro.

Com eles, percebi que a festa e a devoção à Nossa Senhora do Rosário eram *uma coisa dos Negros*. Isso me facilitou perguntar algo que me parecia indispensável: como eles se identificavam? Cinco dos entrevistados se identificaram como Negros; dois como Índios e um como Parda. Dedim e Safira que se apresentaram como sendo indígenas, não desconsideraram o parentesco real que têm com a família Barroso; Dora Monteiro, Tereza Alves e Fátima Alexandre não possuem afinidade com “os Barroso”. Nesse exercício de auto-identificação, o que mais me impressionou foi o depoimento de Tereza Alves, pois quando lhe perguntei como se considerava nessa configuração de “ser índio” ou “ser negro”, ela respondeu-me prontamente “sou negra, porque minha mãe me dizia que eu era de “raça de Angola”. Ela narrou-me que sua avó, Jantaria de Paula, teria vindo da África e sido vendida para o Ceará. Igual destino tinha sido reservado aos seus irmãos José Alves de Paula, Luzia, Zequinha, Maria, Francisca e Manduca. Falou-me de tantos outros Negros que povoam suas lembranças de menina, a vendedora de bolo e empregada de cozinha Antonia Horácio e outros como Francisco do Monte e José Galdino.

O discurso de Tereza Alves se apóia nas narrativas de sua mãe e de sua avó porque ambas lhe passaram o sentimento de terem vindo da África e carregar consigo, especialmente sua avó, a experiência da escravidão. Ela toma para si a expressão “raça de Angola” atribuída pela sua avó e talvez aí eu tenha uma chave de compreensão das formas de classificação utilizadas pelos escravocratas e pela própria Igreja Católica ao tentar “inserir” o Negro no sistema de escravidão.

Do aspecto religioso Tereza Alves narrou que no seu tempo de menina participou da Cruzadinha e da Liga Católica. Conforme padre Alexandre, cuja companhia não foi possível dispensar na visita à interlocutora, essas eram manifestações ou expressões de uma igreja renovada pelo processo de romanização. Essa redefinição das práticas religiosas foi responsável pela desorganização das irmandades e de tudo que fosse manifestação de um catolicismo *tridentino*. As ligas e os apostolados da oração, consoante ainda seu entendimento, abrigaram tudo aquilo que, com os novos tempos parecia ultrapassado, mormente as devoções de santos medievais como o era o culto a Nossa Senhora do Rosário.

Raimundo Barroso, 90 anos, com o qual tive uma conversa que não foi possível gravar, pois este se encontrava doente, veio a falecer no período em que estive em campo, o que tive conhecimento somente quando o procurei pela segunda vez. Fica aqui, no entanto, o registro de nosso primeiro e único contato. Para encontrar-lhe tive que me embrenhar pelo bairro Maravilha, onde se concentra a população pobre da cidade. Era o membro mais velho das famílias negras que durante anos exerceram importante papel na realização da devoção a Nossa Senhora do Rosário. Raimundo Barroso vivia sozinho em sua pequena casa de tijolo descoberto. Quando o visitei, ele ficou o tempo todo deitado em uma rede, dizendo-se muito fraco e com uma saúde debilitada. Lamentou naquela ocasião não poder me conceder uma entrevista, mas aceitou prontamente meu convite para a foto e para um próximo encontro. Infelizmente não pude realizar mais do que uma conversa informal e poucos elementos da sua participação e da família na festa me foram fornecidos.

A entrevista com Julião Barroso, 82 anos, irmão de Raimundo Barroso, foi marcada por contratemplos, sendo o primeiro deles a dificuldade de encontrá-lo. Estava localizado longe do centro da cidade também em bairro periférico, coabitando uma família que não era a sua primeira. Chegando a casa dele me identifiquei e coloquei-o a par dos meus propósitos. A sua timidez tinha ares de desconfiança, o que não o impediu

de aceitar meu convite para em uma outra ocasião realizar uma entrevista. Estive novamente na sua residência, no dia e hora combinados, mas as circunstâncias não me pareciam favoráveis: barulho de crianças que se agitavam nos pequenos cômodos da casa, entra e sai de adultos e música de rádio. Percebendo o seu constrangimento, sugeri-lhe um próximo encontro que se concretizou uma semana depois. Naquela ocasião, encontrei um ambiente mais favorável e quando de minha chegada os adultos de pronto colocaram as crianças nos braços e saíram a passear com elas. A música de rádio era escutada ao longe. Agora outra sonoridade se impunha: o latido do cachorro do vizinho sobre o qual nada podíamos fazer. De todo modo, aí já se encontrava melhores condições de trabalho e me pus a entrevistá-lo com base em roteiro semi-dirigido

Esse recurso me pareceu pouco eficaz com Julião Barroso, porque ele optou por me narrar sua trajetória individual, em especial como tinha logrado na vida como oficial de justiça, vocação que tinha sido também a de seu pai, Julião Barroso. Além de oficial de justiça, seu pai teria sido membro da mesa regedora, na função de juiz, da irmandade de Nossa Senhora do Rosário no final do século XIX e no início dos anos de 1920, como se encontra documentado em registros encontrados na paróquia. Sem desrespeitá-lo, procurava dirigi-lo para uma narração sobre o engajamento de sua família na irmandade “dos Pretos” do Rosário e na festa de sua padroeira. Ao cabo de uma tarde de conversa, me forneceu alguns elementos sempre voltando para suas experiências individuais sobre o que falava com muita desenvoltura.

Vitória Barroso, 85 anos, reside no bairro Vila Betânia, parte periférica da cidade, em casa modesta, com seu esposo. Orgulhosa dos seus filhos e dos netos que eles lhes deram, me fez conhecer um a um pelas fotografias, espalhadas na parede no corredor da casa. No primeiro encontro Vitória demorou a reagir às minhas perguntas, demonstrando desconhecimento dos eventos que teria participado seu pai e seus parentes. Essa situação foi contornada com espontaneidade para responder “não”, simplesmente quando não sabia ou não se lembrava do engajamento deles com a irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Malgrado sua timidez e o barulho que emanava da rodovia perto da qual reside, dificultando em parte o registro da entrevista, nossas conversas foram longas e agradáveis, sobretudo quando era estimulada a falar de suas experiências pessoais.

Dora Monteiro, 99 anos, solteira, vive em uma casa com um pomar que cuida com muito esmero. O seu prazer, antes de me falar sobre as histórias que conhecia dos Negros de Quixeramobim, foi me fazer visitar suas fruteiras e me oferecer a beleza e o doce levemente acre de suas cajás. O prazer por essa atividade teria adquirido com a mãe, pois *toda vida ela possuiu planta, canteiro*, sentencia Dora. Além do gosto pelo cultivo, teria exercido a função de professora durante 15 anos na cidade. Com ela também não foi possível seguir um roteiro semi-estruturado. Por essa razão, a entrevista se transformou em diálogo descontínuo, como são suas lembranças, fluindo sempre quando eu introduzia perguntas estimuladas pelas pistas fornecidas por ela. Ela chegou a participar da festa do Rosário organizada pelos Barrosos. Na verdade, ela é uma das que mais fatos narra do tempo da hegemonia dos Barrosos na condução da festa de Nossa Senhora do Rosário, *tempo dos Barrosos*, que ela foi contemporânea.

A calorosa recepção que tive na casa do senhor José Borges do Nascimento (Dedim), 78 anos, se deve em parte ao fato de ter sido apresentada pelo padre Alexandre. O que pretendia ser um contato inicial se transformou logo em diálogo porque ele se colocou prontamente à disposição para falar comigo naquele instante mesmo. Como nunca gravava entrevista na primeira visita, reservada apenas para um reconhecimento, não estava equipada. O que não foi um problema porque o padre Alexandre me ofereceu seu gravador. Dedim demonstrou verve para narrar e por isso não foi necessária a utilização de perguntas semi-dirigidas. Os temas lhes eram sugeridos, no que ele desenvolvia-os, recuperando lembranças dos eventos que teria experimentado e dos que sabia ter acontecido por ter ouvido falar. Quando sua memória lhe pregava algumas peças, esquecendo um nome ou uma data, pedia auxílio para a esposa que acompanhou toda a entrevista. Deteve-se a falar longamente dos Barrosos e a lhes atribuir importância no lugar porque sempre, diria ele, “cuidaram do terreno de Nossa Senhora do Rosário”, uma porção de terra, localizada na Serra de Santa Maria, que fazia parte do patrimônio da virgem do Rosário. O momento da foto para ele foi de grande satisfação e fez questão de ser fotografado com o padre, registro que achou indispensável, pois nunca tinha recebido visita de um em sua casa.

O senhor Raimundo Borges do Nascimento (Safira), 76 anos, como todos os outros também nasceu em Quixeramobim. É proprietário de uma casa de um compartimento, também na periferia da cidade. Entre o parco mobiliário, encontra-se uma televisão que manteve ligada durante nossa curta conversa. É irmão de Dedim e se

apresenta como parente de Julião Barroso. Dispensei com ele o uso do roteiro, introduzindo o tema da irmandade. A vinculação de Julião Barroso com esta foi imediata, pois só essa família negra, para ele teve importância em Quixeramobim. A pequena entrevista também traz uma demonstração de partes do auto de coroação de reis congos, sociabilidade atribuída às irmandades de Nossa Senhora do Rosário.

Fátima Alexandre, 50 anos, solteira, vive nas proximidades do centro da cidade, em residência própria. Divide seu tempo com a profissão de professora e animadora pastoral. Participa de todas as festividades religiosas da paróquia, dentre elas a festa de Santo Antônio, padroeiro do lugar. Em todas as atividades de que participa, seja profissional ou religiosa, procura dar um sentido étnico. Diz-se mesmo responsável na escola, por dar um sentimento de negritude aos seus alunos. O envolvimento dela é tal com esse sentimento, que as lágrimas lhe correm quando fala da discriminação dos Negros na atualidade e do sofrimento dos escravos no passado. Na longa entrevista que realizamos, ela fez questão de me dar a impressão de uma pessoa que assume sua negritude. A memória de Fátima Alexandre, forçosamente construída com a ajuda de leituras, recupera a história da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, assim como a origem da devoção do senhor do Bomfim, que também para ela teria começado com os Negros.

Esses interlocutores constroem uma interpretação do engajamento desses sujeitos na festa de Nossa Senhora do Rosário. Mesmo não organizando mais esse evento na atualidade, para eles é importante narrar às vinculações de outrora com essa sociabilidade. Eis aí a importância de introduzir o diálogo desses interlocutores com quem construo essa etnografia, cuja voz individual, a do pesquisador, «ne peut se faire entendre qu'en s'intégrant au chœur complexe des autres voix déjà présentes»⁶¹.

⁶¹ T. Todorov, *Mikhail Bakhtine, le principe dialogique*. Paris, Seuil, 1981, p. 8.

Segunda parte

O Negro no Brasil e a escravidão



Capítulo 4

Os estudos sobre o Negro no Brasil

Além dos estudos clássicos sobre a identidade nacional, que procuram entender o lugar do Negro na sociedade brasileira, inúmeras têm sido as pesquisas históricas sobre a escravidão no Brasil. Os primeiros estudos procuraram perceber a escravidão como sistema de produção econômico, sem prescindir da análise das especificidades dos componentes humanos, conformadores da nação, reagentados pelas suas três matrizes culturais, a portuguesa, a indígena e a africana. A tônica dos debates pós-abolição é justamente entender como essas matrizes se juntaram e formaram isso que se chama «caráter nacional». Nessa parte, proponho inicialmente recuperar alguns instantâneos dos debates em torno do Negro a partir do final do século XIX, culminando na discussão sobre as irmandades negras. No segundo momento, destaco algumas reflexões mais recentes sobre a escravidão no Brasil para em seguida apresentar os argumentos dos historiadores cearenses de que no Ceará o Negro pouco influenciou, porque aí não se desenvolveu a escravidão plenamente, tal como ocorreu em outras partes do país. Sem desconsiderar esse argumento, passo a descrever alguns aspectos do fenômeno em Quixeramobim, ensejando uma análise do contexto em que surge a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no século XVIII.

Com o fim da escravidão em 1888, não somente assiste-se a uma redefinição dos parâmetros que organizavam a economia nacional, como também, começa-se a pensar em uma identidade e em uma imagem para a nação que se formava. Malgrado as tentativas da oligarquia rural em não fazer valer os ideais de progresso - que representava desestabilizar o escravismo - a abolição aconteceu e com ela surgiu uma série de debates em torno daquilo que definiria o Brasil com uma identidade própria. O Negro até então era apenas visto como uma “peça” no sistema de produção, uma força brutalizada, desumanizada. Ainda que permanecesse durante muito tempo nessa mesma condição, ele passou a ocupar outro lugar nos calorosos debates pós-abolicionistas, uma

vez que adquirira cidadania⁶², passando a ser visto como capaz de influenciar etnicamente o Brasil.

Talvez não tenha sido outra a preocupação dos intelectuais Brasileiros quando se detiveram na formulação de uma identidade para a nação que emergia. Nesse contexto, o Negro era visto como elemento incapaz de contribuir positivamente na composição étnica do Brasil em razão da cor e dos traços psicossomáticos que portava. Conforme esses intelectuais, dentre eles Nina Rodrigues, o Negro, ao se amalgamar com o Branco, deixava marcas e caracteres repulsivos, que causavam a degenerescência genética e o atraso do Brasileiro em relação às populações européias. Baseados nas teorias raciais desenvolvidas na Europa e nos Estados Unidos no final do século XIX e início do século XX, os intelectuais justificavam que o país não chegaria à civilização senão pelo desaparecimento completo desses traços na população⁶³.

Nesse sentido, os debates sobre a identidade nacional eram justificados pela necessidade de branqueamento da sociedade brasileira, pois civilização e pureza racial caminhavam juntas, sendo esta a razão que motivava os pensadores locais a sugerir uma «limpeza» através da introdução de elementos Brancos em vista do expurgamento dos traços africanos. Incentivar a miscigenação foi a resposta encontrada para minimizar e até fazer desaparecer completamente os caracteres genéticos do Negro disseminados na população. Os intelectuais que propunham tal solução acreditavam nos pressupostos evolucionistas que dividiam a humanidade entre os civilizados e os bárbaros. Certamente, conforme esses pensadores, o Brasileiro, por não ser Ariano, estava na escala dos bárbaros. Eis o motivo porque a mistura das raças, com a intenção do desaparecimento gradual dos Negros, foi tese defendida e chegou até à formulação de políticas de imigração de Europeus para o Brasil⁶⁴.

Inserir a nação no grupo dos países superiores/civilizados implicava necessariamente uma política de branqueamento. Para tanto, necessário se fazia importar Europeus, de preferência de origem ariana. Os ideais de branqueamento levavam às últimas conseqüências a negação do Negro, imprimindo-lhe deficiências de ordem física e mental. Essa se constituiu, na verdade, a principal preocupação da elite pensante que se ocupava em entender o Brasil. Digo, portanto, que, durante o último

⁶² Cidadania em sentido bem restrito, pois a literatura é farta em relatar as condições miseráveis em que os Negros permaneceram depois da abolição.

⁶³ T. Skidmore, *Preto no Branco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

⁶⁴ *Ibid.*

quartel do século XIX e primeiro do século XX, as teorias enfatizavam o Negro meramente como ‘expressão de raça’⁶⁵, de raça inferior, portadora de traços que pouco contribuíam para alcançar o estado último da humanidade: a civilização. A negritude que o país portava, o situava entre os mais atrasados. Daí a urgência de minimizar através da miscigenação os componentes étnicos africanos, pois, conforme Skidmore (1976),

os Brasileiros achavam até animador esse visível ‘clareamento’ da população e sua ideologia racial ficava, assim, reforçada. Desde que a miscigenação funcionasse no sentido de promover o objetivo almejado, o gene branco ‘devia ser’ mais forte. Ademais, durante o período alto do pensamento racial – 1880 a 1920 – a ideologia do ‘branqueamento’ ganhou foros de legitimidade científica, de vez que as teorias racistas passaram a ser interpretadas pelos Brasileiros como confirmação das suas idéias de que a raça superior – a branca -, acabaria por prevalecer no processo de amalgamação⁶⁶.

Conforme Skidmore (1976), os trabalhos mais importantes desse período, teriam sido os de Silvio Romero e Nina Rodrigues. O primeiro, ainda que acreditando na unidade racial, era enfático ao dizer da inferioridade da raça não-branca. A idéia central do seu pensamento é que as raças (branca, negra e índia) que aqui se misturavam davam origem a um tipo novo, fazendo desaparecer a diversidade racial. Com a miscigenação, surgiria um tipo autenticamente Brasileiro diferente dos elementos que se misturam originariamente. «Mas, desse processo de mestiçagem do qual resultará a dissolução da diversidade racial e cultural e a homogeneização da sociedade brasileira, dar-se-ia a predominância biológica e cultural branca e o desaparecimento dos elementos não Brancos»⁶⁷.

Ainda que apostando no ideal de branqueamento, conforme Munanga (1999), Nina Rodrigues segue uma postura divergente no que diz respeito à suposta unidade racial e cultural. Ele pouco investiu no desaparecimento do elemento Negro da

⁶⁵ M. de L. Bandeira (1988), baseando-se em Borges Pereira, classifica os estudos sobre o Negro no Brasil em quatro grupos: o Negro como expressão de raça, o Negro como expressão de cultura, o Negro como expressão social e estudos cuja orientação metodológica é a Antropologia Social. Para Borges Pereira, o quarto grupo privilegia a «especificidade da produção cultural negra», com ênfase para a esfera religiosa e as questões de identidade e resistência, diz Bandeira. A importância desse último grupo está justamente em incorporar várias temáticas como: o Negro e a comunicação, o Negro no contexto religioso, o Negro no sistema de relações raciais e o Negro em condições de vida rural.

⁶⁶ T. Skidmore, *Preto no Branco*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

⁶⁷ K. Munanga, *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 52.

população, pelo contrário, previa em alguns lugares o predomínio desse sujeito, dada a desigualdade como estavam distribuídos Brancos e não-Brancos nas regiões brasileiras. Baseado no critério da inferioridade e superioridade racial, ele chegou a propor a institucionalização da heterogeneidade, «através da criação de uma figura jurídica denominada responsabilidade penal atenuada»⁶⁸. Para Nina Rodrigues, a variedade racial era justificativa plausível para a composição de um código em que fossem estabelecidas responsabilidades penais diferenciadas. Com isso, sugeriu a divisão do mestiço em três categorias: «o mestiço tipo superior, o mestiço degenerado parcial e totalmente irresponsável e o mestiço instável, igual ao Negro e ao Índio, a quem se poderia atribuir apenas responsabilidade atenuada»⁶⁹.

Quanto a Nina Rodrigues, Skidmore (1976) faz a seguinte alusão: «Nina Rodrigues foi o primeiro pesquisador a estudar a influência africana de maneira sistemática», pois as pesquisas realizadas pelos museus (Museu Nacional – Rio de Janeiro; Museu Paulista e Emílio Goeldi - Pará), no âmbito da antropologia física, centravam-se preferencialmente no Índio. Ainda que fosse para dar plausibilidade à inferioridade do Negro, Nina Rodrigues foi sem dúvida quem mais contribuiu na classificação dos povos africanos trazidos ao Brasil, especialmente para a Bahia, por força e obra da escravidão. Por outro lado, nota-se que no cerne de tais investigações estava a preocupação com o atraso do país, que na opinião do próprio Nina Rodrigues, o Negro, em grande parte, era responsável.

Todavia, algumas vozes dissonantes, como Manoel Bonfim e Alberto Torres, acreditavam que o atraso do Brasil não se justificava por motivos raciais⁷⁰. Na opinião de Munanga (1999), estes pensadores, contrariando as teorias raciais, procuraram buscar as causas históricas que explicavam a falta de desenvolvimento econômico e concluíram que «os problemas herdados da era colonial – a mentalidade de ficar rico depressa, ausência de tradição científica ou empírica, combinadas com uma cultura hiperlegalista, arraigado conservadorismo político e ausência de organização social – figuram entre os elementos que explicariam esses atrasos»⁷¹.

A contribuição de Arthur Ramos aos estudos sobre o Negro é inegável e deve ser levada em conta caso queira se compreender um pouco da história dos povos africanos

⁶⁸ K. Munanga, *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 54.

⁶⁹ *Ibid*, p. 56.

⁷⁰ Apud Skidmore. *Preto no Branco*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

⁷¹ K. Munanga, *op. cit.*, p. 62.

em terras brasileiras. A sua postura, no que se refere aos procedimentos metodológicos adequados a uma investigação, foi de adotar os «ensinamentos do método histórico cultural, corrigindo assim os equívocos do método evolucionista puro e fugindo a ‘todo sociologismo romântico’ do negro»⁷². Outrossim, é necessário reconhecer que suas investigações procuraram dar um apanhado geral das culturas africanas aqui introduzidas, para tanto, estabelecendo um diálogo riquíssimo com várias ciências: história, antropologia e psicanálise, sobretudo.

De um modo geral, a *mestiçagem* foi sem dúvida o conceito mais difundido e discutido pelos pensadores Brasileiros. Este debate se prolongará até os anos de 1950 e o seu apanágio será a constituição de uma identidade nacional na qual se vaticinava o *desaparecimento* do Negro. Outra marca que caracterizava os debates era a proposição de que o Negro jamais chegaria à civilidade, sendo sua inferioridade «estabelecida fora de qualquer dúvida científica»⁷³. Na concepção de alguns deles (especialmente Silvio Romero, Nina Rodrigues e Oliveira Viana), o Negro, com sua debilidade moral e física, jamais chegaria a contribuir na elevação do Brasil à condição de país desenvolvido. Daí a necessidade de atenuar sua presença através da miscigenação com o Branco, de preferência o Caucásico⁷⁴. A mestiçagem tinha como pressuposto a superioridade/inferioridade racial, sendo ora justificada pelos traços psicossomáticos ora pelos traços culturais. Mas o fato é que, baseados nesse conceito,

*todos estavam interessados na formulação de uma teoria do tipo étnico Brasileiro, ou seja, na questão da definição do Brasileiro enquanto povo e do Brasil como nação. O que estava em jogo, neste debate intelectual nacional, era fundamentalmente a questão de saber como transformar essa pluralidade de raças e mesclas, de culturas e valores civilizatórios tão diferentes, de identidades tão diversas, numa única coletividade de cidadãos, numa só nação e num só povo*⁷⁵.

Essas concepções se assentavam no conceito de raça. Todavia, alguns estudiosos, como Borges Pereira (1981), fizeram uma diferenciação quanto aos temas que envolviam a problemática do Negro. Então, o que caracterizava as investigações era

⁷² R. Medonça, *As Culturas Negras*, Arthur Ramos, Rio de Janeiro, Guanabara, s.d.

⁷³ Rodrigues apud Skidimore, *Preto no Branco*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

⁷⁴ As políticas de imigração eram em parte justificadas pela necessidade de introdução do elemento branco na sociedade brasileira em vista da pureza racial. E falar de pureza significava branqueamento.

⁷⁵ K. Munanga, *op. cit.*, p. 52.

o pressuposto segundo o qual o Negro é «expressão de raça». Lembrando o que foi escrito há pouco, esses estudos vão do final do século XIX ao primeiro quartel do século XX. Os expoentes principais desse período foram⁷⁶, conforme Bandeira (1988): Silvio Romero, com *História da Literatura Brasileira*; Nina Rodrigues, com *Os Africanos no Brasil*, dentre outros.

Já Gilberto Freyre, com a publicação de *Casa Grande e Senzala* (1930), busca a partir de Franz Boas destacar a cultura para se pensar a identidade nacional, sendo, também, desde aí que outras reflexões são forjadas. Embora estivesse também preocupado com o caldeamento que se produzia no Brasil e talvez postulasse o branqueamento da população⁷⁷, Gilberto Freyre vai definir como positivo o mestiço, pois ele é fruto da interação das raças que se amalgamavam harmonicamente, o que conduziria, conseqüentemente, a uma «democracia racial». Todo seu empreendimento teórico segue no sentido de dizer da contribuição que o Africano deu à cultura brasileira. Opondo-se radicalmente à suposta inferioridade do Negro, ele vai apresentar um leque de traços na nossa cultura, de explícita participação do Africano, destacando especialmente a culinária, o sexo e a língua⁷⁸.

É digno de nota o fato de que, embora dê relevância à cultura para compreender a situação do Negro no Brasil, Gilberto Freyre não é apresentado por Maria de Lourdes Bandeira (1988) como se filiando aos estudos em que o Negro aparece como «expressão de cultura». Para ela, tanto a imigração de Europeus quanto o mito de democracia racial «são exemplos de mecanismos concretos de operacionalização demográfica e simbólica do processo de branqueamento. A obra de Gilberto Freyre, nesse sentido, é um exemplo de fundamento ideológico de formas simbólicas de branqueamento»⁷⁹. Essa tese havia sido defendida por Skidmore (1976) ao reconhecer que «a obra de Gilberto Freyre muito contribuiu para focalizar a atenção no valor intrínseco do Africano como representante de uma alta civilização própria. (...) O valor prático de sua análise não estava, todavia, em promover o igualitarismo racial. A análise servia, principalmente, para reforçar o ideal de branqueamento, mostrando de maneira vívida que a elite

⁷⁶ M. de L. Bandeira, ao se pronunciar a respeito disto, se fundamenta na divisão proposta por Borges Pereira (1981). Em relação a esse período, apresenta apenas Nina Rodrigues. Penso ser necessário incluir outros autores que tinham na superioridade racial o principal argumento para afirmar a necessidade de branqueamento da sociedade. O conceito de raça encontrava eco nas teorias raciais desenvolvidas na França e nos Estados Unidos e a elite pensante brasileira se baseava nelas para pensar o Brasil.

⁷⁷ K. Munanga, *op. cit.*, p. 78.

⁷⁸ G. Freyre, *Casa Grande Senzala*, Rio de Janeiro, Record, 1996, 31ª. Edição.

⁷⁹ M. de L. Bandeira, *Território Negro em Espaço de Branco*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1988, p. 16.

(primitivamente branca) adquirira preciosos traços culturais do íntimo contato com o Africano»⁸⁰.

Essa proposição tem se tornado lugar comum entre os pensadores das relações étnicas ou raciais. Por outras razões, acusações de ordens diversas foram e são feitas a Gilberto Freyre. Sem entrar no mérito delas, digo que tais acusações põem um véu nas elaborações, impedindo de perceber as reais contribuições da obra de Gilberto Freyre para se perceber o Negro. O autor privilegia uma abordagem cultural em detrimento das teorias raciais que encontraram um ambiente favorável entre outros pensadores. Utilizando-se do método etnográfico, vai estudar em profundidade a influência do Africano na conformação da cultura brasileira, e, o que é mais importante, não toma como ponto de partida o conceito de raça, pois «os antecedentes e predisposições de cultura do Africano é que devem ser tomados em conta»⁸¹, desestabilizando, com isso, o cientificismo biológico que grassava nas investigações de seus coetâneos.

Poder-se-ia dizer que, na obra de Gilberto Freyre existe certa abundância do emprego do conceito de etnia e cultura no lugar de raça. Isso por si explicaria a sua filiação a uma abordagem que adotava parâmetros outros que o de raça. Ele detém-se nos teóricos precedentes, desde Nina Rodrigues a Roquette Pinto, retomando a temática racial em vista da discussão em curso nos anos de 1930 sobre a identidade nacional. «Porém, ele desloca o eixo da discussão, operando a passagem do conceito de ‘raça’ ao conceito de ‘cultura’»⁸². E isso é significativamente um avanço teórico na medida em que vai de encontro a uma série de posturas, que se orientavam no sentido de afirmar uma superioridade racial do Branco. Ainda que não se privilegie tanto na atualidade a cultura como fundamento para a identidade étnica, é indevido e injusto não reconhecer a contribuição de Gilberto Freyre para a antropologia nacional e para o entendimento da situação do Negro no Brasil.

Já os estudos que enquadram o Negro como «expressão de cultura» têm como proposta fundamental o sincretismo cultural. Esse sincretismo é identificado pelos culturalistas como «solução do projeto dos Negros». Nessa perspectiva, se opera o entendimento de que os problemas (de ordem social e racial) que envolviam a população negra seriam solucionados na base de seu reconhecimento e valorização como agente de cultura. «A cultura é um mecanismo ‘supra-social’, autônoma e

⁸⁰ T. Skidmore, *Preto no Branco*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

⁸¹ G. Freyre, *Casa Grande Senzala*, Rio de Janeiro, Record, 1996, 31ª. Edição.

⁸² K. Munanga, *op. cit.*, p. 78.

determinante dos processos sócio-histórico-econômico⁸³». E, por ser determinante, deixa de ser afetada por tais processos. O pioneiro nesse empreendimento foi Arthur Ramos. No entender de Maria de Lourdes (1988), esses estudos encerram «pesquisas e análises de conteúdos culturais de traços complexos e padrões identificados como de procedência africana, como entidades negras da cultura nacional»⁸⁴.

As investigações desenvolvidas nessa vertente procuram, ademais, valorizar traços culturais africanos como mecanismos de resistência do Negro. À medida que os pesquisadores se engajam na afirmação da cultura africana como uma maneira de resistência negra, também sinalizam uma crítica em relação ao suposto determinismo cultural propugnado, por exemplo, por Gilberto Freyre e Arthur Ramos.

Digna de nota foi a preocupação de Arthur Ramos em classificar os estudos referentes ao Negro em três fases⁸⁵, tomando como mediação os estudos empreendidos por Nina Rodrigues: a fase pré-Nina Rodrigues, sendo coberto pelos cronistas coloniais, que se detiveram em relatar a vida do Negro escravizado, dentre os quais se destacam artistas como Debret, Rugendas e outros. De caráter antropológico, reconhece as pesquisas de Sílvio Romero e João Ribeiro. A segunda fase: a de Nina Rodrigues. No entender de Arthur Ramos, Nina Rodrigues «revolucionou os estudos sobre o Negro, propondo um método que iria depois ser adotado pelos antropólogos contemporâneos: o método do estudo comparativo das culturas africanas e das suas ‘sobrevivências’ no Brasil»⁸⁶. A terceira fase: pós-Nina Rodrigues. Nesse momento, os estudos cuja abordagem é histórico-cultural adquirem proeminência e têm nos Congressos Afro-Brasileiros de Recife e Bahia um importante meio de divulgação das pesquisas de destacados pesquisadores como Gilberto Freyre e Edison Carneiro⁸⁷.

Ainda que não tenha proposto e não estivesse enquadrando a própria obra em nenhuma dessas fases, é nesse último grupo que os estudos de Arthur Ramos estão incluídos, seja por sua abordagem histórico-cultural, seja porque sua preocupação incide na necessidade de romper com o paradigma evolucionista. Ademais, é notória a participação desse pesquisador no desvendamento das etnias africanas que supostamente permaneceram apesar da sua negação com a escravidão e que foram

⁸³ M. de L. Bandeira, *Território Negro em Espaço de Branco*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1988, p. 16.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁸⁵ Conforme citadas por Medonça no prefácio *As Culturas Negras*, de Arthur Ramos.

⁸⁶ A. Ramos, *As Culturas Negras*, Rio de Janeiro, Guanabara, s.d.

⁸⁷ *Ibid.*

importantes na ressignificação, com base em elementos culturais africanos, de muitas manifestações realizadas em terras brasileiras. Essas manifestações foram sendo gradativamente incorporadas como traço característico da identidade nacional. Certamente a preocupação maior de Arthur Ramos era descobrir o que permaneceu em termos de cultura africana e em que medida essa cultura é determinante do projeto sócio-histórico e econômico que estava em vias de institucionalização na sociedade brasileira⁸⁸.

É provável que o determinismo cultural propugnado por Arthur Ramos seja uma das «enseadas equívocas» a respeito da qual se refere Maria de Lourdes Bandeira (1988), ao tratar do pressuposto culturalista, ou seja, a segunda vertente dos estudos sobre o Negro no Brasil, conforme a autora. Outro problema que se descortina com os estudos culturalistas é a folclorização da cultura negra, chegando-se a um momento em que o Negro é apenas percebido como «agente cultural da nacionalidade mediado pela folclorização»⁸⁹. Apesar dessas tentativas, o paradigma culturalista foi importante do ponto de vista do «registro de dados sobre os negros Brasileiros e suas origens culturais africanas»⁹⁰, bem como, porque «revelou e comprovou a negritude de nossa cultura, como catalisadora de nacionalidade e brasilidade, ainda que não tenha patrocinado o reconhecimento nacional dos direitos sociais de seus agentes»⁹¹.

As pesquisas realizadas nos anos de 1950 a 1960 com o apoio financeiro da UNESCO,⁹² são catalisadoras de novas preocupações para se entender as relações raciais no Brasil. Em uma perspectiva social, tais investigações procuraram desmistificar a «democracia racial» e denunciar as discriminações sofridas pelos Negros, mormente no que se refere ao acesso aos bens sociais e econômicos. Na verdade, o conceito de raça aparece apenas na medida em que se estabelece uma relação com o conceito de classe social, pois há uma «explicitação político-ideológica de que a questão do Estado Nacional passa pela questão racial⁹³» e é na perspectiva materialista que a problemática racial adquire os contornos das relações sociais observadas na sociedade capitalista em desenvolvimento.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ M. de L. Bandeira, *Território Negro em Espaço de Branco*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1988, p. 17.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁹¹ *Ibid.*, p. 17.

⁹² Muitos pesquisadores participaram desse projeto como Costa Pinto, Thales de Azevedo, Oracy Nogueira, Roger Bastide, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Octávio Ianni e outros.

⁹³ M. de L. Bandeira, *op. cit.*, p. 19.

Costa Pinto (1953) contribuiu decisivamente na elaboração e execução do projeto UNESCO. Mas esteve à frente no projeto Arthur Ramos, quando assumiu a coordenação do Departamento de Ciências Sociais dessa Instituição. Inicialmente, previa-se uma pesquisa para se observar relações raciais em um país da América Latina e, caso fosse o Brasil, a região pensada foi a Bahia. Com a morte de Arthur Ramos em 1949, existiam apenas incertezas quanto à possibilidade de ser escolhido o Brasil para tal investigação. Entra em cena, nesse momento, Costa Pinto, querendo levar adiante o projeto no qual tinha Arthur Ramos acreditado e dado muito de si. Costa Pinto sabia dos benefícios que uma pesquisa de tal envergadura poderia trazer, pois até então não tinha sido realizado no país algo parecido, por isso empenhou-se junto ao novo coordenador do Departamento para uma aprovação favorável ao Brasil.

Acreditando na falibilidade das investigações de caráter culturalista para se compreender as relações raciais, uma vez que estas se assentavam na égide do tradicionalismo, propôs, quando o Brasil foi o escolhido pela UNESCO, que se redirecionasse a pesquisa para regiões onde se observava avanço econômico. São Paulo e Rio de Janeiro passam a ser o palco dessa investigação e não mais sob uma abordagem culturalista, dos estudos etnológicos feitos pela grande maioria dos investigadores que se preocupavam com essa temática, mas em sua perspectiva sociológica, procurando apreender os processos de integração do Negro à sociedade brasileira. No seu entender,

Foi fundamentalmente justa e fecunda, portanto, a resolução do prof. Métraux de não concentrar o estudo na Bahia. Do ponto de vista metodológico ela foi de decisiva importância, pois ensejou a possibilidade de ser feito, pela primeira vez neste País, o estudo sociológico do negro nas áreas metropolitanas do Rio de Janeiro e São Paulo. Em verdade, a pesquisa da UNESCO sobre relações de raças no Brasil não podia, sob pena de perder envergadura científica e a seriedade intelectual que deve ter, continuar apresentando ao mundo, em monografias folclóricas e ensaios de literatura histórica, o quadro tradicional das relações de raças, hoje em acelerado processo de superação, como o que há de mais novo e fundamental na situação racial brasileira. Já era tempo de dizer um 'basta' e de corrigir esse bias, que uma concepção falsa de orgulho nacional, de um lado, e a inércia mental, de outro, cultivaram por tanto tempo e exportaram para todo o mundo⁹⁴.

⁹⁴ L. de A. Costa Pinto, *O Negro no Rio de Janeiro. Relações de raças numa sociedade em mudanças*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1998[1953], p. 56-57.

Convém reconhecer que Costa Pinto (1953) traz novas reflexões à temática do Negro, principalmente quando problematiza o conceito de raça, e, à medida que o faz, chama a atenção para os estudos da chamada tradição «afro-brasileira» – supostamente estão inclusas a etnologia, a antropologia, a história social – que apresentava o Negro como espetáculo⁹⁵ não dando o devido interesse ao seu processo de integração social na sociedade brasileira, ou seja, «da condição de escravo à de proletariado, e da condição de proletário à de classe média»⁹⁶. As reflexões deveriam recair justamente nesse ponto e no fator étnico que perpassava essas relações. Portanto, no entender de Costa Pinto,

estudar as relações raciais de um ponto de vista sociológico significa dar ao traço étnico o valor que realmente tem, sem hipertrofiá-lo, nem diminuí-lo, o que só é possível fazer quando se tem noção clara das circunstâncias objetivas, não-étnicas, que estão envolvidas na configuração total considerada e que, muitas vezes, podem assumir e assumem expressão étnica, embora substancialmente estejam ligadas a fatores de ordem completamente diversa⁹⁷.

O conceito *relações interétnicas* era pouco recorrente nas investigações sobre o Negro até então formuladas e somente com esse projeto é que se observa sua introdução. Certamente, quem primeiro o fez foi Costa Pinto. Todavia, essa expressão está diluída nas relações de classe e *per se* nada explica se não forem levados em conta outros aspectos, por exemplo, as condições estruturais fomentadoras das relações de caráter étnico. Malgrado a limitação da forma como o conceito é empregado, e apesar de não se perceber se tem um sentido diferente do termo raça, Costa Pinto procurou aprimorar e aprofundar as reflexões em torno do Negro, primando mais pela sua integração e menos pela sua espetacularização, orientação seguida pelo paradigma culturalista.

Se no Rio de Janeiro o projeto ficou sob a liderança de Costa Pinto, em São Paulo uma equipe de trabalho é organizada sob a direção de Florestan Fernandes para execução da pesquisa da UNESCO. A orientação metodológica combina uma perspectiva histórica com outra estrutural-funcional. Nesse sentido, o debate recai sobre

⁹⁵ Expressão tomada de empréstimo a Sérgio Buarque de Holanda que percebia nos estudos sobre o Negro um interesse localizado «na assimilação do Africano ao Novo Mundo, ou, mais particularmente, nos produtos desses processos sobre diversos setores da vida brasileira: religião, língua, culinária, vestuário, música» (Costa Pinto 1998[1953], p. 57).

⁹⁶ L. de A. Costa Pinto, *op. cit.*, p. 58.

⁹⁷ *Ibid*, p. 62.

a suposta democracia racial que encobre, dentre outras coisas, as desigualdades sociais, as discriminações e a não-incorporação do Negro aos quadros da sociedade nacional. A Florestan Fernandes (1972) interessava entender os problemas sociais enfrentados pelo Negro no mundo, que caminhava no sentido da afirmação do modo de produção capitalista. Um mundo estruturado e organizado para os segmentos da raça dominante. Ainda que se reconheça, diz Florestan, o outro lado, ou seja, aquele da «dupla interação» apresentado por Gilberto Freyre, é fato que «em nenhum momento essas influências recíprocas mudaram o sentido do processo social. O Negro permaneceu sempre condenado a um mundo que não se organizou para tratá-lo como ser humano e como *igual*. (...) Ao contrário, para participar desse mundo, o Negro e o Mulato se viram compelidos a se identificar com o *branqueamento* psico-social e moral. Tiveram de sair de sua pele, simulando a condição humano-padrão do *mundo dos Brancos*»⁹⁸.

Florestan Fernandes (1972) se preocupava sobremaneira com a mitificação da *democracia racial* e foi talvez isso que o conduziu a levar a efeito uma crítica a esse postulado que não se consolidava em ações concretas. Na verdade, a suposta igualdade ainda está por se constituir e ela pressupõe amplo alcance, seja na esfera econômica, social, jurídica e política. E para atingir o âmbito das relações raciais, é mister que se saiba onde e o que a impede de se efetivar. É necessário que se saiba o que tem impedido e continuará a impedir a equidade nas relações de grupos caracterizados como etnicamente diferentes⁹⁹.

Esses dois representantes – Costa Pinto e Florestan Fernandes – dão uma idéia do que foi o empreendimento da UNESCO no Brasil. Conforme o próprio Costa Pinto, essa instituição não esperava esses resultados, mas queria apenas uma confirmação do que era tido como mais positivo na nação: como grupos tão diferentes viviam sem conflitos raciais. Talvez querendo produzir uma resposta ao mundo - recém-saído da guerra - quanto à tolerância racial - a UNESCO não vai encontrar resultados satisfatórios nas relações sociais aqui conformadas. E o relevante registro desses autores redireciona os estudos para a compreensão do complexo jogo das relações desiguais que envolvem Negro, Branco e Mestiço, cobrando à consciência nacional práticas mais igualitárias e humanas.

⁹⁸ F. Fernandes, *O Negro no Mundo dos Brancos*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.

⁹⁹ *Ibid.*

Ademais, provocaram um deslocamento de abordagem, o que os incluiria na vertente «o Negro como expressão social¹⁰⁰», conforme Bandeira (1988), reorientando as reflexões acerca das relações raciais no Brasil, presa fácil, até aquele momento, do paradigma culturalista¹⁰¹. Quanto a essa tradição, a palavra final fica com Florestan (1972):

A chamada «tradição cultural brasileira» possui muitos elementos favoráveis à constituição de uma verdadeira democracia racial. Esta ainda não existe, porém, e nunca existirá se os dados das investigações científicas não forem aceitos objetivamente e aproveitados de forma concreta na construção de uma sociedade multi-racial cujos modelos ideais não estão (nem poderiam estar) no passado ou no presente, que dele flui e o reproduz sob muitos aspectos¹⁰².

O brasilianista americano Thomas Skidmore publica em 1976 o livro *Preto no Branco*. Ele parte da análise de uma vasta literatura produzida pelos intelectuais Brasileiros nos anos pós-abolição até a década de 1920. O autor faz um apanhado minucioso das publicações, tentando identificar a posição dos pensadores no que se refere ao problema racial da sociedade nacional. Com essa preocupação, ele acaba trazendo à tona outros temas comuns que perpassavam a reflexão da elite pensante brasileira: o ideal de branqueamento, a política de imigração. Nada que se referisse à situação do Povo Brasileiro naquele momento histórico foi mencionado e esse silêncio permaneceu durante toda a década.

A abertura política iniciada nos anos de 1980 traz novos sentidos para as lutas dos movimentos organizados que sofreram grande ruptura na década anterior. A emergência de uma sociedade democrática deu ensejo a reivindicações de direitos, desencadeando em movimentos de reparações sociais nas décadas subseqüentes. Com essas mudanças, não somente a sociedade civil adquiriu novo alento, mas os próprios centros de pensamento debelados ou silenciados pela repressão. Novas investigações entram na pauta do dia e as ‘ditas minorias’ passaram, sob a égide da antropologia social, a ser problematizadas. Certamente, não pretendo dizer com isso que a antropologia tivesse a intenção de resolver as dificuldades que Negros, Índios, mulheres

¹⁰⁰ Importante lembrar que essa expressão foi proposta por Borges Pereira (1981), foi revista por Maria de Lourdes Bandeira (1988) e que aqui tento apresentar os estudos sobre o Negro no Brasil seguindo essa orientação, embora de forma bastante ampla e flexível.

¹⁰¹ M. de L. Bandeira, *op. cit.*, p. 18.

¹⁰² F. Fernandes, *O Negro no Mundo dos Brancos*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.

vivenciavam e vivenciam na sociedade brasileira. O intuito é apenas situar em que medida o contexto político que se plasmava dava origem a novos fenômenos sociais e que de certo modo incidia em novas perspectivas de análise para as ciências sociais

Refiro-me especialmente às investigações a que Borges Pereira (1981) faz menção, ou seja, os estudos que compõem o paradigma cuja orientação metodológica e teórica é a da antropologia social, a chamada quarta vertente. A especificidade desses estudos recai na produção cultural negra, com ênfase na «esfera religiosa» e nas «questões de identidade e resistência»¹⁰³. Os «estudos antropológicos das populações negras na universidade de São Paulo» congregam essa vertente e as pesquisas relacionadas a ela estão classificadas conforme a temática e o núcleo de interesse, a saber: a) o Negro e a comunicação; b) o Negro em contexto religioso; c) o Negro no sistema de relações raciais e e) o Negro em condições de vida rural.

Na opinião de Borges Pereira (1981), o conjunto de estudos cujo núcleo temático é o *Negro em condições de vida rural* é o que mais bem está estruturado¹⁰⁴. No meu entender, ele tem procurado dimensionar os problemas enfrentados pelas comunidades negras na área rural. Na verdade, o Negro rural, nas décadas precedentes, foi pouco visitado pelos investigadores. Assim as comunidades negras rurais só mais tarde se constituíram um problema para as ciências sociais. A ascensão desses estudos talvez decorra da mobilização do próprio Movimento Negro organizado em fazer valer os direitos sociais da população negra brasileira, a partir do reconhecimento de que grande parte dessa população estrutura sua vida, fazendo explícita vinculação ao paradigma da escravidão. Admitir institucionalmente que existem ‘remanescentes de quilombos’¹⁰⁵, foi o primeiro passo e isso abriu sendas para novas discussões acadêmicas. Por outro lado, enfatizou, outrossim, a necessidade de reconhecimento, por parte da sociedade brasileira, de direitos historicamente negados ao Negro, como o direito à terra - parafraseando Clóvis Moura, um problema crônico e endêmico que torna o Brasil um país inconcluso, uma vez que alimenta, ainda, os dilemas da má distribuição da terra¹⁰⁶.

A tônica dessas discussões é a etnicidade e é nesse conceito que grande parte dos investigadores sustenta seus argumentos. A ênfase na identidade étnica põe em relevo a

¹⁰³ M. de L. Bandeira, *op. cit.*, p. 19.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 19.

¹⁰⁵ Com a Constituição de 1988, a população negra brasileira tem um importante instrumento jurídico na luta pela terra: o artigo 68 do ADCT o qual garante «aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos».

¹⁰⁶ Palavras proferidas no V Congresso Afro-Brasileiro em Salvador, em agosto de 1997.

organização social e interação que Negros e Brancos experimentam no contexto rural. As etnografias de comunidades negras explicitam as relações interétnicas assentadas na dicotomização do *nós* e do *eles*, dando destaque à cultura apenas na medida em que ela é resultado dessa interação e não como determinante do processo histórico comunitário. Essas pesquisas têm procurado fugir das teorizações sobre campesinato e raça e têm dado maior sentido à memória, aos mitos de origem, às trajetórias de vida pessoal, às performances rituais, ao território, ao parentesco, aos quilombos.

Por outro lado, as investigações incidem sobre os quilombos. Na verdade, há uma tentativa de enquadrar a população negra rural sob o manto desse conceito. Isto restringe a reflexão, ainda que haja esforços no sentido de ressignificá-lo, tornando-o mais flexível através do critério da etnicidade. O fato é que cresce a produção acadêmica sobre esse tema e muitos grupos rurais são enquadrados sob esse prisma. Assim, observa-se outro redirecionamento nas pesquisas, no sentido de distanciar-se da abordagem estrutural e funcional como aquela principiada nos anos de 1950. Outrossim, as análises primam pelo afastamento da postura culturalista em voga nas décadas de 1930 a 1940. Digo que prosperam análises com ênfase na organização social, na medida em que ela é o critério fundamental para a compreensão dos grupos rurais que experimentam situações étnicas. O Negro em condições de vida rural desperta o interesse de uma gama de investigadores. Embora na USP se concentre boa parte deles, é fato que vários centros de pós-graduação do país vêm gradativamente problematizando esse tema¹⁰⁷.

Em face do exposto, poder-se-ia reordenar os estudos sobre Negro no Brasil em quatro abordagens fundamentais, a saber: evolucionista, culturalista, estrutural-marxista e organizacional. O primeiro paradigma teria como principal representante Nina Rodrigues, com a sua tese de superioridade da raça branca. O pressuposto culturalista teria Gilberto Freyre como seu principal expoente. Essa vertente postula o Negro como elemento importante na constituição de padrões culturais, assimilados pelo Branco

¹⁰⁷ Destaco, aqui, algumas pesquisas mais recentes, sem, contudo, vinculá-las aos departamentos específicos: *Território Negro em Espaço de Branco* – Maria de Lourdes Bandeira (1988), *A Descoberta do Cafundó* – Peter Fry e Carlos Vogt (...), *Castainho: Etnografia de um Bairro Rural de Negros* – Anita M. de Queiroz Monteiro (1985), *Negros de Cedro* – Mari Baiocchi (1983), *Caipiras Negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica* – Renato da Silva Queiroz, *Negros do Trombeta* – Rosa Acevedo e Edna Castro (1993), *Terra de Preto Terra de Mulheres* – Neusa M. Mendes de Gusmão (1995), *O Quilombo do Rio das Rãs* – José Jorge de Carvalho (org) (1996). A Associação Brasileira de Antropologia, quando presidida pelo Professor João Pacheco de Oliveira, divulgou o material organizado pela professora Eliane Cantarino O'Dwyer sobre *Terra de Quilombos* (1995). O livro *Liberdade por Fio*, organizado por João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (1998) condensa várias análises desde a *Arqueologia de Palmares*, texto de Pedro Paulo, *História e Memória dos Mocambos do Baixo Amazonas*, de Euripedes A. Funes, da Universidade Federal do Ceará.

como símbolo de identidade nacional. Na abordagem estrutural-marxista, Florestan Fernandes enquadra-se como o representante mais legítimo, uma vez que sua teoria é erigida em função da crítica às duas primeiras abordagens. O que interessa aos estudiosos dessa vertente é a integração do Negro à sociedade de classe e os problemas estruturais que impedem a sua inserção como cidadão. O que há de comum nessas três concepções? Parece que todas lidam com o conceito de raça. A última abordagem, ou seja, da organização social dá um salto em relação às demais, ao propor a análise para a esfera das relações interétnicas, pressupondo com isso uma reavaliação dos critérios (raça, cultura, classe) até então utilizados para compreender a diversidade humana.

4. 1 Os estudos sobre as irmandades no Brasil: um breve panorama teórico

Existe um consenso em torno da idéia de que são restritos os estudos históricos sobre irmandades para se entender a problemática do Negro no Brasil. Se isso se constitui em uma verdade, esse quadro vem se modificando e pesquisas muito significativas têm sido publicadas sobre as irmandades negras nos últimos anos. Representativo disso é o trabalho de Mariza de Carvalho Soares, intitulado *Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVII* (2000), que privilegia uma discussão sobre a irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia; Marina de Melo e Souza, *Reis Negros no Brasil Escravistas, História da festa de Coroação de Rei Congo* (2002) e Antônia Aparecida Quintão com dois livros, um sobre irmandades negras em São Paulo e outro sobre irmandades de Pretos e Pardos no Rio de Janeiro e Pernambuco, intitulados *Lá vem o meu parente* (2002) e *Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência* (2002). A particularidade desses estudos é trazerem uma abordagem histórica apoiada em documentação do período da escravidão para entender as sociabilidades negras gestadas nesse contexto.

Mariza de Carvalho Soares (2000) a partir da leitura do compromisso da irmandade acima referida, propõe uma interpretação histórica acerca da identidade étnica, desvinculando-a da compreensão que faz supor «nexos entre as culturas africanas e suas perpetuações no Novo Mundo»¹⁰⁸. Sua crítica tem uma direção certa: os

¹⁰⁸ M. de C. Soares, *Os devotos da cor*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, p. 114.

autores culturalistas. Tais autores sustentam a tese de que os grupos étnicos são definidos em função dos traços culturais que são imanentes ao conjunto da sociedade. Esses traços «são como entidades que podem ser subtraídas ou acrescentadas sem com isso afetar o conjunto das relações que forma a unidade do grupo»¹⁰⁹.

A cultura resulta da organização do grupo, por conseguinte, a identidade é ela mesma uma construção social. Perseguindo esse entendimento, Soares focaliza sua atenção no ponto de chegada, o Novo Mundo, e não no ponto de partida, a África e vai buscar na noção *grupos de procedência* a chave para interpretar a irmandade por ela investigada. Sua análise, portanto, «distancia-se da idéia de busca de uma cultura original, pura e auto-regeneradora, para destacar os arranjos resultantes de configurações profundamente marcadas pela violência das novas condições culturais a que estão submetidos os grupos étnicos africanos no cativo»¹¹⁰.

No que respeita à noção de *grupo de procedência*, Soares deixa entender que muitas classificações étnicas não correspondiam a grupos étnicos na África. Por exemplo, a denominação *gentio de angola* não representava um povo, ou uma etnia, e sim o porto de embarque. No entanto, esse lugar de embarque acabava sendo adotado como um ponto de referência identitária para aqueles que chegavam ao Novo Mundo. Conforme a autora, essa era uma identificação atribuída que o grupo internalizava, passando a se organizar segundo esse modelo¹¹¹. Essa discussão me leva a pensar na forma como foram identificados os homens cativos de Quixeramobim, pois muitos eram designados pelo termo *nação de Angola*. O questionamento que faço é: essa atribuição era adotada por esses sujeitos, *os Pretos* da irmandade? Organizavam suas sociabilidades utilizando essa denominação? Elaboraram uma representação de si por meio dessa classificação?

Outro importante trabalho, publicado dois anos depois da pesquisa de Soares, é o livro de Marina de Mello e Souza, cujo título é *Reis Negros no Brasil Escravista. História da festa de coroação de Rei de Congo*. A autora focaliza suas reflexões na coroação dos Reis de Congo no sudeste dos séculos XVIII e XIX, propondo certas continuidades de práticas rituais do culto de Nossa Senhora do Rosário com religiosidades africanas. Diz a autora,

¹⁰⁹ M. de C. Soares, *Os devotos da cor*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, p. 114.

¹¹⁰ *Ibid*, p. 118.

¹¹¹ *Ibid*, p. 111.

Essa capacidade de unir o devoto diretamente ao alvo de sua prece, remete a outra explicação para o êxito do culto a Nossa Senhora do Rosário entre os Negros, que seria a possível identificação do rosário com objetos mágicos constituintes da religiosidade africana entre eles os já mencionados minkisi, rebatizados de fetiches pelos Portugueses. Com relação a esse assunto, José Ramos Tinhorão, que entende que o catolicismo foi sempre integrado às comunidades negras por meio das 'exterioridades do culto' e não pela 'assimilação dos conceitos teóricos da fé', conclui que os Negros elegeram Nossa Senhora do Rosário para objeto de culto por terem estabelecido uma relação direta entre seu rosário e o 'rosário de Ifá', usado por sacerdotes Africanos¹¹².

Ainda que a citação possa insinuar que a autora acentua a permanência de traços culturais africanos nas irmandades dos Homens Pretos, ela vai ratificar todo o argumento de Soares no que diz respeito à cultura e a identidade. Para tanto ela retoma a noção de *grupo de procedência*, não sem antes priorizar o caráter tensional que envolvia as relações sociais «dos Homens Pretos», tanto no interior das irmandades, nas disputas pelos cargos, quanto nas relações com autoridades eclesiásticas e membros de outros grupos.

Esses argumentos me levaram à constatação de que ao se pensar a identidade é necessário olhar para o contexto situacional¹¹³, tentando perceber o lugar a partir de onde esses sujeitos organizam suas interações e sociabilidades. Pensar também como essas interações e sociabilidades estavam entrecortadas por fatores étnicos seja para produzir uma diferenciação entre Negros ou entre Negros e não-Negros. Essas diferenciações acabam por produzir hierarquias no interior das irmandades, hierarquias legitimadas pelo cumprimento das normas que institui tal organização. Observo esse aspecto no compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim, pois nem todos podiam assumir os cargos, e existiam regras a serem cumpridas e que garantiam a permanência no grupo de irmãos. Em razão disso, penso não ser possível prescindir da análise das relações de poder que constituem essa irmandade.

¹¹² M. de M. e Souza, *Reis Negros no Brasil Escravistas, História da festa de Coroação de Rei Congo*, Belo Horizonte, Humanitas, 2002, p. 161.

¹¹³ M. C. da Cunha lembra que o ganho que se teve com os estudos de etnicidade «foi a noção clara de que a identidade é construída de forma situacional e contrastiva, ou seja, que ela constitui resposta política a uma conjuntura, resposta articulada com as outras identidades em jogo, com as quais forma um sistema». In *Antropologia do Brasil. Mito, história e etnicidade*, São Paulo, Brasiliense, 1987.

É importante notar que as irmandades eram estimuladas e aceitas pelo poder da igreja católica. A sua ação, de certo modo, era regulada pela religião católica. Nina Rodrigues (1945) entende que desse modo se «controlavam as comunidades negras africanas e garantiam a ordem concedendo um simulacro de liberdade política». Porém, outros autores percebiam-nas «como meio de integração dos Negros na sociedade local e de humanização dos escravos que ali podiam se reunir e divertir, sem, entretanto, contestar o sistema escravista, como espaço físico e político que dava a seus membros um sentimento de identidade e orgulho¹¹⁴». Desse entendimento não posso me afastar para compreender a irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim, uma vez que os *compromissos* ao tratarem da composição da mesma, restringiam aos ‘Pretos’ a administração, excluindo Brancos e Pardos em determinados momentos. Poder-se-ia ainda questionar se as irmandades não se constituíam para os Negros, e depois também para os Pardos, em espaço político de negociação de identidades e diferenciações.

¹¹⁴ Randles apud M. de M. e Souza, *op. cit.*, p. 136.

Capítulo 5

Um olhar sobre a escravidão

Os historiadores são unânimes na afirmação de que a escravidão na África é anterior ao contato europeu. Quando teria começado não se sabe, mas o certo é que os muçulmanos já traficavam os prisioneiros de guerras de expansão do islamismo pelo norte da África e na região do Golfo Pérsico¹¹⁵. Os cativos de guerra eram utilizados nos serviços militar, administrativo e doméstico. Ainda poderiam ser totalmente integrados à sociedade do senhor via conversão à religião islâmica. Pois nessa tradição religiosa

a escravidão era vista como um meio de converter os não-muçulmanos. Assim, uma das tarefas do senhor era a instrução religiosa, e teoricamente os muçulmanos não podiam ser escravizados, embora na prática isso fosse muitas vezes violado. A conversão não levava automaticamente à emancipação, mas à assimilação à sociedade do senhor, julgada de acordo com a observância da religião, era considerada um pré-requisito para a emancipação e normalmente garantia de melhor tratamento¹¹⁶.

80

O fator religioso parece ter sido também a justificativa inicial utilizada pela Europa para intensificar a captura de escravos na África. Obviamente que essa modalidade de escravidão que se instaura com a entrada das sociedades européias, em especial Portugal, já é uma tentativa de aumentar a produção de bens e o comércio de exportação¹¹⁷. Para Julio José Chiavenato (1980), a Santa Sé, no século XV, autorizou a entrada dos Portugueses em terras africanas através das «bulas das cruzadas». Conforme o autor,

o pioneirismo da igreja no ressurgimento da escravidão fica por conta do papa Nicolau V, que em 1454 assinou a bula Romanus Pontifex, dando exclusividade aos Portugueses nos negócios

¹¹⁵ P. E. Lovejoy, *A escravidão na África, uma história de suas transformações*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, p. 47.

¹¹⁶ *Ibid*, p. 49.

¹¹⁷ *Ibid*, p. 53.

da África, inclusive para apresar Negros e mandá-los para o reino. Na justificativa, os seguidores do papa Nicolau V afirmavam que, em todo caso, os Negros seriam batizados e a sua captura e escravidão serviriam portanto para «salvar-lhes a alma».

O escravismo praticado nas sociedades africanas que antecede ao contato europeu respondia a uma «estrutura social baseada no parentesco e etnia», conforme Paul E. Levejoy (2002). Por outro lado, ela poderia ter até uma variante religiosa, quando passou a ser praticada pelos muçulmanos, mas

os cativos não eram necessariamente negros, embora os negros sempre constituíssem uma proporção significativa da população escrava. Eles também vinham da Europa Ocidental e das estepes do sul da Rússia. Eram muitas vezes prisioneiros de guerras, não-muçulmanos que tinham resistido à expansão do islamismo. A escravidão era concedida como uma espécie de aprendizagem religiosa para os pagãos. Anteriormente, aos judeus e cristãos residentes era concedido um status especial de 'pessoas do livro', sendo reconhecidos como homens livres sujeitos a taxas e limitações especiais sobre as liberdades civis, mas livres da escravidão. Alguns cristãos eram escravizados durante às guerras, principalmente na Europa Ocidental, mas a maioria dos escravos vinha de outros lugares¹¹⁸.

81

A escravidão na África se desenvolveu de diferentes formas e ela serviu a propósitos diferentes daquelas justificativas morais utilizadas pelas sociedades européias para expandi-la. Evidentemente que a acumulação de riquezas foi o motor que a impulsionou e para isso ela encontrou legitimação no falso humanismo religioso, como o expresso pelo conde Gomes Eanes de Zurara, no século XV, de que os males da escravidão para o Africano eram *bien peu de chose compte tenu de la liberté éternelle que les âmes des esclaves posséderaient par la suite*¹¹⁹. Evidentemente, foi com o tráfico atlântico, cujos proponentes iniciais e beneficiários foram Portugueses, Franceses e Ingleses, que se produziu uma especificidade racial à escravidão. Com isso quero dizer que não era qualquer um que era escravizado e sim o Negro porque supostamente estava em um grau de humanidade inferior àquele que escravizava. Mesmo tendo o Europeu encontrado condições internas favoráveis à obtenção de mão-de-obra cativa, não é demais afirmar que a Europa, ao estabelecer o comércio atlântico

¹¹⁸ P. E. Lovejoy, *A escravidão na África*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, p. 47-48.

¹¹⁹ Citado por M. Maestri, *Esclavage au Brésil*, Paris, Karthala, 1991.

de seres humanos, não desconsiderou o critério racial. A grande inovação, além daquela de o tráfico responder à emergência do comércio internacional, foi justamente essa associação entre raça e escravidão. A escravidão americana se distinguiria de outras formas de escravidão conhecidas pela «manipulação da raça como um meio de controlar a população cativa e a dimensão da racionalização econômica do sistema»¹²⁰.

Paul E. Levejoy (2002) ao analisar a escravidão dentro da África, antevê que embora a busca por cativos na África negra fosse o foco dos muçulmanos, pois o islamismo exigia que os escravos fossem pagãos, «a raça (...) era minimizada como um fator na manutenção da condição servil»¹²¹. Sem argumentar em favor de um critério racial, Mário Maestri (1991) vai afirmar que não é possível comparar a escravidão, que se intensifica como exigência do comércio internacional, com as modalidades de submissão conhecidas na África.

Nous savons aujourd'hui que le commerce d'esclaves à travers le Sahara, l'océan Indien et la mer Rouge, bien que très ancien, important et systématique, ne peut en aucune façon être comparé au trafic atlantique. Le premier s'insérait dans un processus plus complexe d'échange de biens et d'hommes. Pour cette raison et compte tenu de son volume moins important, il ne compromettait pas la croissance démographique et le développement du continent africain. D'autre part, les diverses modalités de soumission connues en Afrique noire ne peuvent pas être définies comme des formes d'esclavage, même purement patriarcales. On peut donc affirmer que le continent africain n'a pratiquement pas connu la production esclavagiste. C'est ce qui a rendu possible et facilité – aussi contradictoire que cela puisse paraître – l'exportation massive d'esclaves¹²² (Grifos meus).

O tom peremptório de Mário Maestri (1991), ao afirmar que o continente africano praticamente não conheceu produção escravagista e que não é possível comparar as experiências de escravidão praticadas na África com o tráfico atlântico, obscurece mais do que esclarece. Certamente, a África negra se constituiu no laboratório de mão-de-obra que alimentou inicialmente as *plantations* canavieiras, depois as minas e as fazendas de café, portanto o apresamento de homens no continente

¹²⁰ P. E. Lovejoy, *A escravidão na África*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, p. 38.

¹²¹ *Ibid*, p. 48.

¹²² M. Maestri, *Esclavage au Brésil*. Paris, Karthala, 1991.

africano era uma etapa da produção escravista¹²³ e ela era realizada pelo agente interno. Por outro lado, havia certa simbiose entre os interesses das sociedades europeias e dos grupos africanos que pretendiam uma hegemonia no continente. O que vem a confirmar que «A atração do mercado Atlântico tinha o efeito de afastar ainda mais as formas locais de escravidão de uma estrutura social na qual o escravismo era apenas uma entre outras formas de dependência pessoal, para um sistema no qual os cativos desempenhavam um papel cada vez mais importante na economia»¹²⁴. Sobre a possibilidade de entender a escravidão na África e a sua vinculação aos interesses mercantis de traficantes Brasileiros, considero que o estudo realizado por Manolo Florentino (1997) sobre o tráfico para o Rio de Janeiro seja uma boa demonstração de como um fenômeno pode ser percebido em sua dinâmica e transformação e os parâmetros a serem considerados para se estabelecer comparações.

A análise de M. Florentino (1997) centra-se no papel ativo da África na produção e reprodução do cativo e em como isso esteve diretamente associado aos interesses de uma elite mercantil brasileira. Com isso, o autor do livro *Em Costas Negras*, descortina os paradoxos dos estudos clássicos da historiografia brasileira que obscurecem as razões do tráfico, que durou por mais de três séculos entre o Brasil e a África. Para ele, o primeiro paradoxo é justamente o do silêncio frente à participação ativa da África na produção do cativo, pois para o autor,

Nenhuma outra região americana esteve tão ligada à África por meio do tráfico como o Brasil. Embora flagrante, alguns dos maiores clássicos da historiografia brasileira silenciavam ou pouco falavam sobre «a terra dos etíopes». Aspecto ainda mais desapontador quando se sabe que, por séculos a fio, os milhões de cativos importados eram escravizados por Africanos – ou seja, a sua ‘produção’ na África estava longe de constituir-se em fenômeno episódico ou de reduzir-se a uma crueldade inaudita.

Além disso, para Manolo Florentino (1997) o tráfico atendia aos interesses de uma elite mercantil brasileira que criava internamente uma demanda por cativos. Nesse

¹²³ P. E. Levejoy afirma que «não havia separação funcional entre a escravização e a utilização de escravos; elas permaneciam intricadamente associadas. Essa conexão revela uma característica fundamental do escravismo na África, e quando totalmente articulada com a utilização de escravos na produção, a escravidão foi transformada em modo de produção distinto. A história da escravidão envolvia a interação entre a escravização, o tráfico de escravos e a utilização de cativos na própria África. Um exame dessa interação demonstra a emergência de um sistema de escravidão que era fundamental para a economia política de muitas regiões do continente».

¹²⁴ P. E. Lovejoy, *op. cit.*, p. 51.

sentido, a escravidão não pode ser vista apenas como a imposição dos interesses de uma metrópole frente a uma colônia passiva ou como tendo se originado nas «vicissitudes próprias a um projeto colonizador calcado na hegemonia do capital europeu»¹²⁵. Frente a essa suposição é fácil prever, conforme o autor, que quando não mais interessasse ao capital, ele pudesse pôr um fim à migração compulsória. «Contudo, por quase meio século as elites brasileiras puderam resistir às poderosas pressões econômicas, políticas e militares»¹²⁶ de combate ao tráfico empreendido pela Inglaterra, então ávida pela expansão do seu mercado consumidor.

Partindo do tráfico para o Rio de Janeiro na última década do século XVIII até os anos 1830, Manolo Florentino evidencia as bases da organicidade que se estabeleceu entre a África e o Brasil no comércio negreiro. Com isso ele vai desvendar a lógica empresarial e os agentes propulsores do tráfico atlântico de modo a verificar como esses se ligavam com a sociedade, a economia e o estado¹²⁷. As fontes documentais de caráter quantitativo analisadas foram inventários *post-mortem*, listas de entradas de navios negreiros e escrituras de compras e venda. O autor ainda analisou um conjunto de documentos como correspondências oficiais, decretos e ordens régias, crônicas manuscritas dentre outras fontes qualitativas. Com essas fontes e com as estatísticas a partir daí produzidas, o autor necessariamente impõe uma nova abordagem à compreensão da escravidão no Brasil e redefine novas chaves de leituras para a historiografia brasileira.

Essa organicidade entre África e Brasil obscurecida na historiografia brasileira e salientada por Manolo Florentino, no caso específico do tráfico atlântico para o Rio de Janeiro, é apenas um desdobramento do sistema de escravidão, inscrito em uma conjuntura política econômica internacional de combate ao tráfico negreiro; necessidade cada vez mais premente para o capitalismo inglês. Ora, a reação dos traficantes nordestinos, em especial dos baianos, diante da tentativa de desbaratamento do comércio de almas pela Inglaterra, foi também a de intensificar relações comerciais diretas com a África em vista da obtenção de cativos. Como fazia parte do processo de desumanização homogeneizar a força de trabalho escrava, a busca pelo cativo na África se orientava mais pela aptidão ao trabalho requerido, fosse pela agricultura, mineração

¹²⁵ M. Florentino, *Em Costas Negras*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997. p. 7.

¹²⁶ *Ibid*, p. 8.

¹²⁷ *Ibid*, p. 8.

ou lides doméstica¹²⁸. A essa demanda o régulo africano respondia com a apreensão de homens ao longo do interior africano.

Até aqui a análise da organicidade me parece plausível à condição dela não pretender obscurecer a idéia recorrente de que o tráfico de Africanos foi também um projeto da metrópole portuguesa imposta a sua colônia. Então aqui se justifica o recuo na história do tráfico, feito a pouco, para entender que, a despeito dela ter sido ou não «uma empresa afro-americana», como defende Manolo Florentino (1997), ela teve um caráter racial quando sofreu o incremento das sociedades européias. Esse caráter foi imposto pelo Ocidente à África. No meu entender, é essa dimensão que é negligenciada pela historiografia.

Além desse aspecto, os estudos não têm dado atenção à composição étnica dos Africanos transplantados para o Novo Mundo. Essa lacuna foi considerada por Mariza de Carvalho Soares (2000), em *Os devotos da cor*, ao propor o estudo da confraria negra no Rio de Janeiro, no século XVIII, constituída por um grupo de duzentos Negros, identificados como makis. Essa lacuna decorreria, conforme a autora da

historiografia brasileira ter-se ocupado mais da expansão dos povos Europeus que do estudo dos povos africanos escravizados. Ao lado disso, afirmações generalizantes sobre a diversidade racial e cultural dessas populações têm encontrado terreno fértil entre os historiadores. Esse enfoque tem levado os pesquisadores a minimizar a importância da questão da composição étnica da escravaria brasileira e a não diferenciar as noções de etnia/grupos étnicos, raça e procedência¹²⁹.

85

Há de considerar-se na esteira das generalizações os estudos sociológicos produzidos na década de 1970 cujo foco era o modo de produção escravista. Identificar a composição étnica dos grupos transplantados para o Brasil não se constituía em preocupação científica para os sociólogos mais interessados na compreensão da sociedade brasileira pelo viés da categoria de classe (F. H. Cardoso (1977); J. Gorender

¹²⁸ M. de C. Souza (2000) salienta que «Boxer associa a retomada do tráfico com a Costa da Mina aos últimos anos do século XVII às demandas da atividade mineradora e à força física dos escravos da Mina. Referindo ao mesmo período, Russel-Wood afirma que entre 1700 e 1730, na Bahia, os senhores de engenho preferiam os escravos vindos de Angola. Souza não está totalmente de acordo com essa associação do interesse do escravocrata com a aptidão ou a capacidade do escravo para exercer uma atividade que já conhece. O fato é que quanto aos escravos Mina, havia uma suposta crença de que eles tinham o poder de encontrar ouro, daí estarem aptos a trabalhar na atividade mineradora, que se expandira no século XVII com a descoberta do ouro em Minas Gerais.

¹²⁹ M. de C. Soares, *Os devotos da cor*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, p. 27.

(1978) e outros). A etnia certamente não era uma variável importante para se compreender a produção escravista. Nesse sentido, considero necessário relativizar a afirmação de que a composição étnica da escravaria brasileira foi minimizada pelos pesquisadores. Penso que houve uma tentativa, no final do século XIX, em desvendar a procedência dos diversos grupos da diáspora negra e a contribuição deles no surgimento de práticas culturais ainda existentes na sociedade brasileira.

Talvez o primeiro que vai privilegiar essa dimensão seja Nina Rodrigues, a partir do princípio do século XX. Apesar de sua tenaz vinculação ao evolucionismo biológico, em *Os Africanos no Brasil* (2004), ele vai dedicar um capítulo à descrição das principais etnias que *sobreviveram*¹³⁰ na Bahia e às influências delas no desenvolvimento de cultos e práticas religiosos de origem africana. Ademais, vai assinalar as generalizações em torno dos grupos Negros que «colonizaram¹³¹» o Brasil e das idéias recorrentemente duvidosas sobre a procedência dos mesmos. Enfatiza o autor que «no Brasil não nos temos limitado a desprezar os conhecimentos dos povos Negros que tanto concorreram para a colonização do país e a manter a mais completa ignorância sobre tudo o que lhes diz respeito: vão acreditando mesmo, entre nós, idéias errôneas sobre a procedência de nossos Negros, sobre o grau e as manifestações da sua cultura»¹³².

O empreendimento de Roger Bastide em *Les Amerriques Noires*, publicado pela primeira vez na década de 1970, tampouco pode ser desconsiderado. O estudo das civilizações africanas transportadas para o Novo Mundo se inicia depois da abolição da escravidão, pois até então o Negro não tinha sido percebido senão como uma força de trabalho. Pensar esse sujeito como portador de cultura ensejou o debate sobre como ele seria integrado à sociedade brasileira, o que só foi possível com o advento de sua emancipação. Contudo, identificar os grupos étnicos transferidos para o Brasil não seria tarefa fácil, uma vez que aos Negros foram atribuídos nomes genéricos de portos de embarque e nomes cristãos. Conforme R. Bastide (1996) seria necessário um método de análise que focalizasse as culturas afro-americanas e não mais a África, pois « Ce qui fait que la meilleure méthode pour l'analyse des cultures afro-américaines consiste nom

¹³⁰ O livro *Os Africanos no Brasil* aparece em 1932, mas as investigações sobre raça já vinham sendo publicados no *Jornal do Comércio* desde 1903. A preocupação de N. Rodrigues era identificar as sobrevivências africanas na Bahia, o que não poderia ser diferente porque ele pensava os Africanos na perspectiva do evolucionismo vigente no final do século XIX, imputando-lhes uma inferioridade.

¹³¹ N. Rodrigues trata os Africanos como colonizadores; obviamente que com isso ele não está colocando no mesmo patamar Negros e Brancos. Para ele o Negro é portador de incivilidade, de inferioridade malgrado sua influência na cultura brasileira.

¹³² N. Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, Brasília, Editora UnB, 8ª. Edição, 2004, p. 32.

pas à partir de l'Afrique pour voir ce qu'il en reste en Amérique, mais à étudier les cultures afro-américaines existantes, pour remonter progressivement d'elles à l'Afrique. C'est la marche inverse de celle des historiens qui est la bonne »¹³³.

A ausência de registos históricos, em determinado momento, produziu generalizações e até equívocos acerca das etnias africanas migradas compulsoriamente para o Brasil. O próprio N. Rodrigues, (2004) fez essa observação quando deu início às suas investigações. No seu dizer, um erro comum entre os etnólogos, historiadores e literatos, é a afirmação de que os *bantos* guardavam uma exclusividade na composição dos Africanos transferidos para a Bahia. Por outro lado, essa carência tem levado os pesquisadores a ampliar as possibilidades de pesquisas através de adoção de fontes de dados aparentemente irrelevantes como os assentos de batismo e registros de casamentos.

Inovação nesse sentido foi realizada por Mariza de Carvalho Soares (2000) quando recorreu a tais documentos para entender a composição dos Africanos no Rio de Janeiro no século XVIII e com isso retrabalhou a noção de *grupo de procedência* já anunciada por Roger Bastide (1996). Observa-se também nos estudos mais recentes sobre a escravidão, uma redefinição dos critérios de leitura e de interpretação das fontes comumente utilizadas como os inventários *post-mortem* e listas de navios negreiros. Nesse caso, considero o trabalho de Manolo Florentino (1997), já mencionado, o mais ilustrativo, não tanto por esclarecer aspectos da origem étnica dos cativos, mas por redimensionar o estudo da escravidão no Brasil, lançando outro olhar para as regiões fornecedoras de cativos, como África ocidental.

Marina de Melo e Souza (2002), com o estudo sobre as festas de coroação de rei Congo, vê a necessidade também de «aprofundar o conhecimento da história e da cultura da África Centro-Occidental, que compreende a região chamada pelos Portugueses, dos séculos XVI ao XIX, de Congo e Angola, e preencher uma lacuna nos estudos de manifestações culturais afro-brasileiras, no que diz respeito às contribuições do mundo banto»¹³⁴. Penso que o quadro de ruptura entre *etnia* e *cultura* que a América oferece, como lembrou Roger Bastide (1996)¹³⁵, não deve ser esquecido no caso do

¹³³ R. Bastide, *Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde*, Paris, L'Harmattan, 1996, p 14 et 15.

¹³⁴ M. de M. e Souza. *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de rei Congo*, Belo Horizonte, UFMG, 2002, p. 20.

¹³⁵ Diz R. Bastide, (1996) que «Le dernier point important qui nous reste à signaler, c'est que l'Amérique nous offre l'extraordinaire tableau de la rupture entre l'ethnie et la culture ». p. 15

Brasil, pois em algumas situações de investigação não é possível identificar ou associar grupos étnicos às práticas culturais. No caso do Ceará essa dificuldade torna-se mais evidente, uma vez que aí se desenvolveu um modo todo particular de escravidão onde se verifica a ausência de tráfico direto com a África.

Entre os séculos XVI e XIX foram importados para a América perto de 10 milhões de escravos Africanos, dentre os quais 40% desembarcaram no Brasil. Isso só foi possível devido uma «organicidade impar entre o Brasil e a África, pois entre nós, mais do que em qualquer outra parte, possuir escravos significava basicamente conviver com Africanos»¹³⁶. Grande parte dos cativos, vinda da África Centro-Occidental, era absorvida pela grande propriedade exportadora em detrimento dos médios e pequenos estabelecimentos, que em geral não recebiam mais de cinquenta escravos. As condições de vida e de trabalho não permitiam a reprodução física do cativo. Na verdade, a reprodução não era estimulada e a mortalidade era sempre crescente nos plantéis. Com uma demanda sempre crescente de mão-de-obra cativa, pois como a indústria agro-exportadora encontrava-se em plena expansão nos séculos reportados, a resposta foi a intensificação das relações do Brasil com a África no sentido dela suprir a produção do cativo, via apresamento pelos seus agentes internos. Daí o recrudescimento do tráfico atlântico que passava necessariamente por uma relação dos traficantes Brasileiros, com os agentes locais africanos ou com uma fração mercantil africana. Aqui já não mais se tratava de obter mão-de-obra para utilização interna ou para responder às relações de dependência pessoal existentes nas sociedades africanas. Esse momento respondia a outro contexto de escravização que se

*Destinava à troca por mercadorias européias ou americanas que, ao serem inseridas nos tradicionais circuitos africanos de troca, desempenhava papéis que muito distavam da função quase idílica de meros 'bens de prestígio'. Uma vez produzido o cativo, a etapa africana de circulação tinha por eixo o duplo fluxo que se estabelecia nos pontos de embarque: o de exportação do escravo do interior para a costa, e o de importação de bens euroamericanos do litoral para as savanas e áreas florestais*¹³⁷.

¹³⁶ R. Bastide, *op. cit.*, p. 23.

¹³⁷ *Ibid*, p. 108.

Foram traficados para o Brasil homens e mulheres de várias regiões do continente africano, procedentes da África Centro-Ocidental e Oriental. Os centros de maior afluência do tráfico no Brasil foram Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, Bahia e Pernambuco para mencionar apenas alguns. No final do século XVIII e princípio do XIX, grande parte dos cativos foi embarcada nos portos de Luanda e Benguela. Ao longo do século XIX cerca de 70% dos cativos que chegaram aos portos brasileiros vieram da região do Congo-Angola. Contudo, com a proibição do tráfico a partir de 1930, as embarcações, com mercadoria humana, provenientes dos portos de Cabinda, de Ambiz e outros pequenos portos aumentam, refletindo, conforme M. de M e Souza (2002) «a dispersão do tráfico na região Congo-Angola, ao mesmo tempo em que dificultava a repressão a ele»¹³⁸. Portanto, a África Centro-Ocidental incrementou a empresa agro-exportadora brasileira com o envio de cativos pelo Atlântico.

O fato é que nem todas as regiões brasileiras participaram do circuito atlântico do tráfico negro. Por exemplo, o Ceará não logrou êxito nas tentativas que fez ao pedir autorização aos monarcas portugueses para estabelecer tráfico com a África. Isso se deve em grande parte à inexistência de um grupo econômico, com cabedal suficiente para impor tal necessidade. Pelo contrário, as travessias das águas atlânticas, cuja finalidade era o fluxo de produtos agrícolas e de manufaturas, no máximo atingiram os portos portugueses.

5.1 Escravidão no Ceará

É contundente a afirmativa de que não houve tráfico direto de mão-de-obra escrava da África para o Ceará. A ausência de relações com o tráfico atlântico tem comumente justificado a fragilidade dos estudos sobre a escravidão, por conseguinte sobre a composição étnica do contingente Negro transferido compulsoriamente para as fazendas de gado ou para os escassos plantéis encravados nas pequenas fazendas de cana-de-açúcar cearenses. Ademais, a expansão inexpressiva dessa empresa tem trazido plausibilidade ao argumento, defendido pela historiografia de uma época, de que o Ceará sofre pouca influência da cultura africana. O pensamento historiográfico,

¹³⁸ M. de M. e Souza. *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de rei Congo*, Belo Horizonte, UFMG, 2002, PP. 131-132.

representado pelos intelectuais do Instituto Antropológico, Histórico e Geográfico¹³⁹, concentra mais reflexão sobre a abolição, feito no qual a província se adiantou, antecipando-a para 1884, do que para o aprofundamento das razões do baixo contingente da mão-de-obra cativa negra.

Conforme esses intelectuais, dentre eles Pedro Alberto de Oliveira Silva (1979; 1984; 1987); Oswaldo Riedel (1888); Alcântara Pinto (1984); G. Nobre (1987) apenas para citar alguns, o número reduzido de escravos Negros no Ceará se deve pelos menos a cinco razões, a saber: a) o povoamento tardio da capitania cearense; b) a sua dependência da capitania do Pernambuco; c) a mão-de-obra cativa indígena abundante; d) uma atividade econômica centrada na pecuária favorecida pelas condições ambientais; e e) o preço do cativo Africano, incompatível com o numerário do colonizador. Na verdade, a escassez de dinheiro teria sido um fator de introdução do comércio colonial atlântico, centrado na exportação de gêneros agrícolas e importação de mercadorias européias, excluindo assim o tráfico negreiro. Hodiernamente, esses aspectos são retomados pelos historiadores dedicados ao estudo da história cearense, em especial Francisco José Pinheiro (2000) e Eurípedes Antônio Funes (2000), o primeiro insistindo na compreensão histórica dos grupos indígenas a partir da dicotomia dominador/dominado e o segundo produzindo, igualmente, uma crítica a historiografia oficial tendente a associar o Negro no Ceará apenas através da lógica perversa da escravidão¹⁴⁰.

Pedro Alberto de Oliveira Silva (1979) em *As origens da escravidão no Ceará*, nota que «até o século XVII a região ainda não estava integrada ao domínio efetivo dos Portugueses»¹⁴¹. As primeiras tentativas de povoamento foram coetâneas do combate aos Franceses no Maranhão, campanha empreendida por Pero Coelho de Souza no início do século XVII e da qual Martin Soares Moreno fez parte. Este último foi personagem central no processo de colonização e de combate ao avanço dos Franceses e Holandeses na faixa litorânea cearense. Por esses e por muitos outros feitos, foi Martin

¹³⁹ Esse instituto desde o final de século XIX exerce um importante papel no pensamento cearense. A sua revista anual tem se ocupado desde então com discussões sobre os principais fenômenos da sociedade brasileira, mas especialmente da sociedade cearense.

¹⁴⁰ E. A. Funes, *Negros no Ceará*, In Uma nova história do Ceará, Fortaleza, Edições Demócrito Rocha, 2000, p. 103.

¹⁴¹ P. A. de O. Silva, *As origens da escravidão no Ceará*, Revista do Instituto do Ceará, Fortaleza, 1979, p. 325.

Soares Moreno nomeado por El-rei capitão-mor do Ceará¹⁴², quando no Ceará o processo de ocupação não passava de tentativas frustradas¹⁴³.

A invasão de Pernambuco pelos Holandeses também teria atrasado o processo de colonização do Ceará¹⁴⁴, sentencia Pedro Alberto de Oliveira. Houve tentativas de colonização pelo interior, mas uma ocupação mais conseqüente só foi possível «após a expulsão daqueles invasores, em 1654». A «saída dos Holandeses trouxe ao território cearense muitas famílias das capitanias vizinhas, que aqui se fixaram com seus cabedais»¹⁴⁵, portanto a sua ocupação se deu tardiamente se compararmos com as outras regiões açucareiras. Obviamente que esse processo não foi diferente do das outras capitanias com o apresamento do autóctone indígena e com a catequese dos jesuítas, que aos poucos o submetia aos interesses do colonizador.

O povoamento tardio da região, associada à dependência do Ceará em relação à capitania de Pernambuco, foi um dos fatores que mais inviabilizaram a introdução do cativo Africano em terras cearenses, por conseguinte incidindo no seu precário desenvolvimento econômico. Contudo, talvez não tenha sido a chegada tardia do colonizador, e sim o tipo de ocupação que capitania conheceu que melhor viabiliza uma explicação dos motivos para o inexpressivo contingente Africano no Ceará. Eurípedes Antônio Funes (2000) em *Uma Nova História do Ceará* argumenta nesse sentido ao propor que

A ocupação de terras cearenses foi diferente do processo ocorrido em outras áreas do Nordeste açucareiro. Foi um processo mais lento, com suas fronteiras sendo rompidas pelo gado que possibilitou uma configuração social diferenciada das sociedades do engenho, exigindo pouca mão-de-obra, contando desde o início com a força de trabalho do nativo e um estilo de vida que não foge ao padrão encontrado para outras regiões tidas como periféricas. Isso, de certa forma, refletia o poder aquisitivo dos proprietários cujo modus vivendi, em sua

¹⁴² Martin Soares Moreno veio para o Brasil, integrando a campanha de Pero Coelho de Sousa com a finalidade de “servindo naquela entrada, aprendesse a língua dos índios e seus costumes, dando-se com eles e fazendo-lhes seu mui familiar”. In *Três Documentos do Ceará Colonial*, Fortaleza, 1967, p. 161.

¹⁴³ R. Girão (1967) o comentador da relação do Ceará que compõe a série *Três Documentos do Ceará Colonial*, recuperando o comentário de Martin Soares Moreno no final do parágrafo, diz que “nem dois anos, portanto, se conservou o fundador do São Sebastião no Ceará. (...) A ausência do Tenente Moreno acarretaria quase o desmoronamento do insulado fortim da barra do Ceará. Quando a este retornou, passados oito anos, ou seja, em 23 de dezembro de 1621, com todos os desencantos o viu *muito desacomodado de recolhimento, reduzido a uma estacada de varas que estão caindo, com as suas cabanas de palha, sem donde pudesse recolher uma pequena pólvora*. Fortaleza, 1967, p 166.

¹⁴⁴ P. A. de O. Silva, *op. cit.*, p. 326.

¹⁴⁵ *Ibid*, p.327.

*maioria, estava dentro de um padrão de riqueza bastante relativo, marcado pela simplicidade, beirando a rusticidade, o que acabava refletindo no dia-a-dia do escravo*¹⁴⁶.

Se a capitania cearense não utilizou a mão-de-obra africana nos primórdios do seu povoamento foi em virtude de uma conjuntura econômica em formação que se servia da escravidão dos «negros da terra», pois o “indígena e seus descendentes, servindo como escravo, agregado ou aldeado, foi a mão-de-obra dominante na Capitania durante todo o período colonial”¹⁴⁷. Para Francisco José Pinheiro (2000), as vilas como substitutos das aldeias exerceram um papel importante no agenciamento da mão-de-obra indígena uma vez que,

*Com a expulsão dos jesuítas, a administração dos povos indígenas passou para a órbita laica e os povos nativos foram iguados aos demais moradores. Uma nova legislação foi então adotada em relação aos povos nativos, sob determinação do diretório pombalino, em que formalmente garantia-se a liberdade destes; no entanto, foi nomeado um diretor que se transformou, na prática, em feitor para controlar a força de trabalho no âmbito da vila*¹⁴⁸.

Além do fator econômico, para P. Alberto de Oliveira Silva (1979), os condicionantes ambientais contribuíram fortemente para uma forma específica de povoamento no Ceará.

*Pode-se mesmo afirmar que a geografia da capitania determinou suas fronteiras, condicionou sua forma de povoamento e concorreu para que o criatório fosse a única, senão a principal, atividade econômica que se poderia desenvolver nela, dentro do contexto histórico econômico da época. Os rios e a pecuária foram as bases de seu desenvolvimento e a razão de sua existência histórica por longos anos*¹⁴⁹.

¹⁴⁶ E. A. Funes, *Negros no Ceará*, in Uma nova história do Ceará, Fortaleza, Demócrito Rocha, 2000, p. 106.

¹⁴⁷ P. A. de O. Silva, *A escravidão no Ceará: o trabalho escravo e a abolição*, Revista do Instituto do Ceará, Fortaleza, 1987, p. 141.

¹⁴⁸ F. J. Pinheiro, *Mundos em confronto: povos nativos e europeus na disputa pelo território*, in Uma nova história do Ceará, Fortaleza, Demócrito Rocha, 2000, p. 46.

¹⁴⁹ *Ibid*, p. 325.

Assim, o desinteresse pela importação de Africanos podia ser justificado pelas condições econômicas aqui em gestação, «que não exigiam muito do trabalho escravo para uma pecuária extensiva e uma agricultura de subsistência»¹⁵⁰. Certamente, a mão-de-obra era premente ao colono, que não dispo de capital para aquisição do escravo Africano recorreu à escravidão do indígena. Assim sendo, o diminuto número de escravos Negros no Ceará durante o século XVII prende-se a essa realidade. Ao que tudo indica essa realidade não sofreu alteração durante todo período da história colonial, pois fosse o indígena escravo ou servo, essa possibilidade por si só, teria desestimulado o investimento na entrada de Africanos. Contudo, houve tentativas esporádicas a partir de meados do século XVIII, que teriam levado à entrada de Negros na Capitania. A primeira entrada organizada e mais conseqüente foi

*durante a curta existência da 'Companhia do Ouro das Minas de S. José dos Cariris', iniciada em 1756, e que explorou ouro na região sul da capitania. Foram introduzidos, para os trabalhos de mineração, sessenta e nove escravos Negros, entre ladinos e boçais, Africanos e crioulos. Os Negros da 'Costa' eram mais valiosos que os 'Angola', esses constituíam a maioria do plantel. O preço médio deles variava entre 80\$000 e 120\$000 rs. Após a extinção da Companhia, 1758, voltaram eles para o poder de seus senhores não se tendo notícia de seus destinos*¹⁵¹.

A possibilidade de existir ouro na região sul do Ceará levou à compra de Negros da Costa, considerados mais afeitos ao trabalho de mineração. Como a empresa mineradora não logrou mais do que dois anos, resta questionar se o destino que foi dado aos Africanos teria sido o retorno aos seus senhores como afirma P. Alberto Oliveira Silva. Eu diria, provavelmente não, pois como se explicaria o considerável número de Pretos e Mulatos na população de Crato, em 1804, à época, a principal vila da região? Então, os sessenta e nove cativos introduzidos, em 1758, teriam incrementado a população livre na vila nos 50 anos seguintes?

¹⁵⁰ P. A. de O. Silva, *As origens da escravidão no Ceará*, in Revista do Instituto do Ceará, Fortaleza, Instituto do Ceará, 1979, p. 332

¹⁵¹ *Ibid*, p. 332.

Quadro 06: População das principais vilas cearenses

Vilas	1804			Total
	Branços	Pretos e Pardos Livres	Pretos e Pardos Cativos	
Aquiraz	2.679	2.145	702	5.526
Aracati	2.339	1.490	1.102	4.931
São Bernardo	3.753	2.769	943	7.465
Icó	3.822	3.522	1.507	8.851
Crato	6.797	12.793	1.091	20.681
S. João do Príncipe	5.361	3.231	1.856	10.448
Granja	1.047	1.656	799	3.502
Sobral	2.781	4.193	2.978	9.952
Campo Maior	1.757	2.986	1.270	6.013

Fonte: Revista do Instituto do Ceará, t. XXIX, p. 279¹⁵².

A população de Crato em 1804 perfazia um total de 20.661 habitantes, dentre os quais 67% eram Pretos e Pardos. Desse percentual, os escravos mal excediam 5%. Comparando com as outras vilas, Crato não só apresenta uma população geral muito superior às demais como ela era a que mais absorvia Pretos e Pardos livres. Chama atenção o fato de que, exceto S. João do Príncipe, a população branca não supera a de Pretos e Pardos. Além disso, observa-se que em Sobral os Pardos e Pretos cativos são ligeiramente superiores aos Brancos e em Campo Maior ou Quixeramobim a população cativa e livre (Pretos e Pardos) era superior ao contingente Branco.

Esse quadro é importante para ilustrar a tese de E. A. Funes (2000) ao sentenciar que houve um «aumento significativo de uma população livre negra e descendente, fruto de um crescimento vegetativo, mas, também, de uma busca de terras cearenses por pessoas de *cor* que advêm de outras regiões limítrofes». A migração talvez seja plausível para o caso de Crato e mesmo para Sobral, localizadas em regiões limítrofes a Pernambuco e Piauí, respectivamente¹⁵³. Então, como explicar a existência de Pretos e Pardos livres em número superior nas vilas localizadas no sertão central como São João

¹⁵² E. A. Funes, *Negros no Ceará*, In Uma nova história do Ceará, Fortaleza, Edições Demócrito Rocha, 2000, p. 104.

¹⁵³ A migração é um evento recorrente nas narrativas de formação de algumas comunidades negras cearenses contemporâneas. Por exemplo, a comunidade negra de Bastiões foi fundada por duas negras fugidas da Bahia, que ao chegarem em Pernambuco negociaram uma sorte de terra com um dito Sebastião e seus filhos. Depois de adquirida a terra na Serra de Bastiões, assim chamada em homenagem ao antigo proprietário e seus filhos, as negras vieram povoá-la. Hoje, são os seus descendentes que narram esse feito, impingindo à terra em que habitam um sentido vinculado à construção da sua diferenciação étnica.

do Príncipe e Campo Maior? Em toda a história da escravidão negra no Ceará ela parece ter se mesclado com o trabalho assalariado, daí não se poder perceber o Negro apenas pela «lógica perversa da Escravidão» para retomar as palavras de Funes, pois uma vez que se efetivou a apropriação das terras cearenses pelo colonizador, «os Negros também foram ocupando estes espaços, não só como cativos, mas como trabalhadores livres, como proprietários»¹⁵⁴.

Prevaleceu no Ceará a importação de escravos Africanos pelos entrepostos do Recife e São Luís e em menor escala pelos portos de Salvador e Rio de Janeiro. Em sendo mais próximo de Pernambuco pela facilidade de navegação e pelo acesso terrestre, os cearenses vão preferencialmente aí se abastecer de cativos¹⁵⁵. Então foram majoritariamente procedentes de Angola e do Congo, os cativos utilizados na pecuária e na agricultura de subsistência. Nota O. Riedel (1988) que

Parece fora de dúvida ter sido predominante, no Ceará o cativo embarcado em Angola, Não quer isso significar, no entanto, grupo étnico específico ao qual aquele escravo obrigatoriamente devesse pertencer. Angola seria, além de topônimo, designação coletiva englobando povos bantos ou por estes aculturados, trazidos para Recife e São Luís donde seriam distribuídos para o Nordeste e Norte brasileiros¹⁵⁶.

O Ceará vai conhecer um aumento de sua população escrava justamente com o cultivo de algodão no século XIX, mas até a abolição não vai exceder a 40 mil cativos. O aumento de produção algodoeira para exportação vai requerer necessariamente mais mão-de-obra, o que estimula em 1808 a Câmara de Fortaleza a pedir autorização real, para proceder à importação de escravos da África, no que não foi atendida¹⁵⁷. Diante desse fato, o Ceará prossegue importando pequenas quantidades de cativos Negros de Pernambuco. Então, «no período de 1813-1817, entraram na capitania, via Pernambuco, trezentos e sessenta e dois cativos, número relativamente pequeno se levarmos em conta

¹⁵⁴ E. A. Funes, *Negros no Ceará*, In Uma nova história do Ceará, Fortaleza, Edições Demócrito Rocha, 2000, p. 104.

¹⁵⁵ O. Riedel, *Perspectiva antropológica do escravo no Ceará*, Fortaleza, EUFC, 1988, p. 35.

¹⁵⁶ *Ibid*, p. 34-35.

¹⁵⁷ Para Oswaldo Riedel (1987) houve em 1800, «uma tentativa frustrada de ser estabelecido tráfico negreiro direto da África para o Ceará. Pois esta Capitania, por Ordem Régia, deixara, em fins de 1799, de depender administrativamente da de Pernambuco. Mas a Rainha não concedeu o privilégio postulado e o Ceará foi obrigado a continuar importando seus escravos, Africanos, Crioulos e Mestiços de Pernambuco e do Maranhão. Com o tempo foram escasseando os primeiros. “A consequência foi a preponderância de Crioulos e híbridos, já na terceira década do século passado». Fortaleza, Revista do Instituto do Ceará, 1987, p. 100.

a produção agrícola crescente e a intensidade do comércio que era mantido com aquela capitania irmã e mesmo com o exterior»¹⁵⁸.

A pecuária foi a principal atividade econômica do Ceará desde o princípio de seu povoamento no século XVII e até o século XIX, quando o cultivo do algodão passou a ser impulsionado. As primeiras terras distribuídas aos sesmeiros outra finalidade não tinham senão a de abrigar os gados *vacum e cavalari*. As fazendas de gados, que se constituíram a partir das sesmarias, dispensavam a mão-de-obra escrava em grandes proporções. Mesmo os engenhos de cana, estabelecidos no sul do Ceará, produzindo mel e rapadura, não absorveu grande quantidade de cativos. Esse argumento é o mais comumente identificado pelos intelectuais membros do Instituto para justificar «a pouca expressividade» ou «rarefação» da escravidão negra no Ceará.

Houve tentativas de importação direta de portos africanos quando justamente a economia algodoeira deu sinais de expansão e quando algumas vilas começaram a adquirir importância econômica no século XIX. Como os pedidos para estabelecer tráfico direto com a África foram sistematicamente recusados pelos monarcas portugueses, «o Ceará continuou importando seus escravos, Africanos, Crioulos e mestiços de Pernambuco ou do Maranhão»¹⁵⁹, pelo menos até 1840, e a utilizar o trabalho assalariado tanto na pecuária como nas lavouras de algodão.

Com o surto da lavoura algodoeira, ainda em meados do século XVIII, acentuou-se uma demanda de mão-de-obra configurando-se uma maior presença do trabalhador livre, como também do escravo Africano. No século XIX, na década de 1860, período de novo incremento da cotonicultura, a entrada de escravos para o Ceará já não acontece, tendo em vista que a importação de peças escravas já havia praticamente deixado de ocorrer na década de 1840. A partir de 1850, a província cearense passou a exportar Negros cativos dentro do processo do tráfico interprovincial¹⁶⁰.

Destarte, o comércio que o Ceará estabeleceu com Portugal, no século XIX, impulsionou a importação de manufaturas européias e portuguesas em troca de algodão e de couros. Assim, no ano de 1821, a balança comercial foi favorável ao Ceará, uma

¹⁵⁸ P. A. de O. Silva, *A escravidão no Ceará na primeira metade século XIX*, Fortaleza, Revista do Instituto do Ceará, 1984, p. 65.

¹⁵⁹ O. Riedel, *O Escravo no Ceará*, Fortaleza, Revista do Instituto do Ceará, 1987, p. 100.

¹⁶⁰ E. A. Funes, *Negros no Ceará*, In *Uma nova história do Ceará*, Fortaleza, Edições Demócrito Rocha, 2000, p. 105.

vez que auferiu superávit das exportações, saindo de seus portos seis navios com mais de 22 mil arrobas de algodão e entrando somente 3 navios com gêneros importados da Europa e da Ásia¹⁶¹. A produção do algodão e o capital adquirido com sua exportação faziam aumentar o interesse pelo cativo Africano, mas não foi sua importação que veio resolver o problema da carência de braços endêmica na estrutura econômica cearense. O comércio colonial, que excluía o tráfico negreiro foi incrementado «graças à força de trabalho do nativo, do homem pobre livre – em especial do Negro e mestiço liberto – e do cativo nacional e Africano»¹⁶². Isso corrobora de certa maneira o argumento de Sylvia Porto Alegre (1985) ao supor que

Na cultura do algodão, o emprego de escravos era pouco vantajoso, devido ao ciclo vegetativo curto, que implicava em longos períodos de ociosidade forçada da mão-de-obra. Além disso, no sertão nordestino, grande parte do cultivo de algodão desenvolveu-se através da pequena produção, associada à plantação de gêneros alimentícios, dentro de um complexo vinculado à pecuária extensiva e às relações de latifúndio/minifúndio¹⁶³.

Em linhas gerais, pode-se afirmar que o escravo Africano ou de origem africana, entrado nas fazendas de gado e nos algodoais cearenses, foi proveniente dos centros importadores Brasileiros que traficavam diretamente com a África como Pernambuco, Maranhão, Bahia e até Rio de Janeiro. Tendo ou não comercializado com a África, o fato é que o Ceará não estava excluído do circuito do tráfico, pois comprava cativos tanto para o trabalho agro-pastoril como para os serviços domésticos, dinâmica não muito diferente do resto do país, embora os adquirissem de praças locais. Talvez ainda se pudesse conjecturar que a sua vinculação ao tráfico atlântico não foi esporádica na medida em que a capitania se constituiu em grande fornecedor de carne-seca, gênero

¹⁶¹ G. Studart (1895) oferece um primeiro balanço das exportações do Ceará, referente ao ano de 1821, indicando que houve excesso de exportação sobre a importação. Ora, os gêneros obtidos por Portugal, giraram em torno de 156:121\$800 e o que Ceará importou, custou 48:824\$580, havendo um excesso de exportação, observando-se assim que o Ceará vendeu mais do que comprou. Além dos produtos provenientes do Reino, dentre estes os tecidos de algodão, encontram-se os de origem asiática como as especiarias, as armas de fogo e as drogas. R. G. Studart. *Comercio da praça de Lisboa com o Ceará, 1821*, Fortaleza, Revista do Instituto do Ceará, 1895, PP. 141 e 142.

¹⁶² E. A. Funes, *Negros no Ceará*, In Uma nova história do Ceará, Fortaleza, Edições Demócrito Rocha, 2000, p. 106.

¹⁶³ S. P. Alegre, “Fome de Braços - Questão Nacional. Notas sobre o trabalho livre no Nordeste no século XIX”, *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, 1985/1986, v. 16/17, p. 117.

alimentício largamente introduzido nas embarcações para a manutenção da tripulação e dos escravos importados¹⁶⁴.

Há relatos de que a costa cearense serviu de receptáculo de navios com cativos que seriam levados para outras regiões do país. Esse fato não fugiu à observação do Barão de Studart, ao constatar que em 1772, «arribou em Fortaleza um bergantim (...) com um carregamento de escravos Negros vindos da Costa da Guiné»¹⁶⁵. Essas passagens esporádicas seriam indícios de que o Ceará teria entrado no circuito do tráfico negreiro atlântico? Ao se referir a isso, Luis Felipe de Alencastro (2000) salienta que, «Por causa do sistema de ventos, das correntes e do comércio predominantes no Atlântico Sul, e mesmo depois dessa data, a costa Leste-Oeste (a Amazônia propriamente dita, o Maranhão, o Pará, o Piauí e o Ceará) permanece dissociada do miolo negreiro do Brasil, enquanto Angola se agrega fortemente a ele»¹⁶⁶.

A escassez de braços para o trabalho, intensificada provavelmente pela recusa do indígena em se submeter ao trabalho servil, inicialmente, agenciado pelos Jesuítas e depois pelos diretores das vilas de Índios¹⁶⁷, torna a importação de Africanos premente. Daí as demandas da classe política dirigente local, dirigidas aos reis portugueses, requerendo o estabelecimento do tráfico com a África, no que nunca foi atendida. Em 1818, foi o governador Sampaio que requereu «autorização para importar escravos da África, privilégio que havia sido concedido à capitania do Pará»¹⁶⁸. É fato que o cativo Negro foi sendo introduzida na medida em que economia crescia. Um surto de crescimento foi visível, sobretudo, em meados do século XVIII. Contudo, o escravo servia menos como força produtiva do que como bem econômico, uma vez que era estimado em grande valor monetário.

¹⁶⁴ M. Florentino menciona que para alimentar a tripulação e os escravos os navios zarpavam com oito sacas de feijão, treze de arroz, cento e dez de farinha, cento e trinta arrobas de carne-seca, oito pipas de aguardente e cento e sessenta alqueires de sal.

¹⁶⁵ P. A. de O. Silva, *op. cit.*, 1979, p. 331.

¹⁶⁶ Luis Felipe de Alencastro, *O trato dos Viventes*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 20.

¹⁶⁷ Com o diretório pombalino, as vilas passaram a exercer o papel de controle da vida das populações indígenas, papel este antes conferido às missões jesuíticas. Como política de estado, o diretório previa dentre outros aspectos, o ordenamento do trabalho indígena, o comércio e a instituição de impostos. Conforme I. B. P da Silva (2006) «a transformação das aldeias em vilas de índios foi um processo bastante complexo. Não se resumiu a uma mudança formal, nem simplesmente se reduziu a uma mudança na estrutura de poder, afeita somente à esfera da elite dominante. Foi um processo social de amplo alcance, já que marcado por intervenções diretas e profundas na vida daquelas populações, fossem índias ou não». *Vilas de índios no Ceará Grande*, Campinas, Pontes, 2006, p. 80. Já para P. A. de O. Silva (1984) «os índios moradores nas vilas viviam em estado semi-servil, sem quase nenhum direito, inclusive o de mudar-se do lugar em que residia e o de ir e vir como uma pessoa livre». *A escravidão no Ceará: o trabalho escravo e a abolição*, Fortaleza, Revista do Instituto do Ceará, 1984, p. 141.

¹⁶⁸ P. A. de O. Silva, *op. cit.*, 1984, p. 65.

*A economia cearense cresceu muito na segunda metade do século XVIII, apesar das secas, que ocorriam sistematicamente, desorganizando a produção. Naquelas zonas polarizadas do comércio, houve maior concentração de capital e coincidentemente maior presença de escravo Negro. Esses cativos representavam mais bens econômicos do que força produtiva. (...) Grande parte da riqueza acumulada naquele período de prosperidade deve ter sido empregada na compra de escravos de origem africana, os mais valiosos. Isso ocorreu para ter aumentado, então a presença deles no Ceará (...)*¹⁶⁹.

As dificuldades de importação direta da África coincidem com a falta de uma classe comercial de traficantes, como existia em Pernambuco e Bahia, para citar apenas dois centros importantes do Nordeste, organizada para essa finalidade, e via de regra, detentora de cabedal para investir no tráfico atlântico. Como se pode verificar, o Ceará jamais estabeleceu relações comerciais com centros exportadores de cativos na África, conquanto para tal feito muitos pedidos de autorização tenham sido endereçados aos monarcas portugueses no século XIX, pelas autoridades políticas locais. Decerto, poder-se-ia perguntar se existia no Ceará um grupo investido na produção de bens de troca, que requeresse a mão-de-obra cativa e se esse tinha cabedal suficiente para efetuar compra de cativos no continente africano.

Na verdade, a realidade econômica cearense era outra: a pecuária, detentora de pouco contingente de trabalhadores e a lavoura não-extensiva, predominando os pequenos e médios plantéis. Ao lado de tudo isso, uma população empobrecida, vítima que era das estiagens. Por conseguinte, o seu tão propalado reduzido número de cativos era devido às circunstâncias inerentes à instituição escravista, como o alto valor do cativo no mercado do tráfico, os altos custos requisitados para seu transporte, bem como em virtude de uma estrutura econômica frágil, assentada basicamente no criatório e nas pequenas propriedades algodoeirais, apenas para citar as razões mais visíveis¹⁷⁰. Assim se explicaria o tardio interesse pelo comércio negreiro em terras africanas, o que não prescinde do entendimento de que essa instituição esteve aí fortemente arraigada nas relações sociais, e quando em atividade em nada se diferenciou do resto do país.

¹⁶⁹ P. A. de O. Silva, *A escravidão no Ceará: o trabalho escravo e a abolição*, Revista do Instituto do Ceará, Fortaleza, 1987, p. 142.

¹⁷⁰ *Ibid*, p. 144.

5.1.1 As condições de vida escrava

Tendo ou não tido uma população escrava considerável, o fato é que a escravidão não vai aí fugir à regra no que diz respeito aos maus tratos e à crueldade dos seus senhores para com o cativo. A forma como os escravos eram tratados ficou muito bem registrada nos anúncios de fugas quando se apelava para as marcas físicas para identificar o fugitivo, certamente adquirida pelos castigos sofridos. O anúncio de fuga recuperado por Guarino Alves (1984) ilustra essa realidade vivenciada pelos Negros em condição cativa.

Com cicatriz pequena em uma das faces, José, mulato de 24 anos, alto e seco ganhou o brejo; um Caetano angolês, magro, pouca barba, nariz chato e pés pequenos, com marcas de chicote nas costas escapou, também desapareceu o Fortunato, de cor retinta, 28 anos, rosto e cabeça compridos, pernas finas, com as pontas dos pés bem abertas para os lados, além de sinais de relho no lombo; fugiu Gertrudes, crioula de 40 ou 50 anos de idade, baixa, seca de corpo, sem o olho esquerdo; ganhou o mato José, 30 anos, com cicatriz no lábio posterior e marcas de chicote nas costas; fugiu Paulo, 15 anos, mulatinho de cor clara, sinais de talho visível, e nas ilhargas grande marca de queimadura; Cândido, com talho em um dos dedos do pé produzido por machado desapareceu sem deixar rastro; e Severino, cabra alto, arrogante no falar, tinha um talho na face¹⁷¹.

100

Não somente a imprensa registrou no Ceará os casos de tortura. O imaginário cearense está repleto de lembranças de tortura e maus tratos contra escravos. Marum Simão (1996), apoiando-se nos relatos orais descreve a violência com que os escravos eram tratados pelos seus senhores.

Embora a situação dos escravos, em Quixeramobim, fosse menos penosa, não faltaram, aqui e ali, alguns atos desumanos. Conta a tradição que certa senhora da sociedade chegou a introduzir uma ponta de pau na concavidade bucal de uma sua escrava, sendo necessário socorro médico. (...) Em outra oportunidade essa mesma senhora querendo castigar suas

¹⁷¹ G. Alves, *Elementos para o estudo da escravidão no Ceará*, in Revista do Instituto do Ceará, Fortaleza, tomo especial, 1984, p.p 73-99.

*escravinhas, obrigou-as a sentarem-se no chão, com as pernas estendidas, e, calçada com tamancos, andou por cima das canelas das crianças*¹⁷².

Outrossim, pude constatar, em Quixeramobim, como esse imaginário se manifesta nas lembranças e devoções dos moradores da localidade serra de Santa Maria em torno de um cemitério de escravos. Esse cemitério nada mais é do que uma tumba, com pedras no entorno onde os moradores depositam suas ofertas à proporção que pedem e recebem graças. Relatam ainda os moradores desse lugar que lá existia uma moenda de cana-de-açúcar que muitas vezes foi utilizada para torturar escravos, levando-os à morte sob suplício. A tradição oral recupera a experiência de sofrimento dos escravos, mortos em circunstâncias brutais e desumanas, atribuindo a eles poderes milagrosos. Assim recorrem à prática de pedir graça aos mortos sob castigos e se alguns o fazem é porque acreditam que o sofrimento vivido por eles santificaram-nos. Na serra de Santa Maria, quando o pedinte ou devoto é aliviado de suas aflições, por doença ou angústia qualquer, as promessas são pagas com velas e flores colocadas na tumba tida como cemitério dos escravos. Relato de tortura contra escravo também ouvi de Dora Monteiro, entrevistada em 2007, em Quixeramobim. Ao se reportar ao tempo da violência contra os cativos, a interlocutora salienta que lá existia um dono de escravos, chamado Miguel Pinto “ruim como o diabo. Ele era tão miserável, tão, tão malvado que deu com uma cadeira numa neguinha escrava, que furou, rompeu, o olho dela”¹⁷³.

O escravo, além de ter cerceada sua liberdade, podia ser trocado, vendido, alugado, submetido a maus tratos, que muitas vezes o levavam a morte. Era um ser submetido à vontade e muitas vezes aos caprichos dos senhores. Nesse sentido, ele era propriedade de outrem e em assim sendo, não poderia dispor de sua vida da forma que lhe conviesse. A utilização do relho ou de outros instrumentos de tortura como correntes em pés e pescoço, mordanças de ferro tinha um caráter disciplinador, recorrendo-se a estes expedientes sempre que o escravo infringisse à vontade do seu proprietário. Além da tortura, recorria-se à pena de morte se o escravo viesse a cometer delitos graves, como agredir fisicamente ou matar o seu senhor. Os castigos normalmente eram aplicados publicamente como a finalidade de inculcar o medo nos outros. Nos núcleos urbanos se utilizava o pelourinho para a aplicação da pena, tanto pelo senhor como pela

¹⁷² M. Simão. *Quixeramobim, Reconstituindo a história*, Fortaleza, 1996, p. 44.

¹⁷³ Trecho do diálogo com Dora Monteiro, Quixeramobim, 1997.

Justiça. Já nas fazendas, alheio a outra autoridade que não fosse a do senhor, o escravo era mandado ao tronco¹⁷⁴ e ali era surrado com o relho.

5.1.2 A extinção da escravidão no Ceará e o movimento abolicionista

Com a proibição do tráfico atlântico, em 1850, o Ceará passou a exercer papel relevante no tráfico interno de mão-de-obra escrava, atendendo à demanda dos centros da produção econômica do país, notadamente das regiões sul-sudeste. Trata-se aqui do tráfico interprovincial.

Na realidade, o Ceará, ainda era, em 1880, um empório do comércio nordestino de escravos (entre 1871 e 1881, mais de 7.000 cativos, mais do que o quinto de toda população escrava, haviam sido vendidos pelos proprietários da província empobrecida, e, sem dúvida, muito mais foram transacionados ilegalmente), embora o mercado do sul fosse diretamente atingido pelas leis provinciais do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, que reduziam, drasticamente, os bens monetários dos fazendeiros¹⁷⁵.

102

A venda sistemática de cativos para as demais províncias brasileiras e a Lei do Ventre Livre de 1871 foram fatores que contribuíram grandemente para a extinção da escravidão no Ceará. A esses fatores se juntam ainda a seca de 1877 e o movimento abolicionista, surgido nos setores médios da sociedade cearense.

O tráfico provincial foi o primeiro grande golpe contra o escravismo no Ceará. Os altos preços pagos por um trabalhador escravo nas províncias cafeeicultoras do sul, veio ao encontro das necessidades financeiras sentidas pelos proprietários cearenses que de imediato passaram a vender seus cativos para aquela região¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Conforme C. Moura (2004) o tronco era um “Instrumento de castigo muito usado no Brasil, tanto quanto em outras partes onde existiu a escravidão moderna. Era um castigo que não dependia de julgamento da justiça, mas da simples decisão do senhor ou do feitor. Na área rural, praticamente todas as fazendas tinham um tronco para disciplinar o escravo desobediente ou fujão”. In, *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, São Paulo, Edusp, 2004, p. 405.

¹⁷⁵ J. M. de Alcântara Pinto, *A extinção da escravatura na província do Ceará*, Fortaleza, Revista do Instituto do Ceará, 1984, p. 122.

¹⁷⁶ . P. A de O. Silva, *op. cit.*, 1987, p. 148

Foi nesse contexto e movidos por ares liberais soprados da Europa que surgiram os movimentos em prol da abolição da escravidão. Espalhados por todo país e longe de ser uma manifestação homogênea, o movimento abolicionista tomou no Ceará feições bem peculiares com a *Sociedade Libertadora Cearense* sob a presidência de João Cordeiro. Essa associação e o jornal *O Libertador* adquiriram grande notoriedade nacional, quando por meio de sua ação, a província cearense decretou extinta a escravidão em 1884, antecipando-se em quatro anos ao decreto da princesa Isabel. Clóvis Moura (2004) ao se reportar ao abolicionismo no Ceará diz que

De todas as províncias do Império, a do Ceará foi aquela que mais dinamismo e eficiência insuflou no movimento abolicionista. Na cidade de Fortaleza, já em 1880, fundava-se a Cearense Libertadora por iniciativa de João Cordeiro, (...) e outros. Uma presença que celebrizou a campanha no Ceará foi a dos jangadeiros dirigidos por Francisco José do Nascimento [alcunhado Dragão do Mar] sob a inspiração de João Cordeiro e de José Correa do Amaral. No Ceará a jangada era usada no transporte dos escravos do Norte para o Sul. Movidos pelos propagandistas, os jangadeiros resolveram dificultar o transporte de Negros nas suas embarcações. Ainda ajudavam na fuga de escravos, escondendo-os no meio do seu pessoal¹⁷⁷.

103

Decerto, a escravidão já estava inviabilizada economicamente e com as investidas contra as transferências de escravos para o sul-sudeste do país, outra saída não restava senão a sua extinção imediata. Isso, contudo, em nada tira o mérito da ação eficaz da *Sociedade Libertadora Cearense*, pois conforme “As estatísticas do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas indicam a eficácia da campanha de dezesseis meses de libertação no Ceará. Dos 31.975 escravos registrados depois de 1871, na província, 2.211 já tinham morrido até 1884 e um total de 7.104 haviam sido enviados para fora. Existia, por tanto, um saldo de 22.660 cativos”¹⁷⁸. O reconhecimento da eficácia da ação do movimento abolicionista cearense veio de todos os lados e de outras formas, e adquiriu seu ápice na emancipação dos poucos mais de 20 mil cativos. Talvez o reconhecimento mais prestigioso, o de José do Patrocínio, não deva ser esquecido, pois quando em visita à Sociedade Libertadora e “encantado com os rumos que a

¹⁷⁷ C. Moura, *Ceará Movimento Abolicionista*, in, Dicionário da Escravidão Negra no Brasil, São Paulo, Edusp, 2004, p. 96.

¹⁷⁸ P. A de O. Silva, *op. cit.*, 1987, p. 148

campanha havia assumido” deu o título ao Ceará de “Terra da Luz”. Luz que inspirou Dragão do Mar e o próprio José do Patrocínio, filhos de escrava, a transformar condições adversas em sonhos de liberdade.

Para contrastar com o feito heróico reconhecido nacionalmente, gostaria de destacar o depoimento de Fátima Alexandre, interlocutora desse trabalho de pesquisa, no qual ela dá sua própria versão do que foi a “libertação do Negro”.

Não houve, na minha opinião não houve, assim, uma libertação como as pessoas comemoram no dia 13 de maio, considerado o dia da libertação negra. Eu acho que foi mais assim, uma utopia. Eu particularmente não acho que houve essa libertação, porque eu ainda vejo o Negro muito preso ao preconceito. As pessoas têm muito preconceito com os Negros. Eu acho que os Negros, assim, de certa forma, ainda, sofrem violência, sofrem injustiça social. Sabe, eu vejo aqui em Quixeramobim, assim, as pessoas tratam, as pessoas negras de um modo que eu não gosto. Eu fico muito revoltada¹⁷⁹.

Figura 01: Casa Grande com senzala no subsolo



Foto: Analucia S. Bezerra.

¹⁷⁹ Fátima Alexandre, Quixeramobim, 2007.

Capítulo 6

A escravidão em Quixeramobim

Intento nesse capítulo dar uma versão da escravidão em Quixeramobim, tentando recuperar o cenário onde se movimentava a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no século XVIII e XIX. A pretensão não é cobrir dois séculos de história, mas esboçar um breve panorama dos escravos que aí viviam; como e com quem eles construía suas relações. Esse panorama prescinde de uma cronologia linear, pois mais do que datas e números, ainda que eles apareçam com frequência no texto, preferi qualificar as informações que me chegaram pelos documentos como os assentos de batismo, registros de casamento e cartas de alforrias.

6.1 Um prólogo a Quixeramobim: remontando a origem do nome

105

O topônimo Quixeramobim remonta às primeiras concessões de terras sesmadas no ano de 1702, nas margens do rio *Ibu*, ou *Ybu*¹⁸⁰, grafado como Quixeremoby, sendo aludido a uma serra¹⁸¹. Com isso, conforme Marum Simão “verifica-se que o curso d’água, de 1706 em diante, perdeu seu nome original e passou a ser adotado o que tem atualmente. O nome (...) era atribuído às serrotas que formam o boqueirão, que com a chegada dos colonizadores, foi batizado com a denominação de Boqueirão de Santo Antônio”¹⁸². Posteriormente, em todas as petições, requerendo terras, vai figurar o nome Quixeramobim, agora em referência ao rio em cuja margem esquerda também se

¹⁸⁰ A palavra aparece grafada dessas duas formas. Os autores não se detiveram em procurar o significado e a origem dessa palavra, certamente porque ela deixou de figurar na documentação, tendo sido substituída por Quixeramobim quando havia referência ao rio. Silveira Bueno (2008) atribui à palavra ybu o significado de *o olho d’água*. In *Vocabulário tupi-guarani português*, São Paulo, Vidalivros, 2008, p. 78.

¹⁸¹ Em 1702 foram requeridas quatro posses de terras no riacho Ybu. Para localizar o riacho os petionários se reportam à serra, a que o gentio chama de Quixeremoby. O gentio é o nativo indígena.

¹⁸² M. Simão, *Quixeramobim, reconpondo a história*, Fortaleza, 1996, p. 22.

estabeleceu a fazenda do capitão Antônio Dias Ferreira, depois que ele adquiriu as terras dos primeiros sesmeiros, em 1710.

O evento fundador da cidade, tanto lembrado pela crônica histórica como pela tradição oral, vincula a história de Quixeramobim à vinda desse Português, que além de ter sido o construtor da igreja de Santo Antônio e de ter instituído a devoção ao santo, foi grande colaborador na construção da igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Da fazenda, núcleo a partir de onde se formou a povoação de Santo Antônio de Boqueirão, onde se concentrava uma pequena escravaria de *origem* angola, foi erigida vila de Campo Maior de Quixeramobim, por Lei Imperial, em 1789. Essas nomeações antecederam a atual, Quixeramobim, que passou a figurar a partir da criação da comarca em 1833.

Para além dos vários epítetos aludidos ao município e ao próprio rio, o que interessa destacar é a evolução da forma como o nome vem grafado nos pedidos de concessão de datas e sesmarias e o significado que lhe foi atribuído posteriormente. Consultadas dez petições do princípio do século XVIII, fica patente a dificuldade do agente escrivão com a língua indígena, chegando a registrá-lo como Quecharemobim, Quixaremuby, Quixaremoby, Quixeremobaj, Quixarê Muby, Quexaremobim, Quixare mimbi hj, Quiminbubuj, Quixarenhobim, Quixerenhobim e Quixere mobim. O artifício de atribuir ao *gentio* a designação do acidente geográfico, talvez se deva mais a uma tentativa de escusa dos equívocos cometidos na escrita de termos indígenas do que de busca da origem da palavra. A displicência dos escrivães, que assinam os pedidos endereçados ao capitão-mor da Capitania, tanto é mais notória na dificuldade em manter a mesma escrita quando a palavra se repete ao longo do mesmo documento. Por exemplo, em 1706, José do Vale e outros requerem umas terras nas margens do rio Quecharemobim. Mais adiante nesta petição, fazendo menção ao mesmo rio, o escrivão passou a grafar o termo como Quixaremuby. Esse mesmo procedimento se repete em quase todas as solicitações de datas e sesmarias.

Decerto, daí vêm as imprecisões do significado do topônimo cuja origem é seguramente indígena, conquanto não se possa afirmar em qual língua monta sua raiz. Sobre o assunto alguns estudiosos se debruçaram, porém, pouca concordância estabeleceram a respeito da procedência linguística da palavra. Teodoro Sampaio (1992), estudioso do tupi discorda, contundentemente, de Carlos Frederico Felipe Von Martius, botânico bávaro que esteve no Brasil no princípio do século XIX, ao atribuir a

origem do nome, à língua tupi. Afirma o tupinólogo baiano que “*Quixoxó* não é tupi como não o são *Quixará*, *Quixadá* e *Quixeramobim* e outros do interior do Ceará, onde outrora dominaram povos de raça diferente dos Tupis¹⁸³ (sic).

Conforme P. Nogueira (1887), P. Theberge ao conhecer o termo já bastante corrompido em 1704, atribuiu a denominação aos Índios *quixará*. Quixará, ainda consoante P. Nogueira era “uma tribo tapuia (...) que habitava o interior da Capitania, especialmente a barra do rio Sitiá”¹⁸⁴. Ora, o rio Sitiá é, assim como rio Quixeramobim, afluente do Banabuiú, e banha o município de Quixadá, distando daquele apenas 20 km. Essa proximidade pode indicar que os grupos tapuias, conhecidos como canindé, genipapo, quixará e outros¹⁸⁵, habitavam e se movimentavam nas terras das margens dos cursos d’água, pertencentes ao vasto território de Quixeramobim, do qual Quixadá fazia parte.

Então, não seria absurda a tese de que a origem do nome Quixeramobim não é tupi e por exclusão seria tapuia. Conforme a historiografia cearense, no Ceará os Índios estavam divididos em três grupos: os *tupi*, os *tapuia* e os *cariri*. *Tapuia* era uma denominação genérica para os grupos indígenas, falantes do *nhengaíba* ou *língua travada*, que não pertenciam aos grupos tupi, falantes do *nhengatum* ou *língua boa*. Já os *cariri* falavam uma língua cuja denominação era também *cariri*¹⁸⁶. A existência de uma língua *tapuia* é tão incerta quanto a de um etnônimo especificamente atribuído a um grupo indígena, daí a dificuldade em precisar a procedência dos termos indígenas. Contudo, a tese de Marum Simão (1996) de que alguns topônimos de origem tapuia adquiriram designações tupi, não deve ser desprezada, pois segundo ele:

Com a presença do “colonizador” os tupis (sic) do litoral foram sendo empurrados para o interior e/ou aprisionados pelo elemento invasor. Uma vez em poder do colonizador, o Índio tupi era utilizado como guia, quando em marcha do “homem branco” para os diversos pontos distantes da praia. Em sua penetração para o sertão quer como expulso, quer como guia do “civilizado” estes Índios tupis (sic) iam dando nomes aos acidentes geográficos com topônimos de sua língua. Assim o idioma tupi, sendo a língua boa, denominada também, no sul, guarani,

¹⁸³T. Sampaio, *Da evolução histórica do vocabulário geographico do Brasil*, in R.I. C, Fortaleza, 1902, p. 219

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ Conforme M. Simão, “as tribos canindé e quixará pertenciam à nação tapuia dos tararius embora alguns autores, afirmem que fossem tupi”. In, *Quixeramobim, recompondo a história*, Fortaleza, 1996, p. 30.

¹⁸⁶ M. Simão, *Quixeramobim, recompondo a história*, Fortaleza, 1996, p. 22.

facilmente predominou nos sertões, contrapondo-se à língua travada dos tapuias, ocasionando, em consequência, a “substituição de nomes primitivos por vocábulos tupis”¹⁸⁷. (Grifos do autor).

Nesse sentido, duas explicações são possíveis para o termo Quixeramobim. Uma de tradição tupi cuja escrita é Qui, Xere, Amôbinhe e significado *qui oh, xere outro, amôbinhee tempo*, isto é, *oh! Meus outros tempos*¹⁸⁸. Atribui-se essa explicação a Carlos Frederico Felipe Von Martius, referido a pouco e a ela recorreu o autor de *Iracema*, José de Alencar, decerto, para traduzir o sentimento de saudade do colonizador Martin Soares Moreno pela índia Iracema. A outra explicação, de tradição não-tupi, é a de T. Pompeu Sobrinho. Para o antropólogo “o vocábulo era *Kieramobim*. *Kierá* é corruptela de *Quirá* ou *Kirá (pássaro) + obim (verde)*”, significando *pássaro verde*¹⁸⁹.

Levantar esses nomes e seus significados dão apenas uma idéia de quão longeva é a história de Quixeramobim, terras habitadas por Índios que pouco importam os etnônimos, pois essa é uma página da história que se recria e se reescreve, constantemente no Ceará. O que se sabe é que os Índios, os Negros estavam presentes no povoamento de Quixeramobim e que em alguns momentos decidiram selar seus destinos, estabelecendo vínculos matrimoniais. A relação entre Negros e Índios por certo se estenderam a outros eventos, pois são eles que ainda recuperam atualmente a memória da escravidão e das festas do Rosário, celebradas e organizadas pela irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.

6.2 Antecedentes históricos de Quixeramobim

O município de Quixeramobim está localizado na região central do Ceará. Conforme o último Censo Demográfico, a população é de 59.244 habitantes, distribuídos na sua vasta área de 3.275 Km², subdividida nos distritos de Uruquê, São Miguel, Damião Carneiro, Passagem, Nenelância, Manitiba, Lacerda, Encantado,

¹⁸⁷ *Ibid*, p. 23.

¹⁸⁸ P. Nogueira, *Vocabulário Indígena em uso na província do Ceará*, in: R.I.C, Fortaleza, v. 1, ano 1887, p. 385.

¹⁸⁹ T. Pompeu Sobrinho, *Etymologia de algumas palavras indígenas*, in R. I. C, Fortaleza, v. 33, ano 1919, p. 225.

Belém, porção rural onde se concentram 50,33% e no distrito de Quixeramobim, porção urbana onde se encontram 49,69% da população de todo o município¹⁹⁰. A sede é de médio porte e ainda conserva traços coloniais em seus sobrados como os que abrigam a administração municipal e a casa paroquial.

Encontra-se no espaço urbano um desenvolvido centro comercial, bancos, hospitais e rodovias, que ligam o município aos seus circunvizinhos como Quixadá, Mombaça, Pedra Branca e Canindé. Existem também escolas públicas e privadas bem equipadas, dedicadas ao ensino fundamental e médio. Poder-se-ia dizer que aos poucos Quixeramobim vai tomando feições de cidade grande, com supermercados, movimentos de veículos, indústrias, especialmente de calçados. O município possui a segunda melhor posição no estado na produção de leite e isso está diretamente associado ao sistema de médias e grandes propriedades de terra e da prática de criação de gado bovino de longa data.

A memória menos recuada no tempo fala da estação de trem que atestava as passagens do ir e vir aos/dos confins outros do Ceará. A ponte metálica sobre o rio Quixeramobim, construída em 1899, ainda narra essas e outras travessias. Ela é travessia certa para se chegar ao bairro Maravilha que ainda guarda a história da prosperidade nos galpões da ferrovia, hoje transformados em Centros Sociais. Se com a ponte o trem atravessava o rio, interconectando pela via-férrea todo o Ceará, talvez ela ainda traga a inspiração de que o mundo não precisa ser separado, que não precisa existir centro e periferia, bairro Maravilha e Centro.

¹⁹⁰ Consultado no site www.ipece.ce.gov.br/publicacoes/perfil_basico/PBM_2006/Quixeramobim.pdf em 10 de janeiro de 2009.

Mapa 01 : Localização de Quixeramobim



A propósito, o bairro Maravilha, localizado à margem direita do rio, concentra boa parte da população menos abastada e foi lá que encontrei alguns descendentes dos antigos membros da irmandade de Nossa Senhora do Rosário como Raimundo Barroso, de quem pude aprender pouco, porque a vida já não lhe reservava mais o tempo de ensinar. Malgrado a poluição que grassa no Rio, ele esconde a beleza que inspirou Manuel Bandeira nos versos *Saudades de Quixeramobim*. Esse poeta esteve em Quixeramobim em 1912 para tratar da saúde com os bons ares que lá sopravam, como fizeram muitos outros. Além de manifestar suas saudades, ao descrever o rio, o poeta imagina a cidade no início do século XX ao narrar que “estive durante uns meses em um sobrado da praça principal da cidade, em frente à velha matriz, e se estou batendo esta crônica de saudades é porque vi no Cruzeiro de umas semanas atrás uma fotografia do templo, não como é agora, desfigurado pela restauração, mas como era ainda em 1908¹⁹¹”.

Figura 02 : Ponte sobre o rio Quixeramobim



Foto : Analucia S. Bezerra

¹⁹¹ M. Bandeira. *Poesia completa e prosa*, p, 503-504.

A imponência do sobrado¹⁹² e do grande sino de que fala Manuel Bandeira foi perdendo a visibilidade para o marco geográfico, encravado na praça Antônio Dias Ferreira. O efeito dele lá é apenas para indicar aquilo que se percebe nas cartas topográficas do Estado, ou seja, a centralidade do município no mapa do Ceará. Ele contrasta uma singular solidão moderna com o casario e as igrejas do seu entorno que falam de outras épocas e que narram outras histórias.

Figura 3: Marco geográfico localizado na praça Antônio Dias. Ao fundo vê-se a capela de Nosso Senhor do Bonfim. A foto ilustra ainda a preparação dos festejos do padroeiro da cidade



Foto: Analucia S. Bezerra

O aspecto religioso institucional está representado nas três principais igrejas: a matriz de Santo Antônio, padroeiro do lugar, a igreja do Rosário e a igreja do Bonfim.

¹⁹² Trata-se da casa paroquial hoje.

Esses três templos outrora abrigavam três irmandades religiosas. Na matriz, a do Sacramento, se reuniam os “Branços”; na do Rosário, os “Homens Pretos” e na do Bonfim, os “Pardos”. Essas três irmandades representavam certa estratificação existente à época, revelando assim como o mundo religioso se orientava pela forma como a sociedade estava organizada ou vice-versa. Na verdade, esses dois mundos se confundiam de tão imbricados que estavam pelo padroado. Na base dessa organização estava a escravidão africana, ponto de equilíbrio e de acordo do temporal, o Estado imperial, e do divino, a Igreja Católica.

Ainda existem no município resquícios da estrutura fundiária de outrora com seus latifúndios, base de sustentação da pecuária. Associado a isso, um grande número de pequenas propriedades, resultado do movimento de reforma agrária, crescente no país nos últimos 10 anos, que já assentou mais de mil famílias em todo o município. Para além dessa estrutura fundiária, o criatório bovino desenvolveu a cultura da vaqueirice ainda que hoje ela venha sofrendo transformações, pois facilmente lá se vêem as motos substituírem os cavalos e, por conseguinte o gibão e o aboio. Decerto, esses elementos falam de outro tempo, mas ainda são ritualizados¹⁹³, porquanto estão presentes no cotidiano dos quixeramobienses.

A extensão territorial, que o coloca entre um dos maiores municípios do estado, parece apenas ser um reflexo de outrora quando o patrimônio da então Villa de Campo Maior circunscrevia Quixadá, Boa Viagem, Mombaça, Madalena e parte de Canindé (Vide mapa Situação em 1823 e em 1872). O povoamento da região começou com as primeiras distribuições de datas e sesmarias nas margens do rio Ibú, nome que o indígena dava ao curso d água que, posteriormente, foi chamado de Quixeramobim. Afirma Marum Simão (1996) que “a rota de penetração para o sertão central, mais precisamente para o Boqueirão de Santo Antônio, seguiu o curso dos Rios Jaguaribe, Banabuiú e Quixeramobim, procedente do litoral, principalmente de Aracati”¹⁹⁴.

¹⁹³ É costume se celebrar a missa do vaqueiro durante o período da novena do padroeiro da Cidade Santo Antônio, comemorado no mês de junho. Nessa ocasião, um padre com vestes de vaqueiro e aboio conclama os vaqueiros que vieram das fazendas para celebrar o Santo. É nesse sentido que falo de ritualização.

¹⁹⁴ M. Simão, *Quixeramobim, recompondo a história*, Fortaleza, 1996, p. 31.

Mapa 02 : O território de Quixeramobim em 1823



Mapa 03 : Município de Quixeramobim em 1872 depois do desmembramento



Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE).

Quixeramobim viveu dinâmica econômica similar às outras vilas coloniais, destacando-se no criatório bovino e fazendo pouco uso da mão-de-obra escrava. Em tese, deveria assim ter ocorrido, mas o que se observa nas fontes documentais é que nessa vila, em meados do século XVIII, muitos Africanos foram introduzidos na pecuária. Obviamente, não se pode falar de concentração de escravaria em plantéis e sim de uma expressiva distribuição de escravos nas mais de quarenta fazendas que perfaziam o seu território, conforme dado obtido nos registros de casamentos e batizados.

Nesse sentido, foi a criação de gado vacum que impulsionou a história econômica de Quixeramobim, despertando no século XVIII e XIX o desejo de muitos Portugueses pelas datas e sesmarias¹⁹⁵. O interesse cresceu quanto foi instituída a vila de Campo Maior por Ordem Régia, visando conter a desordem e o vandalismo que colocava em perigo a segurança dos então grandes proprietários de terra e de escravos.

A referência mais antiga sobre escravos em Quixeramobim vem do testamento de Antônio Dias Ferreira¹⁹⁶. Esse documento, de 1753, encontra-se transcrito na Revista do Instituto do Ceará por Ismael Pordeus, e será tomado como referência em vários momentos desse texto. O primeiro elemento a se reter dele é o arrolamento que faz o inventariante de seus escravos, atribuindo nomes acompanhados do epíteto *angola*. Os escravos não estavam concentrados apenas na fazenda Santo Antônio do Boqueirão, pois o Português adquiriu muitas propriedades, chegando a possuir várias léguas de terra “a começar do lugar Espírito Santo, além de Boa Viagem, até a barra do Sitiá, onde detinha grande fazenda de cavalariagem e muar com feitorias de escravo de Angola”¹⁹⁷.

Outro aspecto importante do documento, que será retomado, é a menção à imagem de Nossa Senhora do Rosário, localizando o momento e os agentes que aí estiveram relacionados com a introdução ao culto dessa virgem.

Declaro mais que possuo no bonaboyu, o sítio chamado Santa Crus, ocoal he meu e dotente Vicente Alz' da Fonca. que custou tresentos e trinta e dois mil rs' como consta da escritura, easim mais hua data, das ilhargas pelo Riacho chamado Cachoeira, adonde tenho gado

¹⁹⁵ As sesmarias eram porções de terra concedidas pelos reis de Portugal para quem se dispusesse a cultivá-las.

¹⁹⁶ O registro manuscrito encontra-se no Cartório de 2º Ofício de Quixeramobim em boas condições de leitura. Fotografei-o quando pesquisava outros documentos, mas preferi não transcrevê-lo uma vez que já se encontra transcrito com cópia na Revista do Instituto do Ceará.

¹⁹⁷ J. Brígido apud M. Simão, *Quixeramobim, recompondo a história*, Fortaleza, 1996, p. 37.

ebestas asituada da minha marca ehú escravo do **gentio de angola** por nome Antônio que tera dezoito annos poucos maisoumenos. (...) declaro mais hú escravo pornome Chrisptovo do gentio deangola que tera deidade pouco mais oumenos trinta annos easim mais hú deangola pornome Mel. que tera deidade de pouco mais oumenos sincoenta annos, eassim mais outro de Angola pornome Joao Barozo¹⁹⁸, que tera deidade sincoenta e oito pouco mais oumenos (...) ¹⁹⁹. (Grifos meus).

À semelhança de Antônio Dias Ferreira muitos outros povoadores, vindos de Pernambuco, adquiriram terras para instalar suas fazendas, em Quixeramobim. A grande maioria delas desenvolvia o criatório de gado *vacum* e *cavalar* com o auxílio de escravos. Em 1766, a freguesia de Quixeramobim possuía cento e dezessete²⁰⁰ fazendas, dado que confirmei parcialmente analisando os registros de batismo e casamento de escravos. A partir dessas duas fontes, levantei cerca de cinquenta fazendas com pelo menos dois escravos cada uma. É escusado elencar todas elas, visto que o mais importante é salientar que boa parte dos escravos se encontrava longe do núcleo urbano, ou da vila. Conquanto para o período colonial, as fronteiras entre o urbano e o rural estivessem investidas de uma névoa de imprecisão, é possível conjecturar que grande parte da escravaria quixeramobiense estava dispersa nos núcleos rurais, caracterizados pelas fazendas. Os plantéis, certamente, se caracterizam pelo pequeno número de escravos, conjugando o criatório com pequenas lavouras. Sem pretender fazer um levantamento dos mais de duzentos proprietários que figuram nos registros de casamento e batizado, apresento os principais senhores por número de cativos.

¹⁹⁸ Marum Simão, um historiador de Quixeramobim afirma que “a colônia de Negros em Quixeramobim, cujos ancestrais são originários do continente africano, é representada pelas famílias *Barroso*, *Matias*, *Idalino* e *França* que têm prestado relevante serviço à comunidade local”. In: **Quixeramobim recompondo a história**. Fortaleza, 1996.

¹⁹⁹ DOCUMENTÁRIO. In: Revista do Instituto do Ceará. Fortaleza, t. LXXVI, 1962.

²⁰⁰ Conforme J. Brígido apud M. Simão, *Quixeramobim, recompondo a história*, Fortaleza, 1996, p. 37. Era a menor área de influência eclesiástica do período colonial.

Quadro 07: Número de escravos por proprietário

Proprietário	Quantidade de Escravos
Antônio Ferreira Sanders	3
Antônio José Mauricio	9
Capitão Manoel Álvares Ferreira	10
Custódio Ramos Mendes	11
Dona Maria do Ô	11
José Lobo	5
Leonor de Barros	7
Tenente General Vicente Alvares	4
Total	49

Fonte: Livro de Registro de Batizados, 1755-1799, Cúria Diocesana de Quixadá

A média de cativos por proprietário nesse caso é de pouco mais de sete. Contudo esse não é o quadro geral do restante dos proprietários, que não chegam a possuir mais de dois escravos. O reduzido número por proprietário não é indicativo de inexistência desse sujeito em Quixeramobim. Pelo contrário, encontrava-se aí, nos idos de 1765 a 1810, mais de mil e cem cativos Africanos, Crioulos, Mulatos, Cabras e outros. Os dados apresentados, com base nos registros de casamento e assentos de batismo não podem ser indicativos da população escrava, pois como o recorte temporal é relativamente longo, uma pessoa que aparece recebendo o sacramento do batismo em determinado ano, após vinte anos ela pode reaparecer casando. Ela pode ainda ter mudado sua condição social escrava para a de forra. Tudo isso para dizer que as informações apresentadas revelam a participação dos escravos em Quixeramobim e de certo modo demonstram como eles se movimentavam no mundo pautado por relações escravistas.

A contagem foi feita individualmente, significa dizer que foram listados todos os indivíduos de um registro. Por exemplo, dos registros de batismo selecionei todos que foram batizados, todas as mães, todos os pais e todos os padrinhos. O procedimento de seleção pareceu mais difícil com os pais uma vez que eles se repetiam no decorrer dos anos. Não foi verificada nenhuma repetição em relação aos padrinhos. Para evitar que um indivíduo fosse considerado mais de uma vez, comparei todos os atributos constantes no documento, atentando para as informações que diferenciavam os vários Luís, as várias Maria e outros sujeitos que reapareciam ao longo dos anos. Então, o nome do proprietário, o estado civil e a procedência foram levados em conta para fazer

a seleção. Já as informações dos registros de casamento, considerei apenas os nubentes uma vez que em pouco deles figuram os pais e dificilmente as testemunhas foram escolhidas no grupo de escravos, como verifiquei no caso dos padrinhos de batismo, com vinte e nove madrinhas e trinta e três padrinhos. Ademais, considerei que a pessoa que portava uma procedência Angola, Mina ou outra, seria africana, aqui pouco importando se ela foi desembarcada em Pernambuco ou Maranhão ou se foi importada da África diretamente para o Ceará.

Quadro 08: Distribuição dos escravos por sexo

Escravos	Registro de Batismo 1755-1799		Registro de Casamento 1766-180		Total	%
	Homem	Mulher	Homem	Mulher		
Africano	16	50	55	37	158	13,76
Não-Africano	283	581	59	67	990	86,24
Total	299	631	114	104	1148	100

Fonte: Livro de Registro de Casamento, 1766-1810 e de Batismo, 1755-1799. Cúria de Quixadá.

A proporcionalidade do cativo de procedência africana era de um para seis não-Africanos. Então, 86,24% eram indivíduos nascidos em Quixeramobim ou que já teriam nascido no Nordeste ou em outra região do Brasil. 13,76% era proveniente da África e foi na sua grande maioria embarcado nos portos de Angola, daí vir indicada, no documento de casamento ou de batismo, a procedência *gentio* ou *nação* de Angola. Nota-se ainda a superioridade do número de mulheres em comparação à parcela de homens. Esse dado pode ser indicativo de escravaria doméstica, destinada aos serviços de cozinheira, lavadeira e arrumadeira, profissões que vão compor o leque de trabalhos exercidos pelas escravas.

Dados talvez mais seguros sobre a população escrava de Quixeramobim foram registrados justamente nos Censos realizados no século XIX. Sem estabelecer comparação com os demais grupos da população, demonstro sem maiores caracterizações um panorama de sua população cativa.

Quadro 09: Demonstrativo da população escrava
de Quixeramobim, século XIX

Ano	Quantidade de escravos
1804	1270
1813	1306
1860	1661
1872	1237
1873	2187
1883 ²⁰¹	488
Total	8149

Fonte : Revista do Instituto do Ceará²⁰².

A sempre crescente população escrava sofre um declínio considerável em 1883, em Quixeramobim. Esse dado foi extraído dos relatórios das juntas de classificação, responsáveis pela aplicação da quota do fundo de emancipação para alforriar os escravos. Além das informações sobre profissão e idade, a comissão depois de uma série de redução no total de escravos de 1873 chegou ao número quatrocentos e oitenta e oito escravos, quando pelo fundo apenas sessenta e sete pessoas tinham sido libertadas. Por essa razão, cautela em se considerar esse dado, pois seu efeito de propaganda abolicionista é patente. Em 1880 foram lançadas em Livros de Notas quatro escrituras de compra e venda de escravos na vila de Campo Maior (verificar anexo CD). Como o comércio de escravo poderia estar ativo se o movimento abolicionista se inflamava a passos largos na Província? Compra e venda de escravos, provavelmente crianças, dada à ocorrência de diminutivos como mulatinha, cabrinha, nove anos após a Lei do Ventre Livre e quatro antes da abolição da escravidão no Ceará, em 1884.

Fontes que subsidiem um estudo comparativo sobre a escravidão em Quixeramobim são escassas. Ainda que não seja o propósito desse texto apresentar uma análise refinada, visando representar essa realidade estatisticamente, ensejei, com esse enquadramento, representar a população escrava, mesmo desconfiando das séries estatísticas que por anos a fio são repetidas pelos historiadores sem questionar a forma como foram organizadas. Contudo, essa é outra história. E para sair por um momento da

²⁰¹ Esse número foi quadro demonstrativo da população escrava no município de Quixeramobim e Boa Viagem e se refere à população escrava matriculada até 1873. O procedimento de classificação dos escravos era realizado pela junta de classificação e antecedia a libertação pela quota do fundo de emancipação destinada aos municípios. Para maiores informações conferir anexo cinco.

²⁰² E. A. Funes, *Negros no Ceará*, In Uma nova história do Ceará, Fortaleza, Edições Demócrito Rocha, 2000, p. 112-114.

rigidez do número, recorro à literatura para compreender a vida escrava nas fazendas de Quixeramobim.

6.3 Escravidão em Quixeramobim pela pena de Oliveira Paiva

Os documentos consultados testemunham a possibilidade de dispersão dos escravos em pequeno número nas fazendas, mas foi a literatura que mais se aproximou de uma descrição dessa realidade. Refiro-me, em especial, ao romance *Dona Guidinha do Poço*, de Oliveira Paiva, ambientado no final do século XIX, nos sertões de Quixeramobim. O romance constrói a imagem não somente da vila, supostamente Campo Maior, hoje Quixeramobim e sim de vários lugares por onde os personagens transitavam. O lugar central é Poço da Moita, fazenda que Margarida ou Guida teria herdado de seu pai, o Português Venceslau de Oliveira. Logo após a morte do pai, a personagem casa-se com o major Quinquim, um pernambucano que viera ao Ceará comprar cavalos, homem de poucas riquezas. Um terceiro personagem da trama que se desenrola no Poço da Moita é o sobrinho do major, Secundino, por quem Guida nutre afeição, motivo pelo qual desfecha ódio pelo esposo, levando-o à morte. São esses os personagens centrais do romance. É no diálogo deles com os personagens Negros, Luisa, Maria Velha, Corumbá, que intento compreender como eram são narrados e percebidos, ou seja, que imaginário produziam em relação a esses sujeitos Negros. Por outro lado esse romance fornece um retrato da escravidão em Quixeramobim.

O escravo aparece retratado como uma coisa, figurando como bem listado no inventário. Oliveira Paiva constrói essa primeira impressão quando narra, referindo-se a Guida: “Seu pai, o segundo Venceslau, capitão mor da vila, possuía larga fortuna em gados, terras, ouro, escravos... fora um rico e um mandão”²⁰³. Era muito comum esse tipo de tratamento, pois o Negro escravizado era considerado uma “peça”, que podia ser trocada, vendida, hipotecada e dependendo da idade podia custar muito para quem o quisesse adquirir. Ter escravo estava associado ainda a outros tipos de posses como terra e gado. Como fiz referência alhures, a mão-de-obra escrava foi bastante utilizada em Quixeramobim, especialmente na lide com o pastoreio, o que não significa dizer que aí não tenha se desenvolvido a lavoura. É nessa atividade que também se empregavam

²⁰³ O. Paiva, *Dona Guidinha do Poço*, Fortaleza: ABC, 2005, p. 22.

os escravos de Guida. O romance faz menção tanto a escravos lidando com o gado, no emprego da agricultura e nos serviços domésticos.

Os cativos acompanhavam cotidianamente seus patrões. Nada podia ser feito sem participação deles, não importando as condições em que as tarefas eram realizadas. Além dos maus tratos, por desobediência ou outro motivo qualquer, o Negro labutava muitas vezes como um “animal de carga”, vítima que era da intrepidez dos seus proprietários. “Era domingo aquele dia 26. Quinquim, ao quebrar das barras montara a cavalo para ir à vila, a ouvir sua missa. Levava um crioulo com umas cargas de malas, para fazer feira”²⁰⁴. O autor não faz referência de que modo esse escravo levava essas malas, mas pela descrição se faz supor que não ia montado como seu proprietário. Em outro momento Oliveira Paiva demonstra o tratamento ríspido da Guida para com a escrava Luisa que diz ser de sua estima. “Uma crioula adiantava-se agora do meio das vacas, e apresentava à senhora uma cuia de leite espumoso. – Eu quero é capucho, Luisa. E gritou: - compadre despeje esta cuia no pote, e me mande um capucho”²⁰⁵.

Luisa era vítima constante dos arroubos de sua patroa, pois ela vivia na casa grande para servir a Guida. No seu dia-a-dia é descrita portando uma “carapina bem entrunfada e vistosas pulseiras” e de muito “gingado”²⁰⁶. Provavelmente a fazendeira fosse dona de muitos escravos e utilizasse da violência para levá-los à obediência. Um diálogo de Secundino com o escravo Anselmo, deixa entrever os sentimentos que ela inspirava nos cativos. Pergunta Secundino “- A senhora era boa para os escravos?” Diz Anselmo “- Inhor, sim, mas às vezes usava de barbaridade, às vezes era muito rispe. Gostava muito de guardar rixa. Quando tinha raiva era capais de mata”. Guida tanto perseguia como protegia conforme intervenção do autor, pois certa ocasião ela “mandou cortar a fiação os cachos de um *cabra* de Lavras da Mangabeira, mais aventureiro que retirante, que bulira com uma escravinha de estimação”²⁰⁷.

Parece que havia na casa-grande uma divisão para o trabalho escravo, pois Guida era proprietária de cativos que se ocupavam com o gado, com a lavoura e com a fábrica farinha. Ademais, ainda possuía os mais próximos, os domésticos para assim dizer, como Luisa, encarregada do serviço da casa, Corumbá, a lavadeira de roupa e Maria Velha, a quituteira. Todavia, não era afeita a possuir damas de honra, prática

²⁰⁴ O. Paiva, *Dona Guidinha do Poço*, Fortaleza: ABC, 2005, p. 22.

²⁰⁵ *Ibid*, p. 23.

²⁰⁶ *Ibid*, p. 38 e 87.

²⁰⁷ *Ibid*, p. 38.

muito comum nas casas ricas. Quanto a esse tema O. Paiva faz sua interpretação, descrevendo que

*no Ceará, não têm propriamente a mucama, (...) e com o serviços já das afilhadas, já das escravas mais ou menos prediletas, e com a própria singeleza extrema dos costumes, vão-se se arranjando bem. Margarida era, pois, uma criatura como ela mesma. Em casa, de branca ela. O mais, preto, inferior, escravo, até o próprio marido, branco é verdade, mas subalterno pela sua índole e por não ter trazido ao monte um vintém de seu*²⁰⁸.

Essa descrição se não revela as tensões entre Brancos e Negros, dá a idéia de uma clivagem assentada na diferença racial e na posição econômica. Os Brancos na fala dos protagonistas são considerados superiores, os “pretos” percebidos com inferiores. Por outro lado, nota-se que o critério econômico também define a subalternidade da posição de um sujeito, “pois a pobreza faz Preto ao Branco”²⁰⁹. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que o *status social*, nesse contexto, era definido pelo aspecto econômico, mas especialmente pela cor, critério utilizado para diferenciar e tornar desiguais os sujeitos.

Há uma constante tensão entre escravos e os vaqueiros de Guida, em especial entre o Silveira que veio em arribação para Cajazeiras e o velho escravo seu Antônio pai de Nêu. Tal tensão era uma demonstração de descontentamento pela predileção que a matrona passou a nutrir pelo retirante que vinha de Goianinha, terra de seu mancebo Secundino. Isso fica bem explícito quando a matrona questiona seu Antônio acerca de um bicho morto. “Eu, cumade? Primita qui lhe diga qui nom meto a mão na seara alheia. (...)”. Diz Guida “- A que vem isso?”. No que seu Antônio responde “- A que vem isso? É que seu Silveira quase pegou co Nêu mó da bichera do puldrinho (...)”²¹⁰. Guida retruca dizendo que certamente o Nêu teria feito algum desaforo e duvida do escravo que serve a família desde o seu pai Venceslau. “Eu ainda servi cum o pai de Vossa Mercê. Gente de Antônio Moreira da Silva nunca faltou com respeito nem a nego veio cativo”²¹¹.

²⁰⁸ O. Paiva, *op. cit.*, p. 142.

²⁰⁹ *Ibid*, p. 63.

²¹⁰ *Ibid*, p. 83.

²¹¹ *Ibid*, p. 84.

Antônio Moreira ou seu Antônio supostamente era um escravo mestiço e seu pai já tinha servido para o avô de Guida. No diálogo acima se vê como se produziam as tensões, quase sempre advindas de ciúmes pelo fato da matrona demonstrar afeto ou estima para com alguns dos seus serviçais. Outro aspecto que se pode observar é o sentimento de respeito que o velho Antônio tem, mesmo por “nego veio cativo”. Por isso não admite ser desrespeitado ainda que seja pela sua patroa. “- Vossa Mercê me perdoe, mas eu sou mais veio que Vossa Mercê, lhe carreguei nos braços (...). O seu Silveira é um mau achado que Vancê fez, licença pra li dize. No dia in que ele amanhece ca veia de nego d’Angola atravessada na garganta é capaz de precipitá um cristão...”²¹².

Nesse trecho percebe-se ainda seu Antônio chamar para si uma identidade angola; isso precede qualquer outra auto-representação, especialmente na circunstância de conflito com sua patroa. Essa identificação tem precedência ainda sobre sua suposta identidade religiosa. Certamente ele era cristão como o eram todos os escravos pela imposição do sistema escravista. Ela desaparece completamente nas situações de conflitos e por essa razão o personagem não teria problema de atirar-se com violência sobre outro cristão.

Por outro lado, esse diálogo traz à tona os desafetos e tensões surgidos no mundo do trabalho escravo. Ainda revela a imagem que era construída em torno do “nego da Angola”. Encontrei uma única referência na obra de O. Paiva, mas ela é muito significativa. Essa denominação aparece com certa frequência nos registros que passarei a analisar adiante e era utilizada para diferenciar o cativo Africano nascido no Brasil, para o qual se atribuía as denominações Crioulo, Pardo e Mulato. O autor desenha a paisagem de Quixeramobim, situando os personagens, os conflitos e as hierarquias. Embora esteja escrevendo no final do século XIX, mais parece estar falando de um século antes, pois é essa configuração que pressinto nos documentos, objeto de minha análise sobre a escravidão.

²¹² O. Paiva, *op. cit.*, p. 84.

6.4 A escravidão lida nos documentos

A escravidão em Quixeramobim respondia às exigências de uma economia, assentada no binômio propriedade da terra/gado. Também estava associada à propriedade do escravo como símbolo de status e riqueza dado o seu alto valor. Com isso não se quer desconsiderar o emprego da mão-de-obra escrava na agricultura. Pelo contrário verifica-se que grande parte dos cativos servia nas fazendas de gado, associando essa atividade com a pequena lavoura, com a fábrica de farinha, pois quem alimentava e enriquecia os proprietários senão o escravo nas mais diversas ocupações? Ainda, não se pode esquecer quão imprescindível ele era nas lides domésticas, como se constatou na obra de O. Paiva.

Antes de qualificar melhor as informações, é importante descrever a forma como foram organizados os dados. Primeiro, levantei um conjunto de registros de batismo, dos quais foram extraídas informações que me pareciam relevantes para a análise da escravidão em Quixeramobim. Para esse procedimento, elaborei uma ficha, contemplando os dados do documento original manuscrito como o nome, a filiação, o estatuto social, a procedência, a classificação étnica e o proprietário. Finalmente processadas essas informações em banco de dados, pude visualizar não só o modo de inserção do escravo no mundo dos Brancos, mas o jogo de classificação a que ele estava submetido. Nesse sentido, para além das dificuldades de se trabalhar com os assentos de batismo, é reconhecida a sua importância para se “perceber a disposição do escravo na sociedade escravista”²¹³ e acima de tudo para compreender os critérios de diferenciação dos escravos.

M. de C. Soares (2000) é pioneira na utilização dessas fontes nos estudos sobre escravidão no Rio de Janeiro e é ela quem salienta a importância dessas fontes ao afirmar que

Os critérios para diferenciação das populações africanas escravizadas começam a ser gestados nos primeiros anos da chegada dos Portugueses à Guiné, sendo utilizados na organização do tráfico que, já no século XVI, faz chegar aos portos do Brasil os primeiros escravos Africanos. Mas é nas paróquias onde esses escravos são batizados, aqui ou nos

²¹³ M. de C. Soares, *Os devotos da cor*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 95.

portos de embarque, em cada livro paroquial, em cada assento, que esses critérios são mais regularmente atualizados. Por isso os assentos batismais são uma fonte preciosa. É no momento de fazer o assento do batismo que se imprime nos escravos Africanos a marca de sua procedência²¹⁴.

Importa dizer que o procedimento utilizado nos livros de assentos de batismo de Quixeramobim, pelo pároco ou cura, seguia os critérios estabelecidos pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*²¹⁵, no que toca a diferenciar o escravo nascido no âmbito local do que veio da África. Daí advém a tentativa de definir a sua procedência, utilizando para isso os *gentios* e as *nações*. Obviamente que em número reduzido, os escravos em Quixeramobim foram classificados quanto à procedência, quanto ao estatuto social e quanto à cor.

Todavia, os dados fornecidos sobre o batizando não vão além da indicação do nome, da idade, da filiação e dos padrinhos. Em boa parte dos registros é omitida a condição social, dificultando assim o reconhecimento do lugar que a pessoa ocupava na sociedade. Pelos dados das mães escravas pode-se inferir que os filhos eram escravos, e se a procedência africana desta era indicada, aí haveria um indício para supor que a primeira geração desses filhos teve acesso à cultura da mãe, talvez tenha aprendido alguns vocábulos africanos e tenha ouvido dela própria a sua proveniência²¹⁶. É por

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ O bispo Dom Sebastião da Vide convocou em 1707 representantes das diversas ordens religiosas no Brasil na tentativa de adequar o catolicismo brasileiro aos preceitos do Concílio de Trento. Desse sínodo saiu *As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, um conjunto de leis de orientação para a vida católica. Essas regras deveriam ser seguidas nas várias instâncias eclesiásticas e se estendiam a questões dogmáticas da fé cristã a procedimentos práticos como a forma de se fazer os assentos e os critérios a serem utilizados para diferenciar os fiéis ao receber os sacramentos. A forma como deveria ser feita a notação no assento de batismo ou casamento também fora contemplada nessas normas, instituindo que em cada registro fossem indicados, além do nome do celebrante e do lugar de realização do sacramento, a data, o nome, a filiação, o padrinho e a procedência do batizando. E quando se tratasse de escravos, além dessas informações, deveria ser indicada a sua condição de cativo e o nome do proprietário. Suponho que o Ceará seguia as mesmas normas, uma vez que fazia parte do bispado de Olinda, que era subordinado ao arcebispado da Bahia. Diz L. F. de Alencastro (2008) “Como é sabido, na seqüência da retomada das relações entre Roma e Lisboa (668) e do provimento dos bispados portugueses deixados vacantes depois de 1640, o papa Inocêncio XI procedeu à reorganização das dioceses ultramarinas. Sediado em São Luís, o novo bispado do Maranhão 1677 será sufragâneo do arcebispado de Lisboa até a Independência em razão das dificuldades de comunicação marítima com o arcebispado da Bahia. Na mesma época é criado o bispado de Olinda (1676) abrangendo a área da foz do São Francisco até o Ceará, limite da navegação marítima favorável em direção ao Norte. A prelatura do Rio de Janeiro é promovida a bispado enquanto a diocese da Bahia passa a ser dotada de um arcebispo (1676). O novo arcebispado baiano terá como sufragâneos as dioceses de Olinda e Rio de Janeiro, mas também o bispado de Congo, Angola, e a diocese de São Tomé, englobando a Costa da Mina”. In, *O Trato dos Videntes, formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 341-342.

²¹⁶ Qual não foi minha surpresa ao entrevistar dona Tereza Alves em 2007, constatar que sua avó lhe atribuía a designação *raça de Angola*. Supostamente a avó tinha a procedência Angola que se estendia para os netos.

essas razões que a análise recairá mais sobre as mães, principalmente no tocante à procedência.

Antes de avançar nessa discussão convém dizer que salta aos olhos a arbitrariedade do pároco ou coadjutor ao fazer a notação, pois constantemente mudam os padrões de classificação, omitem ou suprimem informações. Diante disso, faz sentido para Quixeramobim a observação de M. de C. Soares (2000) para o Rio de Janeiro.

Assim, através dos assentos, é possível perceber como a Igreja distingue e combina, destaca e encobre diferenças e variações na composição da escravaria da cidade. Tal ressalva é imprescindível porque o modo de efetuar o assento afeta o cálculo e a distribuição de várias procedências no conjunto da população escrava²¹⁷.

Então, na análise a seguir, demonstro o número de escravos obtido com a consulta aos assentos de batizados, pertencente à então freguesia de Santo Antônio de Quixeramobim, localizados atualmente na Cúria de Quixadá. Destaco além das crianças que figuram como escravas, os filhos de escravas. Foram compilados 469 registros de batismo, entre os quais se encontram duzentas e dez crianças escravas ou *párvulo*²¹⁸, oito adultos cativos e cento e sessenta e seis filhos de mães escravas, perfazendo um total de trezentos e oitenta e quatro indivíduos cuja condição social era escrava. O restante está distribuído entre treze forros, vinte e oito filhos de mães forras e quarenta e quatro sem constar qualquer informação quanto à posição social da pessoa que recebeu o sacramento do batismo, mas que se trata de pessoas classificadas pela cor. Com isso quero mostrar que no jogo de diferenciação, as autoridades religiosas lidavam com quatro níveis de distinções, a saber: o do estatuto social (escravo, forro); o da procedência (angola, mina); o do atributo de cor (Preto, Pardo, Cabra, Mulato, Crioulo e da pertença a um grupo (Negro, Índio), redimensionando as possibilidades de enquadramento dos sujeitos na sociedade colonial.

Esse quarto nível foi pouco desenvolvido por M. de C. Soares. A pertença ao grupo demarcada pelas categorias genéricas *negro* e *índio* vai ser também um critério de diferenciação no período colonial. Por exemplo, em relação ao indígena nunca se considerou o grupo étnico a que pertencia. Os diferentes grupos autóctones Brasileiros

²¹⁷ M. de C. Soares, *Os devotos da cor*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 97.

²¹⁸ Mesmo constando a idade da criança, a condição infantil era confirmada pelo termo *párvulo*, do latim *parvulu* que significa criança, pequenino.

foram classificados genericamente como Índios. Salvo o emprego de Negro da Guiné para o Africano, houve um esforço de diferenciação ainda que não necessariamente étnica. Aos poucos observa-se na documentação consultada a indicação *Negro* sem a referência a Guiné ou qualquer outra procedência. Na atualidade esses critérios de diferenciação são redimensionados e é em torno deles que muitas coletividades constroem sua identidade e sua distinção.

Como mencionei alhures, em muitos registros, as crianças batizadas aparecem sem o estatuto social definido. Considerando que o dado foi omitido por negligência do coadjutor ou do cura, encarregado da notação, e que filho de escrava, cativo era²¹⁹, uma vez que a Lei do Ventre Livre²²⁰ ocorrera cem anos após o período analisado, não se pode deixar de considerar os filhos de ventre escravo como escravos²²¹. Conquanto usando de liberdade na disposição das informações nos assentos de batismo, provavelmente os vigários e coadjutores da freguesia de Quixeramobim respeitavam os critérios estabelecidos nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* no que tratavam, em especial, da procedência e da classificação pela cor. Quanto a isso e ainda conforme M. de C. Soares (2000)

Nos assentos batismais os escravos são enquadrados num sistema que os reúne em dois grandes grupos: os nascidos no âmbito da sociedade colonial e os nascidos fora dele. O primeiro grupo organiza-se com base no critério da cor (Pretos e Pardos) e o segundo com base no critério nação/procedência (Guiné, Angola, Mina etc). A distinção entre escravos nascidos no âmbito da sociedade colonial e os nascidos fora dela mostra-se mais exata que a divisão da escravaria entre os nascidos na África e no Brasil²²².

²¹⁹ Clóvis Moura no verbete a Lei do Ventre Livre diz, “como se sabe, a regra que existia no Brasil para a legitimação hereditária do Negro como escravo era a norma do *partus ventrem sequitur*, ou seja, o filho do ventre escravo continuava escravo. Isso tirava o direito da mãe ao filho, fosse ele gerado por relacionamento com homem livre ou não. Para acalmar as reivindicações abolicionistas e o clamor internacional que ecoava negativamente na Europa e nos setores progressistas do Brasil, além da pressão da Inglaterra que exigia medidas seguidas para extinção do regime escravo, foi elaborada, pelo Parlamento, a Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871, a chamada Lei dos Nascituros, ou Lei Rio Branco, mas popularmente conhecida com Lei do Ventre Livre”. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, São Paulo: EDUSP, 2004, p. 238

²²⁰ A Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871, determina no seu Art. 1º - Os filhos de mulher escrava que nascerem no Império desde a data dessa lei serão considerados de condição livre.

²²¹ Quando havia alforria de filhos de escrava na pia batismal, esse dado é informado no registro. Daí se concluir que a ausência dessa informação é porque se trata realmente de batismo de um escravo.

²²² M. de C. Soares, *Os devotos da cor*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 96.

Antes de ater-me à procedência e à cor, critérios classificatórios, normalmente, referidos às mães, apresento o quadro dos escravos (adultos e crianças) batizados no período de 1766 a 1799, em Quixeramobim.

Quadro 10: Escravos Batizados na Freguesia de Santo Antônio de Quixeramobim

Período	Batismo			
	Criança	Adulto	Filho(a) de mãe escrava	Total
1765-1770	16	1	17	34
1771-1780	139	3	13	155
1781-1790	35	1	12	48
1791-1799	20	3	124	147
Total	210	8	166	384

Fonte: Livro de Registro de Batizados, 1755-1799, Cúria Diocesana de Quixadá.

Como se pode observar ainda no quadro acima, o número de escravos adultos era ínfimo se comparado ao número de crianças. Tratava-se de Africanos que receberam o sacramento quando chegaram ao seu destino final, as fazendas de Quixeramobim. Para efeitos estatísticos esse dado pode parecer pouco significativo, mas é bastante interessante para os propósitos aqui em questão, isto é, a discussão das nações/procedências atribuídas aos escravos. Dos oito adultos batizados, quatro são de *nação* mina e quatro do *gentio* de angola. Das trezentas e setenta e seis crianças contempladas com o batismo, apenas uma teria vindo da África e é o caso da escrava Francisca embarcada no Reino de Angola que passo a descrever.

Aos oito dias do mês de Março de sacenta, e oito andando em desobriga da licença minha o
 Reverendo Frei Antônio de Sam Boaventura Franciscano, baptizou sem Santos óleos, a
 pagam Francisca escrava de Floriano Correa Feyo, a qual não Foi baptizada no Reyno de
 Angola por na ocazião em que se fizerão vários baptismos estar doente era de idade des ou
 onze annos de idade forão padrinhos Anniato Pereira solteiro digocazado, e Leonor de Barros
 viúva moradores desta Freguezia do que fiz este acento que assigney.
 Pedro de Araujo Rocha
 Cura, Vig. da Vara de Quixeramobim.

Aos oito dias do mês de Março de sacenta, e oito andando em desobriga da licença minha o
 Reverendo Frei Antônio de Sam Boaventura Franciscano, baptizou sem Santos óleos, a
 pagam Francisca escrava de Floriano Correa Feyo, a qual não Foi baptizada no Reyno de
 Angola por na ocazião em que se fizerão vários baptismos estar doente era de idade des ou
 onze annos de idade forão padrinhos Anniato Pereira solteiro digocazado, e Leonor de Barros
 viúva moradores desta Freguezia do que fiz este acento que assigney. Pedro de Araujo
 Rocha, Cura, e vigário da Vara de Quixeramobim.

Conquanto recebendo um nome português, a sua procedência não é esquecida, do *Reino de Angola*. A pergunta é, porque Francisca não recebeu a designação *gentio* uma vez que esse era o atributo para aqueles ainda não submetidos a fé cristã? Porventura, tratava-se de um membro de alguma realeza? Se ela estava doente, mais um motivo para receber o sacramento. O batismo antes do embarque era justamente o mecanismo que justificava a escravidão dos Africanos em nome da salvação de suas almas caso viessem a morrer na viagem. Como poderia e porque razão Francisca fora embarcada se se encontrava doente? Esse registro dá uma noção clara do quão aviltante era o tráfico, pois encontrar-se doente não impedia a travessia do Atlântico. Mas, teria Francisca algum motivo especial para ser privada do sacramento na África?

Retomando a procedência dos adultos, foram batizados dois cativos provenientes da Costa da Mina e dois de Nação Mina²²³. Mesmo diante dessa aparente confusão com a procedência/nação, considero oportuno retomar as considerações de Robin Law sobre o termo *mina*. Primeiro, de que ele era usado como “designação étnica de africanos escravizados nas Américas, entre os séculos XVII e XIX”, por conseguinte é “interpretado como relativo a pessoas trazidas da chamada Costa do Ouro (para os Portugueses Costa da Mina)”²²⁴. Portanto, argumenta ainda o autor “no seu sentido original, ou seja, na África Ocidental, o nome *mina* estava efetivamente relacionado à Costa do Ouro e às pessoas dela originárias, mesmo que assentadas em outras localidades”²²⁵.

Na seqüência da compreensão do termo *mina*, no mesmo texto *Etnias de Africanos na diáspora*, Robin Law (2006) se debruça sobre os ardas sem ir além dos argumentos apresentados pela historiadora americana Gwendolyn Midlo Hall, objeto de sua crítica no texto referido. Na verdade, para tratar dos ardas, R. Law recupera as citação de Alonso de Sandoval (1627), assinalando que

*A passagem crucial do trabalho de Sandoval – na qual Hall baseia seu argumento – se refere aos escravos trazidos da ilha de São Tomé, ou através dela, para a América. Nela se lê “as castas que eles ordinariamente trazem dessas partes são Minas, Popoos, Fulaos, Ardas or Araraes, que é o mesmo [literalmente, que todo es uno], Offoons; também casta Arda (...)”*²²⁶.

Para R. Law há muitos equívocos em torno dessa passagem, apresentada por Midlo Hall, uma vez que ela não permite perceber se a expressão “que é o mesmo” está referida aos ardas ou araraes ou ao conjunto minas, popoos, fulaos, ardas ou araraes, como teria conjecturado Hall. Como se pode observar, as referências aos ardas recuam ao século XVII e fica a dúvida se não seriam os ardas provenientes do Reino de Ardra. M. de C. Soares (2000) dá importantes referências do monopólio do reino de Ardra na Costa dos Escravos quando o Brasil aí traficava escravo.

²²³ O tráfico de escravos de Portugal com a Costa da Mina remonta ao século XV conforme M. de C. Soares (2000), sendo as principais áreas de exportação o Castelo de São Jorge e o Benin. Certamente, os minas que chegaram ao Ceará em quantidade mínima como de um modo geral os escravos Africanos, no século XVIII, teriam vindo também do Maranhão, pois não se desconsidera o comércio de escravo do deste com a Costa da Mina.

²²⁴ R. Law, *Etnias de Africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo mina*, in *Revista Tempo*, (online) 2006, v. 10, nº 20, p. 99.

²²⁵ *Ibid*, p. 100.

²²⁶ *Ibid*, p. 114.

Quando cresce o tráfico de escravos para o Brasil no século XVII, na Costa dos Escravos, é o reino de Ardra, localizado no litoral, que domina grande parte do território. Aliados ao reino de Ardra, os Portugueses estabelecem-se em Ajudá, onde fazem comércio de escravos. Na segunda metade do século XVII começa a crescer o reino de Daomé, vizinho do reino de Ardra, que progressivamente, toma os portos e as rotas de comércio de escravos no interior, até então sobre controle do reino de Ardra²²⁷.

Por certo, não se podem negar os argumentos dos estudiosos cearenses acerca da ausência de importação direta de Africanos para o Ceará, mas é possível questionar a procedência do Africano que aqui chegou. Oswaldo Riedel (1988) no livro *Perspectiva Antropologia do Escravo no Ceará*, apoiando-se fortemente na documentação disponível, os anúncios de fuga, afirma que predominou nas terras cearenses o Negro de “origem etnocultural predominantemente banto”²²⁸. Grande parte dos estudiosos prendeu-se a essas fontes, do século XIX, voltadas principalmente para o cativo residente na então capital da Província, Fortaleza. De fato, desconheço um estudo, salvo as iniciativas mais recentes, que tenha ido além dessas fontes, o que limitou em muito a compreensão dos povos africanos que aqui viveram. O. Riedel, na verdade, fez muito pouco para superar aquilo que ele criticava, isto é, a ausência de estudos atentos “para certas peculiaridades antropológicas, quer dos escravos *Africanos de nação* para aqui trazidos, quer dos crioulos descendentes das reiteradas importações interprovinciais, quer dos mestiços aqui gerados”²²⁹. Amiúde ele reitera na obra já referida a introdução do escravo embarcado em Angola em terras cearenses.

Parece fora de dúvida ter sido predominante, no Ceará, o cativo embarcado em Angola. Não quer isto significar, no entanto, grupo étnico específico ao qual aquele escravo devesse pertencer. Angola seria, além de topônimo, designação coletiva englobando povos bantos ou por estes aculturados, trazidos para Recife e São Luís donde seriam distribuídos para o Nordeste e Norte brasileiros. O Ceará, mais próximo de Pernambuco pela maior facilidade de navegação e acesso por via terrestre, preferentemente aí se abastecia do elemento servil. Não havia, a rigor, outra opção: eram semelhantes aos do Recife, quanto à origem etnolinguística, os cativos à disposição do comprador cearense em São Luís²³⁰.

²²⁷ M. de C. Soares, *Os devotos da cor*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 71.

²²⁸ O. Riedel, *A perspectiva Antropológica do Escravo Cearense*, Fortaleza, EUFC, 1988, p. 37.

²²⁹ *Ibid*, p. 11.

²³⁰ *Ibid*, p. 34-35.

Angola não se tratava de fato, como o autor afirma, de um grupo étnico específico e se dizia respeito a uma designação coletiva era porque a expressão estava relacionada ao porto onde eram embarcados os Africanos. A pergunta é: se os cearenses adquiriam cativos nas praças de São Luís e Recife, predominantemente bantos, de qual lugar do Brasil foram importados os cativos minas e outros Africanos batizados na freguesia de Quixeramobim? O questionamento, cujo propósito não é buscar uma resposta, quer apenas chamar atenção para esse pequeno número de cativos Africanos que aparecem na documentação (registro de batismo e casamento) como os minas, guinés²³¹ e ardas²³², a título de sugerir outras leituras sobre a escravidão no Ceará e sobre as possibilidades de inserções do cativo com base nas designações quer fossem auto-atribuídas ou quer fossem imputadas por uma autoridade religiosa.

Penso em especial na irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixerambomim, supostamente fundada por escravos de procedência angola. A suposição de que era uma organização dos Angolas parte dos índicos do testamento de Antônio Dias Ferreira, pois a escravaria aí inventariada se constituía de angolas, que possuíam uma imagem de Nossa Senhora do Rosário para a qual planejava construir uma capela²³³. Juntaram-se os *minas* aos *angolas* para fundar a irmandade de Nossa Senhora do Rosário, esquecendo de suas particularidades étnico-culturais? Que efeito para esses sujeitos tinham as várias designações atribuídas (procedência e cor)?

Ainda a propósito das procedências, ilustrar como elas figuram nos registros de batismo me parece importante. Como não foi referida a procedência para as crianças

²³¹ Guiné era uma categoria genérica para se referir a qualquer parte da África com a qual Portugal mantinha negócio. Sem entrar no mérito da discussão, recupero as palavras de M. de C. Soares ao tentar compreender o sentido atribuído ao termo gentio de Guiné ou a referência à Guiné tão corrente no Brasil colonial. Diz a autora “Com a chegada ao Congo e a verificação de que a costa africana é bem mais extensa do que poderiam supor os estudiosos e navegadores da primeira metade do século XV, a Guiné chega a abranger duas grandes unidades territoriais: a atual costa ocidental, onde se desatacam a Costa da Mina e as ilhas do arquipélago de Cabo Verde, e a atual costa-centro-ocidental, que inclui o Congo, Angola e Benguela”. A autora prossegue no entendimento do termo Guiné salientando que “Ao longo do século XVI a palavra Guiné adquire novo sentido. Os pedidos de escravos, por exemplo, não precisam indicar as áreas de resgate, fazendo uma menção genérica à Guiné (...). Depois de vários pedidos de colonos do Brasil por “escravos da Guiné” (ou seja, de qualquer parte”, um alvará de 1559, dirigido ao capitão da ilha de São Tomé, autoriza-os a fornecer até 120 “escravos do Congo”. M. de C. Soares, *Os devotos da cor*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 48-49. Quantos aos Africanos, diz Vainfas (2001) “no século XVI, eram genericamente chamados de “Negros da Guiné”, fossem originários do golfo da Guiné ou de Angola ou do Congo. Com o tempo, passou-se a identificar um pouco melhor a procedência e a chamá-los de Negros ou Pretos de tal ou qual lugar, identificando mais a região ou porto de embarque na África do que etnia originária”. In, *Dicionário do Brasil Colonial, 1500-1808*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 413.

²³² Sobre os Ardas, Robin Law recupera o estudo de Alonso Sandoval de 1627 para situá-los. Ainda, sem entrar no mérito do debate, tudo leva a crer que Arda era uma categoria genérica que abrangia os *minas*. Para mais informações consultar R. Law, Etnias de Africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo *mina*, in *Revista Tempo*, (online) 2006, v. 10, nº 20, p. 99.

²³³ I. Pordeus, Documentário, in *Revista do Instituto do Ceará. Fortaleza*, 1962, p 255.

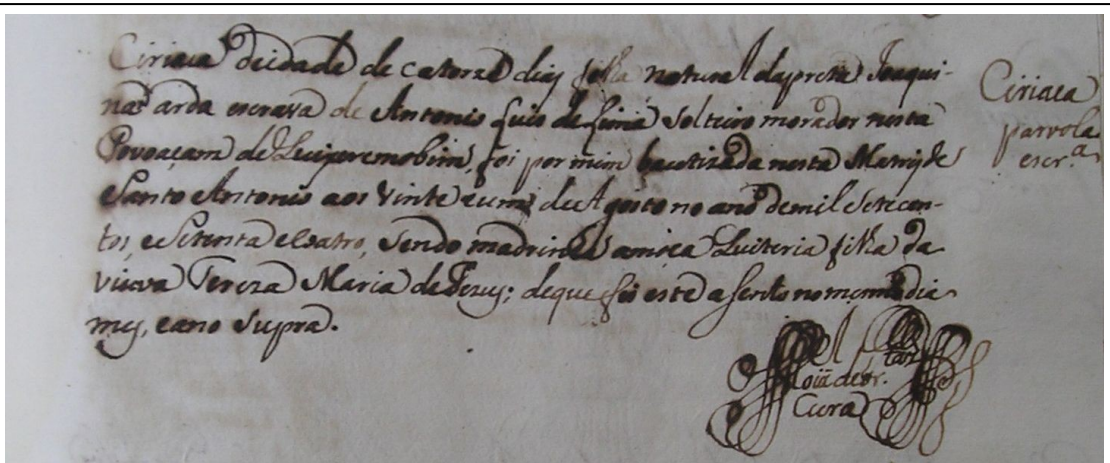
batizadas, com exceção do batismo de Francisca reportado alhures, volto-me para análise desse dado a partir dos pais.

Quadro 11: Procedências dos Escravos

Procedências	Escravos					
	Adulto	Criança	Mãe	Pai	Total	%
Gentio da Costa/ Costa da Mina	4		2	1	7	10,77
Arda			1		1	1,54
Gentio de Guiné				1	1	1,54
Nação /Gentio de Angola/Angola	4	1	43	8	56	86,15
Total	8	1	46	10	65	100

Fonte: Livro de Registro de Batizados, 1755-1799, Cúria Diocesana de Quixadá.

Como se verifica 86,15% das pessoas envolvidas com a celebração do batismo são de procedência Angola. Desses, 76,78% representam as mães, 14,28% representam os pais. A procedência mina perfaz 10,77% dos envolvidos, Arda 1,54% assim como Guiné. Para além do caráter meramente ilustrativo que a imagem do documento manuscrito possa ter, convém recuperar o registro de batismo de Ciriaca, filha da preta Joaquina Arda.



Ciriaca, parvula, escrava de idade de catorze dias filha natural da preta Joaquina arda escrava de Antônio Luis de Lima solteiro morador nesta Povoação de Quixeramobim, foi por mim baptizada nesta Matris de Santo Antônio ao vinte e um de Agosto no ano de mil sete centos, e setenta e coatro, sendo madrinha a moça Quitéria filha da viúva Tereza Maria de Jesus; de que fiz este asento no mesmo dia, mes, e ano supra.

Panorama similar no que respeita às procedências dos escravos de Quixeramobim é corroborado nos registros de casamento. Antes de analisar essa configuração, apresento o número de casamentos de escravos, atentando para as situações em que apenas o homem era escravo, em que apenas a mulher era escrava e as situações em que os dois tinham o mesmo estatuto social.

Quadro 12: Casamentos de escravos

Período	Nubentes			Total
	Homem escravo	Mulher escrava	Ambos	
1766-1768	4	2	1	7
1771-1780	1	8	21	30
1781-1790	7	4	12	23
1791-1800	8	1	32	41
1801-1810	11	6	17	34
Total	31	21	83	135

Fonte: Livro de Registro de Casamentos, 1766-1810, Cúria Diocesana de Quixadá.

Foram realizados de 1766 a 1810, cento e trinta e cinco casamentos em que figura pelo menos um cônjuge como escravo. Desse montante, oitenta e três foram matrimônios contraídos em que ambos eram escravos. Estimular casamentos entre escravos foi estratégia recorrente e barata encontrada pelos proprietários para suprir a sempre faltosa mão-de-obra. Como no Ceará era notória a necessidade de escravos e diante da situação dos míseros recursos para adquiri-los, não causa estranheza pensar as relações matrimoniais entre escravos como algo estimulado pelos seus senhores. Para Clóvis Moura (2004), a família escrava era regida pelas normas impostas pelos senhores e ainda exercia um duplo papel no atendimento dos seus interesses, uma vez que,

Era o proprietário quem regulamentava o relacionamento entre os sexos, a vida familiar e a moradia entre escravos. A vontade do dono sempre predominava. Para o senhor, o casamento tanto podia ser um modo de reter o escravo na propriedade quanto um transtorno, visto que dificultava a venda dos cônjuges²³⁴.

Indubitavelmente, o interesse do proprietário predominava, mas por outro lado não se pode desprezar a participação ativa dos cativos na constituição da família, pois esta foi “uma das primeiras estratégias encontradas pelo escravo, no seu universo social, para amenizar as adversidades”²³⁵. Diante das possibilidades limitadas, com a família o escravo adquiria mais controle sobre sua vida privada e até sobre o espaço de moradia.

A família não deixava de ser importante para os escravos, à condição de ampliar-se o seu sentido. Gilberto Freyre limita em muito o entendimento das relações do período colonial ao definir a família como patriarcal, constituída a partir do casamento – pai, mulher e filho, e se estendo aos agregados - filhos ilegítimos e escravos. A família nessa acepção englobava o escravo, decerto os que serviam mais diretamente ao senhor, especialmente amas e mucamas. No tocante a essa compreensão R. Vainfas (2001) enfatiza

Nas casas-grandes, os filhos a mulher e os agregados e os escravos estariam inteiramente subordinados ao patriarca onipotente. A família patriarcal era constituída a partir de

²³⁴ C. Moura, Família Escrava, in *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, São Paulo: Edusp, 2004, p. 157.

²³⁵ E. A. Funes, *op.cit.*, p. 118.

*casamentos legítimos, mas o domínio patriarcal se ampliaria através da mestiçagem e dos filhos ilegítimos, resultado do poder sexual do senhor sobre suas escravas e mancebas*²³⁶.

Essa abordagem, legada a Gilberto Freyre e da qual R. Vainfas se distancia, desconsidera os arranjos familiares dos escravos, que coexistiam com esse modelo e as outras formas de solidariedade dos cativos para manter unida a família. Nesse sentido, para entender as várias possibilidades de constituição da família escrava a atenção deve incidir, conforme A. E. Funes (2000), sobre

*as uniões consensuais, que assim como o casamento resultam em famílias do tipo nuclear, e, sobretudo, naquelas famílias do tipo parcial, encabeçadas pela mulher, resultadas de uniões esporádicas, de encontros fortuitos, em que os sentimentos, o prazer, e o direito a este, falaram mais alto do que as restrições do sistema escravista*²³⁷.

Embora fosse o casamento na igreja o critério que definia a legitimidade das relações conjugais, no caso da família escrava é provável que outros modelos tenham sido construídos. Por exemplo, ninguém pode desprezar as situações de relações naturais entre os escravos, resultando sempre na procriação de um ou mais filhos. Em Quixeramobim, esses tipos de relacionamento eram predominantes, é o que se pode constatar a partir da análise dos registros de batizados. Das trezentas e setenta e seis crianças escravas que receberam o batismo, duzentas e noventa e uma nasceram de relações naturais e cento e seis resultaram de relações legítimas. A naturalidade das relações era caracterizada pela ausência de matrimônio, e a forma de se perceber isso nos registros é através da indicação de que o pai era ignorado.

Havia, outrossim, a possibilidade de constituição de família através do matrimônio como a análise dos registros de casamento deixa antever. Como foi dito alhures, malgrado o pequeno número de escravo nas fazendas em Quixeramobim, era predominante o casamento entre escravos, geralmente de um mesmo proprietário. Levantar esse dado é importante para dizer que a proximidade física era um fator considerado na escolha do parceiro ou da parceira. Contudo, o motivo principal talvez recaísse em certo critério de preferência endogâmica, atentando principalmente para a

²³⁶ R. Vainfas, Família, In *Dicionário do Brasil Colonial, 1500-1808*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 216.

²³⁷ E. A. Funes, *op. cit.*, p. 118.

procedência do cônjuge. Nesse sentido, partilhar a mesma condição social não era suficiente, pois o importante era pertencer ao mesmo grupo. Considerando esse aspecto faço coro com a idéia segundo a qual

O casamento é um excelente campo de análise para pensar as diferentes alternativas de organização dos grupos de procedência, mostrando como as opções podem alterar-se de acordo com o lugar, a época e as condições a que os grupos estão submetidos. Tal flexibilidade, entretanto, não indica ausência de regras, pelo contrário, mostra capacidade de reorganização do grupo em face de novas condições²³⁸.

Esse argumento talvez melhor se aplique às situações em que os africanos Angolas eram predominantes e em grande número como nos casos da Bahia e Rio de Janeiro. Contudo, essa conformação é muito próxima da que percebi entre os escravos Africanos de Quixeramobim na *escolha* do cônjuge. Então, o reduzido número que poderia abrir a possibilidade de relações fora do grupo, parece que vai servir justamente para reforçar os laços intra-grupo.

Quadro 13: Casamento por procedência dos nubentes

Homens	Mulheres						Total
	Gentio da Costa/ Costa da Mina	Benguela	Gentio de Guiné	Nação /Gentio de Angola	Outras	S. I	
Gentio da Costa/ Costa da Mina						1	1
Arda						1	1
Gentio de Guiné			2				2
Nação /Gentio de Angola/Angola		1		22	3	13	39
Congo	1						1
S.I			1	3			4
Outras				1			1
Total	1	1	3	26	3	15	49

Fonte: Livro de Registro de Casamentos, 1766-1810, Cúria Diocesana de Quixadá

²³⁸ M. de C. Soares, *Os devotos da cor*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 124.

Das duzentas e vinte uniões arroladas na Cúria de Quixadá referentes a Quixeramobim, quarenta e nove delas dizem respeito a casamentos em que os dois nubentes são escravos. Portanto, o objetivo do levantamento aqui foi perceber no conjunto de cativos a proveniência africana. Os casamentos em que apenas um cônjuge era cativo não foram considerados. Há uma preferência entre os parceiros escravos em casar no mesmo grupo de procedência, embora venha a se considerar o número expressivo de angolas que contraíram matrimônio com parceiras cuja origem não foi indicada. Se for possível falar de uma identidade cujo critério seja a procedência, esse elemento deve ser considerado para compreender os escravos de Quixeramobim. Por outro lado, esse arrolamento, revela os outros grupos de origem como Congo, Benguela, Arda, Guiné e Mina.

As autoridades religiosas ampliavam o leque de designações, tornando mais complexa, a identificação dos escravos. Não bastava dizer da sua condição escrava que o acompanhará mesmo depois de liberto²³⁹, é preciso diferenciá-lo também pela cor.

Quadro 14: Atributos de cor dos não-Africanos

Atributo	Preto		Crioulo		Cabra		Mulato		Pardo		S. I		Total
	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	
Sexo													
Período													
1766-1768		1									1		2
1771-1780	9	6	1	5					1		7	7	36
1781-1790	2			2		1	2	1	1		5	6	20
1791-1800	2	4	4	8	1	1				1	25	18	64
1801-1810	6	5	3	3		1					3	3	24
Total	19	16	8	18	1	3	2	1	2	1	41	34	146

Fonte: Livro de Registro de Casamentos, 1766-1810, Cúria Diocesana de Quixadá.

Essas informações referem-se tão somente aos escravos nascidos ou não em Quixeramobim que contraíram casamento no período de 1766 a 1810. Optei por arrolar os atributos referentes a cada um dos nubentes e o que se estabeleceu como critério comum, mais uma vez, foi a condição escrava de ambos. Portanto, os números levantados não se referem ao número de registros, e sim aos escravos que se casaram,

²³⁹ É comum nos registros quando se trata de forro a expressão “João Angola escravo que foi de Antônio Dias”. Assim, a pessoa continua sendo identificada pelo seu antigo estatuto social, isto é, escravo, mesmo sendo já livre.

excetuando os de procedência. Os atributos de cor mais recorrentes eram *preto* e *crioulo*. Essas designações criam ligeira confusão quando comparadas com as atribuições dadas aos Africanos. Refiro-me em especial à noção *preto*, pois esse termo sempre acompanhava a procedência africana do cativo fosse Angola, Mina, Guiné ou outra.

Já o *crioulo*, para M. de C. Soares (2000), “é o escravo filho de mãe gentia que nasce no âmbito da sociedade colonial”²⁴⁰. Nos documentos consultados, incluindo-se as cartas de alforria, são vários os arranjos para a expressão *crioulo* - negro-crioulo, negro-preto-crioulo -, referida tanto ao homem quanto à mulher. Esse jogo de classificação dos Negros em Quixeramobim no século XVIII e XIX é complexo e comporta entender outras classificações como o *mulato*²⁴¹. O *mulato*, nessa acepção, designa “filho de pai branco e mãe preta, ou vice-versa; cabrocha, pardo”²⁴². O termo *cabra*, dentro dos vários sentidos atribuídos, exprime o “mestiço de mulato e negro”.

Os documentos do século XIX, em especial nos registros de casamento, abundam com a palavra *pardo*²⁴³ e não é referida nem a escravo nem ex-escravos. Havia situações em que o pároco classificava a pessoa que estava a sua frente como “pardo a branco”. É factível que a sociedade vai se tornando mais mestiça e o emprego dessa noção poderia aí se justificar. Fica a dúvida, no entanto se os termos *mulato* e *pardo* eram equivalentes. R. Vainfas (2001), não hesita em afirmar que no período colonial os vocábulos eram utilizados como sinônimos.

A palavra foi herdada do castelhano e consagrada no português, ainda no século XVI, para designar os filhos de Brancos e Negras, ou vice-versa. Dizia respeito, portanto, à ascendência e não à cor, embora como o passar do tempo acabasse designando, vaga e imprecisamente, a cor entre o branco e negro, daí o vocábulo pardo, por vezes usado como sinônimo de mulato no período colonial. A nomenclatura usada para aludir às mesclas resultantes da união de

²⁴⁰M. de C. Soares, *Os devotos da cor*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

²⁴¹ Estou utilizando o termo no masculino, mas ele aparece referido à mulher negra = mulata, mulatinho quando se trata de uma criança do sexo masculino e mulatinha quando se trata de criança do sexo feminino.

²⁴² Novo Dicionário Aurélio, século XXI. 3ª. Ed. Editora Nova Fronteira.

²⁴³ Esses documentos não estão sendo analisados nesse texto porque a classificação de cor não se reportava a escravos. Parece ter havido uma mudança nos padrões de identificação, registrada nos livros de casamento. Assim, a alta frequência do termo pardo se deve provavelmente à intensificação da mestiçagem na sociedade local.

*Branco e Negro, e aos próprios negros, sempre foi, aliás, repleta de sutilezas e variou muito ao longo do tempo*²⁴⁴.

Considerando essa variedade de nomes, o fato é que os Negros não deixaram de se organizar com base na diferenciação de cor. Refiro-me, em especial, às irmandades de Homens Pretos e de Homens Pardos, que a despeito de coexistirem no mesmo espaço, estabeleciam regras de mútua exclusão, considerando o critério da cor. Em Quixeramobim, a irmandade do Senhor do Bonfim era a dos homens Pardos e seu compromisso foi reconhecido quatro anos depois da irmandade do Rosário dos Pretos²⁴⁵. Onde se congregavam os Mulatos, na dos Pretos ou na dos Pardos? Quanto a essa estratificação por grupos sociais E. Campos (1980), fazendo alusão a Fortaleza, enfatiza que

*Nelas [as irmandades] se percebem diferenças sociais. A gente graúda forma na da Santa Casa; a gente branca, nas do Santíssimo e do Carmo; os Pardos, na das almas e de Nossa Senhora das Dores; os Negros, na do Rosário. Nada impõe essa seleção, nem regularmente, nem mesmo os hábitos. Ela é que se impõe por si própria, (...) respeitando religiosamente uma demarcação simplesmente ideal. (...) Esse sentido de organização das confrarias, ensejando um comportamento social ao longo dos anos, iam vigir durante mais de século entre nós, acentuando nos Pretos, nos Pardos – nos Brancos endinheirados e melhor acolhidos na sociedade – a noção de que cada ocupava seu espaço, de menor ou maior importância, na comunidade. Tudo feito ou aceito naturalmente sem imposição mas (sic) decorrentes da estratificação de preconceitos acolhidos e respeitados*²⁴⁶.

Essas classificações refletiam uma estratificação existente na sociedade de modo a reunir os grupos em diferentes confrarias, cada um ocupando de forma diferenciada esse espaço social. Esse aspecto é perceptível nos rituais festivos organizados pelas irmandades, contrariando o que Eduardo Campos afirma, que “nada impõe essa seleção, nem regularmente, nem mesmo os hábitos”. Tudo diferenciava as irmandades desde sua

²⁴⁴ R. Vainfas, Mulato, In *Dicionário do Brasil Colonial, 1500-1808*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 413.

²⁴⁵ O reconhecimento do estatuto de uma irmandade pode ser pedido muito tempo depois de sua criação. A irmandade do Rosário de Quixeramobim foi organizada no século XVIII quando os Pretos começaram a constituir um patrimônio para a ereção da igreja do seu Orago.

²⁴⁶ E. Campos, *As irmandades religiosas no Ceará Província*, Fortaleza: Secretária de Cultura e Desporto, 1980, p. 81

composição até suas festas, sendo comum nas irmandades de pretos maior preocupação com a festa da padroeira, momento no qual eram realizadas as coroações dos reis negros e os cortejos. Tanto era assim que uma parte dos recursos obtidos durante o ano destinava-se a festa do Orago, não deixando de registrar nos livros de registro de Receitas e Despesas da irmandade, gastos com fogos e música para os dias festivos. Essas informações, dentro da proposta de uma análise que coteja fontes, serão abordadas nos próximos capítulos.

6.4.1 As estratégias e experiências de liberdade

A alforria era praticamente o único meio legal para se obter a liberdade. Consoante C. Moura (2004) era “o ato pelo qual o escravo conseguia sua liberdade, passando à condição de liberto”²⁴⁷. Manumitir se constituía, portanto, em atitude voluntária do proprietário, podendo revogar sua vontade caso o alforriado viesse a cometer delitos que envolvesse difamação ou violência contra seu ex-senhor. Em última instância, ela parecia mais uma promessa, podendo ser concretizada ou não, a depender da gratidão do requerente à carta liberdade.

142

Como não existia uma lei que obrigasse o proprietário a conceder a alforria, ela poderia ser negada mesmo se o cativo dispusesse dos meios para adquiri-la. Diz R. Vainfas (2001) que “mesmo tendo o escravo a quantia equivalente ao seu valor, o senhor não estava obrigado a concedê-la. Herança do direito romano presente no direito consuetudinário português, o ato de alforriar era considerado uma concessão senhorial”²⁴⁸. Nesse sentido, não havia dispositivo jurídico que coagisse o senhor a outorgá-la, pois consoante M. Carneiro da Cunha (1987) “o costume de se alforriarem escravos que apresentassem seu valor era largamente praticado, mas à revelia do Estado; não, porém, que o Estado se opusesse, mas porque não lhe era permitido sancioná-la em lei, pela oposição daqueles mesmos que praticavam essa regra costumeira”²⁴⁹. Ainda para M. Carneiro da Cunha (1987) a existência desse direito só

²⁴⁷ C. Moura, Alforria, in *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, São Paulo: Edusp, 2004, p. 157.

²⁴⁸ R. Vainfas, *op. cit.*, 2001, p. 30.

²⁴⁹ M. Carneiro da Cunha, Sobre os silêncios da lei: lei costumeira e positiva nas alforrias de escravos no Brasil do século XIX, In, *Antropologia do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 124.

começa com a lei do Ventre Livre de 1871, “significativamente, essa Lei, (...) marcava o desmantelamento oficial do escravismo”²⁵⁰.

Como já foi mencionado nenhum direito obrigava o senhor a conceder a alforria e nem mesmo a respeitar uma palavra empenhada. Nesse tocante, merece destaque o caso em que a liberdade foi paga quando o escravo ainda era criança, no ano de 1764, e somente confirmada em cartório, vinte e um anos depois, em 1785, momento em que a declarante reconhece sua negligência e faz justiça ao pedido do requerente, passando o cativo a gozá-la definitivamente.

Entre os mais bens que pussuo de manssa, e pacifica posse sem contradissão de pessoa alguma hé bem assim hum escravo por nome Luis molato filho de minha escrava Antonia o qual logo de pequeno seo pai Antônio da Silva Borges me deu a quantia de trinta mil reis seo presso justo, e licito para sua liberdade que eu sem constrangimento de pessoa alguma mais sim de minha livre vontade recebi para o effeito da dita Liberdade o coal dinheiro Recebi na villa digo para no anno de secenta, e quatro, e como por descuido e nigrigencia minha athé o presente o não avia feito agora para disencargo de minha consciencia o forro, e liberto de hoje para todo sempre como se forro nascece do ventre de sua Mai (...).

“Para desencargo de consciência” e somente por essa razão o senhor levou a efeito a alforria. Se o cativo dispusesse de meios legais e se tivesse a quem recorrer, decerto não teria passado tanto tempo na condição de escravo, sendo ele liberto. Provavelmente, o beneficiário da alforria não permaneceu voluntariamente na condição de escravo. Este fato parece ter sido omitido dele, cabendo quando quisesse ao proprietário, efetivar o requerimento pago.

A despeito da ausência de direito que protegesse o escravo de situações como essa, havia três formas de um ex-escravo atestar seu estatuto de forro: a carta de alforria ou de liberdade, documento assinado pelo senhor, ou por outro a seu pedido, e registrado em cartório onde se lançava em livros de notas; os testamentos onde o

²⁵⁰ *Ibid*, p. 125.

proprietário lançava seus últimos desejos, inclusive o de manumitir alguns de seus escravos e o registro de batismo, atestando a alforria na pia batismal.

Sobre as quarenta e duas cartas de alforria, referentes aos anos de 1783 a 1785, de 1787 a 1789, de 1801 a 1803 e de 1826 a 1827, reconhecidas em Cartório de Quixeramobim, quero me debruçar agora, não tanto para tratar da procedência dos cativos. Como não ocorrem designações senão aquelas até então apresentadas, penso ser desnecessário analisar os 19% de casos indicando a procedência. O que se pode juntar ao que foi já dito é que também se constatou uma fluidez de identificações do alforriado, Angola e Guiné, juntamente com o emprego das expressões *gentio* e *nação*, antecedendo a referência a um porto ou um lugar na África. A título de ilustração apresento dois trechos de cartas de alforria, a primeira outorgada a Anna filha de Maria do gentio de Angola em 1788 e a segunda a Domingos em 1803.

Carta de alforria da mulata Anna, requerendoseme que a lansace em noitas, e lhe tomasse a propria, e sendo por mim reconhecida digo, e sendo por mim ouvido o dito requerimento aceitei a dita carta que ja se axava por mim reconhecida, e aqui a Lancei, e o seo teor de verbo adverbium hé o seguinte // Digo eu abaixo assignado que entre os mais bens que possuo de que estou de mansa, e pacifica posse hé bem assim hũa escrava xamada Anna mulata filha da minha escrava Maria[?] do Gentio de Angolla a qual mulata Anna forro e Liberto, por presso, e quantia de cento, e sinquenta mil reis que receby ao fazer desta em dinheiro de contado moeda corrente do Nosso Reino de Portugal, (...).

No primeiro exemplo, a expressão *gentio de Angola* é destinada a sua mãe. No trecho da carta a seguir é feita alusão tanto a cor como a procedência e não se trata mais de um *gentio* e sim um Angola de *nação*.

*Digo eu abaixo asinado que entre os mais bens que possuo de manssa e pacifica posse é bem asim hum Escravo de nome Domingos de **nação Angola** que o ouve por compra Pedro Esteves da Silva cujo escravo o forro como de facto forrado tenho de hoje para sempre por presso e quantia de cento e vinte mil reis que recebi ao passar desta ditto dinheiro de contado pella qual e com esta lhe dou que lerão de paga e poderá de hoje em diante gozar de sua liberdade como ce nascera liberto do ventre de sua mai (...).*

Conforme Soares (2000), o atributo *gentio* era referido a povos que “são alvo da catequese missionária”. Essa categoria teria caído em desuso no século XVIII, sendo logo substituída pela de *nação*. Observo que ela não é abandonada, pois no período de 1783 a 1789, o vocábulo *gentio* aparece em pelo menos em cinco cartas de liberdade. Em algumas situações figuram o termo *nação*, acompanhando a classificação fenotípica *cabra*. Contudo, em geral, *nação* e *gentio* vêm acompanhados de nomes de lugares, indicando de onde o escravo supostamente procedia. Assim, esse procedimento revela “dois sistemas de classificação: aquele que nomeia os povos gentios a serem catequizados e aquele que nomeia as diferentes nações com as quais os Portugueses se relacionam no processo de expansão colonial”²⁵¹. Dando mais complexidade à discussão, a autora ainda acrescenta que essa categoria *nação* não menos genérica do que *gentio* atendia melhor ao tráfico que então se diversificava e se expandia.

145

Ao lado das novas relações, construídas nos percursos das caravanas pela África, na travessia do Atlântico, na chegada na América Portuguesa e na ocupação de um dado lugar no sistema produtivo colonial, os colonizadores atribuíram aos Africanos, uma identidade definida pelo porto de embarque e pelas regiões nas quais haviam sido adquiridos. Ao serem nomeados pelo colonizador, as diferentes etnias foram identificadas por caracteres gerais e mais evidentes, comuns a diversos grupos embarcados no mesmo porto²⁵². (Grifos meus).

²⁵¹ M. de C. Soares, *Os devotos da cor*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

²⁵² M. de M. e Souza, História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séculos XVII e XIX, In Jancsó & Kantor. *Festa cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, São Paulo: Hucitec, v. 1.

A categoria *grupo de procedência* me parece adequada para o estudo em questão conquanto para isso tenha que reforçar o argumento defendido por O. Riedel (1987) e P. A Oliveira Silva (1979) de que o Ceará jamais importou ou comercializou diretamente com portos africanos e ao mesmo tempo me distanciar do corolário desse pressuposto, também assumido por eles, de que “nessa terra os híbridos dentre os escravos do Ceará, raríssimos Africanos, em geral de terceira e início da quarta década do século XIX, raros crioulos, mas numerosíssimos (sic) mestiços”²⁵³.

A idéia aqui não é desconsiderar a *intensa* mestiçagem de que falam os autores, pelo contrário, é antes pô-la em evidência sem esquecer os variegados arranjos que possibilitaram a existência dos sujeitos. Com o fim da escravidão, a procedência, certamente foi cedendo lugar para uma categoria genérica como *negro*, em referência à pertença a um coletivo. Daí se depreende que com a emancipação, a expressão *negro* vai paulatinamente sendo introduzida em referência ao fenótipo, mas provavelmente como categoria de diferenciação do Negro em relação aos demais componentes da sociedade nacional, Brancos, Índios, Pardos.

Quanto à cor o padrão se repete para *preto, crioulo, cabra e mulato*. Contrariamente aos registros de casamento, nas cartas de alforria o termo *mulato* era mais incidente. A explicação poderia ser a pouca familiaridade do pároco com essa identificação embora fosse de domínio das outras esferas institucionais como do Cartório. Também sem voltar à problemática da cor, vale registrar que das 42 manumissões concedidas, os Mulatos perfaziam 52,38%; os Pretos, incluindo os negro-Pretos 19,05%; os Cabras 16,67% e os Preto-Crioulos 11,90%.

Em linhas gerais, o que se destaca das cartas de manumissão é a iniciativa dos cativos, eles próprios, em registrar em cartório sua carta de liberdade ora por iniciativa própria, ou a mando do proprietário. Ademais, salta aos olhos, a ausência de informação quanto à idade em mais de 50% das manumissões. Ainda que o escravo de meia idade (25-35) fosse o mais valorizado, verifica-se que foi nesse grupo onde ocorreu maior número de requerimentos. As alforrias por gênero e fase de vida ficam assim distribuídas.

²⁵³ O. Riedel, Oswaldo, Escravo no Ceará, In, *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza: 1987.

Quadro 15: Alforrias por gênero e fase de vida

Período	Homem					Mulher				
	1783 1785	1787 1789	1802 1803	1826 1827	Total	1783 1785	1787 1789	1802 1803	1826 1827	Total
Criança	1	1			2		2	1		3
Adulto	1		1	3	5		1	1	2	4
Idoso		1			1	1		1	2	4
S.I	4	3	3	2	12	3	3	2	3	11
Total	6	5	4	5	20	4	6	5	7	22

Fonte: Livros de Notas, compreendendo os anos 1783-1789, 1802-1803, 1826-1827. Cartório de 2º. Ofício Queiroz Rocha. Quixeramobim, Ceará.

Como no jogo de classificação a pertença a um grupo também era contemplada, considero relevante tratar desse aspecto, aprofundando o quarto nível de diferenciação. A existência de relações exógenas, envolvendo Índios, escravos ou forros permitem perceber a vinculação ao grupo de pertença, pois as instituições civis e religiosas costumavam enquadrá-los, respeitando essas diferenciações. Revelam, outrossim, a possibilidade de parentesco entre Negros, Índios e Brancos, pois as uniões matrimoniais entre esses grupos (pelo menos dezvínculos foram levantados nos registros de casamento entre Índio e escravos) revelam a flexibilidade do cativo para ampliar a rede de parentesco.

Por outro lado, demonstra em que medida insistia-se nas diferenciações pela pertença ao grupo (Negro e Índio). Em alguns casos as alforrias eram justificadas pelo grau de parentesco que envolvia proprietário e cativo²⁵⁴, e ainda situações em que uma preta requeria liberdade para sua neta, filha de uma índia tapuia. Tanto no primeiro como no segundo exemplos, consideram-se as possibilidades de vínculos parentais e a solidariedade investida para se ter um membro da família alforriado. Recupero dois trechos de cartas de liberdade de 1785 e 1827 para visualizar a primeira situação.

²⁵⁴ Estou ciente de que não posso atribuir qualquer generalização uma vez que o número de ocorrência é pouco expressivo.

Dizemos nos Roza Maria Barboza, e minha filha roza Maria Barboza, que entre os mais bens que possuimos de manssa, e pacifica posse he bem assim huma escrava mulatinha por nome Felizarda, filha de huma escrava nossa de nassão cabra por nome Florencia, a qual houve por meassão de meu defunto marido Joze Nunes de Abreu / isto he / hum tanto na dita cabra, e o mais de seo valor tocou a minha filha dita asima por Ligitima de seu Pay do qual nascera a mulatinha Felizarda asima expresada, a qual mulatinha a forramos, como com, efeito forrado temos de hoje para todo sempre pello muito amor que lhe temos, e ser criada em nossos brassos como tão bem por se dizer ser minha neta, e sobrinha da dita minha filha, motivos que são bastantes para a libertarmos (...).

Digo eu Francisco Ferreira Sandis abaixo asignado que entre os bens que possuo de que estou de mança e pacifica posse, he bem assim huma molata de nome Anna com idade de dizaceis annos mais ou menos a qual me cobe em legitima de minha mai Jozefa Maria de Souza, cuja molata forro muito de minha vontade e gratuitamente por ser minha filha e de hoje em diante poderá gozar de sua liberdade como se forra nacesse, e contra esta liberdade jamais me oporei, e menos os meus erdeiros (...).

Já a carta de alforria requerida pela avó preta Isabel no ano de 1787 para sua neta Angélica de apenas oito dias de nascida revela os termos dos cruzamentos raciais. A neta para quem solicitava a liberdade era uma *mulatinha* filha de uma escrava chamada Merenciana Tapuia, parda. O trecho da carta de liberdade da Angélica, solicitada e aceita em 1787 põe em evidência os arranjos inter-raciais no século XVIII.

Carta de alforria da mulatinha Angelica Lanssada em notas a requerimento davó a preta Izabel

(...)

*Digo eu Donna viuva Caetana Filicia da Paz abaixo asinada que entre os mais bens que pusuo de que estou de mansa, e pacifica posse hé bem asim huma mulatinha de idade de oito dias xamada Angelica **filha de minha escrava Merenciana Tapuia[?] parda** a qual molatinha forro como de facto forrado a tenho de hoje para todo o sempre por presso e quantia de vinte mil reis em moeda corrente do nosso Reino, e Senhorio de Portugal a qual Recebi da mão de Sua Main no que da baptisterio, a qual molatinha poderá gozar de sua liberdade e izençoens as quais gozão os forros, e hirse para onde muito quizer como se do ventre forra nascesse (...).*

O parentesco nessas situações parecia ser o vetor da alforria. No primeiro caso é a consangüinidade que faz o proprietário/pai conceder a alforria à sua própria filha e no segundo é a mãe que compra a liberdade da filha. Feito realizado com a intervenção da avó que apresenta o requerimento em cartório. Assim, o leque de experiências dos cativos para conquistar a liberdade vai se ampliando, revelando as circunstâncias do reconhecimento em cartório bem como as condições impostas e negociadas para torná-la realidade. No tocante ao registro em Cartório, em Quixeramobim, era o escravo, beneficiário da alforria, que muitas vezes se apresentava perante às autoridades, ocasião na qual ele passava o requerimento manuscrito e assinado pelo proprietário. Se ocorresse ainda de ser um forro a se apresentar, visando beneficiar um parente escravo, especialmente criança, ele assumia, outrossim, o papel de agente pagador. Em outras situações era o proprietário, ou outra pessoa de sua confiança, que solicitava pessoalmente o reconhecimento em cartório. Enfim, por trás de todo pedido de registro estava sempre a vontade do proprietário e os termos em que essa deveria ser respeitada.

É importante dizer que nos requerimentos enviados aos tabeliães, à época Simão Lopes da Paz e Jose Joaquim da Silva Lobo, constavam, ademais, os motivos objetivos ou subjetivos da liberdade, o seu valor ou a sua gratuidade. Além desses aspectos, outras características eram mencionadas como a procedência, a cor e a idade. Quando se tratava de crianças, às vezes a descrição remontava até a geração da avó, como nos

exemplos já analisados. Um trecho da carta de alforria concedida ao escravo Manoel em 1788 elucida melhor o que aqui estou apresentando.

*Quixeramobim termo da villa de Aquiras Comarca do Siará grande no meu escriptorio appareseu presente Joze Antônio Mauricio como Testamenteiro da Tersa do defunto Pedro da Cunha Lima morador nesta dita Povoação pessoa que reconhesso pella propria de que se trata de que dou fe, e maior de vinte e sinco annos, e por elle me foi dito em prezença das testemunhas abaixo nomeadas e assignadas, que elle entre os mais bens que esta de posse como Testamenteiro da Tersa do dito defunto hera bem assim hũ escravo **preto do gentio de Guiné** chamado **Manoel** de idade de pouco mais ou menos de **setenta annos** o qual, por haver dado o seu valor por que fora avaliado a **quantia de dezaceis mil reis** em prassa publica (...) ²⁵⁵.*

Muitas poderiam ser as condições impostas e/ou negociadas para se conceder a liberdade. De um lado estava o escravo que outro desejo não teria senão o de ser livre e do outro, o proprietário com poder absoluto para conceder ou negar esse sonho ao cativo. Daí que com base no direito consuetudinário, a alforria poderia ser absoluta ou dependente de condições²⁵⁶, esta última acontecendo quase sempre quando não se exigia pagamento à concessão. A promessa de liberdade sob condições determinava que o alforriado continuaria servindo ao seu senhor, ou a um parente próximo, até sua morte. “Digo eu abaixo asinado João Guerreiro de Brito que entre os mais bens que possuo o estaa de mansa e pacifica posse ê asim huma escrava cabra de nome Maria Jozé cuja escrava me acompanhará enquanto eu vivo for e por minha morte fica forra em sua liberdade como se nascesse”²⁵⁷.

²⁵⁵ Livro de Notas, 1802-1803, Cartório de 2º. Ofício Queiroz Rocha, Quixeramobim.

²⁵⁶ A esse tipo chama-se de alforria condicionada. Para Clóvis Moura “era uma das formas de alforria gratuita, dada pelo senhor, mas sob a condição de que o escravo prestasse durante determinado prazo serviços a serem cumpridos, ou servisse a determinada pessoa que podia ser o próprio senhor, sua viúva ou algum herdeiro, por vezes até a morte deste”. C. Moura, Alforria Condicionada, in *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, São Paulo: Edusp, 2004, p. 24.

²⁵⁷ Concessão condicionada outorgada, em 1802, à escrava cabra Maria José. Livro de Notas, 1802-1803, Cartório de 2º. Ofício Queiroz Rocha, Quixeramobim.

Quadro 16: Condição das alforrias

Período	Incondicionais	Condicionais a serviço	Número de compras	Valores médios (Réis)
1783-1785	4	1	5	73\$000
1787-1789	2		9	77\$000
1802-1803	4	1	4	106\$000
1826-1827	4	1	7	134\$000
Total	14	3	25	-

Fonte: Livros de Notas, compreendendo os anos 1783-1789, 1802-1803, 1826-1827. Cartório de 2º. Ofício Queiroz Rocha. Quixeramobim, Ceará.

A gratuidade sob condição “constituía-se muito mais em estratégia de controle do que em demonstração de generosidade por parte dos senhores”²⁵⁸, generosidade que era manifesta nas palavras de motivações que levaram o proprietário a manumitir como “por que dita mulata me foi sempre muito fiel e sempre me acompanhou fielmente” e “pello muito amor que lhe tenho”. S. Challoub (1990) lembra que “As restrições dessas cartas expõem as ambigüidades da alforria condicional na sociedade escravista. Servem mais à dissimulação dos interesses senhoriais e à manutenção de suas prerrogativas de mando e posse do que efetivamente a vontade de cessão da liberdade”²⁵⁹. Portanto, continuar prestando serviço e obedecer eram as imposições mais recorrentes quando se concedia gratuitamente a alforria. Por outro lado, não podendo argumentar em contrário e vendo a possibilidade de poder viver livremente, o alforriado “aceitava” toda sorte de manipulação do senhor para mantê-lo submisso. Se o contrário acontecesse, isto é, se lhe fosse negado o direito de alforria, ele se rebelava, fugindo.

Como o móvel das alforrias gratuitas não era, absolutamente, a generosidade, é importante revelar as razões que levavam os senhores a manumitir. A decrepitude marcada pela incapacidade do escravo continuar prestando serviços era um dos motivos mais alegados nas concessões a pessoas senis. A liberdade outorgada a escravos velhos era estimulada pela possibilidade que se abria para adquirir escravo jovem no vigor de suas forças. Eis aí a razão porque muitos deles eram avaliados em alto valor. Embora não tenha sido verificada nenhuma situação dessas em Quixeramobim, isso não significa inexistência dessa prática no Nordeste e no Brasil.

²⁵⁸ M. de F. N. Pires, Cartas de Alforria: “para não ter o desgosto de ficar em cativo” in *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 52, 2006, p. 146.

²⁵⁹ S. Challoub (1990) apud M. de F. N. Pires, Cartas de Alforria: “para não ter o desgosto de ficar em cativo” in *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 52, 2006, p. 151.

A liberdade sofria restrições se parte do pagamento da concessão fosse tomada em terça pelo senhor. Essa situação foi verificada em Quixeramobim quando da falência do proprietário, por viuvez, não restando outra saída senão abdicar de seu patrimônio para sobreviver, incluindo aí a propriedade dos escravos. Foi o caso do requerimento de D. Maria Fonseca que alforriou o mulato João Pedro por 80\$000, tomando, “na minha terça os trinta restantes e lhe perdeo com a obrigação porem de me acompanhar, e servir o dito escravo como me tem servido até agora até dia de hoje por deante poderá gozar da sua Liberdade”²⁶⁰. (Vale a pena conferir as cartas de alforria no anexo cinco).

Esse fenômeno foi estudado por F. das C. da Silva Neto (1998) em sua monografia de graduação em História – *Escravidão e Abolição em Quixeramobim: liberdade condicional e gradativa imposta pelos senhores proprietário (1850-1884)*. Sobre as liberdades condicionadas ele enfatiza,

*Não era interesse dos proprietários passarem carta de alforria ao seu escravo em sua totalidade. Mas lhe dar apenas metade, estimulando para que pudessem num futuro próximo, quem sabe, ser livre. Tal questão deixa transparecer que subordinar o escravo através da metade da liberdade que falta, aos seus proprietários ou herdeiro, poderia naquele período significar um bom investimento para os mesmos*²⁶¹.

152

Parece que as liberdades condicionais foram praticadas durante todo o período de vigência da escravidão. Isso se constituía em imposição da sociedade escravista, sem possibilidade de recurso contrário por parte do pretendente à liberdade. Ainda conforme Silva Neto (1998) esse tipo de liberdade se coadunava com a situação política e sócio-econômica de Quixeramobim. Para o caso da alforria do mulato João Pedro, a declarante descreve seu estado de penúria e pobreza para justificar a manutenção da posse bem como o apreço que nutre pelo escravo por causa dos bons serviços prestados, razão pela qual lhe perdoava parte do pagamento da alforria, tomando-a em terça.

A incondicionalidade da liberdade poderia advir tanto da compra como da gratuidade da concessão. Para muitos cativos a liberdade tinha o sentido da plenitude, daí eles mesmos juntaram um pecúlio, com horas extras de trabalho, para efetuar o pagamento. Esse pecúlio poderia ser reunido não somente em moeda corrente, mas em

²⁶⁰ Livro de Notas, 1783 a 1786. Cartório de 2º. Ofício Queiroz Rocha, Quixeramobim.

²⁶¹F. das C. Silva Neto, *Escravidão e Abolição em Quixeramobim: liberdade condicional e gradativa imposta pelos senhores proprietário (1850-1884)*. Quixadá: Faculdade de Educação, 1998. Inédito.

bens como gado. Embora ele tenha sido legalizado apenas com a lei do Ventre Livre, é factível que o pecúlio era praticado em anos precedentes, sendo recorrente a utilização desses bens para o pagamento das cartas de liberdade, pois “diante das condições mais modestas dos senhores do sertão, as formas de pagamento das cartas revelam que parte deles se valia de pertences muitos simples de seus escravos”²⁶². Por exemplo, o mulato João Pedro de quem já fiz referência, teve sua liberdade comprada pela sua mãe Maria do Rozario, já liberta por “oitenta mil reis em cujo valor o forro, e como de facto forrado tenho... recebendo ao fazer desta sinquenta mil reis, a saber onze mil reis em dinheiro e trinta e nove em animais, os quais recebi (...)”²⁶³.

De certo modo, as cartas compradas revelam o engajamento do escravo na economia local, dinamizando-a, pois os cativos se dedicavam a vários misteres, como comércio ambulante, artesanato, lavoura dentre outros, para reunir o valor exigido para sua auto-alforria ou manumissão de um parente. Por outro lado, a carta de liberdade foi sempre resultado de negociação, de acordos e de estratégias entre proprietário e propriedade. Por conseguinte, os mecanismos empregados para reunir pecúlio respondiam “aos arranjos cotidianos, constituídos nas redes de vizinhança e parentesco, que ampliaram as margens de negociações”²⁶⁴.

À guisa de últimas considerações, retomo as classificações constantes nos documentos analisados. A denominação *gentio* de Angola não representava um povo, ou uma etnia como já foi aludido. O termo *nação* indicava um porto de embarque. No entanto, o lugar de embarque acabou sendo adotado como um ponto de referência identitária para aqueles que chegavam ao Novo Mundo. A *nação* possui uma componente cultural, mas é um termo atribuído pelos agentes colonizadores (Estado, comerciantes, Igreja) e definido pelo império português, e, só em seguida apropriado pelos Negros²⁶⁵. O questionamento que faço é: essas atribuições eram adotadas pelos Negros irmanados na confraria do Rosário dos Pretos de Quixeramobim? Organizavam suas sociabilidades utilizando essa denominação? Elaboraram uma representação de si por meio dessa classificação?

²⁶² M. de F. N. Pires, Cartas de Alforria: “para não ter o desgosto de ficar em cativo” in *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 52, 2006, p. 158.

²⁶³ Livro de Notas, 1783 a 1786. Cartório de 2º. Ofício Queiroz Rocha, Quixeramobim.

²⁶⁴ M. de F. N. Pires, Cartas de Alforria: “para não ter o desgosto de ficar em cativo” in *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 52, 2006, p. 156.

²⁶⁵ M. de C. Soares, *Os devotos da cor*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 116.

O problema que vejo com a noção de *grupo de procedência* proposto por M. de C. Soares (2000) e retomada anteriormente, é que ela cola essa noção ao “pressuposto de que os grupos étnicos chegados às Américas em condições de cativo têm a sua frente uma infinidade de possibilidades de reorganização”²⁶⁶. Penso que os Negros em condições de cativo tinham alternativas concedidas, daí não serem ilimitadas. As irmandades são exemplos disso, pois eram atreladas ao poder da Igreja e muitas vezes aos interesses de um proprietário de escravo. No compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim o capítulo, *Da Presidência*, previa que “qualquer reunião da irmandade será presidida pelo Parocho, e em sua falta pelo thesoureiro, excepto porem quando este prestar conta porque o substitua um dos juizes por devoção mais antigo”²⁶⁷. Conforme se verifica no estatuto, o padre representa o poder da Igreja e o thesoureiro não é um “Preto”.

Ademais, as alternativas criadas possuíam os limites do estoque cultural de cada grupo étnico que no Novo Mundo sofreu dispersão. Uma vez reunidos através de organizações sociais como as irmandades, os Negros procedentes de vários grupos étnicos, partilhando uma experiência comum, diáspora e escravidão, vão traduzir, com base nessas experiências suas várias tradições, dando origem a algo novo, ou seja, uma cultura híbrida. Então, a categoria grupo de procedência é uma categoria viável para se perceber o fenômeno mais pelo fato dos Negros recriarem a partir dessas classificações um sentido de ser e existir no mundo ainda que fosse de forma regulada do que pelas possibilidades inesgotáveis como requer Soares (2000). Esses espaços conquistados, a confraria é um desses exemplos, não são irrestritos, pelo contrário são poucos e dispersos e como diz S. Hall (2003), policiados e regulados²⁶⁸. Ao afirmar isso, S. Hall está pensando nas identidades e culturas negras no contexto contemporâneo de afirmação de diferenças. Por outro lado, se fosse possível fazer um deslocamento para o entendimento de fenômenos pretéritos de afirmação da diferença, muito teria sentido o seu reconhecimento de que

²⁶⁶ M. de C. Soares, 2000, *op. cit.*, p. 116.

²⁶⁷ COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Villa de Quixeramobim, In, *Leis Provinciais do Ceará 1835-1861*, Fortaleza: Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Microfilme.

²⁶⁸ S. Hall, Que “Negro” é esse na cultura negra? In, *Da Diáspora, identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte: Humanitas, 2003, p. 339.

*Os espaços 'conquistados para a diferença são poucos e dispersos, e cuidadosamente policiados e regulados. Acredito que sejam limitados. Sei que eles são absurdamente sub-financiados, que existe sempre um preço de cooptação a ser pago quando o lado cortante da diferença e da transgressão perde o fio da espetacularização. Eu sei que o que substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada*²⁶⁹.

Em relação às definições gentílicas e nacionais recorrentes nos documentos analisados se não me possibilitaram maiores pistas sobre a irmandade do Rosário dos Pretos, pelo menos me indicaram como os Negros eram reconhecidos, dando complexidade à categoria grupo de procedência. Deram-me, outrossim, uma compreensão do contexto de inserção do Negro em Quixeramobim e o reconhecimento de alternativas e espaços sociais criados em resposta às condições impostas.

²⁶⁹ Ibid, p 339.

Terceira Parte

As Irmandades: devoção e solidariedade



*Fátima Alexandre da
Fundação festa do padroeiro
Santa Antônio*

Capítulo 7

O surgimento e a finalidade das Irmandades

As irmandades leigas ou confrarias²⁷⁰ em Portugal tiveram suas primeiras aparições no século XIII, propagando-se para as longínquas terras de além-mar, conquistadas pelo império português, a partir do século XVI²⁷¹. A finalidade primordial desse tipo de associação era dar assistência material e espiritual a seus membros bem como promover o culto ao santo de sua devoção. Nesse sentido, elas se constituíram no intuito de atender as necessidades de seus associados, “não apenas através de uma prática caritativa baseada no amor ao próximo com forma de assegurar a salvação individual, mas também através da orientação doutrinal dos fiéis, do estímulo da procura dos sacramentos, do culto dos mortos e do exercício de outras atividades devocionais e piedosas²⁷²”.

As irmandades ainda que revelassem e legitimassem as hierarquias e diferenças sociais não deixaram de exercer papel relevante na construção da identidade dos grupos que elas representavam, do mesmo modo que “reforçaram os processos de integração e

²⁷⁰ Irmandade, confraria e ordem terceira eram associações leigas com a finalidade de desenvolver o culto a um santo e prestar serviços caritativos a seus membros. Embora com objetivos comuns, na sua forma de funcionamento e estruturação comportavam diferenças. Assim, conforme Célia Maia Borges (2005) “as pias uniões eram associações de fiéis eretas com o objetivo de exercer obras de piedade ou caridade. Quando constituídas em organismos, reguladas por um estatuto, chamavam-se irmandades. As que se erigiam para promover tão somente o culto público (procissões, rezas e representações de várias naturezas) denominavam-se confrarias”. In: *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário*, Juiz de Fora, Editora UFJF, 2005, p. 52. Para os envolvidos com as associações leigas no Ceará não parecia haver muita diferença entre elas dado ser comum o emprego de ambos os termos para se referir ao fenômeno. Em razão disso, faço uso recorrente dessas duas expressões como se fossem sinônimas.

²⁷¹ Conforme A. J. R. Russell-Wood “A Península Ibérica não ficou imune a este sentimento corporativo que varreu a Europa do Mediterrâneo Báltico” *Op. cit.*, 2005, p. 191. Diz ainda o autor que “As primeiras irmandades de Portugal sobre as quais há detalhes são a Ordem Terceira de São Francisco (1289), a Confraria dos Homens-Bons (Beja, 1297) e a Irmandade da Imaculada Conceição (Sintra, 1346). Além disso, as sociedades de Espanha e Portugal incluíam diversas religiões, raças e idiomas e propiciavam oportunidades de contato intercultural freqüente. No século XV, existiam nas cidades de Espanha e de Portugal irmandades católicas que contavam, entre seus membros, com Negros trazidos da África como escravos, além de Brancos de origem Ibérica.” *Op. cit.*, 2005, p. 191. Contudo, para P. Penteado, “A maioria das confrarias portuguesas medievais foram criadas a partir do século XIV e localizavam-se em igrejas paroquiais e capelas próprias”. *Op. cit.* 2000, p. 461. Já no Brasil somente no século XVII e XVIII essas irmandades aparecem no cenário urbano das principais freguesias. Portanto, “No século XVII, seria verdadeiro dizer que para cada pessoa, negra ou mulata, homem ou mulher, escrava ou livre, e para cada origem tribal e local de nascimento (Crioulo, ou seja, nascida no Brasil, ou vinda da África) existia uma irmandade na qual poderia encontrar seus iguais”. A. J. R. Russell-Wood, *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*, Rio de Janeiro, 2005, p. 199.

²⁷² P. Penteado, Confrarias, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Carlos Moreira Azevedo (Dir). Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p. 460.

coesão comunitária e multiplicaram os tempos, espaços e formas de sociabilidade²⁷³, principalmente em torno das festas e celebrações religiosas²⁷⁴”. Paulo Penteado (2000) destaca a dimensão política dessas agremiações pela sua capacidade de criar oportunidades de “exercício do poder local, factor que muito contribuiu para seu sucesso²⁷⁵”. Por fim, junta a essa característica, o seu carácter festivo uma vez que “a maior parte das irmandades tinha responsabilidade de organização ou de participação em várias festividades, facto que garantia maiores oportunidades de exibição e reconhecimento social e de sociabilidade, particularmente entre seus membros, que assim poderiam estabelecer laços mais estreitos entre si²⁷⁶”.

As irmandades em voga no Brasil colonial remontam às confrarias religiosas europeias, que por sua vez se distinguem das corporações de ofícios ou das guildas bastante populares no período medieval. O modelo para aqui importado em quase nada se distinguiu de suas congêneres portuguesas, pois as características apresentadas àquelas em Portugal são facilmente encontradas nas confrarias brasileiras, destacando-se, sobretudo pelas suas qualidades festivas e devocionais. Em quase todas as freguesias brasileiras encontravam-se as irmandades do Santíssimo Sacramento, de Nossa Senhora do Rosário e das Almas, tendo sido também as primeiras a serem estimuladas na metrópole. Os Negros normalmente se congregavam em torno da virgem do Rosário, seguindo também o padrão português, mas existiam outros santos de sua predileção como São Benedito, Santa Ifigênia.

A irmandade de Nossa Senhora do Rosário apareceu em Lisboa, no mosteiro dominicano, em 1460²⁷⁷. Inicialmente parecia ser de devoção tanto de Pretos como de Brancos, mas a identificação maior dos primeiros com seu culto foi gradativamente afastando os outros, tornando-se o orago quase que exclusivamente das confrarias de Pretos libertos ou escravos, Africanos ou Crioulos. No século XVI, o culto criado por São Domingos de Gusmão, e já quase esquecido, foi restabelecido com os primeiros

²⁷³ A sociabilidade não parece se distinguir dos esquemas de interação seja entre iguais ou diferentes para Georg Simmel (2006). Para além de um carácter “superficial” e de um mundo artificial que lhe possa ser conferido, para ele “toda sociabilidade é um *símbolo* da vida quando esta surge no fluxo de um jogo prazeroso e fácil. Porém, é justamente um símbolo da *vida* cuja imagem se modifica até o ponto em que a distância em relação à vida o exige” (Grifos do autor). In: *Questões fundamentais da sociologia*, Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 80.

²⁷⁴ P. Penteado, *op. cit.*, 2000, p. 460.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ P. Penteado, *História Religiosa de Portugal*, Carlos Moreira Azevedo (Dir), Rio de Janeiro, Círculo de Leitores, v. 2, 2000, p. 327-328.

²⁷⁷ A. J. R. Russell-Wood, *op. cit.*, 2005, p. 221.

missionários enviados para a África. De certo modo, isso justificou sua generalização entre os Negros escravizados²⁷⁸.

A metrópole foi a grande difusora do culto no âmbito das irmandades, mas foi também por meio da África, como enfatizou Eduardo Hoornaert (1991) “que o Rosário passou para o Brasil, onde constituía o elo fácil e muito popularizado de contato entre a instituição oficial da igreja e o mundo dos escravos Negros”²⁷⁹. Então, não seriam as irmandades e a devoção à virgem do Rosário uma “reinterpretação do catolicismo africano” em terras brasileiras e ainda a possibilidade de rememoração de práticas culturais católicas adquiridas pelo Africano antes de sua subjugação na África?

Para Roger Bastide (1971), o culto aos santos negros ou à virgem do Rosário foi uma etapa da cristianização, sendo utilizado pelos proprietários de escravos no Brasil como um instrumento de controle e submissão do escravo. A parte essa visão meramente negativa relacionada às devoções negras instituídas pelas irmandades, porquanto nem sempre elas foram bem aceitas, não se pode perder de vista que o culto à senhora do Rosário e as festas correlatas, se constituíram para os Negros em linhas de fuga ou alternativas de poder em um contexto onde as possibilidades de inserção eram bastante limitadas. As irmandades pretenderam construir uma alternativa política e social a partir de onde os Negros negociavam um lugar na sociedade e muitas vezes até sua liberdade sem se investir no confronto com os senhores e menos ainda com pretensão de destruir o sistema de escravidão.

É provável que tenha sido a irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Pernambuco a primeira a ser instituída em terras brasileiras. Conforme A. J. R. Russell-Wood (2005), “em 1589, dois zelosos missionários jesuítas formaram irmandades de escravos Negros que trabalhavam nas fazendas açucareiras de Pernambuco com o objetivo declarado de melhorar a instrução espiritual”²⁸⁰. Na Bahia, as confrarias negras com devoção a Nossa Senhora do Rosário foram inúmeras e contavam no século XVII com pelo menos duas de maior destaque em Salvador: a do Rosário da Conceição da Praia, 1686 e a do Rosário das Portas do Carmo, 1685. Certamente, para uma dessas duas o padre Antônio Vieira fez um sermão em 1688, antes mesmo de sua ordenação, exaltando a necessidade dos Negros se manterem fiéis ao culto católico. “Dites-moi: vous parents, qui sont nés dans les ténèbres du paganisme, qui y vivent et y finissent

²⁷⁸ R. Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo: Livraria Pioneira, 1971, 163.

²⁷⁹ E. Hoornaert, *O cristianismo moreno do Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1991.

²⁸⁰ A. J. R. Russell-Wood, *op. cit.*, 2005, p. 199.

leurs jours, privés de la lumière de la foi e de la connaissance de Dieu, où vont-ils après leur mort? »²⁸¹.

Ao pregar para a confraria negra, o objetivo de Vieira não era o de condenar a escravidão do Africano como fez em relação à escravidão indígena, mas antes convencer os escravos da *doçura* de sua condição “Il n’y a pas de travail plus *sucré* que celui de vos *engenhos*. Mais à qui va toute cette douceur? Vous êtes comme les abeilles, qui fabriquent le miel, mais pas pour elles mêmes”²⁸². Para o pregador o sofrimento dos engenhos seria suplantado pela alegria e pela glória, “suivant l’orde du chapelet”²⁸³. Impossível afirmar se as irmandades ao venerarem Nossa Senhora do Rosário faziam essa associação, mas o fato é que foi através dessa devoção que puderam alternar suas desventuras quotidianas com momentos de festa e de encontro.

Assim, seguindo o exemplo das portuguesas, as irmandades do Brasil exerceram importante papel na doutrinação da fé católica da população que se conformava na colônia com o Branco Português e o Negro Africano, escravizado. Como o processo de evangelização do autóctone encaminhava-se no sentido da constituição das aldeias jesuíticas, depois com o estabelecimento das vilas pombalinas, esse tipo de organização quase não prosperou no seu seio. O que não foi bem o caso dos colonos Portugueses e dos Negros, pois não somente possuíam associações distintas como muitas vezes estavam impedidos de freqüentarem umas as outras e até mesmo de cultuar o mesmo patrono. Também não muito diferente da realidade portuguesa, as irmandades no Brasil representavam as hierarquias existentes na sociedade e a sua instalação se deveu em grande parte pela possibilidade de dar assistência social e espiritual aos necessitados e desvalidos, especialmente a população africana e crioula. Nesse sentido, elas foram relevantes no “processo de aculturação da população africana, estimulando-a ao exercício dos ritos católicos e à participação nos sacramentos”²⁸⁴.

Se foram os dominicanos a propagarem o culto de Nossa Senhora do Rosário na África e em Portugal, em *terras brasílicas* vão ser jesuítas e franciscanos a incentivarem-no através da criação das irmandades. Foi por meio dessas duas ordens religiosas que os Negros puderam apreender o *ethos* católico e a manipulá-lo a seu favor. As associações religiosas leigas brasileiras, não muito diferentes das do reino em relação ao fato de

²⁸¹ A. Vieira apud A. José-Saraiva, Le Père Antônio Vieira S.J et la question de l’esclavage des Noirs au XVII^e siècle, *Annales*, 1967, n° 6, p. 1291.

²⁸² *Ibid*, p. 1292.

²⁸³ *Ibid*.

²⁸⁴ R. Vainfas, *op. cit.*, 2001, p. 317.

integrar a população respeitando suas diferenciações quer fossem étnicas, de raça ou de cor, “encontraram pleno florescimento no decorrer do século XVIII. Partindo de modelos portugueses, procuram adaptar-se às circunstâncias locais, sem perder, entretanto, as características de seus modelos de origem, que se encontram sobretudo nas regras das Misericórdias e em particular na de Lisboa”²⁸⁵.

As irmandades, espalhadas em todas as latitudes da colônia, foram organizadas e administradas em conformidade a um conjunto de regras intituladas *compromissos*, não sem antes estes serem submetidos a aprovação real por meio da Mesa de Consciência e Ordens. Nesses *compromissos* determinavam-se os critérios de elegibilidades da mesa regente, os deveres e as obrigações dos que ocupavam os cargos administrativos. Delimitavam ainda as obrigações e os privilégios que teriam os componentes da agremiação, ou irmãos, se respeitadas e cumpridas as prescrições da agremiação. A administração da irmandade ficava então sob a incumbência de uma mesa, constituída por um ou mais juízes²⁸⁶, posto de maior importância, procuradores, tesoureiros, escrivães e mesários²⁸⁷. Além dos cargos efetivos, havia os cargos figurativos, simbólicos, ou para usar uma expressão comum nos regulamentos, cargos por devoção, que poderiam ter a mesma configuração de juiz, procurador, tesoureiro ou escrivão. As irmandades negras atribuíam essa característica aos postos de rei e rainha.

Em linhas gerais, os compromissos se estruturavam em capítulos, desdobrando-se em artigos e parágrafos. Através deles se expressavam os anseios da organização, mais especificamente o modo como deveria funcionar. Embora fossem os critérios econômico/raciais que diferenciavam as irmandades, na verdade o que lhe caracterizava estava proposto logo no primeiro capítulo do compromisso com uma descrição de sua finalidade não necessariamente fazendo alusão a esses aspectos. Esses critérios vinham a lume quando era definida a sua composição. A seguir, vinha uma descrição dos direitos e obrigações dos membros. Alguns estatutos traziam uma exposição pormenorizada das funções de cada cargo e um cronograma, definindo os momentos de encontro dos irmãos para se proceder à renovação da mesa regedora. No tocante ainda a um calendário, estabeleciam-se a data de comemoração do orago e outros momentos de festividades dos quais os confrades deveriam participar.

²⁸⁵ J. Scarano, *Devoção e Escravidão*, São Paulo: Brasiliense, 1978, p. 27.

²⁸⁶ O juiz poderia ser chamado de presidente, administrador, prior ou provedor.

²⁸⁷ Normalmente eram doze, os mesários.

A cada ano deveria se proceder à eleição e posse dos novos regedores. A escolha era realizada por meio de eleição e em caso de haver rejeição ao cargo, novo processo eleitoral seria estabelecido. O irmão que recusasse o posto para o qual foi escolhido deveria justificar, e não sendo convincentes os motivos, era-lhe cobrada uma multa. Os compromissos previam critérios de admissão dos associados. Nesse ponto se definiam as condições sociais ou raciais dos membros da irmandade. Em resumo, essas normas além de regular a administração,

estabeleciam a condição social ou racial exigida dos sócios, seus deveres, e direitos. Entre os deveres estavam o bom comportamento e a devoção católica, o pagamento das anuidades, a participação em cerimônias civis e religiosas da irmandade. Em troca, os irmãos tinham o direito à assistência médica e jurídica, ao socorro em momento de crise financeira, em alguns casos ajuda para a compra de alforria, e muito especialmente, direito a enterro decente para si e membros da família, com acompanhamento de irmãos e irmãs de confraria, e sepultura na capela da irmandade²⁸⁸.

Para o santo de sua veneração deviam os irmãos se empenhar para construir uma capela ou uma igreja. Mesmo havendo explícitas diferenças entre as confrarias de Brancos e Pretos, estas poderiam se albergar no mesmo espaço sagrado, por certo período de tempo, mas a obrigação que incidia sobre cada uma delas era a construção de um templo próprio para o culto do orago de sua devoção. Para tanto, essas associações deveriam conformar um patrimônio em bens de raiz e móveis através de doações fossem de seus próprios componentes ou de outros fiéis. Elas procuravam por todos os meios o auto-gerenciamento e a auto-sustentação, não recusando contudo o dom de quem quer que fosse. Embora não fosse a realidade de todas as irmandades negras, o fato é que muitas delas possuíam bens em propriedade de terra, casas, animais e outros. Diante de semelhante situação, isto é, em que fossem muitos os recursos a gerir, maiores responsabilidades pesavam sobre os administradores, em especial sobre o tesoureiro, que tão logo finalizasse seu mandato deveria prestar contas das rendas à nova diretoria. Em caso de discrepâncias entre as receitas e despesas, o tesoureiro tinha obrigação de fazer as cobranças necessárias ao devedor “para que pague o principal, e as custas, o que fará dentro de um mês, e não cumprindo assim, o Escrivão lhe carregará

²⁸⁸ J. J. Reis, *A morte é uma festa*, São Paulo: Companhia da Letras, 2009, p. 50.

a dívida como se já estivesse recebida”²⁸⁹. Daí se verifica a importância que tinham os livros de receitas e despesas.

No sistema de padroado as irmandades seculares também deviam obediência à Igreja Católica. Para manter a vigilância sobre elas, *As Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707) dedicaram algumas instruções para a sua conformação e administração, não necessariamente para as confrarias negras, incidindo sobretudo na forma como deveriam proceder com seus estatutos ou *compromissos* “porque tendo na sobredita forma alguns abusos ou obrigações menos decentes, e pouco convenientes ao serviço de Deos, e dos Santos, as fação emendar”²⁹⁰. Coibir os abusos “que os Confrades, ou irmão põem em seus Estatutos ou Compromissos, obrigando com elles a pensões onerosas, e talvez indecentes, de que Deos nosso Senhor, e os Santos não são servidos”²⁹¹.

As festas em homenagem ao patrono eram estimuladas e os *compromissos* dedicavam especial atenção a elas. A ação da confraria muitas vezes se voltava à obtenção de receitas que seriam empregadas nos momentos festivos. As festas favoreciam a visibilidade da associação e por isso elas eram realizadas com esmero e pompa. Eram também os gastos exorbitantes aí empregados o vetor dos conflitos entre confrades e os vigários. Daí se justificar que as *Constituições primeiras* versassem sobre as despesas a serem consideradas pelos visitantes. “E encomendamos aos ditos Visitadores, não levem em conta gastos demasiados, e excessivos, feitos em comer, e beber, danças, comedias, e cousas semelhantes, mas antes do que crescer dos gastos ordinários, e lícitos, ordenarão que se comprem ornamentos, e peças para as Confrarias”²⁹².

Embora os estatutos não fossem de encontro ao que determinavam as *Constituições primeiras*, é fato que elas procuram construir uma autonomia em relação ao que deveria ser despendido com as folias em homenagem ao santo venerado, porquanto esses momentos eram de demonstração da grande devoção dos fiéis. A pompa, as danças e as comédias, tolhidas pelas autoridades eclesiásticas e insistentemente engajadas pelas confrarias, poderiam revelar ainda o desejo de marcar

²⁸⁹ S. M. da Vide, *Das Confrarias, Capellas, e Hospitais; e da forma, que devem ter os compromissos das confrarias sujeitas à nossa Jurisdição Eclessiástica*, in, *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia/feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo D. Sebastião Monteiro da Vide, 1707*, Brasília: Senado Federal, 2007, p. 306.

²⁹⁰ *Ibid*, p. 304.

²⁹¹ *Ibid*, p. 304.

²⁹² *Ibid*, p. 306.

com júbilo o encontro da comunidade negra. Encontro no qual as alianças e solidariedades eram reafirmadas e redefinidas e, como em todo jogo de interação, os conflitos também eram reacendidos. A ação das confrarias, de certo modo, era regulada pela religião católica, como se destacou há pouco, contudo não se pode atribuir a elas ausência de negociação. Mais do que um “simulacro de liberdade política²⁹³”, pretendido por Nina Rodrigues (1945), elas poderiam ser percebidas “como meios de integração dos Negros na sociedade local e de humanização dos escravos que ali podiam se reunir e se divertir, sem, entretanto, contestar o sistema escravista, como espaço físico e político que dava a seus membros um sentimento de identidade e orgulho”²⁹⁴.

É pouco provável que as irmandades, em especial as confrarias negras no Ceará, tenham se distinguido das demais do Brasil porque aí teria sido inexpressiva a escravidão. Sem pretender um retorno a esse debate, importa dizer que não foram as particularidades da escravidão cearense que condicionaram o florescimento dessas agremiações no seu seio, pois onde quer que existisse uma freguesia instalada, os leigos aí se arregimentavam em confrarias. Por outro lado, a escravidão tampouco determinou características peculiares que porventura lhes diferenciavam das outras associações leigas espalhadas pelo território brasileiro. Pelo contrário, as associações leigas cearenses se organizavam conforme os cânones do catolicismo tridentino, baseado no culto aos santos e na participação dos sacramentos²⁹⁵.

Outrossim, foi por meio delas a existência de irmandade no século XVII foi registrada pelo bispo de Pernambuco ao relatar ao rei D. Pedro II, as soluções tomadas para resolver o desamparo espiritual que encontrou naquela capitania do Siará em 1698. “Logo que tive notícia do desamparo, em que estava crescerão os moradores, e aumentou se a povoação de sorte que se instituiu Parochia dando se lhe por Matriz a mesma capella de fortaleza”²⁹⁶. Assim, ao se instituir uma paróquia em Fortaleza, foram fundadas também “entre os moradores e soldados três irmandades: a da S. como padroeira, e de S. Antônio, e a das Almas”. Eis aí um forte indício de sua existência nos

²⁹³ N. Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1945.

²⁹⁴ M. de M e Souza, *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de Rei de Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 205. Cit., p. 189.

²⁹⁵ Os estudos mais recentes tendem a atribuir a ausência de confrarias profissionais à falta de uma classe de trabalhadores especializados, englobando escravos e livres. Havia sim um ou outro ofício, mas nada que formasse um contingente expressivo com capacidade de organização.

²⁹⁶ Carta do Bispo de Pernambuco ao rei D. Pedro II sobre o estado material e espiritual em que se encontra a Capitania do Ceará, 1698. Projeto Resgate, Arquivo Público de Fortaleza, microfilme digitalizado.

primórdios da ocupação do Ceará, mas pouco se sabe se elas prosperaram e se as que registraram seus estatutos no século XIX remontam em tão longínquo tempo seu aparecimento. Das associações leigas de Fortaleza nada posso afirmar, já de Quixeramobim, seguramente posso supor que a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos data do século XVIII, mais precisamente de 1755, conforme pude atestar através de indicações de um compromisso de 1899 e a do Santíssimo Sacramento foi fundada em 1813.

As notícias sobre as confrarias leigas nos séculos que precedem os oitocentos são imprecisas. Essa realidade se modificará no século seguinte conforme o levantamento feito por Eduardo Campos em 1980, tomando como referência os compromissos das agremiações que pretenderam um reconhecimento no século XIX. Conforme atesta esse arrolamento, pelo menos oitenta e seis dessas instituições, espalhadas nas mais de quarenta freguesias, aprovaram seus estatutos entre os anos 1850 e 1877. É reconhecida a importância desse trabalho no estudo das confrarias cearenses, porém através dele pouco se apreende do processo de constituição das irmandades que lhe era imanente e do momento em que essas de fato surgiram. A crítica aqui não é tanto à pesquisa de Eduardo Campos, e sim à uniformização que estes adquiriram, impedindo o conhecimento dos meandros das instituições. Se existe uma crítica ao autor é mais pelo fato dele ter se restringido a essas fontes, isto é, aos compromissos já impressos. Os estatutos manuscritos com suas emendas e correções revelam de algum modo o processo e os agentes envolvidos na sua elaboração, podendo até indicar datas de surgimento da associação. Mesmo assim permanece uma fonte restrita à descrição das normas de funcionamento.

Através da análise dos documentos referentes à irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim, pude perceber que a história da constituição das confrarias negras no Ceará não começava com o reconhecimento civil dos estatutos, ela é bem anterior a esse evento uma vez que muitas confrarias funcionaram em determinado tempo sem a anuência régia ou eclesiástica. De fato, foram outros documentos que me permitiram recuar nos primórdios dessa instituição, atestando que sua fundação remonta ao período setecentista, aspecto que será mais bem descrito adiante. Quiçá o mesmo tenha ocorrido com outras espalhadas pelos sertões cearenses que só se tomou conhecimento de sua existência através dos compromissos reconhecidos no século XIX.

De qualquer modo essas irmandades não passaram despercebidas na cidade de Quixeramobim, encontrando-se aí pessoas que ainda falam do empenho de alguns de seus membros em realizar, em tempos mais recentes, a festa de Nossa Senhora do Rosário. Tampouco estava longe do olhar severo do pároco, influenciado pelas idéias liberais, surgidas da Europa, que foram grandemente responsáveis pela superação do regime de padroado. Conquanto no Brasil a separação da Igreja do Estado só tenha ocorrido no final do século XIX, “pois o padroado foi mantido até a proclamação da República, em 1889”²⁹⁷, ela não tardou em produzir seus efeitos antes dessa data nas mais recônditas paróquias, influenciando as atitudes e as práticas dos vigários, mormente em relação às organizações leigas.

Ilustra essa influência um texto manuscrito, de autor desconhecido, intitulado *As irmandades*. Esse documento, datado de 1878, faz parte de um conjunto de apontamentos ou miscelâneas religiosas, organizados em um livro que se encontra na paróquia de Quixeramobim. Além de uma crítica ao estado em que se encontravam as irmandades, o manuscrito destaca a necessidade de se restabelecer essa instituição em função do momento histórico de reestruturação da Igreja com a romanização. O texto apresenta em linhas gerais o novo papel das irmandades frente à superação do padroado. É com essa constatação que o autor abre a discussão ao dizer que

*Com o decreto da separação da Igreja do Estado é obvio que todos os negócios referentes ao culto, máxime os assuntos espirituais, ficarão subordinados imediatamente à administração exclusiva dos Senr^{es} Bispos. Dizemos imediatamente porque não tem mais razão de ser a interferência do poder civil, à titulo de padroado e seos consecrarios, abolidos pelo citado decreto. As irmandades que forão erectas como corporações mixtas e estão sujeitas à dupla inspecção do poder civil e da autoridade eclesiástica ficarão em virtude da separação única e exclusivamente dependentes dos bispos, à quem d'ora em diante prestão obediência, como institutos eclesiásticos.*²⁹⁸

Sob essa nova orientação, as irmandades perderam a autonomia que as caracterizavam, ficando doravante subordinada quase exclusivamente ao poder do Bispo. Como o caráter festivo era o que mais caracterizava a ação das confrarias leigas, sobressaindo-se aí as irmandades negras, com a eleição de reis negros e os cortejos por

²⁹⁷ R. Vainfas, *op. cit.*, 2001, p. 467.

²⁹⁸ As irmandades, in *Apontamentos*, 1878, p. 99-100, manuscrito.

ocasião da festa do orago, esse passou a ser minimizado nos compromissos e até combatido pelas autoridades religiosas. Em nome do zelo da fé, o aspecto dos templos e as aparições públicas das irmandades passaram a ser censurados e é nisso que o autor anônimo é mais enfático

Profuzas luzes inundão o santuário; custosos ornamentos ostentão a opulência das confrarias, que então exibem suas alfaias de preço, seos lustres galvanizados, suas opas de cores rutilantes, seos hábitos e balandraios variegados. (...) Tudo se limita ao exterior. Os irmãos se agarram a epiderme do culto e desprezão o âmago da crença. Com suas opas e tochas, seo papoca cenciado e ritmado, com seo garbo estufado e orgulhoso ouvem os sermões e esquecem a pratica da doutrina. Assemelhão-se aos crentes, de que falava nosso Santo Antônio Vieira: “são catholicos do credo e hereges dos mandamentos”. Não basta esse exterior do theatro, ceremonial de scenário, em que desempenhão papéis como comparsas de ocassião²⁹⁹

Conforme o autor das *Miscelâneas Religiosas*, os irmãos deveriam deixar de se preocupar com a exterioridade da fé e mostrar-se mais “zelosos no cumprimento dos deveres da religião”, especialmente na participação dos sacramentos. “A confissão, a comunhão, a abstinência, o jejum de quarenta dias, a oração a ementa da vida, a restituição, a contrição; eis o que pelos estatutos ou compromissos das irmandades, cada um dos seus membros deve fazer empreendendo com todo heroísmo a obra da própria regeneração espiritual³⁰⁰”.

O controle pesaria igualmente sobre os “negócios temporais” das irmandades, isto é, sobre o patrimônio, constituído pelos bens móveis e imóveis e outras rendas, e “pagarão por força do decreto para a inspecção e fiscalização dos Bispos, por si ou por seo vigário geral, ou por outro qualquer delegado do Bispo. Voltarão, portanto as irmandades ao primitivo regimento do direito canônico³⁰¹. Diante dessa nova realidade, o que se observa que é a irmandade de Nossa Senhora do Rosário, embora tenha passado a sofrer intervenções na maneira de gerir o patrimônio da virgem do Rosário, continuava a ter, no princípio do século XX, o controle dos bens, em especial das propriedades de terra, conseguidas ao longo dos tempos através de doações. E o que

²⁹⁹As irmandades, in *Apontamentos*, 1878, p. 99-100, manuscrito.

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ *Ibid.*

talvez surpreenda mais é saber que eram as famílias negras Barrozo e Matias que mantinham a irmandade em funcionamento, por conseguinte sendo as responsáveis pelos seus bens. Assim, a confraria de Nossa Senhora do Rosário não perdeu mesmo no limiar dos novecentos a característica de ser uma associação onde os Negros exerciam um papel de poder importante em Quixeramobim.

Além das festas da padroeira, organizadas e animadas pelos Barrozo, fato que é lembrado e narrado hodiernamente por alguns membros dessas famílias, a administração do patrimônio esteve também por muito tempo sob a responsabilidade dos Negros, mesmo tendo a irmandade se enfraquecido consideravelmente com as mudanças de que falei há pouco. Conquanto não se podendo falar em continuidade, pois a irmandade nasceu, transformou-se e deixou de existir, a verdade é que, insisto, ela permaneceu com o sentido de ser um lugar onde os Negros eram protagonistas e de um espaço de sociabilidade onde esses sujeitos construía uma identidade. Esse ponto será retomado adiante.

Capítulo 8

A vida associativa e os *enjeux* das normas

Eduardo Campos (1980) arrolou oitenta e seis confrarias no Ceará, com compromissos reconhecidos pelo poder civil, distribuídas nas quarenta freguesias da Província, no século XIX. Neste montante, encontravam-se vinte e sete irmandades do Santíssimo Sacramento; dez de Nossa Senhora do Rosário; sete das Almas, apenas para citar as de número mais expressivo. Apenas doze freguesias possuíam três ou mais confrarias. A capital Fortaleza liderava com doze agremiações, incluindo-se aí uma Santa Casa de Misericórdia; seguida por Sobral com seis; Aracati, Quixeramobim e Viçosa possuíam quatro irmandades³⁰². A rigor os Negros se reuniam em torno da devoção de Nossa Senhora do Rosário, ora privando ora aceitando a participação de Brancos e de Pardos. O exclusivismo da veneração desses sujeitos apenas por um orago não é perceptível entre os Pardos visto que cultuavam tanto Nossa Senhora dos Prazeres e do Livramento como Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim³⁰³. Falo de exclusivismo devocional porque não se verificou se os Negros organizaram culto para outro santo, no Ceará. Existia uma única irmandade de São Benedito na Província, na freguesia de Viçosa, santo habitualmente venerado por esse grupo. Como não pude localizar o compromisso dessa irmandade, nada posso afirmar a seu respeito, por exemplo, se era uma confraria negra.

Em razão das restrições à participação de determinados componentes da sociedade, essas agremiações passaram a se constituir, estabelecendo diferenças sociais e raciais, nesse tocante seguindo o padrão importado de Portugal. Na impossibilidade de apresentar um quadro geral desse aspecto devido a dificuldade de acesso a todos os estatutos, considero oportuno destacar aqui algumas irmandades que não eram condescendentes à participação de escravos e de homens de cor no seu seio. No Ceará, as restrições das irmandades de Brancos em relação à aceitação de pessoas de outro grupo sócio-racial eram de três tipos: as que excluía escravos, por conseguinte, as que

³⁰² E. Campos, *As irmandades Religiosas do Ceará Provincial*. Fortaleza: Secretaria dos de Cultura e Desportos, 1980. p. 114-119.

³⁰³ Nos estatutos e referências consultadas, a palavra normalmente vem grafada Bom Fim. Como se trata de um nome próprio, preferi atualizar para a grafia Bonfim.

só aceitavam homens livres; as que só admitiam Homens Brancos e as que privavam a entrada de Homens Pretos. No primeiro tipo a clivagem livre/escravo definia o estatuto social do participante. Já no segundo e terceiro, notadamente ampliando suas restrições, definia os membros pela cor branco/preto.

Considerando esses aspectos, enquadram-se no primeiro grupo as confrarias de Nossa Senhora da Piedade de Várzea-Grande, em Granja³⁰⁴, composta de “illimitado número (...) exceptuando-se: § 6º. Os Escravos”³⁰⁵; de Nossa Senhora das Dores da Matriz de Canindé³⁰⁶, que admitia “pessoas de ambos os sexos, não só desta como de qualquer outra freguesia, com tanto que possam pagar as contribuições que lhes são impostas. Excetua-se porém: 1º. os escravos”³⁰⁷; a irmandade do Glorioso Santo Antônio da matriz de Boa Vista, composta de illimitado número de pessoas de ambos os sexos. Art. 2º. Exceptua-se: § 3º. Os escravos”³⁰⁸; A irmandade de Nossa Senhora das Mercês, da Villa de Imperatriz, formada de “illimitado número de pessoas, de ambos os sexos, exceptuando-se: § 5º. Os escravos”³⁰⁹ e por fim a irmandade de São Francisco das Chagas, padroeiro da matriz de Canindé, composta de “pessoas livres de ambos os sexos, que tiveram a plena administração dos seus bens”³¹⁰.

As instituições que reduziam as possibilidades de admissão ao grupo branco ampliavam às restrições a todos os demais grupos sócio-raciais, chegando a ser mais excludente do que as associações restritas aos homens livres e até do que as que proibiam a entrada de “homens da classe dos Pretos”. Nesse exemplo, encontrava-se a irmandade do Santíssimo Sacramento de Cachoeira, “composta de illimitado número de pessoas de um e outro sexo, que sejam brancas, e que tenham bons costumes, meios de decente subsistência, e que além de professar a religião católica, contém mais de quatorze anos de idade”³¹¹. Finalmente no terceiro tipo encontravam-se a irmandade do Santíssimo Sacramento, instituída na Matriz de Nossa Senhora da Penha da cidade de

³⁰⁴ Está localizada a Oeste do Ceará.

³⁰⁵ Resolução 1388 de 27 de dezembro de 1870, *Leis Provinciais do Ceará 1835-61; 1862-73*, Fortaleza: Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Microfilme.

³⁰⁶ Canindé localiza-se ao norte do Ceará. A povoação de Canindé fazia parte do termo de Fortaleza em 1817 e é provável que quando do reconhecimento dos estatutos em 1862 já fosse termo ou município autônomo.

³⁰⁷ Resolução 1048 de 21 de dezembro de 1862.

³⁰⁸ Resolução 1370 de 26 de novembro de 1871.

³⁰⁹ Resolução 1370 de 26 de novembro de 1871, in: *Leis Provinciais do Ceará 1835-61; 1862-73*, Fortaleza: Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Microfilme.

³¹⁰ Resolução 1379 de 28 de novembro de 1870.

³¹¹ Resolução 1377 de 26 de novembro de 1870.

Crato³¹² e a confraria de Nossa Senhora da Conceição da Capella da povoação de Messejana³¹³, que não aceitavam nos seus quadros pessoas que pertenciam “à classe dos Homens Pretos”³¹⁴. Embora com restrições aos “Pretos”, não há nenhuma indicação de que houvesse impedimento aos Mulatos e Pardos de acenderem à agremiação. O critério mais comum a todas elas, talvez o mais restritivo, era o de professarem a Religião Católica Apostólica Romana e que fossem pessoas idôneas e de bons costumes³¹⁵.

Exigências econômicas também eram manifestadas nos compromissos, pois só podiam ter ingresso nas irmandades pessoas que tivessem plena administração dos seus bens, ou meios decentes de subsistência e ainda que pudessem pagar as contribuições impostas. Os compromissos estipulavam os valores das contribuições que os irmãos deveriam ceder no ato de sua entrada na agremiação. Essas contribuições, designadas de *jóias*, eram pagas pelos que assumiam cargos administrativos e cargos por devoção e o confrade que não cumprisse com suas obrigações nesse tocante sofria severas restrições, dentre estas, até a de expulsão. Além dessa contribuição, todos eram obrigados a pagar anuidades, sendo com elas que a instituição atendia às necessidades dos filiados, zelava a capela, pagava seus funcionários (zelador e vigário) e mantinha suas despesas em dia. O critério econômico tinha um peso não somente em função das anuidades e do capital que muitas acumulavam, mas porque se organizando em confrarias mais ricas, os irmãos tinham aí a sua situação socioeconômica refletida. Levando a efeito esse entendimento e resguardando as particularidades estruturais e conjunturais dos contextos nos quais as irmandades se inscreviam, penso que faz sentido para as confrarias do Ceará, o que J. J. Reis (2009) argumentou para as baianas, no seu dizer que

Na ausência de associações propriamente de classe, elas ajudavam a tecer solidariedades fundamentadas na estrutura econômica, e algumas não faziam segredo disso em seus compromissos quando exigiam, por exemplo, que seus membros possuíssem, além da adequada devoção religiosa, bastantes bens materiais. Mas o critério que mais freqüentemente

³¹² Crato está localizado a sul do Ceará.

³¹³ A povoação ou vila de Messejana fazia parte do termo de Fortaleza. Situa-se a norte do Ceará.

³¹⁴ Resolução n.º. 1050 de 24 de dezembro de 1862 e Lei n.º. 1406 de 9 de agosto de 1871, respectivamente. *Leis Provinciais do Ceará 1835-61; 1862-73*, Fortaleza: Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Microfilme.

³¹⁵ Resolução n.º. 1050 de 24 de dezembro de 1862.

*regulava a entrada de membros nas confrarias não era ocupacional ou econômico, mas étnico-racial*³¹⁶.

De certo modo, a capacidade econômica das confrarias era revelada através da indumentária e dos símbolos que portavam. Nesse ponto também os estatutos traziam recomendações dos adornos e cores obrigatórios aos ocupantes da mesa regedora e demais irmãos quando em manifestações públicas e outros atos solenes como enterramento, acompanhamento de uma procissão ou a celebração de uma missa e, sobretudo durante a festa da padroeira. Nessa ocasião não apenas portavam suas opas, fossem brancas, vermelhas, roxas ou azuis, mas seus cajados e insígnias que poderia ser um crucifixo, uma vara de prata ou uma medalha de Nossa Senhora do Rosário. As insígnias serviam para indicar o cargo ocupado pelo irmão bem como para diferenciá-los internamente.

*São obrigados todos os irmãos, que se acharem no lugar, a assistir de opa a todos os actos de religião e piedade em que funcionar a irmandade em sua capella, e bem assim a festa de Santo Antônio, Padroeiro desta freguesia e a da Semana Santa, as procissões mais actos em que for preciso sua assistência para cujo fim será convocado pelo thesoureiro*³¹⁷.

172

A irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Crato, cujos compromissos foram reconhecidos em 1870, era composta de dois núcleos: um formado de “homens e mulheres livres de todas as cores” e o outro constituído por todos os “Pretos escravos”, quando não houvesse impedimento dos seus senhores. A mesa regedora seria escolhida no primeiro grupo e do segundo grupo sairia o séquito régio³¹⁸. Essa configuração não impedia a nomeação de juízes e juízas no segundo grupo “que além de tarja, ou banda nacional, usarão de pequenos cajados enfeitados, e trarão pendentas ao collo a imagem de Nossa Senhora do Rosário, segura à uma fita larga de seda branca”³¹⁹. Já a insígnia do juiz da irmandade do Santíssimo Sacramento de Quixeramobim era uma vara de

³¹⁶ J. J. Reis, *op. cit.* 2009, p. 53.

³¹⁷ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim. Lei nº 678 de 16 de outubro de 1854, In: *Leis Provinciais do Ceará 1835-1861*, Fortaleza, Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Microfilme.

³¹⁸ J. J. Reis, *op. cit.*, 2009, p. 53.

³¹⁹ Resolução nº 1371 de 26 de Novembro de 1870, *Leis Provinciais do Ceará 1835-61; 1862-73*, Fortaleza, Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Microfilme.

prata, devendo ser por ele conduzida tanto em funções internas, como nas assembléias-gerais, e em funções externas como acompanhamento de um funeral.

O aspecto econômico é um ponto interessante de comparação para entender as particularidades das agremiações. Por exemplo, as formadas supostamente por Brancos só aceitavam pessoas que tivessem plena administração de seus bens ou possuíssem meios decentes de sobrevivência³²⁰, já as confrarias negras permitiam o acesso dos pobres, o que deveria ser a condição econômica da grande maioria de seus componentes. Tampouco impedia que os ricos engrossassem as fileiras da agremiação, mesmo sendo uma participação reduzida a alguns cargos. Quanto aos direitos (missas, sufrágios, enterramento acompanhado da irmandade, esquife e outros), disso não seria privado por causa da cor, posto que eram as anuidades pagas, a garantia para recebimento da assistência na hora necessitada.

Ademais, os irmãos não poderiam ser adeptos de outra fé senão a católica apostólica romana e deveriam ser pessoas idôneas ou de bons costumes aos olhos da sociedade. Se fossem condenados pela justiça, só poderiam aceder à organização depois de passada a sentença. Os loucos ou “desassisados” jamais poderiam ter assento em qualquer que fosse a agremiação leiga. Ainda que tivessem algumas pequenas variações, algumas limitavam a idade de ingresso em dezoito anos para os homens e catorze para as mulheres. Restrição à participação de mulheres não foi observada e em alguns casos elas assumiram cargos na mesa regedora e compunham o grupo dos irmãos honorários. Por exemplo, a irmandade do Santíssimo Sacramento da freguesia de Quixeramobim, elegia duas mesas, a regedora e a honorária. As mulheres eram votadas para assumir cargos de juíza, escritã e de mordoma na segunda. Conforme os estatutos aprovados em 1885, os ocupantes dos cargos da mesa honorária eram eleitos depois da mesa regedora e “se distinguirão pela expressão qualitativa – por devoção³²¹”.

As irmandades de Nossa Senhora do Rosário eram as únicas que permitiam a participação de escravos, de forros e de homens de cor. Na verdade, outra finalidade dessas instituições não teriam senão a de congregar esses sujeitos, procurando assistí-los na suas necessidades espirituais e materiais. Analisando os compromissos de quatro irmandades (Crato, Icó, Sobral e Quixeramobim), observa-se que nos critérios de

³²⁰ A irmandade de São Francisco de Canindé e a irmandade do Santíssimo Sacramento de Cachoeira, respectivamente.

³²¹ *Compromisso de Confraria do Santíssimo Sacramento da freguesia de Quixeramobim*, Comissão de Negócios Eclesiásticos, Provisão de 31 de outubro de 1885, Fortaleza.

composição em muito elas se diferenciavam das demais, contudo guardavam semelhanças, a começar pela fé católica professada. A agremiação de Icó aceitava nos seus quadros “pessoas de ambos os sexos, Pretos, forros e escravos e não instituiu restrição à participação “de pessoas de outras cores, com tanto que professem a religião catholica apostólica romana³²². A confraria do Rosário de Crato menciona esse ponto nos termos seguintes: “A irmandade de Nossa Senhora do Rosário nesta cidade (...) tem por fim principalmente, *quando lhe for possível, o culto católico*, sob a mesma invocação, e erigir nesta cidade, em lugar conveniente, a capella da mesma Senhora”³²³. (Grifos meus).

A associação de Nossa Senhora do Rosário da povoação da Lapa também permitia o acesso de escravos, forros, Homens Pretos e de todas as demais cores que nela desejassem ter ingresso e até de todas as condições. Ainda aceitava como “irmãs *ad honorem* as mulheres escravas e livres de todas as cores”³²⁴. Como nas outras, a escolha da mesa regedora era realizada por escrutínio, procedimento igualmente adotado para eleger seus reis e rainhas. O número de irmãos da irmandade de Nossa Senhora do Rosário era ilimitado, não havendo restrição quanto ao sexo. Conquanto admitindo todas as cores e condições sociais, a associação dava exclusividade aos Negros nos cargos administrativos, porém isso se modificará no decorrer do século XIX

Diante da descrição da composição das irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, ainda pode-se depreender que elas possuíam estrutura administrativa similar às outras irmandades fossem de Pardos ou Brancos, constituída por uma mesa diretora, composta de juiz, escrivão, tesoureiro, procurador, secretário e outros membros. Para compor a mesa, geralmente fazia-se eleição a cada ano no dia da festa do orago ou em outra data indicada também nos estatutos. As obrigações estatuídas abrangiam assistência espiritual e material aos seus confrades bem como auxílio social aos mais pobres. A morte, igualmente, era preocupação constante dos membros da comunidade negra, por isso, a irmandade procurava assistir a seus semelhantes, dando-lhes um lugar para o sepultamento com esquife e mandando-lhes rezar missas.

³²² Resolução nº 1369 de 26 de novembro de 1870), *Leis Provinciais do Ceará 1835-61; 1862-73*, Fortaleza: Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Microfilme.

³²³ Resolução nº 1371 de 26 de Novembro de 1870, *Leis Provinciais do Ceará 1835-61; 1862-73*, Fortaleza: Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Microfilme.

³²⁴ Resolução nº 1371 de 26 de Novembro de 1870.

Era comum a coroação de rei e rainha por ocasião da festa da padroeira, mas “podendo desfilar e comemorar, em ocasião de atos mais solenes, com indumentos, flagrante imitação às vestes do poder régio”³²⁵. A festa do orago era o momento alto das festividades das irmandades do Rosário no Ceará. Além desta, organizavam seu calendário litúrgico conforme as festividades católicas, participando de celebrações do padroeiro da freguesia, Semana Santa e Natal. O evento comemorativo do santo envolvia missa, coroação dos reis negros e cortejo com dramatização. Esse ponto será mais bem descrito adiante.

Igualmente, da análise dos compromissos das irmandades negras depreende-se que, quanto aos cargos administrativos (tesoureiro, procurador, juízes) parecia não haver muitas diferenças entre elas e as demais, salvo no que diz respeito à eleição de reis, rainhas e corte. Restrição ao sexo não havia e tampouco se fechava completamente a participação de “pessoas de outras cores”. Ainda que acolhessem pessoas dos mais variados segmentos sociais, não deixavam de demarcar o espaço que ocupava com base na restrição da presença de Brancos. A cláusula do compromisso da irmandade do Rosário de Quixeramobim que versa sobre a composição da mesma, dava exclusividade aos Pretos na administração, embora abrisse exceção para o tesoureiro. Isso não deixa de ser um elemento importante para se pensar nas representações elaboradas por essas instituições negras com a finalidade de construir e afirmar sua diferença.

O primeiro compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim, que teve sua aprovação em 16 de outubro de 1854, se estrutura em nove capítulos: composição da irmandade, da eleição, da presidência, das obrigações do tesoureiro e procurador, das obrigações, das festividades, dos sufrágios, das alfaias e disposições gerais. Esses nove capítulos se desdobram em vinte e três artigos. O capítulo sobre a composição da irmandade indicava critérios de raça, sexo e posição econômica, atribuindo exclusividade aos Pretos para a administração com exceção do cargo de tesoureiro que poderia ser assumido por um Branco cuja responsabilidade se estendia pela prestação de conta do patrimônio da irmandade e pela administração da capela. Prevvia-se então que nem Branco e nem Pardo assumiriam cargos administrativos na mesa regedora³²⁶.

³²⁵ E. Campos, *As irmandades religiosas no Ceará Provincial*, Fortaleza, Secretária de Cultura e Desporto, 1980, p. 37.

³²⁶ Insisti em outro momento desse texto que essa exclusividade vai sendo construída uma vez que nos primórdios parecia que a administração do patrimônio estava nas mãos de não-Pretos.

O cargo de tesoureiro, facultado aos Brancos, exigia além da responsabilidade com a capela, provendo-a de tudo que fosse necessário para o culto divino, guardar as alfaias e ornamentos pertencentes à irmandade, ação que estava subordinada a anuência da mesa regedora ou do presidente, pois o tesoureiro não podia dispor dos bens ao sabor dos seus desejos. Já o procurador tinha por obrigação arrecadar os dinheiros pertencentes à irmandade, receber anuidades, esmolas e, além do mais, passar tudo para a responsabilidade do tesoureiro. Os outros irmãos da confraria teriam que fazer cumprir a norma de prover a irmandade de suas anuidades, incorrendo em expulsão caso deixassem de cumprir essa obrigação por três anos.

Muitas vezes os estatutos discriminavam o montante de multas que os participantes deveriam pagar caso não cumprissem seus compromissos com a irmandade, principalmente no que se refere à contribuição e à falta de assiduidade nas reuniões. Em algumas irmandades como a do Rosário dos Pretos de Crato, o estatuto aprovado em 1870 indicava a quantia com que cada membro da mesa deveria entrar, podendo haver variação quando houvesse festa do orago. O membro que fosse eleito rei ou rainha, em alguns casos, pagava quantia superior aos integrantes da mesa, ainda que assumisse o cargo por devoção.

O estatuto da irmandade reservava capítulo às festividades religiosas. No compromisso da irmandade de Quixeramobim estava estipulado que a festa da padroeira devia ser realizada todo ano durante o mês de dezembro com novena começando no dia 18 e terminando no dia 26³²⁷. Ficava obrigada a celebração da missa no dia 27 com exposição do Santíssimo Sacramento³²⁸. Sobre esse ponto o livro de registro de receitas e despesas dá uma idéia dos tipos de gastos que eram feitos nessa ocasião. Além dos ornamentos ou alfaias aparecem gastos com pólvora, supostamente para confecção de fogos, música e com o vigário pela assistência da festa e procissão.

No que respeita à escolha do séquito e à realização da festa, instituíam-se desde a data da festa ao tipo de indumentária que deveria ser usada pelo irmão em ocasiões de solenidade pública. Para tal evento se despenderia “os dinheiros precisos” como determinava a irmandade de Quixeramobim. A solenidade ainda poderia ser feita em conformidade com as forças da irmandade, autorizando-se a utilização “do produto das duas eleições, e do leilão feito para o auxílio da festa, e se isto não for suficiente, a mesa

³²⁷ A data da festa será modificada nos compromissos seguintes para outubro.

³²⁸ Resolução 1369 de 26 de agosto de 1870, *Leis Provinciais do Ceará 1835-61; 1862-73*, Fortaleza, Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Microfilme.

dará suas ordens para se tirar do cofre o que faltar³²⁹”, como previa o estatuto da irmandade de Icó.

Para a eleição do rei e da rainha, como por exemplo, em Crato, estabelecia-se uma separação entre Negros escravos e livres. Os escravos não participavam da mesa diretora, sendo seu engajamento restrito ao séqüito régio e ainda condicionado à permissão de seus senhores. O rei deveria usar em atos solenes a coroa, o cetro, e o manto além de cingir a espada. O rei e rainha tinham ainda que usar a tira-colo “bandas de cores nacionais”. Em Icó, ainda que houvesse eleição de rei e rainha, os estatutos aprovados em 1870 não versam sobre como seria o processo. Sobre a festa diz apenas que ela aconteceria “todos os anos no dia 27 de dezembro ou em outro qualquer dia, quando por alguma circunstância não se possa fazer naquele”³³⁰

As normas e regulamentos que regiam as irmandades e suas práticas poderiam ser entendidos como estruturas sociais. Tais estruturas definiam o papel e a posição de cada sujeito no espaço social. Possivelmente tais posições eram negociadas com base em uma economia de bens simbólicos, mas não era descartado que bens materiais fossem critérios considerados para definir tais posições. Já me reportei às cláusulas dos estatutos que determinavam o montante que cada pessoa que desejava participar da irmandade, e dos cargos que pleiteavam, deveria dispor. Isso me leva a recuperar o conceito de *habitus* que é “ao mesmo tempo um sistema de esquemas de produção de práticas e um sistema de esquemas de percepção e apreciação de práticas. E, nos dois casos, suas operações exprimem a posição social em que foi construído”³³¹.

Tais normas pareciam expressar o desejo de orientar a ação dos seus membros. Conforme Mariza de Carvalho Soares (2000), “as irmandades eram uma das poucas vias sociais de acesso à experiência da liberdade, ao reconhecimento social e à possibilidade de formas de autogestão, dentro do universo escravista”³³². O gerenciamento das irmandades era controlado por mesas diretoras orientadas por normas. Os devotos que quisessem ter entrada na agremiação deveriam se apresentar à mesa, momento no qual ele ficava conhecendo suas obrigações³³³. No caso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Icó era prevista a assinatura de um termo onde o devoto

³²⁹ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Icó, in, E. Campos, *op. cit.*, 1980, p. 59.

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ P. Bourdieu, Espaço Social e Poder Simbólico, In: *Coisas Ditas*, São Paulo, Brasiliense, 1990.

³³² M. de C. Soares, *Os devotos da cor*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

³³³ Ainda que não se possa dizer que isso estava previsto em todos os compromissos consultados, especialmente os de Icó, Quixeramobim e Crato.

obrigava-se a pagamento de contribuições. Se fosse um escravo aquele que tivesse interesse em participar da irmandade, deveria trazer por escrito, do seu senhor, a garantia de pagar as contribuições previstas.

Capítulo 9

As irmandades de Quixeramobim

Em Quixeramobim existiam quatro irmandades: das Almas, a do Santíssimo Sacramento do Senhor Bom Jesus do Bonfim dos Homens Pardos, e a de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Todas tiveram seus compromissos reconhecidos no século XIX. Como assinalei linhas atrás, a data do reconhecimento em cartório não significava mais do que uma existência legal aos olhos do poder temporal e eclesiástico. Ainda que fosse algo normatizado e que houvesse controle das autoridades religiosas nesse ponto, é provável que muitas irmandades tenham existido e até desaparecido sem terem se submetido a uma certificação.

Os estatutos da irmandade das Almas de Quixeramobim foram examinados pela Comissão de Negócios Eclesiásticos sob a promotoria do padre Manoel Carlos da Silva Peixoto em outubro de 1870. Estando em conformidade com os preceitos religiosos e não havendo modificações a fazer, foram encaminhados ao bispo diocesano, que os aprovou “afim de que se execute e pratique publicamente, na capela em que está erecto a confraria para honra e gloria de Deos, os que tão louvavelmente se propõem e se devam propor com todo o zelo os irmãos da mesma Confraria”³³⁴. Como a instância religiosa não era suficiente para fazer valer as normas da instituição, os compromissos foram no mesmo mês e ano submetidos ao poder secular, isto é, à assembléia legislativa da província cearense, para fins de ratificação. Nada encontrando para se alterar entre os oito capítulos e trinta e nove artigos, foram reconhecidos e publicados, em novembro de 1870, os regulamentos das Almas.

A associação composta de feis de todos os sexos tinha por finalidade “suffragar as benditas almas do purgatório”³³⁵ e para tanto deveriam ser seus componentes pessoas de bons costumes. Portanto, que não fossem escandalosos como os que viviam em concubinação e meretrício. Além do mais que possuíssem “meios para decente

³³⁴ Compromisso da Irmandade das Almas da cidade de Quixeramobim, Comissão de Negócios Eclesiásticos, Fortaleza, Outubro/1870. Arquivado na sala de História Eclesiástica do Ceará, Seminário da Prainha, Fortaleza, 2008.

³³⁵ *Ibid.*

subsistência” e que pudessem arcar com os custos exigidos pela irmandade. Como ter boa condição econômica era um critério para aceitação, é provável que aqui estivessem excluídos os escravos e Pretos libertos. Somente seriam engajados os maiores de doze anos, e os maiores de setenta anos que quisessem participar seriam aceitos à condição de pagarem de entrada dez mil réis.

Por votação secreta se decidia a entrada de qualquer pessoa e se elegia a mesa regedora. Também se usava artifício do escrutínio para os cargos figurativos ou por devoção “pois haverão mais tantos juízes, escrivães e irmãos, de mesa, quantos o quiserem ser, assim homens, como mulheres”³³⁶. Nenhum empregado da irmandade receberia por suas funções, salvo o zelador “que perceberá os emolumentos e ficará dispensado de pagamento se for confrade”. As contribuições ou *jóias* e as anuidades caberiam a todos os confrades, dispensando-se, contudo do procurador, do secretário e dos zeladores a cota de entrada. As penalidades não seriam impingidas apenas aos que recusassem assumir cargos na administração, mas a todos os irmãos que deixassem de participar das manifestações religiosas da confraria. Mesmo os irmãos esmoleres seriam punidos com multas caso se negassem a tirar as esmolos.

A cor distintiva da irmandade das Almas era o verde, que deveria ser trazida nas opas e na cruz de madeira. Além da opa verde, o juiz deveria aparecer em atos públicos com um cajado também oleado de verde; o tesoureiro traria pendente no pescoço uma cruz de prata; o escrivão portaria como símbolo distintivo uma medalha. Os mesários usariam como insígnia uma pequena cruz sobre o lado direito da opa.

A confraria do Santíssimo Sacramento “instituída há settenta e dous annos, na igreja matriz da freguesia de Quixeramobim, continua a existir na mesma matriz com todas as prerrogativas outorgadas pelo facto de sua constituição canônica³³⁷. É isso que versa no artigo 2º dos compromissos, enviados à comissão de negócios eclesiásticos em 1885, atestando, portanto, que a irmandade fora fundada em 1813³³⁸. Outro indício de que a fundação desta instituição remontaria ao princípio de século XIX é o despacho da Mesa de Consciência e Ordens, datado de 1814, confirmando seus estatutos. A sua finalidade precípua era levar os adeptos, de número ilimitado, à “plena observância dos

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ Compromisso da Confraria do Santíssimo Sacramento da freguesia de Quixeramobim, Comissão de Negócios Eclesiásticos, Fortaleza, Outubro/1885. Arquivado na sala de História Eclesiástica do Ceará, Seminário da Prainha, Fortaleza, 2008.

³³⁸ A irmandade teve seus compromissos confirmados em 1814 pela a mesa de Consciência e Ordens.

deveres cristãos, particularmente o culto da sagrada eucaristia”³³⁹. Impunha restrição à entrada de pessoas que não possuíssem qualidades civis e morais e que pertencessem a sociedades secretas proibidas pela igreja como a maçonaria. Acima de tudo eram bem vindos à confraria os fiéis que pudessem sustentar os encargos firmados nos estatutos.

Os encargos, ou seja, as contribuições de entrada e as anuidades, não eram as únicas obrigações dos irmãos, pois elas se estendiam ao comparecimento de todas as manifestações públicas ou privadas organizadas pela confraria e à aceitação dos serviços, caso fossem eleitos, concernentes ao seu bom funcionamento. Além de terem assegurados alguns direitos políticos como o de votar e ser votado para cargos da mesa regedora, grande parte dos direitos dos confrades se efetivava depois da morte. Aliás, muitas instituições leigas apoiavam a sua existência na possibilidade de garantir a seus participantes uma assistência *post-mortem*. Assim, a associação do Santíssimo Sacramento de Quixeramobim em nada inovou nesse aspecto e sim ratificou apenas esses direitos nos termos seguintes:

*São direitos de todos os Irmãos: Por sua morte serem acompanhados no enterro pela Irmandade e sepultados nas Catacumbas da Confraria; bem como os seus filhos até a idade de 12 annos. Terem os seus esposos e filhos legítimos, ainda os maiores com tanto que estejam sob o patrio poder, acompanhamento no enterro pela Irmandade, sendo os seus cadaveres levados no caixão da Confraria. Gosarem dos suffragios e mais beneficios determinados por este compromisso e não contidos no presente Capitulo*³⁴⁰.

No tocante a sua estruturação, a confraria era composta de três mesas: regedora, honorária e geral. A mesa regedora tinha funções deliberativas e executivas, sofrendo o controle apenas da mesa geral, que se constituía em “autoridade suprema da Confraria, composta pelos irmãos que estivessem no gozo de seus direitos políticos, em número nunca inferior a 85 sob a presidência do juiz da irmandade”. Já a mesa honorária, com funções mais simbólicas, era composta por um juiz, uma juíza, um escrivão, uma escrivã, doze mordomos e doze mordomas, distinguindo-se dos officios da mesa regedora pela expressão “cargo por devoção”.

³³⁹ Compromisso da Confraria do Santíssimo Sacramento da freguesia de Quixeramobim, Comissão de Negócios Eclesiásticos, Fortaleza, Outubro/1885. Arquivado na sala de História Eclesiástica do Ceará, Seminário da Prainha, Fortaleza, 2008.

³⁴⁰ *Ibid.*

Os sinais que distinguiam a confraria do Santíssimo Sacramento das demais seriam a opa de casimira encarnada e a cruz de prata. Pelo menos cinquenta opas deveria a organização conservar, dizem os estatutos, mas não indicam as ocasiões e quem teria obrigação de usá-las, salvo em procissão de acompanhamento do Santíssimo Sacramento, em que a irmandade toda deveria estar uniformizada. Tampouco determinou quem conduziria a cruz de prata nas aparições públicas como o fez a irmandade das Almas cujo emblema era a cruz de madeira em verde, devendo ser conduzida pelo juiz.

Figura 04: Matriz de Santo Antônio de Quixeramobim



Foto Tomaz Pompeu Gomes Brasil, Arquivo Pessoal.

As contribuições de entrada de certo modo revelam a condição econômica dos componentes da agremiação bem como a importância que essa dimensão tinha para os que ocupavam os cargos de juiz, tesoureiro e promotor e mesmo para os demais irmãos. Por exemplo, a irmandade das Almas, visivelmente mais modesta economicamente, exigia dos confrades uma contribuição de entrada de dois mil réis e de anuidade mil

réis. Enquanto que a do Santíssimo Sacramento determinava nos regulamentos que “toda pessoa que for admitida como irmão pagará deis mil réis de jóia de entrada até quarenta anos, e vinte mil réis se for maior d’esta idade”³⁴¹. Do juiz, cargo de maior responsabilidade, exigia vinte e cinco mil réis, do escrivão quinze mil réis e de cada irmão de mesa dez mil réis. Indubitavelmente, essas contribuições se constituíam em impedimento natural ao ingresso dos menos abastados da sociedade, dentre estes, os Negros. Por esse motivo, talvez, não tenha sido fixada, nos estatutos, a sua exclusão.

Resta dizer que os recursos provenientes dessas cotas eram destinados a cobrir as despesas com festas, missas, sufrágios pelos mortos, paramentos e outras. Se as receitas fossem insuficientes, seria retirado o restante do patrimônio, mas nunca ao ponto de reduzi-lo a quantia inferior a um conto de réis. O patrimônio, cujos rendimentos deveriam ser apresentados anualmente à mesa regedora pelo tesoureiro, consistia em bens de raiz e no capital constituído pelos foros, doações e esmolas³⁴². A julgar pelo requinte das festas, “em que hão de cantarem os textos e os bradados, e ajustarem a música, que há de cantar, e juntamente mandarem vir, o que for necessário (...) para a festa”³⁴³, é possível que essa irmandade fosse proprietária de grande cabedal e com ele obtivesse muitos lucros.

Como disse alhures essas duas agremiações não indicavam nenhuma restrição à participação quer fosse de homens livres quer fosse de homens da “classe dos Pretos”, como outras irmandades do Ceará, o que não significa dizer que os aceitassem. No meu entender, a simples existência de agremiações que reuniam Homens Pretos e Pardos já era indício de separação e desigualdade, até porque se não pela cor, estes estavam impedidos de acederem àquelas por não disporem dos recursos financeiros necessários e suficientes para cobrir as entradas e anuidades. A condição que impõe a irmandade do Bom Jesus do Bonfim de Quixeramobim para se ter ingresso, qual seja, a de “satisfazer as obrigações relativas a mesma irmandade”³⁴⁴, pouco traduz uma exigência econômica. O mesmo se observa da agremiação de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos

³⁴¹ Compromisso da Confraria do Santíssimo Sacramento da freguesia de Quixeramobim, Comissão de Negócios Eclesiásticos, Fortaleza, Outubro/1885. Arquivado na sala de História Eclesiástica do Ceará, Seminário da Prainha, Fortaleza, 2008.

³⁴² Se o estatuto previa rendimentos de foro era porque a irmandade tinha bens de raiz, ou seja, prédios ou propriedade de terra em regime de aforamento.

³⁴³ Despacho da Mesa de Consciência e Ordens de confirmação do compromisso da Confraria do Santíssimo Sacramento da freguesia de Quixeramobim, 1814, arquivado na paróquia de Quixeramobim.

³⁴⁴ Compromisso da Irmandade do Senhor do Bonfim, freguesia de Quixeramobim, Comissão de Negócios Eclesiásticos, Fortaleza, Junho/1885. Arquivado na sala de História Eclesiástica do Ceará, Seminário da Prainha, Fortaleza, 2008.

que aceitava pessoas de “ambos os sexos, cores e condições, que por devoção nella quizerem ter ingresso”³⁴⁵. Com isso, poder-se-ia afirmar que essas duas agremiações oneravam seus membros em proporções menores se comparadas com a do Santíssimo Sacramento.

A irmandade do Senhor Bom Jesus do Bonfim foi instituída na sua própria capela em agosto de 1860. Tratava-se inicialmente de uma entidade que reunia os Homens Pardos de Quixeramobim, condição que se modificou em 1899 quando os estatutos foram reformulados. A agremiação já não figurava como sendo dos Pardos, pois desde 1896 reuniam-se com os Pretos na confraria de Nossa Senhora do Rosário, como se observa no próprio estatuto desta última. Então, o compromisso que passo a analisar não traz nenhuma menção a participação ou exclusão desse grupo nas suas fileiras.

Figura 05: Capela de Nosso Senhor do Bonfim onde foi instituída a irmandade dos Pardos.



Foto : Analúcia S. Bezerra

Como já enfatizado, o que parecia ser mais importante para se ter ingresso na instituição não era tanto o fator econômico e sim a capacidade de satisfazer as

³⁴⁵ Resolução 678 de 16 de outubro de 1854, *Leis Provinciais do Ceará 1835-61; 1862-73*, Fortaleza: Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Microfilme.

obrigações inscritas nos compromissos. Poderia participar qualquer pessoa, contando que fosse um bom católico e fosse adepto dos bons costumes. De modo algum poderiam ser os membros da irmandade integrantes de sociedades secretas, inimigas da igreja, como a maçonaria. Exigia-se, portanto, que os irmãos freqüentassem “os sacramentos na festa da irmandade, além das principais do anno e que não pertença a qualquer sociedade secreta ou prohibida pela Igreja Catholica Romana”³⁴⁶.

No que dizia respeito à administração, como acontecia com as outras, seria eleita uma mesa regedora, composta de juiz, tesoureiro, procurador, escrivão e secretário. Ao juiz caberia a responsabilidade de presidir reunião, tomar as contas ao tesoureiro e deliberar em favor da irmandade sempre que necessário. No ano de sua eleição ocuparia o cargo, oferecendo de jóia ou de contribuição de entrada dez mil réis. A correspondência, a abertura e o fechamento dos livros da agremiação faziam parte dos seus encargos. O tesoureiro, na falta do juiz poderia presidir reunião, e ainda tinha a incumbência de receber e cuidar dos pertences da irmandade. O procurador tinha por função cobrar e adquirir os bens para a constituição do patrimônio e para a realização das festas. O escrivão e o secretário dividiam a responsabilidade com a “escripturação da irmandade”, serviço para o qual se dispensava a contribuição de entrada nos anos em que fosse assumido por um ou por outro.

A opa de tafetá vermelho e a murça ou estola roxa distinguiam os irmãos e se constituíam em indumentária obrigatória nos “atos de religião e piedade praticados pela irmandade” e outras manifestações religiosas como na festa de Santo Antônio, padroeiro de Quixeramobim, na Semana Santa e nas procissões, salientam os compromissos. Incorreria em falta grave e se exporia a multas, o irmão que não considerasse essa regra. O juiz portaria como traje e sinais distintivos uma capa de seda roxa e uma vara de metal branco, que seria substituída tão logo a irmandade adquirisse fundos por um cajado de prata, emblemas que de algum modo refletiam os poderes a ele atribuídos como o de voto qualitativo e de voto de desempate. A preocupação com as alfaias era tamanha que os compromissos previram mudanças nos trajes e nos símbolos distintivos da agremiação, definindo que o tesoureiro,

mediante autorização da meza e quando o estado da receita o habilitar; mandará fazer um cajado de prata com seis palmos de comprimento, para servir de insígnia ao juiz; uma cruz

³⁴⁶ Compromisso da Irmandade do Senhor do Bonfim, freguesia de Quixeramobim, Comissão de Negócios Eclesiásticos, Fortaleza, Junho/1885. Arquivado na sala de História Eclesiástica do Ceará, Seminário da Prainha, Fortaleza, 2008.

*também de prata para o thezoueiro conduzir, quando tiver de assistir a festa e sair acompanhando a procissão e aos actos há que é obrigado; 12 cruces pequenas, também de prata, para os irmãos de meza trazerem ao lado esquerdo da opa e cinco medalhas com a effigie do Senhor do Bonfim, para o thezoueiro, juiz, secretário, escrivão e procurador traserem pendentas ao pescoço por uma larga fita de seda encarnada*³⁴⁷.

As três irmandades aqui analisadas se diferenciam na composição e na finalidade para as quais foram criadas, mas em última instância elas expressam a forma como o catolicismo em Quixeramobim era vivenciado, ou melhor, como elas respondiam às mudanças em curso no século XIX no seio da igreja católica brasileira, inspiradas na romanização³⁴⁸. Todas as três estavam renovando os seus estatutos e neles ficava patente a presença da autoridade diocesana, ou seja, do bispo, bem como a recorrência à figura do pároco na condução das práticas cotidianas da irmandade e nas funções outrora dos membros da mesa regedora. Na verdade, os compromissos uma vez submetidos às Comissões de Negócios Eclesiásticos, quase sempre sofriam alterações. As correções sugeridas visavam, às vezes, a introdução de uma atribuição para o pároco que antes era de um membro da mesa. Por exemplo, a irmandade do Santíssimo Sacramento atribuía ao tesoureiro a guarda dos ornamentos da capela, ficando claro que sem sua autorização nada poderia ser emprestado, autorização que passaria logo a ser prerrogativa do pároco. Como o catolicismo, então orientado para Roma, conferia ampla autoridade aos párocos, as sugestões das comissões quase sempre vinham no sentido de propor o controle por parte daqueles nos negócios da irmandade.

Outro exemplo que pode ser recuperado é o da irmandade do Bonfim. A avaliação da Câmara Eclesiástica foi favorável ao reconhecimento dos estatutos nos seus cinquenta e um artigos quando ela os renovava em 1899, mas sugere o acréscimo de quatro outros que traduzem de fato a atmosfera ultramontana³⁴⁹ que inspirava o

³⁴⁷ Compromisso da Irmandade do Senhor do Bonfim, freguesia de Quixeramobim, Comissão de Negócios Eclesiásticos, Fortaleza, Junho/1885. Arquivado na sala de História Eclesiástica do Ceará, Seminário da Prainha, Fortaleza, 2008.

³⁴⁸ Conforme Maristela Oliveira de Andrade (2002) “O processo de romanização vivido pela Igreja desde então, resultará no desenvolvimento de uma autocrítica da Igreja e seu afastamento do povo, ao dar início a execução de projetos de reforma, que visavam acima de tudo obter autonomia frente ao Estado”. In: 500 anos de catolicismo e sincretismo religioso no Brasil, João Pessoa, Editora Universitária, 2002, p. 127. Já para Marta Abreu (1999) a romanização “pode ser entendida, em termos gerais, como um movimento reformador da prática católica no século XIX, principalmente na segunda metade, que buscava retomar as determinações do Concílio de Trento, sacralizar os locais de culto, moralizar o clero, reforçar a estrutura hierárquica da Igreja e diminuir o poder dos leigos organizados nas irmandades”. In: O império do divino, festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, (1830-1900), São Paulo, FAPESP, 1999, p. 312.

³⁴⁹ O ultramontanismo, para Antonia Aparecida Quintão (2002), “foi um movimento cultural surgido na Europa, principalmente na França, dentro do contexto de Restauração, opondo-se radicalmente ao

catolicismo brasileiro no final dos novecentos, mais especificamente em Quixeramobim.

Artº 52 - Devem os irmãos desta Confraria cumprir os preceitos de Deus e da Igreja; freqüentar os Sacramentos nas festas da Irmandade alem das principaes do anno. Artº 53 - Reconhecer-se na parte religioza exclusivamente Auctoridade Diocesana e só com direito de recorrer dos actos da mesma Auctoridade para a Relação Metropolitana ou para á Santa Sé. Art. 54. Se esta Irmandade for dissolvida por qualquer motivo, os seus bens que então existirem, ficarão pertencendo á esta Diocese sob a administração do respectivo Ordinário.

Observam-se ainda como característica das reformas pelas quais passava o catolicismo brasileiro, e que se refletia nos estatutos, por conseguinte nas próprias irmandades, os conflitos da Igreja com a Maçonaria. A Maçonaria, como catalisadora dos ideais liberais europeus, foi o principal alvo do catolicismo romano, então hegemônico no Brasil do final do XIX, cuja postura era visivelmente antiliberal e anti-moderna. Daí porque se deveria travar combate contra as sociedades secretas, nomeadamente as lojas maçônicas através da expulsão e do impedimento de ingresso de maçons nas confrarias. Em razão dessa posição, os estatutos reconhecidos nesse período passarão a aludir que somente se engajarão nas associações leigas de Quixeramobim, diga-se na irmandade de Nossa Senhora do Rosário, do Santíssimo Sacramento e do Bonfim, aqueles que não pertencerem à maçonaria ou a outra qualquer sociedade secreta proibida pela Igreja Católica Romana.

racionalismo iluminista. Defendia o ponto de vista segundo o qual, ao invés de se tentar colocar a religião a serviço do Estado, o Estado é que deveria estar a serviço da Igreja. (...)”. In, *Irmandades Negras: outro espaço de luta e resistência (São Paulo 1870-1890)*, São Paulo, Fapesp, 2002, p. 57. Seguindo esse mesmo raciocínio Marta Abreu (1999) enquadra o ultamontanismo como uma corrente de pensamento que manteve estreita relação com os princípios da romanização, defendendo os preceitos da Igreja e condenando o pensamento liberal em todas as suas facetas. In, *O império do divino, festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, (1830-1900)*, São Paulo, FAPESP, 1999, p. 312.

9.1 A irmandade de Nossa Senhora do Rosário

A irmandade de Nossa Senhora do Rosário foi fundada em 1755 conforme o compromisso de 1899, o qual atesta que “Esta irmandade instituída na capella de Nossa Senhora do Rosário, desta freguesia, há cento e quarenta e quatro annos, continua a existir na mesma capella³⁵⁰”. Dificil é afirmar se no século XVIII a associação recebeu beneplácito do Rei através da Mesa de Consciência e Ordens para funcionar. Assim mesmo, sua existência não era desconhecida das autoridades religiosas, pois recebeu provisão do visitador Veríssimo Rodrigues Rangel, com anuência de Dom Francisco Xavier Aranha, bispo de Pernambuco, para erigir sua capela, em 1772, dando também a autorização aos confrades para conformarem o patrimônio da mesma³⁵¹.

Ora, se somente naquele ano os “irmãos pretos” pediram autorização para construir a capela de Nossa Senhora do Rosário, não é verdade que ela foi instituída inicialmente aí como afirma o compromisso referido. A irmandade sim já estava constituída e era como instituição dos “irmãos pretos” que solicitavam despacho favorável para levar adiante o projeto de ter um lugar próprio onde pudessem realizar o culto a sua protetora. Portanto, é provável que a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos tenha funcionado inicialmente na igreja de Santo Antônio em meados do século XVIII, então matriz de Quixeramobim, passando depois para sua capela quando a construíram definitivamente em 1783.

Os acontecimentos primevos relacionados à irmandade não tiveram como palco a capela de Nossa Senhora do Rosário, mas todos os movimentos estavam direcionados para o projeto de sua construção. Decerto, foi isso que deu impulso à própria constituição da irmandade que remonta a tempos tão distantes, isto é, aos anos de 1755. Nenhuma irmandade no Ceará foi tão antiga, salvo aquelas de Fortaleza de que falava o bispo de Pernambuco a D. Pedro II, então rei de Portugal em 1698. Ademais, nenhuma teve vida tão duradoura, chegando ao limiar dos anos de 1920 a solicitar ao bispo metropolitano de Fortaleza, a confirmação de seus estatutos.

³⁵⁰ Novo compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, da cidade de Quixeramobim, Fortaleza, Outubro/1899. Arquivado na sala de História Eclesiástica do Ceará, Seminário da Prainha, Fortaleza, 2008.

³⁵¹ Provisão do visitador Veríssimo Rodrigues Rangel na Comarca de Aquiraz, Capitania do Ceará, referente à construção da Capela de Nossa Senhora do Rosário de 1772. Localizei uma cópia manuscrita cuja autoria é desconhecida dessa provisão em meio a outros documentos da Igreja de Quixeramobim. Como se trata de um documento cartorial (escritura de doação), fiz uma busca dos originais em vão nos Livros de Notas do período no Cartório de 2º Ofício de Quixeramobim.

A despeito de todas as transformações exigidas pelo avançar dos séculos, como a presença mais constante dos párocos, as intervenções dos bispos e a aceitação dos Pardos nos cargos da mesa regedora, não deixou de ser uma associação em que os Negros eram protagonistas. Chegou ao século XX ainda sendo conduzida por famílias negras (os Barrozos e os Matias) e teria continuado se seu caráter de solidariedade tivesse sido cultivado pelas gerações seguintes e se as investidas das autoridades religiosas contra suas festas não tivessem tido efeitos. Os estatutos à medida que eram renovados, fixavam essas transformações, e graças a eles pode-se compreender como a irmandade se organizava e os possíveis sentidos atribuídos por aqueles que dela participavam.

O procedimento a ser utilizado nesse momento será o mesmo adotado para as outras irmandades, isto é, analisar os compromissos, tentando extrair deles elementos que permitam entender o jogo de interação entre os membros e não-membros. Ademais, pontos que possibilitem compreender as relações de poder implicadas no funcionamento da associação e nas ações engajadas pelos confrades na realização das festas bem como em outras manifestações religioso-culturais das quais a irmandade era agente.

Dos quatro compromissos que passarei a analisar, três foram reconhecidos no século XIX e um nos anos vinte do século seguinte. O primeiro data de 1854 e dista quase um século do momento em que foi criada a irmandade; o segundo refere-se ao ano de 1896; o terceiro, aprovado três anos após este, ou seja, em 1899, aparece intitulado de Novo Compromisso e finalmente o quarto de 1923. Como dito anteriormente, é provável que a irmandade do Rosário tenha atravessado pelo menos um século de sua existência sem os compromissos, pois os documentos que levantei em nenhum momento aludem movimento nesse sentido e tampouco mencionam alguma formalização quer civil quer religiosa de suas ações. Por outro lado, havia exigências expressas nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* “que das Confrarias deste nosso Arcebispado, que em sua criação forão erigidas por autoridade nossa ou daqui em diante quizerem erigir com a mesma autoridade, que as faz Eclesiásticas, (2) se remettão a Nós os estatutos, e compromissos, que quizerem de novo fazer, ou já estiverem feitos, para se emendarem alguns abusos, (3) se nelles os houver, e se passar licença (4) *in scriptis*, para poderem usar delles”³⁵². Diante dessa exigência, há de

³⁵² S. M. da Vide, Das Confrarias, Capellas, e Hospitais; e da forma, que devem ter os compromissos das confrarias sujeitas à nossa Jurisdição Eclesiástica, in, *Constituições primeiras do Arcebispado da*

considerar-se também a hipótese de que os primeiros compromissos da irmandade de Nossa Senhora do Rosário tenham sido perdidos, pois prova de que a irmandade já estava instituída bem antes de 1854 é o livro de Receita e Despesa, iniciado em 1833.

Em linhas gerais, os documentos ou os compromissos aqui referidos tratam de pelo menos sessenta anos de história da irmandade e com eles foi possível observar não somente a ação da irmandade, mas como ela se acomodava às circunstâncias históricas globais em que se operavam mudanças tanto no catolicismo como na sociedade brasileira. Nesse sentido, ela não estava isolada ou perdida nos rincões do sertão cearense, mas integrada a um contexto de amplas transformações no âmbito da fé católica.

O compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim foi sancionado pelo presidente da província Vicente Pires da Motta, em 1854, compondo-se de vinte e três artigos. Nesse regulamento ela se afirma como uma associação congregadora de indefinido número de pessoas “de ambos os sexos, cores e condições que por devoção quiserem nela ter ingresso”³⁵³. Nada impedia que Brancos, Pardos, ricos ou pobres ingressassem na irmandade. As restrições recaíam em assumir funções administrativas, salvo para o cargo de tesoureiro. Malgrado essas restrições, as reuniões da irmandade deveriam ser presididas pelo pároco, e quando na sua impossibilidade, pelo tesoureiro. Então, pelo menos dois cargos eram facultados aos Brancos, o de juiz e o de tesoureiro. O cargo de juiz parecia estar subordinado ao de presidente, o que significa dizer que era o padre que assumia essa condição. Juizes aparecem apenas como cargo figurativo em número de quatro (dois juizes e duas juizas), assim como os escrivães (dois escrivães e duas escrivãs). Os postos de mesários, também dobrados, davam oportunidade igual a homens e mulheres, vinte e quatro para cada sexo.

Diferentemente dos outros três estatutos, não há uma descrição pormenorizada dos cargos administrativos, “privativos dos Pretos” e menos ainda há no compromisso de 1854 um detalhamento das funções que lhes eram concernentes. A função de rei ou rainha, inscrita na rubrica por devoção, para a qual se impunha eleição anual e jóia de entrada de cinco mil réis, parecia ter muita importância e talvez ela se devesse ao fato

Bahia/feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo D. Sebastião Monteiro da Vide, 1707, Brasília: Senado Federal, 2007, p. 304.

³⁵³ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim. Lei nº 678 de 16 de outubro de 1854, In: *Leis Provinciais do Ceará 1835-1861*, Fortaleza, Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Microfilme.

de ser a posição mais visível na irmandade pelo destaque que assumia na vila durante a festa do orago.

Ainda sobre a composição da irmandade e sobre a constituição da mesa regedora, tomando para isso o compromisso aprovado em 1896, importa esclarecer que nesse estatuto desaparecem as funções de rei e rainha e se atribui exclusividade aos Pretos e Pardos nos cargos administrativos. Quanto à indicação de um Branco para o cargo de tesoureiro, o critério racial perdeu importância para o caráter, pois deveria assumi-lo o irmão que inspirasse confiança³⁵⁴. Já a presidência das reuniões, era atribuição do padre no compromisso de 1854, passou para o primeiro juiz, que na sua ausência seria substituído “pelo segundo, e faltando este, pelo thesoureiro, podendo o presidente, comparecendo o Vigário da Freguesia, se fazer representar esta”³⁵⁵.

À medida que os Pardos foram sendo aceitos na agremiação, a instituição antes reservada a eles, passou a ser composta de qualquer católico, independentemente de referência à cor. Poder-se-ia conjecturar que ao reunir Negros e Pardos em uma mesma associação promoveu-se seu afastamento do centro mais urbanizado, considerando que a capela de Nossa Senhora do Rosário talvez ainda estivesse localizada na periferia de Quixeramobim, como então no momento de sua criação. Enquanto que a de Nosso Senhor do Bonfim estava situado nas proximidades da igreja matriz (vide mapa 2). Resta perguntar, o que significava a integração dos Pardos? Por que e como eles foram afastados de sua agremiação? A integração foi uma iniciativa dos Pardos e Pretos ou foi uma imposição das autoridades eclesiásticas? Os elementos não me permitem avançar na resolução dessas questões, mas posso afirmar que os Pardos de algum modo já tinham estabelecido vínculos com a associação dos “Pretos”, vínculos que remontam às primeiras tentativas de constituição do patrimônio da capela do Rosário. Novamente é a provisão de 1772 que oferece as pistas:

Manoel Gomes de Freitas, homem Pardo, solteiro morador nessa povoação de S. António, pessoa que reconheço (...) possuidor de meia légua de terras, no riacho da Cruz no Muxinato no lugar onde tem uns currais (...) e as está possuindo em mansa e pacífica posse sem contradição alguma, cuja meia légua de terra com as trezentas e cinquenta braças que no cercado tem, o que dava como com effeito dá, e dou dita meia légua de terras, com as

³⁵⁴ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da freguesia de Quixeramobim, Fortaleza, Março/1896. Arquivado na sala de História Eclesiástica do Ceará, Seminário da Prainha, Fortaleza, 2008.

³⁵⁵ *Ibid.*

*tresentas e cincoenta braças para o patrimônio de uma capella, que se há de fazer de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da povoação de Santo Antônio de Quixeramobim*³⁵⁶.

Ao recuperar o estrato dessa provisão quero apenas demonstrar que os Pardos estiveram presentes na conformação do patrimônio da capela de Nossa Senhora do Rosário, assim como muitos Brancos. Ademais, assegurar que mesmo tendo sido operacionalizada uma separação entre eles através das confrarias, Pardos e Brancos não deixaram de colaborar com a irmandade dos “Pretos” em muitas situações. Em última instância, foi a colaboração desses últimos que permitiu aos “irmãos pretos” a formar um patrimônio e a construir sua capela, a despeito de qualquer conflito que porventura se queira atribuir a esses diferentes grupos, à época.

De fato, a irmandade conheceria mudanças significativas no final do século XIX com o engajamento dos Pardos, mudanças que eram um reflexo dos novos tempos e que ganhavam expressão no compromisso de 1896. Esse documento ainda permite avançar no conhecimento da instituição em tempos mais recentes com o auxílio dos descendentes das famílias negras que estiveram vinculados a ela e assumindo os cargos mais importantes na mesa regedora. Por exemplo, Julião Barrozo, de quem muitos ainda falam em Quixeramobim, ficou na irmandade durante mais de vinte anos e assumiu pelo menos quatro vezes o cargo de juiz em 1896, 1899, 1918³⁵⁷ e 1922 e foi nesse tempo que a irmandade adquiriu muita visibilidade por ocasião das festas de Nossa Senhora do Rosário. A inserção das famílias negras na festa da padroeira da confraria será retomada adiante.

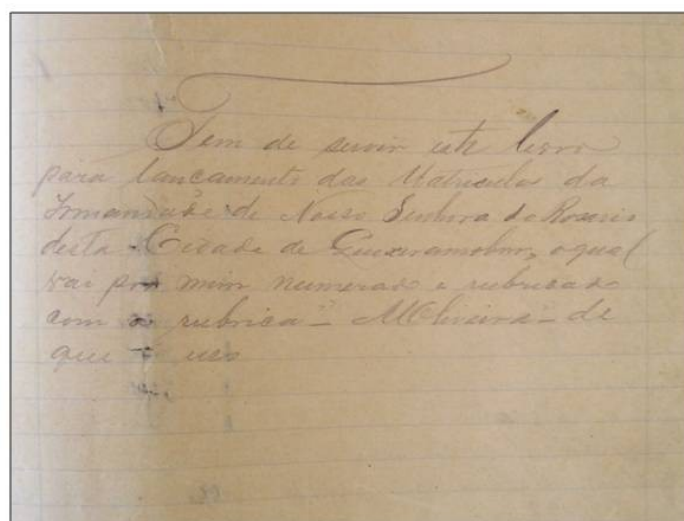
O que interessa destacar aqui é o envolvimento de membros dessas famílias negras com a confraria a partir dos compromissos uma vez que nesse período ainda funcionava como uma agremiação orientada pelo critério da cor, ainda que não exclusivamente. Por que destacá-los e não outros? Simplesmente porque a memória recupera o seu empenho em realizar as festas de Nossa Senhora e porque é isso que tem significado para aqueles que rememoram, isto é, narrar o acontecimento da festa e os protagonistas. Por outro lado, percebe-se através da lista dos irmãos inscritos na organização nos princípios do século XX que muitos outros Negros se engajaram, mas

³⁵⁶ Provisão do visitador Veríssimo Rodrigues Rangel na Comarca de Aquiraz, Capitania do Ceará, referente à construção da Capela de Nossa Senhora do Rosário de 1772.

³⁵⁷ Se não era juiz pelo menos respondia pela irmandade junto às autoridades municipais como se pode verificar no ofício endereçado ao oficial de Registro Geral, pedindo esclarecimento quanto à certificação dos compromissos da irmandade (vide ofício no anexo 1.3).

nenhum foi de maior destaque do que dois de seus componentes Julião Barrozo e Antônio Matias, este último ingressou na irmandade em 1918 e assumiu o posto de procurador em 1922.

Figura 06 : Termos de abertura do livro de matrícula da confraria de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim



Tem de servir este livro para lançamento das matrículas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário desta cidade de Quixeramobim, a qual vai por mim numerado e rubricado com a rubrica – J.B. Oliveira – de que (...) uso.

Foto : Analúcia.S. Bezerra

Julião Barrozo respondia pelo posto de juiz desde 1896 e a ele incumbia a presidência das assembléias. Nessas, ele podia ser substituído pelo segundo juiz, pelo tesoureiro e até pelo padre quando não pudesse estar presente. A sua função era trabalhar pelo esplendor da irmandade e assistir a todas as festas e participar das procissões com o cajado dourado, símbolo distintivo da irmandade. Na capela lhe era reservado um lugar ao lado do evangelho³⁵⁸. Naquele ano a família Matias estava

³⁵⁸ Assim se reportam os compromissos sobre esse ponto: “Os Juises teem a seo cargo, além da presidencia das mēsas, trabalhar pelo esplendor da irmandade, assistir a todas as festas na Capella e conduzir a vara nas festas e procissões, collocando-se na Capella do lado direito do Evangelho”. In:

representada no posto de mesário por Matias Elias do Carmo, função que também era assumida por Conrado Barrozo de Oliveira.

Figura 07 : Página do livro de matrícula dos irmãos onde aparece o nome de membros das famílias Barrozo e Matias

	Nome	Quantias abarcadas 1918 1919	Pagamento atual
1	Juliano Barrozo de Oliveira	1000	1000
2	João Matias do Carmo	1000	6000
3	João Telles de Almeida	1000	2000
4	João Ferreira Lima	1000	1000
5	José Custódio da Silva	1000	1000
6	José Ferreira Lima	1000	1000
7	José Joaquim da Silva	1000	1000
8	José Matias do Carmo	1000	1000
9	José Coelmo de Jesus	1000	8000
10	Joanna Barrozo de Oliveira	1000	1000
11	João Paulino de Sá Leal Filho	1000	1000
12	Joanna Maria do Nascimento (Bela)	1000	1000
13	José Galvão Saraiva Leão Filho	1000	1000
14	José Felício de Almeida Caldeante	1000	1000
15	José Sipiama Cam. Alentejo	1000	1000
16	José Rui da Silva	1000	1000
17	José Gomes de Mattos (Batalha)	1000	1000
18	José Viana do S. da Princesa	1000	1000
19	José Gomes Caputimbo	1000	1000
20	José de Souza Leitão	1000	1000
21	José Antunes Dias Netto	1000	1000
22	João de Deus da Rocha	1000	1000
23	José de Mattos Magalhães	1000	1000
24	Joanna Eustáquio Silva	1000	1000
25	José Mendes Pereira	1000	1000
26	João José da Costa	1000	1000
27	José de Fernandes Vasil	1000	1000
28	José de Vasos Pires	1000	1000
29	João Ferreira de Moraes	1000	1000

Foto: Analúcia. S. Bezerra

A irmandade sob a presidência de Julião Barrozo estava completamente imersa nos princípios da romanização ao determinar que todo irmão era obrigado a “a cumprir

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da freguesia de Quixeramobim, Fortaleza, Março/1896. Arquivado na sala de História Eclesiástica do Ceará, Seminário da Prainha, Fortaleza, 2008.

com os preceitos de Deus e da Santa Igreja, freqüentar os sacramentos nas festas”³⁵⁹. Mais dois pontos nos compromissos confirmam essa filiação: a subordinação à autoridade diocesana e a proibição de maçons terem assento na organização. Não obstante essa inspiração é nesse compromisso que se pode observar uma ampliação dos direitos políticos uma vez que os irmãos “maiores de 21 anos têm direito: § 1º. De votar e ser votado, para os cargos da mesa regedora; § 2º. De propor a entrada de pessoas idôneas para a irmandade; § 3º. De requerer a mesa regedora, o que lhe parecer a bem da confraria”³⁶⁰.

Continuando com a análise das normas no que respeita à composição, o regulamento de 1899, intitulado de Novo Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, ratifica os princípios do antecedente, definindo-se como uma instituição que congrega pessoas de todos os sexos e condições, reservando a Pardos e Pretos, o seu gerenciamento. Só teria entrada na irmandade a pessoa que professasse a fé católica, com disposição para cumprir e respeitar os preceitos da Igreja Católica e freqüentar as festas da irmandade. Também que não fossem membros de sociedades secretas como a maçonaria. O compromisso classificava os irmãos em quatro categorias: ativos, remidos, empregados e não-empregados. A diferença entre os ativos e remidos é que os últimos, embora tendo todos os direitos dos primeiros, estavam desincumbidos de assumir cargos administrativos na irmandade. Já os empregados ou não-empregados “são os que ocupão ou não algum cargo”³⁶¹.

Há neste estatuto uma ampliação das obrigações e dos direitos dos irmãos. Os deveres contemplavam três aspectos: a) ter assiduidade nos eventos internos e externos da irmandade. Todos estavam condicionados a comparecer e a votar nas assembléias gerais e a participar das manifestações religiosas ou profanas protagonizadas pela agremiação; b) conhecer as regras de funcionamento e observar atentamente os artigos que lhes dissessem respeito, e c) portar trajes adequados nas aparições públicas. A opa era traje obrigatório para “assistir em comunidade aos actos religiosos” e aqueles que fossem usá-las deveriam se apresentar “decentemente vestidos”. Ainda no rol de

³⁵⁹ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da freguesia de Quixeramobim, Fortaleza, Março/1896. Arquivado na sala de História Eclesiástica do Ceará, Seminário da Prainha, Fortaleza, 2008.

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ *Ibid.* A remuneração e o estatuto de confrade talvez fosse o que diferenciava um empregado de um não-empregado. Exemplo de empregado seria o zelador cuja responsabilidade era cuidar e guardar os objetos da capela. Por essa responsabilidade percebia um salário e não era membro da irmandade. Já o não-empregado seria um irmão com direitos e obrigações a respeitar e com uma função, por exemplo, de esmoler. Não era função de mesa e menos ainda remunerada.

obrigações, encontrava-se aquela de “aceitar o cargo para o qual foi eleito e substituir os empregados ausentes, quando a isso for convidado pelo juiz”³⁶².

Se no tocante aos deveres, alargava-se a possibilidade de participação política, condicionada pela imposição de funções na mesa regedora quando para essa finalidade fosse eleito um membro da confraria, na lista de direitos esse ponto será retomado no sentido de definir medidas punitivas para os que recusassem assumi-las. Todos poderiam votar e serem votados, obviamente respeitando o critério da exclusividade dos Pretos e Pardos para os cargos administrativos, para os cargos eletivos e até recusá-los mediante pagamento de multa. Assim, o compromisso de 1899 previa que

No caso extraordinário de que todos os irmãos recusarem suas eleições, o Juiz convocará uma sessão extraordinária para nella se elegerem os novos empregados, ficando os novatos que recusarem sujeitos a pagarem as seguintes multas: o Juiz 5 mil reis, o Escrivão, Thesoureiro e Procurador três mil reis e os mesarios dous mil reis; e os empregados por devoção pagarão metade dessas multas; não tendo direito de serem votados pela segunda vez, os que tiverem recusado n'aquella ocasião³⁶³.

Os direitos não estavam restritos à dimensão política, mas se caracterizavam, sobretudo pelos benefícios depois da morte. Por essa razão, o compromisso assegurava que todo irmão teria após o seu falecimento quatro missas na sua intenção, que seriam celebradas de preferência na paróquia. Se houvesse algo que impossibilitasse aí a celebração, ela poderia ser realizada em qualquer lugar do estado do Ceará. Os irmãos que tivessem assumido cargos na mesa regedora, além dos rituais assegurados, seriam contemplados com mais missas por ocasião de sua morte. Por exemplo, o juiz ou juíza teria direito a seis missas, o escrivão ou escrivã, cinco e os mesários cinco.

Essas missas seriam celebradas na capela da virgem do Rosário em ocasiões especiais como no dia da purificação de Nossa Senhora, no dia da anunciação, no dia da assunção e no primeiro domingo do mês de outubro. A irmandade disporia de um féretro para conduzir o morto à sepultura que também seria feita às suas expensas. Além desse auxílio, o irmão falecido teria direito a cinco dobres de sino logo após o

³⁶² Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da freguesia de Quixeramobim, Fortaleza, Março/1896. Arquivado na sala de História Eclesiástica do Ceará, Seminário da Prainha, Fortaleza, 2008.

³⁶³ *Ibid.*

falecimento e no momento do enterro, ocasião em que se exigia a presença da confraria. O acompanhamento ao cemitério pela irmandade era extensivo à mulher e aos filhos.

Com as transformações que se processaram no âmbito do catolicismo, as irmandades, no final do século XIX e princípio do XX, perderam força, cedendo lugar para outras formas de organização leigas mais voltadas para a participação nos sacramentos como os apostolados da oração e os círculos marianos. Associava-se a isso, uma intervenção mais direta das autoridades eclesiásticas, limitando em muito a ação dos confrades, tanto na administração do patrimônio, acumulado ao longo de sua constituição, como em relação às festas comemorativas do orago. O controle por parte dos bispos e do clero incidiu sobremaneira nas normas de funcionamento e ele era sentido através mesmo da referência constante a essas autoridades, em especial os padres, que passaram a assumir cargos administrativos das irmandades. Tanto isso é verdade que nos compromissos de 1896 e 1899 na irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim, o padre poderia assumir o papel de presidente na falta do juiz, cargo preferencialmente atribuído a um Preto ou a um Pardo.

O ofício de Julião Barrozo endereçado ao arcebispo metropolitano D. Manoel da Silva Gomes, em 1919, dá testemunho de quão sintonizados estavam os membros da mesa regedora da irmandade de Nossa Senhora do Rosário com o pedido de renovação dos estatutos, exigências que já tinham sido anunciadas no Novo Compromisso de 1899 como atesta o ofício, ao fazer referência ao artigo 77.

Diz Julião Barrozo de Oliveira, juiz e os demais membros da mēsa geral da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, em número de 25, que, de acordo com o art. 77 § 4º de seus estatutos aprovados pelo Exmo. Revmo. Snr Dom Joaquim José Vieira de Castro e por mercê da Santa Sé, vêm mui humilde e reverentemente oferecer a V. Ex. Revma. um exemplar dos referidos estatutos e a certidão de seus registros em cartório, para o fim de V. Ex. Revma. promover a sua reforma, que ora solicitam de acordo com o pensamento V. Ex. Revma. manifestado em despacho a petição desta Irmandade, de 21 de julho de 1919³⁶⁴.

O artigo refere-se ao poder da mesa regedora de reformar o compromisso quando assim lhe fosse necessário. Como essa atribuição deveria ter a anuência do

³⁶⁴ Ofício encaminhado pela irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim ao arcebispo metropolitano D. Manoel da Silva Gomes, Quixeramobim, 1919. Documento encontrado na paróquia de Quixeramobim em 2008.

bispo, Julião Barrozo o encaminhou e o fez com a assinatura dos vinte e cinco membros naquele ano. Antes de assim proceder, o juiz encaminhou um pedido de certificação ao cartório de que os estatutos estavam reconhecidos na jurisdição civil. Embora as irmandades já não tivessem a obrigação de submeter suas normas ao poder temporal, parece-me, com base nesse outro ofício, que a confraria de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim, continuou a fazê-lo.

Miguel Fenelon, tabelião público de notas (...) do termo de Quixeramobim, comarco do mesmo nome do estado do Ceará, por nomeação legal etc certifico que se acham inscriptos no registro desta comarca os estatutos da irmandade de Nossa Senhora do Rosário desta cidade desde o dia 2 de abril do ano de mil e novecentos³⁶⁵.

Certamente, os estatutos referidos no ofício tratavam-se do Novo Compromisso de 1899. Aí o padre assumia algumas funções como aprovar a contratação do zelador da capela e a nomeação de uma comissão para os assuntos da festa, além daquela de presidir as assembléias da irmandade na falta do juiz. Essa presença passou a ser mais marcante no compromisso submetido à autoridade arquidiocesana, tendo sido sancionado definitivamente em 1923. Os cargos de juiz e de mesários permaneceram como cargos eletivos, privativos de Pretos e Pardos enquanto as funções de procurador e de escrivão passaram a ser postos de nomeação do assistente eclesiástico, diga-se o padre. Certificam os compromissos nos seus artigos dezesseis e dezoito que os

198

Artº. 16 - Cargos de juiz e mesários, que serão privativos dos irmãos Pretos ou Pardos, serão preenchidos por eleição, enquanto o de procurador e escrivão de nomeação do assistente eclesiástico dentre os irmãos de sua imediata confiança. Artº. 18 – os cargos de nomeação do assistente serão ocupados pelos nomeados enquanto convier ao assistente, não tendo portanto, taes cargos tempo determinado para o seu exercício.

Então, diante dessa reestruturação, ela se pronunciava como uma entidade cuja finalidade era promover “a santificação dos irmãos e o aperfeiçoamento de sua vida de cristão, por meio do exercício da piedade e de recepção dos sacramentos” e o “culto a

³⁶⁵ Resposta ao ofício encaminhado pela irmandade de Nossa Senhora do Rosário, na pessoa de Julião Barrozo, pedindo certificação de que os estatutos da mesma estavam registrados em cartório. Documento arquivado na paróquia de Quixeramobim, consultado em 2008.

Nossa Senhora do Rosário, com o fim de honrar Nosso Senhor Jesus Cristo de quem Ella é mãe³⁶⁶”. A obediência à Igreja Católica, ao bispo e ao vigário da freguesia seria o melhor meio para se conseguir tal finalidade. A irmandade passou a ser constituída de três órgãos: a autoridade diocesana, o assistente eclesiástico e a mesa regedora. Os irmãos categorizados como ativos e remidos continuavam a gozar de todos os direitos sociais. Quanto à não-obrigatoriedade de assumir cargos, característica dos irmãos remidos, estes poderiam ser nomeados para as funções de procurador e escrivão caso assim se pronunciassem o bispo e o assistente eclesiástico³⁶⁷.

A autoridade diocesana e o assistente eclesiástico adquiriram, com o compromisso de 1923, precedência sobre a mesa regedora e sobre a mesa geral. Na verdade, a partir daí aqueles dois órgãos granjearam grande poder. O primeiro, por exemplo, passou a acumular as atribuições de dissolver a mesa regedora e a própria associação; de nomear comissões de sindicância para apurar irregularidades e de nomear o assistente eclesiástico, dentre outras. Ao assistente eclesiástico, além de poder nomear o procurador e o escrivão, caberia o privilégio de administrar os bens patrimoniais da confraria de Nossa Senhora do Rosário; suspender resoluções da mesa; impugnar a eleição para qualquer mandato na mesa regedora; cessar direitos dos irmãos, apenas para citar algumas prerrogativas³⁶⁸. Ademais, a eleição para cargos da mesa ou outro qualquer só teria validade se o assistente eclesiástico estivesse presente para respaldá-la.

Poucas alterações foram observadas nos compromissos de 1899 e 1923 no que respeita a garantia dos direitos sociais dos irmãos. Bem assim, como as festas da padroeira, que não deixaram de se realizar no mês de outubro com os recursos da irmandade ainda que para angariar donativos e esmolas para sua efetivação a autorização do assistente eclesiástico se fizesse necessária. Os deveres foram mantidos, acrescentando-se dois artigos em que os irmãos ficavam obrigados a “cumprir os preceitos gerais da igreja” e a “pagar as multas pela recusa de cargos eletivos nos casos em que não couber recusa³⁶⁹”.

³⁶⁶ Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, Setembro/1923. Arquivado na sala de História Eclesiástica do Ceará, Seminário da Prainha, Fortaleza, 2008.

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ Para um conhecimento completo das atribuições desses órgãos no compromisso de 1923, vide anexo 1.2.

³⁶⁹ Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, Setembro/1923. Arquivado na sala de História Eclesiástica do Ceará, Seminário da Prainha, Fortaleza, 2008.

O procurador, cargo de nomeação do assistente eclesiástico e que lhe era totalmente subordinado, estava sob a direção de Antônio Matias do Carmo, conforme ofício encaminhado ao bispo D. Manuel da Silva Gomes em 1919. Note-se que nesse momento Julião Barrozo também se mantinha no cargo de juiz. A irmandade contava nessa ocasião com cento e vinte e cinco membros (vide livro de matrícula dos irmãos matriculados no anexo impresso), destacando-se as famílias negras das quais faziam parte o procurador e o juiz. Mesmo tendo sido alguns poderes da mesa transferidos para o assistente, como o de dispor do patrimônio da irmandade e do orago, o juiz permaneceu com as responsabilidades de presidir as reuniões ordinárias, mantendo a ordem e regulando os trabalhos nas reuniões. Nas festas religiosas e em outra qualquer manifestação profana da comunidade tinha que portar a opa e a vara da irmandade. Então, malgrado o controle e intervenção das autoridades religiosas, de alguma forma os Negros foram redefinindo suas inserções e ações, prosseguindo na condução da agremiação e de sua atividade talvez a mais importante, a festa de Nossa Senhora do Rosário, a respeito da qual a memória oral ainda traça alguns contornos, dos quais tratarei mais adiante.

9.2 A irmandade dos Pretos: um “laboratório” de sociabilidades?

Dois documentos de meados do século XVIII atestam que os Negros já ensaiavam algumas sociabilidades em torno da devoção de Nossa Senhora do Rosário, notadamente o testamento de Antônio Dias Ferreira, de 1753, e o registro de doação feita pelo pardo Manoel Gomes de Freitas, de 1760, de que faz menção a Provisão do visitador Veríssimo Rodrigues Rangel de 1772. O primeiro documento trata da iniciativa dos “Pretos” em juntar dinheiro para construir a capela para a santa. A pergunta que se coloca para este registro é: Por que o proprietário utiliza a expressão “os Pretos” para seus escravos ao invés de simplesmente indicar o seu estatuto? Esse termo é recorrente em toda documentação quando se refere à organização confrarial. A partir dessa constatação, convém supor que algo bem elementar de culto a Nossa Senhora do Rosário já existia e que os escravos estavam em vias de formar a irmandade

em torno dessa devoção. Daí porque Antônio Dias Ferreira ao se referir a esse fato, não atribui àqueles a condição de escravo, ainda que o fossem, e sim de “Pretos”.

A expressão “preto” vai ser recorrentemente atribuída a pessoas escravas ou libertas que pertenciam à irmandade de Nossa Senhora do Rosário, posteriormente acompanhada do termo “homens”. Assim, sem aventar qualquer continuidade histórica, suponho que a identificação “Homens Pretos” esteve presente em vários momentos da história da irmandade e ela foi sendo apropriada pouco a pouco pelos seus membros de modo que em 1772, e aqui recupero o segundo documento, já se constituía como uma coletividade então reconhecida como “irmãos Pretos de Nossa Senhora do Rosário”. Há nessa identificação certo dinamismo, pois inicialmente o escravo ou o liberto adquiriu o estatuto de irmão e depois o de homem³⁷⁰, sem necessariamente o primeiro ter perdido sua força de nomeação.

Se a escravidão impôs ao Africano e a seus descendentes o estatuto de escravo, com ele lhe roubando sua condição de pessoa, será justamente nas irmandades com a identificação “Irmãos Pretos” ou “Homens Pretos”, que ensaiarão a possibilidade de construção de uma humanidade para si, por mais paradoxal que fosse a expressão “pretos”. A irmandade lhe conferia um estatuto de pessoa, de homem até no momento em que se deixava de sê-lo com a morte, pois era para ser enterrado como homens que os confrades queriam morrer e para isso construíram suas capelas com sepulturas, compraram seus esquifes, mandaram celebrar sufrágios para os mortos. Foi como homens que eles pretenderam viver por isso organizaram suas festas, impuseram regras de convivência na irmandade, investiram-se na religião católica e reinventaram parentes e deuses.

A propósito do parentesco simbólico recriado com as irmandades, João José Reis (2009) o considera similar à experiência da “família-de-santo” dos candomblés, pois este veio a substituir “importantes funções e significações da família consanguínea

³⁷⁰ P. Levi (1958) ao narrar os fatos vividos no campo de concentração abre o livro *Se isto é um homem*, levantando uma inquietação existencial e moral ao dizer: “Considerai se isso é um homem. Quem trabalha na lama. Quem não conhece paz. Quem luta por meio pão. Quem morre por um sim ou por um não”. Sobre a escravidão poder-se-ia fazer a mesma consideração uma vez que as condições impostas ao Africano e seus descendentes foram igualmente desumanizantes ao ponto de ser transformado na propriedade de outrem. O fato é que diferentemente da escravidão, a única possibilidade de escape do campo, como diz Levi, era a chaminé. No campo de concentração não havia a possibilidade de se reinventar como ser humano, não havia a possibilidade de reconquistar a liberdade perdida e nem mesmo a possibilidade de aprender a construí-la. Tampouco isso estava garantido com a escravidão negra, mas com as organizações permitidas (até mesmo as construídas como os quilombos) o Negro pode ensaiar novos sentidos de liberdade e de se reinventar como ser humano.

desbaratada pela escravidão e dificilmente reconstituída na diáspora³⁷¹”. Para Roger Bastide (1971), a confraria não foi de forma alguma um candomblé, mas se constituía em um importante espaço de “solidariedade racial que podia lhe servir de núcleo e continuar em candomblé com o cair da noite”³⁷². Ainda conforme Reis foi nessa mesma perspectiva institucional que as irmandades tiveram penetração e que produziram outra forma de parentesco ritual com as irmandades. “Cabia à *família* de irmãos oferecer aos seus membros, além de um espaço de comunhão e identidade, socorro nas horas de necessidade, apoio para conquista da alforria, meios de protesto contra os abusos senhoriais e, sobretudo rituais fúnebres dignos³⁷³”. Ainda para Bastide, era nas irmandades em torno de um santo de cor que se alimentava o sentimento de uma afinidade étnica. Nesse sentido, “o parentesco leva vantagem sobre o caráter religioso, *despiritualizando* o santo, humanizando-o, tornando-o parecido sob todos os pontos com seus irmãos da terra³⁷⁴”.

O trabalho compulsório despersonalizava o Africano e seus descendentes e foi nas confrarias através do trabalho solidário e caritativo aos irmãos que puderam reconstruir sua condição humana e construir outra imagem para si. Então, seguindo o mesmo raciocínio de João José Reis, outra aproximação entre as irmandades e as manifestações religiosas afro-brasileiras contemporâneas talvez ainda seja possível, desta vez com a umbanda. Ismael Pordeus Jr. (2000), no seu estudo sobre a umbanda cearense, trouxe à tona a categoria trabalho, “historicamente considerado uma atividade não-dignificadora, associada na memória coletiva à escravatura³⁷⁵”, demonstrando como ela passou a ser positivada pelos umbandistas no exercício de suas atividades religiosas. Para resumir como esse processo aconteceu nada mais esclarecedor do que as palavras do seu principal interlocutor o pai-de-santo Babá Didi, do Terreiro Pai Tobias.

Trabalho é tudo aquilo que se executa, se faz. Então na Umbanda não foge o termo e se você abre um ritual, é um trabalho; se é um desenvolvimento, é trabalho; se você faz uma caridade, é trabalho. O outro termo que é muito utilizado é magia. O que é magia? Magia é trabalho³⁷⁶.

³⁷¹ J. J. Reis, *op. cit.*, 2009, p. 55.

³⁷² R. Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo: Pioneira, 1971, p. 79.

³⁷³ J. J. Reis, *op. cit.*, 2009, p. 55.

³⁷⁴ R. Bastide, *op. cit.*, 1971, p. 167.

³⁷⁵ I. Pordeus Junior, *Magia e Trabalho: a representação do trabalho na macumba*, São Paulo: USP, 2000, p. 62.

³⁷⁶ I. Pordeus Junior, *op. cit.*, p. 62.

Ainda na mesma obra, I. Pordeus Jr. salienta que uma das principais atribuições da umbanda é a de integração por meio da festa no teatro do sagrado. Integração que adquiriria plenitude no trabalho de possessão, pois é justamente aí que a umbanda “se constitui uma reação ao trabalho, que passa a ser apropriado a partir de outros referenciais com a recuperação da magia como seu complemento”³⁷⁷. Possessão entendida ela própria como contestação simbólica, “pela utilização de máscaras”³⁷⁸ reconhecidas pela coletividade” e como uma forma de afirmação identitária³⁷⁹. No processo de construção dessa identidade, interagiam os mais diferentes referenciais culturais como a simbólica do culto católico, modificada pelas contínuas apropriações e reapropriações, o Espiritismo e as entidades mitológicas africanas. Eis o caráter sincrético da umbanda, que visivelmente estava presente nas irmandades negras.

Se o sincretismo é algo que aproxima as irmandades das práticas religiosas umbandistas, seria o caso de pensar em que ordem de sincretismo as associações leigas católicas e a umbanda se inscreviam. Para Bastide (1971) o sincretismo das confrarias é do tipo planejado, pois ele consistiu em uma política da Igreja Católica em “reunir no seu seio e à sombra da Cruz, os Africanos ou os seus descendentes que ela procurava incorporar”³⁸⁰. Contestando um pouco a suposta passividade dos Africanos e seus descendentes no processo de sincretização, convém lembrar aquilo que I. Pordeus Jr atribuiu à possessão, ainda que esse evento não fosse vivenciado nas irmandades, um ritual de contestação simbólica. Essa contestação estava presente nos Negros e mulatos reunidos na irmandade ao introduzir práticas culturais cujos referentes estavam inscritos em tradição outra que a ocidental, ainda que ressignificando-as. Nesse sentido, eles foram também agentes desse sincretismo. Sobre esse aspecto ainda é o próprio Bastide (1971) que fornece as pistas, ao dizer que nas confrarias toleravam-se

os costumes africanos que podem adaptar-se ao catolicismo, bem entendido os que são reinterpretados e recebem novo significado. É o caso, por exemplo, das realezas nacionais ou das chefias tribais. A tradição africana da sucessão hereditária dos reis é substituída nas

³⁷⁷ *Ibid*, p. 139.

³⁷⁸ Enfatiza I. Pordeus Jr, *op. cit.*, 2000, “Quando o indivíduo assume uma “personagem”, uma “máscara”, ele se identifica, no quadro dos rituais específicos, com essa personagem, com essa máscara, por sua vez, legitimada pelo grupo. Ele não é possuído por qualquer espírito, mas pelos reconhecidos pelo grupo praticante da religião”.

³⁷⁹ *Ibid*, p.140.

³⁸⁰ R. Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo: Pioneira, 1971, p. 78.

*confrarias pelo sistema eletivo. Os reis das confrarias passam a ser eleitos pelos seus membros; isso possibilita maior obediência de seus súditos e permite-lhes servir como intermediários entre os senhores brancos e seus escravos, constituindo desse modo canais de controle do Branco sobre a massa de pessoas de cor*³⁸¹.

Prefiro pensar as irmandades mais como meio de contestação simbólica e menos como canal de controle dos senhores sobre os Negros. Se as irmandades foram instrumentos de manipulação do Africano e seus descendentes, não se pode esquecer que foi o Negro que manipulou todo um sistema religioso em seu favor, construindo as bases do que veio a ser observado mais tarde em outras sociabilidades negras. As irmandades negras foram uma primeira experiência ou “laboratório” de contestação no plano simbólico de toda uma tradição ocidental. Poder-se ia supor que elas reinventaram o catolicismo ao atribuir-lhe um sentido de um saber-fazer economia, política e acima de tudo recriar uma vida coletiva, (des)essencializando-o assim do seu caráter meramente religioso ou divino. Dito em outros termos, as confrarias negras dessacralizaram o catolicismo, chamando para ele uma dimensão política, econômica, social e cultural. Essa interpretação está muito próxima da compreensão de Roger Bastide (1971) para quem

204

*O catolicismo, ligando-se à religião africana, desnaturou-a, é preciso dizer que, pelo menos no início, foi a religião africana que desvirtuou o catolicismo. Aceitando o culto dos santos, mas tirando-lhes parte de seu significado, para dele não considerar senão o que poderia interessar a uma economia de troca, de dotes e contradotes, de trocas sem investimentos celestes*³⁸².

9.3 A construção da capela

O culto de Nossa Senhora do Rosário em Quixeramobim teria se iniciado com os escravos angolanos de Antônio Dias Ferreira, pois conforme o seu testamento, deixado em cartório em 1753 “os Pretos têm sua imaje denossa Senhora do Rozario com seu hornamento dedamasco branco ehú Callis compatena e culher de prata, q’ he hú que

³⁸¹ R. Bastide, *op. cit.*, p. 78.

³⁸² *Ibid*, p. 202.

comprei a Antônio Francisco”³⁸³. Quanto à irmandade, Marum Simão (1996), baseando-se nesse mesmo documento, informa que “O embrião dessa (...) encontra-se no início da instalação da fazenda de Santo Antônio do Boqueirão, pois tanto esse embrião como a irmandade que daí adveio pertenceram aos Negros cativos e posteriormente aos libertos que conseguiram alforria e aos que se tornaram livres por força da Lei Áurea”³⁸⁴.

Muitos indícios apontam que a confraria já estava organizada antes da construção da capela que, conforme indicação da data ainda visível no seu frontispício teria sido concluída em 1783. Por outro lado, foi como associação dos “irmãos Pretos” de Nossa Senhora do Rosário que alguns começaram a se movimentar no sentido de angariar os recursos necessários para a construção da capela e para a formação do patrimônio da mesma como está registrado na provisão do visitador Veríssimo Rodrigues Rangel de 1772.

Nesse sentido, o desejo de construir a capela de Nossa Senhora do Rosário teria ganhado impulso com os escravos da fazenda de Santo Antônio do Boqueirão, pois foram eles que começaram a reunir os primeiros recursos como deixou declarado Antônio Dias Ferreira³⁸⁵ que “ tudo o que tenho comprado, com o diro dos Pretos esta asentado em hú livro que para isso fis enelle se vera, o que resto, que ficara para se pagar aobra da Igreja adonde se há delevantar hú altar, para asenhora do Rozario eselhecomsigarão, vinte ecoatro sepulturas, que tudo pagarão (...)”³⁸⁶. Todos esses indícios permitem entender que foram os escravos angolanos a principiarem o culto a Nossa Senhora do Rosário em Quixeramobim, desencadeando na constituição da irmandade e na posterior construção de capela.

Outros indícios me levam ainda a supor que a irmandade de Nossa Senhora do Rosário teria sido instalada, inicialmente, na igreja matriz de Santo Antônio onde funcionou a irmandade do Santíssimo Sacramento cujos compromissos foram reconhecidos em 1813. A doação de terras feita pelo responsável do patrimônio de Santo Antônio, terras então doadas por Antônio Dias Ferreira e repassadas aos “irmãos

³⁸³ Este testamento foi transcrito do original, que se encontra no cartório de 2º ofício de Quixeramobim, pelo historiador Ismael Pordeus e publicado como Documentário, In: *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza, 1962, 253-258.

³⁸⁴ M. Simão, *Quixeramobim - reconpondo a história*, Fortaleza, 1996.

³⁸⁵ Referência importante sobre Antônio Dias Ferreira é que teria sido ele grande impulsionador da religião católica em Quixeramobim, dedicando-se pessoalmente e investindo seus próprios recursos na construção da igreja matriz de Santo Antônio e da capela do Rosário.

³⁸⁶ I. Pordeus, “Documentário”, in, *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza, 1962, 253-258.

Pretos” de Nossa Senhora do Rosário, revela a relação da irmandade com a matriz e ademais que os Negros continuaram organizando recursos para a construção de uma própria capela. É o que revela o estrato da provisão a seguir:

Digo eu João Francisco Vieira, com administrador dos bens patrimoniais do glorioso S. Antônio (...) que entre os mais bens que administro do dito santo, de que estou de mansa e pacífica posse, é uma légua de terras do patrimônio do dito santo, sita nesta mesma povoação, que houve por doação, que lhe fez ao dito glorioso santo, o capitão Antônio Dias Ferreira, (...) de cuja meia legoa de terras, dou como administrador do dito santo, duzentas braças em quadro, no alto defronte da Matriz, da parte nascente, aos irmãos Pretos de Nossa Senhora do Rosário para efeito de nas ditas braças, poderem erigir a capella que pretendem, da mãe de Deus do Rosário, afim de ser louvada e engradecida em sua igreja³⁸⁷.

Para Ismael Pordeus (1955, 1956), o testamento de Antônio Dias Ferreira, - pelo historiador transcrito em 1962 na Revista do Instituto do Ceará - dá testemunho de que os Pretos tinham imagem de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, alfaias e outros objetos de cultos na primitiva capela de Santo Antônio. “Se tal ocorria no primitivo templo, é de admitir-se aquela imagem na novel Matriz, mandada construir pelo Português Ferreira e cujos trabalhos principais chegaram ao seu término em 1770, treze anos antes de iniciar-se *fora da povoação*, a igreja do Rosário”.

³⁸⁷ Provisão do visitador Veríssimo Rodrigues Rangel na Comarca de Aquiraz, Capitania do Ceará, referente à construção da Capela de Nossa Senhora do Rosário de 1772.

Figura 08 : Capela de Nossa Senhora do Rosário



Foto : Analucia S. Bezerra, 2005

Malgrado as diferenças hierárquicas entre elas, em uma mesma igreja poderiam funcionar várias irmandades, “que veneravam seus santos patronos em altares laterais”³⁸⁸. Como uma das finalidades dessas instituições era de construir capela em homenagem ao santo de sua devoção, onde pudessem realizar seus ofícios de devoção e reuniões, “os irmãos Pretos” não mediram esforços e lutaram por mais de trinta anos, a se contar a partir de 1753 quando Antônio Dias Ferreira fez o seu testamento, dando notícia do que seus escravos já tinham acumulado para construir a capela de Nossa Senhora do Rosário em Quixeramobim, com vinte quatro sepulturas.

Certamente, foi como confraria que puderam ter a força para concretizar esse projeto, que teve grande impulso em 1772 quando adquiriram o lugar para implantar os alicerces da capela, que conforme a permissão do visitador deveria ser “de pedra e cal, na forma que determina nossa constituição, com a certidão do reverendo paracho, jurado, de que está capaz de nela se fazerem os ofícios divinos”³⁸⁹. Como bem indicou Ismael Pordeus (1956) sua construção se deu fora da povoação de Quixeramobim, não chegando urbanização nas suas imediações senão nos finais do século XIX. É ainda Pordeus quem dá subsídio para este raciocínio ao recuperar uma prescrição

³⁸⁸ J. J. Reis, *A morte é uma festa*, São Paulo: Companhia da Letras, 2009, p. 49.

³⁸⁹ Provisão do visitador Veríssimo Rodrigues Rangel na Comarca de Aquiraz, Capitania do Ceará, referente à construção da Capela de Nossa Senhora do Rosário de 1772.

legislativa da câmara de Campo Maior, a qual deteminava “que de hora emdiante, dito Fiscal devêra unicamente tratar da limpeza dentro das ruas desta Villa, e não do Patio da Igreja de Nossa Senhora do Rozario”.

Para o autor, essa prescrição indicaria que a capela do Rosário até 1849 ainda continuava fora das ruas da vila. Concordo com essa afirmação (vide mapa 1), mas no meu entender caberia perguntar por que o pátio de Nossa Senhora do Rosário não poderia ser zelado pelos poderes políticos locais? Ora, se o fiscal, responsável pela limpeza das ruas da vila se estendia até o local, provavelmente era porque a irmandade não estava em condições de remunerar alguém para esse serviço. Conforme se pode verificar no seu livro de despesas e receitas, naquele ano as receitas foram inferiores às despesas em cerca de 40%, defasagem que já perdurava por mais de cinco anos. Essa situação vai se modificar sensivelmente a partir de 1951 com os “rendimentos da irmandade”³⁹⁰ e a venda de alguns animais. Atravessada a crise financeira, não somente a limpeza do pátio veio a figurar nas despesas como outros dispêndios, “por feitio e por dourar a cruz da irmandade”³⁹¹, insígnia característica da associação, firmada no compromisso de 1854.

Os compromissos analisados dão testemunho de que a irmandade esteve atuante e fazendo suas reuniões e consistórios na capela, no século XIX, tempo em que ganhou alguns corredores e estava equipada com uma grande imagem de Nossa Senhora do Rosário. Ainda possuía ricas alfaias como cálice, turíbulo e coroas em prata, missais, toalhas de altar, rosários em ouro, cortinas de damasco encarnado, tapete e outros ornamentos. Além da grande imagem do orago, na capela ainda se encontrava outra pequena, provavelmente a que pertencera aos escravos da fazenda de Santo Antônio do Boqueirão, para os quais o culto e o projeto de construção da capela ganharam sentido. Outras imagens compunham o panteão do Rosário como a de Cristo crucificado e do Menino Deus. Além do mais possuía um confessionário, um esquiife próprio e mais de quarenta castiçais.

³⁹⁰ Tratava-se das contribuições de entrada e as anuidades dos irmãos.

³⁹¹ Livro para receita e despesa do thesoureiro da confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, freguesia de Quixeramobim, 1833-1887. Arquivado na paróquia de Quixeramobim.

Mapa 04 : Topografia do Religioso



Fonte: Elaborado pelo Consórcio Fausto Nilo, Espaço Plano, com base no Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano de Quixeramobim.

Ainda que de forma difusa os narradores de Quixeramobim trazem uma interpretação do evento de fundação da capela, remontando-o ao tempo da escravidão. Para Dora Monteiro, 99 anos, não há qualquer dúvida que foram os “Pretos” que a construíram. A sua narrativa confirma e sintetiza aquilo que os documentos registraram e o que alguns historiadores locais afirmaram.

Tudo que eu sei da Igreja de Rosário é que ela e todas as igrejas de rosário, do Icó, toda cidade tem, porque em todo o Nordeste tinha escravo, né? Os escravos eram os construtores das igrejas, a devoção deles era com Nossa Senhora do Rosário, faziam igrejas, fizeram a daqui. Mas é apenas isso, eu sei que eles fizeram, depois, quando foi em [18]84³⁹², acabaram com os escravos, né? Eles se tornaram livre, e a igreja continuou, e depois eu não sei da construção dela, ela tem, eu não tenho gravado, mas se a gente passar lá na, lá em frente da igreja aí vê uma data, né, lá encima a data que ela foi construída³⁹³.

Os escravos, construtores das igrejas, se tornaram livres, mas a igreja continuou, diz Dora Monteiro. Nos fios mais recentes dessa trama, no século XX, atuaram as famílias negras Barrozo, Matias, Teles, e tantas outras que a memória de Julião Barrozo Filho, 82 anos, selecionou, pois para ele

A Igreja do Rosário entrou pelos meus pais. Era Julião Barrozo, apesar que eu não conheci meus pais, mas sobre a história que a minha mãe sempre dizia, e era muito festejado, e ele é um dos cabeça. Tinha ele, tinha o Conrado, esse Conrado é irmão dele. E esse aí já morreu. Agora essa, eu conheço também, a família do João Teles, e tinha a família que também fazia parte da Igreja do Rosário, Antônio Magalhães, dona Carminha Alexandre, tinha a família do Lamário³⁹⁴.

Julião Barrozo Filho não recupera o tempo em que surgiu o embrião e sim o tempo em que seu pai esteve à frente conduzindo a devoção e os festejos. Traz também a memória o nome de Conrado Barrozo, João Teles, nomes que aparecem na lista dos irmãos entre os anos de 1918 a 1923. Complementa Dora Monteiro “Eram os Pretos que

³⁹² Dora Monteiro recupera o ano em que foi extinta a escravidão no Ceará.

³⁹³ A interlocutora Dora Monteiro, 99 anos, deu-me a sua versão em 2007 na sua residência, em Quixeramobim.

³⁹⁴ A narrativa de Julião Barrozo (o filho) foi gravada em 2007, na sua residência em Quixeramobim.

tomavam conta. Eram eles mais que zelavam e o povo das famílias, né? Nesse tempo os homens daqui era muito pouco, homem de importância, tomavam conta. Era muito bonita a Igreja do Rosário, a Festa do Rosário³⁹⁵”.

9.4 A estrutura financeira: a formação do patrimônio

A irmandade recebeu a partir de 1760 importantes doações para conformar o patrimônio da capela de Nossa Senhora do Rosário, condição sem a qual não poderia realizar a construção. A primeira doação em vista dessa finalidade foi feita pelo pardo Manoel Gomes de Freitas, como já me referi. “Meia légua de terras, no riacho da cruz e meia de largura para cada banda, e mais trezentas e cinqüenta braças no riacho do Muxinato no lugar onde têm uns currais, chamado são Mateus”³⁹⁶. Ainda em 1760, a irmandade recebeu de moradores de Quixeramobim, mais precisamente de um grupo de quinze pessoas, que se declaravam analfabetas, para o patrimônio da capela, “dez poltros e um cavalo, cinqüenta vaca, seis touros e uma morada de casa dentro da povoação”³⁹⁷. Depois de tomada a posse de todos esses bens, em 1772, o então tesoureiro da associação, Manoel Álvares Ferreira pediu permissão ao visitador para iniciar a construção, no que este respondeu favoravelmente nos termos seguintes:

Vistos estes autos de patrimônio, que os Homens Pretos da irmandade de Nossa Senhora do Rosário desta freguesia de S. Antônio de Quixeramobim, constituem para dote da capela, que pretendem erigir nesta dita freguesia, como pelos depoimentos avaliadores e mais testemunhas constão ter as propriedade doadas, sufficiente valor e rendimento para congrua, sustentação da dita Capella e também de manifestar dos mesmos autos, interviremas mais circunstâncias precisas e necessárias para validade do dito patrimônio (...) portanto o julgo por válido, firme e canônico, e por tal o aprovo interpondo-lhe minha autoridade e decreto judicial.

As doações para a Nossa Senhora do Rosário dos Pretos não cessaram mesmo depois de terminada a capela. Desta vez foi o proprietário de escravos Custódio Ramos

³⁹⁵ Trecho da narrativa de Julião Barrozo (o filho).

³⁹⁶ Provisão do visitador Veríssimo Rodrigues Rangel na Comarca de Aquiraz, Capitania do Ceará, referente à construção da Capela de Nossa Senhora do Rosário de 1772.

³⁹⁷ *Ibid.*

Mendes, que em 1787, concedeu umas braças de terras, alargando assim o espaço onde ela se encontrava estabelecida.

Custodio Ramos Mendes morador na sua fazenda da felicidade (...) em prezença das testemunhas abaixo nomeadas, e assignadas que elle entre os mais bens de raiz De raiz que pusuhia de que estava de mansa e pacifica posse hera bem hum quarto de terras de comprido, [que] (...) duava como com effeito duado tem de hoje para todo o sempre a Nossa Senhora do Rozario dos Pretos desta Povoação de Quixeramobim trinta braças de terras fazendo pão a mesma capella da dita Senhora com quinze brassas para cada banda ficando a Capella em meio da dita terra duada, e da outra como aceitante o administrador da dita Senhora do Rozario dos Pretos desta Povoação de Quixeramobim o Tenente General Vicente Alvares da Fonceca morador na sua fazenda Santa Urçula³⁹⁸.

Supondo que as quinze pessoas que fizeram vultosa doação para constituir o patrimônio fossem confrades, não se pode esquecer que Brancos, proprietários de escravos, enfim os mais abastados de Quixeramobim, também por devoção a Nossa Senhora do Rosário, transferiram parte de seus bens para o patrimônio da mesma e da irmandade. Essa seria uma primeira suposição a extrair da iniciativa de Custódio Ramos Mendes³⁹⁹. Ainda a partir desse registro de escritura de doação, poder-se-ia supor que os “Pretos” não se constituíam, naquela ocasião, como responsáveis pela administração da capela do Rosário, uma vez que Custódio Ramos fez a transferência para a pessoa do administrador Tenente General Vicente Álvares da Fonseca.

Contudo, a efeméride datada de 1755, relativa à então vila de Quixeramobim, dando testemunho da existência da irmandade já naquele ano, também noticiava a capacidade da associação dos “Pretos” em torno da devoção a Nossa Senhora do Rosário em detrimento da dispersão dos Brancos em várias outras instituições, pois. “De todas essas instituições religiosas, nenhuma teve existência mais congregadora que a de Nossa Senhora do Rosário. Enquanto os Brancos se dispersavam por todas elas, os Pretos ficavam adstritos à do Rosário, cuja administração lhes era privativa”⁴⁰⁰.

³⁹⁸ Livro de Notas, n. 10. De 2 de maio de 1786 a 18 de abril de 1788. Cartório de 2º. Ofício Queiroz Rocha, Quixeramobim.

³⁹⁹ Identifiquei nos documentos consultados em Quixeramobim, mais precisamente nos registros de casamento e assentos de batismo, pelo menos onze escravos de propriedade de Custódio Ramos Mendes. A relação desse proprietário com os escravos parece-me que ia além da condição de senhor, pois muitas vezes aparece assumindo o papel de padrinho de escravos ou de filhos de escravos.

⁴⁰⁰ I. Pordeus, *op. cit.*, 1956, 80.

Já quanto à administração da capela do orago, nos seus primórdios parece ter ficado sob a responsabilidade de não-Negros, responsabilidade que se restringia a tomar conta do patrimônio. Ao que tudo indica essa situação perdurou mesmo quando a confraria teve seus estatutos reconhecidos, em 1854, quando se atribuiu ao tesoureiro a responsabilidade de administrar a capela, cargo que poderia incidir sobre um Branco ou um Pardo, ou sobre outro qualquer por devoção⁴⁰¹. Outrossim, no livro de receitas e despesas, referente aos anos de 1833 a 1876, essa condição não se modificou, pois o vigário Bento Antônio Fernandes figurou como administrador dos bens patrimoniais da capela, inventariando-os a cada ano, durante os cinco anos que esteve nessa função.

Conforme se pode verificar com a leitura do livro de receitas e despesas, a capela de Nossa Senhora do Rosário, nos anos referidos, possuía muitos bens doados, inclusive permanecia com parte da terra doada por Custódio Ramos Mendes nas imediações onde se encontrava edificada a capela. “Declarou mais o Reverendo Administrador possuir Nossa Senhora meia légua de terras no lugar denominado Rozario onde se achão os mesmos Bens situados. Declarou mais possuir a mesma Senhora no lugar onde se acha edificada a mesma Capella trinta a quarenta braças de terra (...) mais ou menos⁴⁰².”

Um quadro, cruzando informações constantes na Provisão de 1772 e no livro de receitas, permite perceber a evolução do patrimônio da irmandade em bens de raiz desde quando se iniciou sua formação com objetivo de construir a capela até os anos de 1838.

⁴⁰¹ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim. Lei nº 678 de 16 de outubro de 1854, In: Leis Provinciais do Ceará 1835-1861, Fortaleza, Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Microfilme.

⁴⁰² Livro de Receitas e Despesas do Tesoureiro da Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Iniciado em 1833 e fechado em 1887.

Quadro 17: Evolução do patrimônio de Nossa Senhora do Rosário⁴⁰³

1760-1772	Bens de raiz	1833-1838
<p>½ légua de terra em quadrado riacho da Cruz;</p> <p>350 braças de terra no riacho Muxinato, sítio São Mateus;</p> <p>200 braças de terra onde estava edificada a capela;</p>	Terra	<p>½ légua na fazenda Rosário;</p> <p>350 braças de terra no sítio São Mateus;</p> <p>200 braças onde estava edificada a capela;</p> <p>40 braças de terra nas proximidades da capela;</p> <p>Pequeno sítio na serra da Preguiça;</p>
<p>15 potros;</p> <p>5 cavalo;</p> <p>70 vacas;</p> <p>6 touros;</p>	Animais	<p>21 bestas;</p> <p>80 vacas;</p> <p>31 novilhos;</p> <p>16 garrotes;</p> <p>24 bois;</p> <p>36 bezerros;</p> <p>9 cavalos;</p>
<p>1 casa</p>	Imóveis	

Fonte: Livro de Receitas e Despesas do Tesoureiro da Confraria de Nossa Senhora do Rosário, dos Homens Pretos. Iniciado em 1833 e fechado em 1887.

Embora não seja possível localizar essas propriedades de terras, alguns documentos atestam que a fazenda do Rosário estava localizada na serra de Santa Maria e que essa meia légua de terra nada era mais do que a terra doada pelo pardo Manoel Gomes de Freitas, em 1760 (vide registros de foro no anexo CD). Essa fazenda abrigava todos os gados muares e vacuns, sendo das rendas provenientes de aforamentos que a irmandade mantinha os serviços aos confrades e o zelo da capela. Na mesma serra a irmandade ainda administrava outro sítio, denominado Boa Vista, do patrimônio de

⁴⁰³ Essa descrição não reflete a realidade patrimonial da irmandade quando foi feita a última descrição dos bens pertencentes à irmandade, em 1876, pelo então administrador Antônio Augusto de Oliveira Castro. O levantamento feito na ocasião não segue os critérios dos anos precedentes, detendo-se mais na descrição das alfaias, móveis e paramentos da irmandade e prescindindo da discriminação dos bens de raiz que seguramente ainda possuía.

Nossa Senhora do Rosário (vide mapa 2). Além dessas posses, a associação possuía alguns terrenos nas imediações da capela, na sede da freguesia, em regime de contato de enfiteuse. Desde 1799 o regime de aforamento⁴⁰⁴ das terras patrimoniais da capela vinha sendo praticado e foi levado a efeito durante todo o século XIX, atravessando as primeiras décadas do XX. Conforme certificou a câmara municipal de Quixeramobim em 1899, Elias Cerylho do Carmo, então procurador da irmandade, assinou o contrato de foro do sítio Rosário, localizado na serra de Santa Maria, em 1850 pelo valor de 800 réis. No mesmo registro ainda certificou que em 1799 o sítio Boa Vista tinha sido aforado por 800 réis a Manoel Jacinto Pimentel.

Mesmo estando o patrimônio ora sob a responsabilidade do vigário ou de um administrador não-Negro, não se desconsidera o controle que os “Pretos” tiveram na administração desses bens e da própria irmandade. Paradoxalmente, quando houve mais controle da igreja sobre as irmandade é que em Quixeramobim vai se verificar um retorno dos “Pretos”, nas pessoas de Julião Barroso e Antônio Matias e outros membros das famílias negras, na administração dos bens patrimoniais da padroeira da irmandade. Esses nomes vão aparecer cada vez mais nos contratos de enfiteuse entre a irmandade e particulares que fazem uso das propriedades de Nossa Senhora do Rosário a partir do final do século XIX. Nesse sentido, estavam eles a frente dos interesses materiais da padroeira e provavelmente se encarregando pessoalmente do zelo dessas propriedades e tirando delas o sustento de suas famílias.

A memória recuperada de José Borges ou Dedim, 78 anos, parente de antigos membros da irmandade, realçou justamente o envolvimento pessoal que teve com o sítio do Rosário, localizado na serra de Santa Maria. Além de narrar o tempo em que caçava e plantava na terra de Nossa Senhora do Rosário, recobrou o tempo quando o sítio estava sob a responsabilidade de Julião Barroso. Esclareceu ainda em sua entrevista que por ocasião da morte de Julião Barroso, em 1925, o seu filho mais velho, José Barroso, assumiu a responsabilidade de administrar o terreno de Nossa Senhora do Rosário. Note-se que José Barroso não aparece como membro da irmandade na lista de irmãos

⁴⁰⁴ Aforamento significava possibilitar o domínio útil de um imóvel ou terreno em troca de pagamento módico em dinheiro ou em bens produzidos. Conforme folheto de autoria desconhecida (1923) encontrado em meio a outros papéis da irmandade, “o aforamento é perpetuo e por ele o proprietário de um imóvel atribui a outrem o domínio útil, mediante pagamento de uma pensão certa e invariável. O foreiro não pode vender o praso, nem dal-o em pagamento sem prévio aviso ao senhorio. Este aviso tem por fim permitir que este exerça o seu direito de opção pelo preço e nas mesmas condições da alienação”. In: Emphyteuse e locação das terras patrimoniais. Fortaleza: Typ. Comercial, 1923, p. 3.

entre os anos de 1918 e 1923, porém o encargo de administrar os bens da capela do Rosário lhe foi transmitido.

A serra é grande, conhecida como serra de Santa Maria, só por causa de um pedacinho de terra que foi dado para Nossa Senhora do Rosário. (...) Quem tomava de conta era Julião Barrozo. Os Barrozos, tinha o finado Julião Barrozo, aí ficou José Barrozo, ficou o mais velho que José Barrozo, que criou Julião, Vitória, Raimundo, a família todinha foi ele. Nessa época não existia compra, você chegava assim num terreno e se apossava, aí pagava só foro, esses terrenos antigos era tudo aforado (...). Era um terreno pequeno, mas rico. Rico sim, porque a gente produzia, tudo que se plantava tinha. (...). O finado Julião era encarregado e a gente trabalhava lá⁴⁰⁵.

Dedim deixa a entender que durante algum tempo trabalhou na terra pertencente a Nossa Senhora do Rosário, quando estava sob a responsabilidade dos Barrozos. Embora não se tratando de um aforamento, como faz questão de mencionar como se dava a posse das terras, deixa a entender que eles tinham o domínio útil da propriedade ou pelo menos se comportavam como se o tivessem, pois eles próprios usufruíam dos recursos naturais e faziam suas lavouras. Além de ser o lugar de onde tiraram recursos para a sobrevivência, havia provavelmente uma vinculação simbólica ao sítio do Rosário, porque os antigos confrades (estou me referindo a um tempo anterior ao que Dedim narrou), de lá partiam em cortejo com seu rei e rainha coroados e entravam triunfalmente na vila. Esse ponto ainda será retomado adiante.

9.4.1 Ganhos e gastos

A irmandade estava obrigada a constituir um patrimônio para a capela de Nossa Senhora do Rosário. Como foi destacado linhas atrás, os “irmãos Pretos” começaram a constituí-lo no século XVIII, ainda quando tinha apenas uma imagem da santa para a qual pretendiam erigir um templo. As terras adquiridas a partir de 1760 deram uma base econômica sólida à irmandade, ainda que os foros por elas pagos não fossem suficientes para manter os gastos que foram se avolumando com as festas.

⁴⁰⁵ Narração gravada em 2007 na sua residência.

Figura 09: Despesas referentes ao ano de 1858

Despesas no anno de 1858	39,810
Talão p. favor, d'acordo com o livro de contas anteriores	829,800
Quilibrado, galas e forro p. o anno novo (Doc. 27)	31,1250
Galas e franja d'ouro p. uma capa d'apoye (Doc. 27)	74500
Doze quartos de palmeiras p. o p. p. e o d. g. e.	124000
Despesas com opadi de linho de lantim	200000
Por cinquenta garrafas d'aceto (Doc. 29)	14000
Por tres folhinhas - (n. 29)	30000
Despesas com outros de Basuco (n. 29)	160000
Por quarenta e duas vellas de lantim (n. 29)	18600
Limpa e mendores de lantim (n. 29)	34820
Por os ferros p. o lantim de lantim (n. 29)	14000
Por o conueto de uma coroa (n. 29)	18120
Por as argolas p. o de lantim de lantim (n. 29)	34400
Por 5/4 de lantim p. o de lantim de lantim (n. 29)	24000
Por a lavagem de lantim e mendores (n. 29)	24000
Por o futeo de uma abob. de lantim (n. 29)	34500
Por o ajustam. do lantim no m. do lantim de lantim (n. 29)	34500
Por uma duzia de lantim p. o de lantim de lantim (n. 29)	34000
Por um chapéo de lantim p. o de lantim de lantim (n. 29)	30000
Por um lantim de lantim p. o de lantim de lantim (n. 29)	48500
Por o lantim de lantim p. o de lantim de lantim (n. 29)	24120
Por o lantim de lantim p. o de lantim de lantim (n. 29)	24400
Por 12 parafusos p. o de lantim de lantim (n. 29)	4000
Por o lantim de lantim p. o de lantim de lantim (n. 29)	24000
Por o lantim de lantim p. o de lantim de lantim (Doc. 30)	274500
Por o lantim de lantim p. o de lantim de lantim	7800
Despesas com a festa de lantim (Doc. 31)	411000
Por o lantim de lantim p. o de lantim de lantim (Doc. 32)	364250
Por o lantim de lantim p. o de lantim de lantim (Doc. 33)	364000
De 10 duzias de lantim p. o de lantim de lantim (Doc. 34)	324000
Ordemado ao lantim de lantim (Doc. 35)	124000
	438499

Foto: Livro de receita e despesa da confraria de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim, 1833-1887. Analucia S. Bezerra Quixeramobim, 2006.

O montante de cinquenta registros de aforamento, localizados na paróquia de Quixeramobim, indica de certo modo que as receitas obtidas pela confraria vinham necessariamente das rendas obtidas com os foros das terras alugadas quer fossem na vila ou nas fazendas. Contudo, não era daí que vinha o grosso de suas receitas e sim das esmolas de devotos, das contribuições dos confrades e dos rendimentos da bolsa⁴⁰⁶. Um exemplo apenas a título de ilustração. Em 1858, o sítio do Rosário trouxe para os cofres da irmandade 3\$000 mil réis, os foros de outros terrenos 11\$320 mil réis enquanto as esmolas e as contribuições responderam por um montante de 272\$720 (vide listas de despesas e receitas de outros anos no anexo impresso e no CD).

Figura 10: Despesas referentes ao ano de 1858

Reculta no anno de 1858

<i>Saldo a favor d'administração</i>	<i>4</i>
<i>De hum lancillo recebido a 19 de abril</i>	<i>94\$000</i>
<i>De resto de hygiei he que vendeo lino de laran</i>	<i>2\$000</i>
<i>De hum calavanca vendida ao hospicio</i>	<i>12\$000</i>
<i>De hum lei vendida p. Felipe N. de Souza em laran</i>	<i>20\$000</i>
<i>Esmola para doo d'ya ehy</i>	<i>18\$000</i>
<i>Esmola q'hygan em botam. et. d'hygan d'hy</i>	<i>10\$000</i>
<i>Por dois lico vendidos p. l. de laran</i>	<i>90\$000</i>
<i>De hum lico de laran q'hygan em laran</i>	<i>2\$100</i>
<i>De hum lico de laran q'hygan em laran</i>	<i>3\$000</i>
<i>De foros de terrenos pertencentes a l'pall</i>	<i>11\$320</i>
<i>Dividas de l'pall de anos anteriores</i>	<i>14\$340</i>
<i>Rendimentos da Bolsa</i>	<i>118\$120</i>
<i>Rendimentos de l'pall</i>	<i>16\$160</i>
<i>De hum lico de laran q'hygan em laran</i>	<i>4\$000</i>
	<i>607\$720</i>

C. de l'pall de laran q'hygan em laran
Dom. de l'pall de laran

Foto: Livro de receita e despesa da confraria de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim, 1833-1887. Analucia S. Bezerra Quixeramobim, 2006.

⁴⁰⁶ No compromisso de 1854 não há referência ao cargo de irmão esmoler, mas é provável que os rendimentos da bolsa fossem o resultado de pedtório. Os irmãos esmoleres vão aparecer somente no compromisso.

Por outro lado, esses documentos revelam o papel que a irmandade exercia na economia local ao possibilitar o domínio útil de terrenos de morada e de comércio na vila; o domínio de parcelas de terras onde se poderia vir a cultivar agricultura ou delas se extrair recursos naturais como madeira e borracha⁴⁰⁷. A confraria adquiria com suas receitas, em praça local, objetos de manutenção das suas propriedades, como enxada, machado e outros, bem como aumentava o seu patrimônio com a aquisição de poldros, novilhos e outros animais. O contrário também era verdade, isto é, quando as receitas não cobriam as despesas, também se procedia, muitas vezes, à venda de animais.

O acompanhamento da irmandade ao enterro e o aluguel do esquife para pessoas não pertencentes à associação, mesmo que fossem escravos, era uma fonte de recursos, não chegando, contudo, a vir daí os maiores rendimentos. Garantiam boas entradas nos cofres das irmandades as esmolas em ouro como a que “Thereza Maria de Jesus, conhecida Maria Thereza do Canto duo a Nossa Senhora do Rosário hum rosário de ouro” e casas. Nossa Senhora do Rosário era pelo menos proprietária de três casas na sede de Quixeramobim. O dinheiro e pertences valiosos eram guardados no cofre cujas chaves, em número de três, ficavam uma com o juiz, uma com o escrivão e outra com o tesoureiro⁴⁰⁸.

Os compromissos estipulavam as contribuições de entrada e as anuidades dos confrades de onde se obtinha a maior parte das receitas. Essa obrigação, caso não fosse realizada a contento, poderia levá-los ao desligamento da irmandade. As jóias eram então estipuladas conforme a função que cada membro assumia e em se tratando da irmandade do Rosário não eram contribuições as mais onerosas. Contudo, é fato que isso dificultava o acesso dos irmãos à mesa regedora, principalmente dos escravos que dependia muitas vezes do proprietário para cumprir as obrigações com a associação, cargos para os quais se estipulavam cotas maiores.

⁴⁰⁷ A mesa da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, reunida em 1899, na pessoa de Julião Barrozo, pediu autorização ao bispo diocesano para proceder a venda de um sítio localizado na serra de Santa Maria, abundante em seringais, alegando dificuldade de fazer face à invasão dos vizinhos. (Vide documento anexo).

⁴⁰⁸ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim. Lei nº 678 de 16 de outubro de 1854, In: Leis Provinciais do Ceará 1835-1861, Fortaleza, Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Microfilme.

9.5 Os Rituais Funerários

Assim como a festa, a morte se constituía também em preocupação dos associados e sobre ela os compromissos dedicam pelo menos três artigos a definir como se procederá na situação em que um membro seu vier a falecer. A associação se encarregava de mandar dizer quatro missas para a alma dos irmãos vivos e mortos em quatro momentos: no dia da purificação, no dia de Nossa Senhora do Rosário, no dia da anunciação e no primeiro domingo de outubro. Esses sufrágios deveriam ser celebrados na capela do Rosário e por um sacerdote determinado pelo tesoureiro. Todos estavam obrigados a assistirem solenemente ao ato com a cruz dourada⁴⁰⁹, distintivo da irmandade.

Uma das preocupações da irmandade era com o “bem morrer” dos seus membros. Por isso, mesmo estando o irmão em débito com as anuidades, se fosse provado que se tratava de falência econômica, o enterramento em esquife, o acompanhamento da irmandade e os dobres de sino estavam garantidos. A pompa fúnebre para João José Reis era comparada às festas do padroeiro, posto que “fazia parte da tradição cerimonial da confraria, formando, ao lado das festas de santo, importante fonte de prestígio. Todas as irmandades se comprometiam a acompanhar solenemente os membros à sepultura e, em muitos casos, também os seus parentes⁴¹⁰”.

Por ocasião da aprovação do compromisso 1854, a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim ainda não possuía esquife, mas garantiu providências nesse sentido, adquirindo-o logo no ano seguinte. Além de servir aos propósitos caritativos da irmandade ao garantir enterramento e direito ao esquife aos confrades, era do seu aluguel para enterramento de pessoas não pertencentes que tiravam algumas receitas. Encontram-se descrições de receitas provenientes justamente do aluguel do esquife e do acompanhamento da irmandade ao sepultamento de escravos e de outros fiéis. Somente duas explicações são possíveis para esse fato: no caso de ser membro, talvez porque não tivesse cumprido com as obrigações financeiras da instituição ou então não pertencia à irmandade, daí a cobrança para o funeral.

⁴⁰⁹ A cruz dourada era o distintivo da irmandade previsto no compromisso de 1854. A partir de 1896 no compromisso ela aparece como prateada. Considerando que a irmandade fazia despesa com o douramento da sua cruz, tratava-se na verdade de uma insígnia dourada e não prateada.

⁴¹⁰ J. J. Reis, *op. cit.*, 2009, p. 144.

Provavelmente as sepulturas da capela do Rosário também fossem utilizadas para enterrar escravos não pertencentes à confraria. Isso pelo menos é o que deixa a entender os registros de óbito a seguir.

Aos nove de novembro de 1803 faleceu da vida presente João preto Angola, escravo da fazenda Muriões de cinquenta annos e pouco mais ou menos de maligna, casado com Maria preta Angola, forra, sem sacramentos por morrer na dita fazenda, e nem chamarem. Foi sepultado na igreja do Rosário desta Villa.

O registro não faz referência nem a sua ligação com a confraria e nem mesmo como e onde foi sepultado. Consultando outros registros, verifiquei que o hábito branco era bastante comum nos enterramentos dos escravos e o lugar destinado a eles era das “grades abaixo” como confirma a regra instituída no compromisso de 1854, a qual garantia “A qualquer irmão que fallecer irá a irmandade acompanhar seu corpo e se lhe dará seupultura grátis de grades abaixo, e o sacristão lhe dará gratuitamente seis dobre de sino, e se lhe mandará celebrar quatro missas por sua alma, com a esmola de seiscentos e quarenta reis”⁴¹¹.

9.6 A festa e a coroação dos Reis

Os documentos dão testemunho da atuação dos Barrozos e dos Matias na organização e funcionamento da irmandade, a partir do final do século XIX enquanto a memória revela os contornos da principal sociabilidade, a festa da padroeira, momento de expressão e de visibilidade para essas famílias, tema que será abordado nos próximos capítulos. Retomando os compromissos e o livro de despesas e receitas para tratar o tema da festa, é possível uma descrição do que a irmandade despendia para homenagear o orago e os produtos adquiridos para tornar a festa mais suntuosa e cheia de esplendor. Suntuosidade não era o que faltava na festa de Nossa Senhora do Rosário em

⁴¹¹ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim. Lei nº 678 de 16 de outubro de 1854, In: Leis Provinciais do Ceará 1835-1861, Fortaleza, Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Microfilme.

Quixeramobim a considerar os investimentos em papel dourado, enfeites de andor, douramento da cruz. Tudo isso parece ser compatível com uma visão barroca de catolicismo, como caracteriza João José Reis (2009) as festas realizadas pelas irmandades. No seu entender

Nessa visão barroca de catolicismo, o santo não se contenta com a prece individual. Sua intercessão será tão mais eficaz quanto maior for a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo de maneira espetacular. Para receber força do santo, deve o devoto fortalecê-lo com as festas em seu louvor, festas que representam exatamente um ritual de intercâmbio de energias entre homens e divindades⁴¹².

Conquanto prescindindo de um maior detalhamento, os compromissos não deixaram de definir que a cada ano seria realizada a festa de Nossa Senhora do Rosário. Evento para o qual se empenharia a irmandade para cobrir os gastos requeridos. As atividades comemorativas aconteciam no mês de dezembro, iniciando-se no dia 18 e terminando no dia 26 com a celebração de uma missa. No dia 27 de dezembro a irmandade saíria em procissão, momento em que haveria a exposição do Santíssimo Sacramento. A julgar pelos compromissos de 1899 e 1923, pouco foi alterado das atividades comemorativas ao longo dos anos, salvo a data que passou para o mês de outubro.

A mesa regedora deliberava acerca das festas e tinha a obrigação de fazê-la “com o esplendor compatível com as forças da Confraria e quando o estado de sua receita permitir as festas de Nossa Senhora do Rosário, com procissão”⁴¹³. Nessa ocasião, os irmãos deveriam estar vestidos de opas e o juiz com todas as insígnias de seu cargo, assumindo seu lugar de destaque na hora das novenas e missas. A julgar pelos gastos com panos de tafetá entre os anos de 1933 e 1938 constantes no livro de receitas e despesas, os irmãos ganhavam vestimentas novas. A capela também ganhava alfaias novas e reparações. Observa-se que o esplendor estava também relacionado com a animação e com o barulho que esta poderia produzir. Daí porque as despesas com música e fogos ocupavam boa parte das receitas anuais da irmandade do Rosário. Essa

⁴¹² J. J. Reis, *op. cit.*, 2009, p.60.

⁴¹³ Novo compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, da cidade de Quixeramobim, Fortaleza, Outubro/1899. Arquivado na sala de História Eclesiástica do Ceará, Seminário da Prainha, Fortaleza, 2008.

preocupação estava completamente de acordo com uma visão barroca de religião, como já foi assinalado.

A festa do orago da irmandade dimensionava a economia local, pois dava possibilidade de emprego esporádico a pedreiros, pintores, serventes, músicos e ainda dinamizava o comércio através da aquisição de fogos, cera, vela e outros produtos requisitados para a circunstância festiva. Boa parte das receitas era empregada na festa, especialmente com fogos, música, papel dourado, azeite e cera. Na verdade, o montante gasto nos ornamentos chegava a ser superior aos ordenados do sacristão e do padre contratado para o evento.

A irmandade tinha que realizar a festa a cada ano assim como participar de outros eventos religiosos católicos como a Semana Santa e da festa do padroeiro da freguesia, Santo Antônio. Aqui cabe destacar que desde os primórdios os confrades da irmandade do Rosário mantiveram relações muito estreitas com a igreja matriz e não é de estranhar que incluísse nas suas normas, a obrigação de estar presente quando essa festa ocorresse. Para essa ocasião todos os irmãos deveriam estar de opas. O regulamento impõe assim essa regra:

223

São obrigados todos os irmãos, que se acharem no lugar, a assistir de opa a todos os actos de religião e piedade em que funcionar a irmandade em sua capella, e bem assim à festa de Santo Antônio, padroeira desta freguezia e a da Semana Santa, às procissões e mais actos em que for precisa sua assistência, para cujo fim serão convocados pelo thesoureiro⁴¹⁴.

No prolongamento da festa da padroeira, em janeiro, procedia-se à eleição e a coroação do rei e da rainha. O reinado duraria um ano e para se ter acesso ao cargo deveria pagar a *jóia* de cinco mil réis. O compromisso de 1854, embora seja o único a fazer referência à escolha dos reis, não atribui poderes ao cargo, o que não significa que não tivesse. Apesar disso, era a coroação e o cortejo, quando saía pelas ruas, um momento de grande visibilidade para os “Pretos” em vista da suntuosidade e comoção provocada. As descrições que seguem dão uma dimensão da importância dessa instituição para a comunidade negra.

⁴¹⁴ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim. Lei nº 678 de 16 de outubro de 1854, In: Leis Provinciais do Ceará 1835-1861, Fortaleza, Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Microfilme.

Nesse período do ano celebrava-se com grande pompa o Dia dos Reis, quando eram eleitos rei e rainha. A escolha do rei sempre recaía na pessoa do Negro que gozava de mais influência em Quixeramobim. Aos eleitos colocavam sobre suas cabeças suas coroas. O rei impunha o cetro e trazia preso ao pescoço um lindo manto e, acompanhado da rainha, seguido por um cortejo, dirigia-se para a Igreja do Rosário, onde era recebido pelo vigário e por grande multidão, sob o rufar de caixa de guerra, repicar de sinos, pipocar de foguetes e estrondo da tradicional roqueira⁴¹⁵.

Para a irmandade do Rosário dos Pretos de Quixeramobim essa festa parecia ser um momento de inversão de hierarquias e também de visibilidade para os Negros. Pela descrição, a igreja seria o lugar para onde os reis coroados partiam para supostamente receberem a benção do padre que lá os esperavam. Aqui está o grande momento de inversão de hierarquias, ou seja, os subordinados passavam a ser reconhecidos como realezas. Nesse sentido, a festa dos reis negros em toda sua expressão ritual simbólica – música, fogos, cortejo - expressa “conflitos de natureza hierárquica em uma espécie de carnavalização das relações sociais. Não somente expressavam tensões sociais, mas constituíam rituais de inversão hierárquica cujos efeitos nas relações cotidianas de dominação eram corrosivos”⁴¹⁶.

224

Para Ismael Pordeus (1956) essa manifestação deixou de ser praticada nas primeiras décadas do século XX, quando as irmandades entraram em decadência. “A do Rosário começou não elegendo mais os seus reis e rainhas, tão pomposamente festejados e quase que soberanos no dia 6 de janeiro de cada ano – Dia de Reis. Algo de africanismo existia nas homenagens que seus “súditos” lhes tributavam”⁴¹⁷. Que homenagens seriam essas, valendo a associação à África? Certamente, o autor se refere ao auto em que cristãos e mouros travavam batalha, conhecido como reis Congo, manifestação cênica associada ao ritual de coroação dos reis negros. Embora não se reportando a dramatização, Ismael Pordeus não deixa de oferecer uma descrição de como o cenário era criado e como as cenas se desenrolavam.

⁴¹⁵ M. Simão, *Quixeramobim - recompondo a história*, Fortaleza: 1996, p. 135.

⁴¹⁶ M. M. de Aguiar, Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas colonial, In Jancsó e Kantor, *Festa cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, São Paulo: Hucitec, v. 1, p. 361-393.

⁴¹⁷ I. Pordeus, “Antônio Dias Ferreira e a matriz de Quixeramobim”, in: *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, 1956, p. 80.

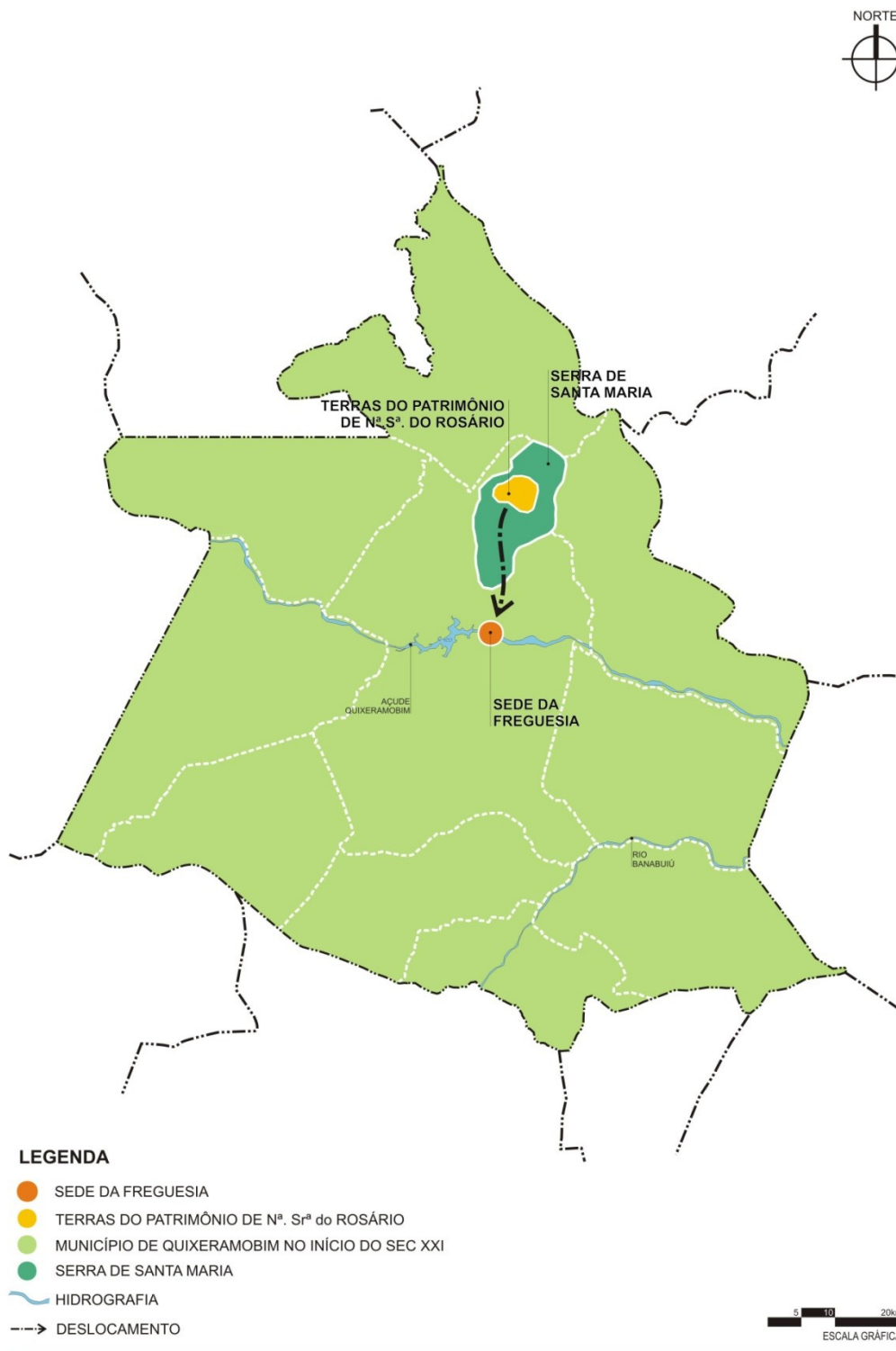
Eleitos rei e rainha, certo casal de Pretos moradores na Serra de Santa Maria” teve entrada triunfal na sede da Freguesia. Seus “vassalos” foram encontrá-los (rei e rainha) à altura da “Lagoa Sabiá” e daí os conduziram em grandes redes brancas e toldas, até a Igreja do Rosário, onde foram coroados. Diariamente, durante o novenário à virgem, ao rufar de tambores e repicar os sinos, tiros de “roqueiras” e foguetes os reis ingressavam na Igreja ornados de vistosos mantos, coroas à cabeça e cetros à mão, indo postar-se nos tronos existentes ao lado do altar-mor. Enquanto perduravam os festejos na Igreja do Rosário, rei e rainha assistiam sempre sentados nos respectivos tronos, todos os atos religiosos que ali eram oficiados, genuflectindo apenas à hora da Elevação Maior ou da Benção do Santíssimo Sacramento.⁴¹⁸

Algumas considerações me parecem oportunas para se compreender a dinâmica dessa sociabilidade e as suas particularidades em Quixeramobim. As irmandades e os eventos associados a elas, normalmente, são pensadas como movimentos urbanos. O que se pode destacar é que a coroação e seus rituais festivos congregavam Negros no dia da padroeira e era nessa ocasião em que se escolhiam os soberanos. Os eleitos poderiam estar situados na sede da freguesia ou em fazendas distantes. Ainda que esses reis e rainhas viessem das fazendas, sua “entrada triunfal na sede da freguesia” deveria ser garantida pelos demais com grande ostentação, como diz o autor, por parte de seus “vassalos”⁴¹⁹. Com isso considero que a coroação era uma oportunidade para reunir os Negros espalhados nas fazendas e mesmo estando a capela localizada na periferia, a irmandade não deixava de atravessar as ruas principais da vila, pois serem vistos era o que pretendiam os seus membros.

⁴¹⁸ I. Pordeus, “Antônio Dias Ferreira e a matriz de Quixeramobim”, In: *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, 1956, p. 80.

⁴¹⁹ Alguns autores enfatizam que as irmandades foram movimentos urbanos. Em Quixeramobim, a capela do Rosário dos Pretos estava localizada fora do espaço urbano, mas o palco das festividades da irmandade era núcleo urbano. Oliveira Paiva faz breve descrição desse evento, localizando-o na vila.

Mapa 05 : O caminho da festa



Outro aspecto que gostaria de retomar é a referência a lugares que passaram a ter importância na memória dos que narram ainda hoje a festividade, por exemplo, a serra de Santa Maria, onde durante muito tempo a capela foi proprietária de um sítio. De lá saíam os reis coroados, certamente escravos, que com a anuência de seu proprietário, ingressavam na irmandade. Além da autorização, o proprietário chegava muitas vezes a pagar a contribuição de entrada. Com isso adquiria também visibilidade o senhor e talvez não fosse por outra razão que investisse nas festas da associação.

Os compromissos indicam que, além das festividades religiosas, a irmandade deveria aparecer paramentada com suas opas nas festas profanas. A coroação e o cortejo provavelmente aí se inscreviam. Talvez fosse as festas profanas o lugar onde se condensavam mais trocas culturais entre os diferentes grupos que compunham a sociedade colonial. É nesse sentido que as percebe Marina de Melo e Souza (2002) ao afirmar que

Além de ser fruto de contatos culturais ocorridos entre Portugueses e os povos da África Centro-Occidental, a festa de rei congo foi uma instituição, construída ao longo dos séculos de escravidão, por meio da qual se organizavam as comunidades negras da sociedade colonial. Mesmo quando chegavam diretamente da África, os escravos iam se tornando menos estrangeiros e mais Brasileiros, pois no Brasil eram integrados a instituições (como a festa de rei congo) que no século XX, estavam consolidadas por cerca de dois séculos de convívio entre Africanos e Europeus⁴²⁰.

⁴²⁰ M. de M e Souza, *Reis Negros no Brasil Escravista. História da festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Humanitas, 2002, p. 266.

Capítulo 10

Festa e Integração

A festa em comemoração ao orago da irmandade era um dos momentos mais importantes da ação das irmandades dos “Pretos”, sendo o ano todo de preparação para tal acontecimento. A festa acontecia nos moldes rituais de outras festividades religiosas, com a diferença de que essas irmandades passaram a introduzir a coroação de seus reis e rainhas, bem como seu cortejo, que se constituía de desfile pelas ruas, com muita animação e batuque. O ritual de coroação nem sempre acontecia durante a festa da padroeira, podendo ser feito em outra ocasião, como nas festas de Reis. A irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim realizava suas festas, respaldada por uma norma prescrita nos seus estatutos. Parte de suas receitas era destinada para contratação do padre para celebração da missa, música, fogos.

No meu entender as práticas festivas recolocavam o Negro no jogo de representações de si mesmo em relação aos outros, não pertencentes às irmandades de “Pretos”, pois elas se constituíam em um lugar onde as identidades se articulavam, em um espaço de integração, onde as particularidades de seus integrantes se diluíam. A festa representava, nesse sentido, um espaço social onde se negociavam símbolos e estratégias de visibilidade. Os rituais celebrativos, especialmente quando se realizavam a coroação de seus reis e rainhas, eram o momento onde se negociavam uma identidade não mais a de escravo, mas como membro de uma confraria. As irmandades de Homens Pretos elegiam seus reis e rainhas a cada ano durante a festa do padroeiro. Os Negros irmanados saíam “a desfilar e comemorar, em ocasião de atos mais solenes, com indumentos flagrante imitação às vestes do poder régio”⁴²¹. Essas coroações representavam um demarcador de diferenças entre as irmandades de Brancos e Pretos, sendo os que mais chamavam atenção, os cortejos acompanhados de batuques e indumentárias próprios para a ocasião.

Eduardo Campos (1980) traz uma descrição da coroação de Congo em Sergipe, dizendo “três negras, fantasiadas de rainha, arrastando compridos mantos, com suas

⁴²¹ E. Campos, *As irmandades religiosas no Ceará Provincial*, Fortaleza, Secretária de Cultura e Desporto, 1980, p. 8.

cores douradas, caminhavam após, pajeadas de Congos vestidos de branco e com enormes barretinas de linho, enlaçadas de fitas e recamadas de miçangas ⁴²²”. Faltando o que descrever sobre esse tipo de manifestação no Ceará, ele especula que certamente em Crato “ingredientes profanos” deveriam suceder de mesmo modo. As festas do padroeiro eram momentos altos das festividades das irmandades. No caso das irmandades de Homens Pretos, era Nossa Senhora do Rosário a padroeira mais importante. Além dessa festa, as irmandades seguiam o calendário litúrgico católico e em razão disso é que costumavam celebrar outros momentos como a festa do orago da freguesia, Semana Santa e Natal, festa de Reis.

A identidade dos Negros irmanados possuía os contornos dessa e de muitas outras inserções e experiências como escravidão, libertação, agremiação não podendo ser pensada senão a partir desses contextos e situações. As suas interações e sociabilidades traziam marcas de diferenciação étnica, demarcando fronteiras, algumas vezes rígidas e outras fluidas, em relação a quem era Negro e quem não era. A mobilidade das fronteiras era assim observada, sobretudo na participação de pessoas não pertencentes ao grupo dos “Pretos”⁴²³ nos cargos da confraria. As fronteiras tornavam-se rígidas naquilo que parecia ser território exclusivo dos “Pretos”: a coroação de reis e rainha e cortejos, auto dramatizado conhecido como *Congo*. A percepção das diferenças produzia hierarquias no interior das irmandades, hierarquias legitimadas pelo cumprimento das normas que instituíam tal organização.

A produção dessas hierarquias aparece no compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Icó e Aracati, uma vez que nem todos podiam assumir os cargos e existiam regras a serem cumpridas e que garantiam a permanência no grupo de irmãos. Por outro lado, a produção dessas hierarquias era perceptível, sobretudo, nas aparições públicas no momento da festa, mas também no ato de assumir determinadas posições dentro da própria irmandade que chegava a exigir daqueles que pleiteavam os cargos doações avultosas (em dinheiro ou jóia) para a irmandade. É o que demonstra o Capítulo *Da Eleição* ao estatuir que “O irmão ou irmã, que for eleito Rei, ou Rainha só poderá servir por um anno, salvo se aceitar a eleição e

⁴²² E. Campos, *op. cit.* 1980, p. 12.

⁴²³ Estou usando a denominação constante no nome da Confraria.

pagará (sic) de jóia cinco mil reis. O escrivão ou escrivã dará de jóia três mil reis; e os de devoção dous mil reis, e cada irmão mil reis (...) ⁴²⁴”.

Como se pode ver a eleição de rei e de rainha muitas vezes ficava restrito àquele que pudesse entrar com uma contribuição ou *jóia*. Porém não é somente aí que se estabeleciam diferenciações, produzindo várias posições dentro da irmandade. Aqueles a quem a participação estava proibida por causa da idade, abria-se a possibilidade caso viesse a fazer tal doação. Portanto, a produção dessa hierarquia era sentida mais visivelmente nos eventos públicos como na coroação de rei e rainha e o seu cortejo, pois nem todos poderiam ser coroados. Consoante Marum Simão (1996), “a escolha do rei sempre recaía na pessoa do negro que gozava de mais influência em Quixeramobim” ⁴²⁵. Como era adquirido esse prestígio? Em que ele se fundamentava? Essa influência era exercida em relação a que e a quem?

Diante dessas questões penso ser imprescindível considerar as *relações de poder* que constituem essas irmandades. Nesse ponto talvez tenha razão Carneiro da Cunha, (1995), ao dizer que a identidade é construída de forma situacional e contrastiva, ou seja, que ela se “constitui resposta política a uma conjuntura, resposta articulada com as outras identidades em jogo, com as quais forma um sistema” ⁴²⁶.

As confrarias foram uma resposta política a uma conjuntura determinada e foi com elas que Negro passou a construir uma identificação e uma diferenciação ⁴²⁷ no interior da sociedade escravocrata, sendo também por meio delas que eles puderam assumir papel público para além daquele a que estava destinado, o de ser escravo. Impor-se nesse jogo de representação, implicava antes construir para si uma representação de sujeito que lhe era restrita ou negada na casa grande ou no trabalho. A confraria foi talvez a resposta política que mais negociação implicou, e os ganhos resultaram de diálogo e não de confronto aberto. Essa estratégia política foi ganhando

⁴²⁴ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim. Lei nº 678 de 16 de outubro de 1854, In: Leis Provinciais do Ceará 1835-1861, Fortaleza, Biblioteca Pública Menezes Pimentel, Microfilme.

⁴²⁵ M. Simão, *Quixeramobim - recompondo a história*, Fortaleza, 1996.

⁴²⁶ M. C. da Cunha, “Negros, estrangeiros. Os escravos libertos e a sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1995.

⁴²⁷ Para G. Simmel (2006), “o significado prático do ser humano é determinado por meio da semelhança e da diferença. Seja como fato ou como tendência, a semelhança com os outros não tem menos importância que a diferença com relação aos demais; semelhança e diferença são, de múltiplas maneiras, os grandes princípios de todo desenvolvimento externo e interno. Desse modo, a história da cultura da humanidade deve ser apreendida pura e simplesmente com a história da luta e das tentativas de conciliação entre esses dois princípios”. p. 45.

outra dimensão com a festa de coroação, pois aí os “Pretos” simularam uma contra-ordem, constituindo-se reis e adquirindo o poder de até libertar preso⁴²⁸.

Portanto, para compreender as irmandades de Homens Pretos no Ceará, é necessário perceber como os Negros se engajavam na sociedade inclusiva e como se relacionavam com demais grupos. Fica patente que essas articulações não estabeleciam equidade de oportunidades entre Brancos e Negros. As irmandades de Nossa Senhora do Rosário eram associações de caráter leigo, definidas por critérios étnicos-raciais, que em alguns momentos permitiam a participação de Brancos. Quando isso ocorria, a negociação passava a existir dentro da própria irmandade e quase sempre era formalizada em normas. O compromisso da irmandade do Rosário de Crato aprovado em 1870 é incisivo nesse ponto quando estabeleceu dois núcleos na irmandade: um formado “por todos os homens e mulheres livres de todas as cores”⁴²⁹, de onde seria eleita a mesa regedora e outro constituído por “Pretos escravos” de onde se a escolha do séqüito régio.

O séqüito régio se comporá dos seguintes empregados: rei, rainha, dous mestres de campo, um arauto e duas açafatas, que terão por obrigação acompanhar a rainha. A eleição do rei e rainha pertencerá de direito ao segundo núcleo da irmandade; os mestres de campo e arauto serão escolhidos pelo rei; o lugar das açafatas será conferido pela rainha, a quem lhe convier, d’entre as irmãs escravas⁴³⁰.

A associação se abria para outros grupos étnicos para compor a mesa regedora, mas se fechava quando se tratava da escolha do “séqüito régio”. Assim ela se constituía como espaço político em que se negociava uma identidade baseada na diferenciação em relação aos Brancos, mantendo certamente o controle sobre aquilo com que mais se identificava, o cortejo da festa onde danças e ritmos negros se misturavam. Ao admitir a participação de indivíduos de outros grupos, passava a redefinir seus espaços no interior dela mesma, isso não se referindo apenas à eleição do séqüito régio. A irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Icó, a exemplo da de Crato aceitava no seu corpo “pessoas de todas as cores”, e propunha que quando da morte de um irmão a irmandade deveria

⁴²⁸ M. Simão, *Quixeramobim - reconpondo a história*, Fortaleza, 1996.

⁴²⁹ E. Campos, *op. cit.*, 1980, p. 41.

⁴³⁰ *Ibid*, p. 18.

fazer o acompanhamento, ficando “reservado aos irmãos Pretos o direito de conduzir a cruz e lanterna”⁴³¹.

Conforme Marina de Mello e Souza (2001), os Negros adquiriam visibilidade quando saíam em cortejos pelas ruas, “presidindo uma série de atos rituais e danças”. Através da coroação dos reis negros, escravos e libertos encontraram uma forma de se organizarem comunitariamente ao mesmo tempo em que negociavam formas simbólicas de não esquecimento de práticas que foram deixadas para trás. Eleger soberanos era prática comum nos chamados quilombos, organizações comunitárias conformadas a partir de fuga das senzalas, sendo freqüente o registro de que Negros aquilombados viviam sob o governo de rei ou capitão.

A coroação se tornou muito difundida no âmbito das confrarias de Homens Pretos, a partir da qual se atribuía aos soberanos a denominação genérica rei do Congo. A explicação histórica mais recorrente entre os autores (Reis, 1991; Souza, 2001) que investigaram essa sociabilidade é a de associação dessa prática (a coroação de rei e rainha) a fragmentos culturais trazidos por Negros escravizados da África centro-ocidental. Assim, a referência ao Congo recuperaria elementos históricos de conversão do reino do Congo ao catolicismo já a partir do século XV. Poder-se-ia afirmar que no contexto do tráfico, os Negros arrancados de seus lugares de origem e pertencentes a tradições étnicas diferentes, criaram novos laços sociais e novas formas culturais, sendo a coroação de seus reis e os cortejos uma de suas maiores expressões.

As festas passaram a ser o veículo de rememoração dessas vinculações perdidas e o espaço de construção de novas representações e identidades. As irmandades com suas coroações e cortejos construíam suas identidades negras e pertencças na mesma medida em que sedimentavam laços de solidariedade com seus iguais. Era também um meio para aglutinar diferentes povos que aqui chegaram, fazendo aos poucos desaparecer as possíveis particularidades étnicas. Em razão disso é que todos os reis e rainhas passaram a ser identificados como rei do Congo, diluindo os reis de outras possíveis nações. Isso não significa dizer que algumas confrarias não tenham tido o firme propósito do reunir seus “parentes de etnia” dispersos depois de trasladados da África para o Brasil⁴³².

⁴³¹ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Icó, in, E. Campos, *op. cit.*, 1980, p. 73.

⁴³² M. Soares (2000) identificou esse fenômeno entre os maki reunidos em torno da devoção à Santa Ifigênia no Rio de Janeiro, século XVIII.

As festas de coroação são consideradas dramas, em que há uma luta entre Rei do Congo e invasores. Alguns autores afirmam que tais coroações recuperam fragmentos da história do Congo, primeiro reino cristão na África. O fato é que as novas identidades e representações que a comunidade negra elaborava para si no contexto das irmandades não desprezavam seu passado histórico ainda que totalmente preso ao presente. Não desprezavam suas experiências na África e muito menos as condições com que se deparavam no Brasil, pois conforme Marina de Mello e Souza (2001),

Ao se converterem ao catolicismo e ingressarem em irmandades, no processo de construção de novas identidades, os Africanos e seus descendentes recriavam miticamente aspectos de sua história e desenvolveram rituais que reafirmavam algumas características da comunidade envolvida. A coroação do rei congo no âmbito da celebração festiva do Santo padroeiro, na qual o grupo apresentava danças que dramatizavam episódios de sua história remetia a um passado africano, resgatado pela vivência ao catolicismo⁴³³.

O ritual de coroação era procedimento a ser realizado pelo padre que fosse contratado pela irmandade para as festividades do santo padroeiro, assim demonstrando certa anuência da igreja em relação às organizações negras e suas práticas religiosas e certa autonomia das irmandades em manter com recursos próprios a realização dos eventos religiosos necessários, por exemplo, a missa. O que não significa que em alguns momentos as festas não tenham passado a ser reprovadas ou pouco toleradas quando dissociadas das irmandades⁴³⁴.

Os cortejos faziam parte da festa da padroeira e eram marcados por cantos, danças e encenações de batalhas. Tais cortejos ainda são encontrados em alguns lugares no Ceará, como foi registrado por Oswaldo Barroso na festividade dos congos do Rosário em Milagres.

⁴³³ M de M e Souza, *História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séculos XVII e XIX*. In: I. Jancsó e I. Kantor, *Festa cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, São Paulo, Hucitec, v. 1, p. 249-260.

⁴³⁴ Souza (2001), diz que “a festa foi mais estruturada e aceita quando integrada às irmandades de “Homens Pretos”. As irmandades, por sua vez, ligadas às igrejas locais, eram organizações criadas nos centros urbanos, nos quais ocorriam preferencialmente as festas de reis negros. Mas a respeito dessa relação preferencial entre as festas, as irmandades, e as vilas e cidades, há relatos de festas de coroação de reis negros realizadas em engenhos e áreas rurais”. In: I. Jancsó e I. Kantor, *Festa cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec, v. 1, p. 249-260.

*No Ceará, a memória dos Congos está melhor preservada nos Reisados dos Congos. Dos autos dos Congos, propriamente ditos, ligados a irmandades de santos pretos, resta, ao que se saiba, apenas o de Milagres, que aparece na época tradicional das festas do Rosário e nas festas de outras santas padroeiras. Com relativo prestígio entre a população e junto à igreja, ele debate-se entre o resgate da memória dos Congos mais antigos e seu abasileiramento*⁴³⁵.

Conforme Oswaldo Barroso (1996), os cortejos, que saem às ruas em Milagres por ocasião da festa de Nossa Senhora do Rosário, encenam batalhas que rememoram fatos históricos africanos como a conversão do rei do Congo ao cristianismo. Ademais, introduz encenações da lendária história de Carlos Magno e os Doze Pares de França, o que talvez demonstre confluência de temas clássicos da literatura de folheto, tão comum no Ceará, nas peças encenadas nos cortejos de Congo⁴³⁶.

A estrutura dramática do Congo, como se pode apreender com a descrição do autor referido consiste na encenação do embate de espada entre o rei Congo e o rei inimigo, que nos cortejos de Milagres, é representado pelo mouro Ferrabrás. Dá-se início ao auto no momento em que o cortejo percorre as ruas em direção ao templo onde é celebrada uma missa. Terminada a celebração todos saem para o patamar da igreja e somente depois de alguns entremezes os congos encenam embaixadas e combates. A batalha finaliza quando o rei inimigo é vencido pelo rei Congo e se dá sua conversão ao cristianismo.

Se as festas de coroação de rei e rainha negra contribuíram para consolidar uma identidade negra a partir da experiência da escravidão, da integração do Negro à sociedade colonial bem como de rituais e mitos que veiculavam símbolos africanos, tem-se aí uma chave para se pensar a identidade e a cultura em uma perspectiva híbrida como formulou S. Hall (2003), para quem não existe identidade “primordial”⁴³⁷ e nem cultura “pura”. Pensar a pertença a uma comunidade significa considerar as várias experiências dos sujeitos e como a identidade e a cultura se construíram a partir de suas trajetórias. Nesse sentido, não tem muita importância inventariar os elementos culturais

⁴³⁵ O. Barroso, *Reis de Congo*, Fortaleza, Museu da Imagem e do Som, 1996.

⁴³⁶ Oswaldo Barroso faz um estudo denso sobre os Congos de Milagres, no qual traz transcrição das peças encenadas, tentando produzir um significado a partir do diálogo com os participantes dos Congos.

⁴³⁷ A concepção primordial da identidade para Hall (2003) se fixa no nascimento através do parentesco e da linhagem, dispensando aos locais de origem uma participação mínima na construção da identidade, ainda que não sejam desconsiderados. *Da Diáspora, identidades e mediações cultural*, Belo Horizonte: Humanitas, 2003, p. 29.

e sim procurar entender as modificações que sofreram e como foram se acomodando a outros, de modo a produzir um sentido para aqueles a quem interessava.

Pensar nas formas impuras dos arranjos culturais implica pensar a experiência dos sujeitos retirando dela qualquer aura essencializante.⁴³⁸ A busca das origens, como se fosse necessário recompor o elo perdido, é o que menos tem importância. Nessa perspectiva o que interessa é saber como se articulam diversas tradições e com o que pode resultar dessa articulação. São várias as referências articuladas, e por isso a identidade, por sua vez, se construiria em bases menos sólidas. Ela significa menos unidade e mais diversidade, ela comporta mais heterogeneidade e menos homogeneidade.

Os Negros irmanados produziram ressignificações constantes de várias tradições seja ocidental-cristã ou africana e suas práticas estão marcadas por esses referentes religiosos, culturais e simbólicas. Com base nisso constroem um sentido de ser e existir no mundo. E talvez seja isso o mais importante para pensar a identidade, pois como diz Michel de Certeau (2003), “há negritude apenas a partir do momento em que há um sujeito novo na história, isto é, quando homens optam pelo desafio de existir”⁴³⁹. O desafio de existir transformou dispersão em associação e essas associações iam além das divisões étnicas ou sociais dos Negros. Essa vida associativa conforme Aguiar (2001),

Criou canais de protesto e diálogo com os órgãos da Coroa, estabeleceu frentes de causas mobilizadoras da comunidade negra e familiarizou os escravos e libertos com o funcionamento de instituições. Demonstrou possibilidades abertas para a manipulação das estruturas de poder. (...). A vida confrarial introduziu espaço privilegiado de intercâmbio cultural que atravessava as relações de dominação constituídas nos lugares tradicionais e situava os confrades em posição privilegiada de negociação. Veiculou formas de discurso radical, conformou práticas de autonomia e autogestão da vida religiosa e desenvolveu rituais de inversão hierárquica, os quais repuseram em questão os termos das relações sociais de dominação⁴⁴⁰.

⁴³⁸ Aqui também significa dizer certo repúdio a essencialização da diferença, pois conforme Hall (2003) ela “é incapaz de compreender as estratégias dialógicas e as formas híbridas essenciais à estética diaspórica”.

⁴³⁹ M. de Certeau, *Minorias*, In: *A cultura no Plural*, São Paulo, Papyrus, 2003, p. 154.

⁴⁴⁰ M. M de Aguiar, *Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas colonial*, In: I. Jancsó e I. Kantor. *Festa cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, São Paulo, Hucitec, v. 1, p. 361-393.

Para o caso do Ceará penso que os Negros rememoravam, com suas performances, acontecimentos históricos como a conversão ao cristianismo. Também traziam a lembrança da África da qual foram arrancados. No Novo Mundo, as festas passam a ser o veículo de rememoração dessas vinculações perdidas, ao mesmo tempo em que, esses mesmos vínculos são recuperados através delas. A travessia do Atlântico e o destino comum como a escravidão levaram a construir formas culturais alternativas, sem necessariamente se confrontar com o sistema de escravidão. A partir das coroações e cortejos construíram suas identidades e pertencas e sedimentaram laços de solidariedade com seus iguais. A vida associativa, nesse sentido, foi o desafio de existir, foi a estratégia para produzir um deslocamento ou um desequilíbrio de poder nas relações da cultura, pois como diz Hall (2003), “trata-se sempre de mudar as disposições e configurações do poder cultural e não se retirar dele”⁴⁴¹.

A festa é uma produção social que gera vários materiais ou elaborações simbólicas, sendo o mais importante desses produtos a identidade entre os participantes ou como exprime Noberto Luiz Guarinello (2001), “a concretização efetivamente sensorial de uma determinada identidade que é dada pelo compartilhamento do símbolo que é comemorado”⁴⁴². Nossa Senhora do Rosário era o elemento focal comemorado e funcionava com símbolo de identificação dos Negros. Esse símbolo “se inscreve na memória coletiva como um afeto coletivo, com a junção dos afetos e expectativas individuais, com um ponto que define a unidade dos participantes”⁴⁴³. Esses componentes rememorados no contexto das irmandades eram redimensionados, formando como que uma rede de fatos ritualizados de modo a não se poder compreendê-los indistintamente ou individualmente, seja Nossa Senhora do Rosário, a coroação dos reis negros ou o cortejo. A festa, pelos elementos que articulava, pelos sentimentos e afetos que exacerbava, pelas imagens e símbolos que evocava, seria então um jogo, um espaço social onde se reiterava, produzia e negociava identidades sociais⁴⁴⁴.

As festas de coroação de reis negros e os mitos e rituais correlatos possuíam a marca das trajetórias dos agentes sociais (Negros e Negras) que atravessaram o Atlântico, despidos de sua cultura, tratando muitas vezes apenas de construir uma

⁴⁴¹ S. Hall, *Da Diáspora, identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte: Humanitas, 2003.

⁴⁴² N. L. Guarrinello, Festa, trabalho e cotidiano, In: I. Jancsó e I. Kantor, *Festa cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, São Paulo: Hucitec, 2001, v. 2, p. 969-975..

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ *Ibid.*

existência. Esses sujeitos construíram novas formas de inserções sociais, sendo a festa e toda ação a ela dirigida seu melhor exemplo. Nas festas os Negros conheciam o sentido da liberdade no momento em que coroavam seu rei e rainha; por meio delas eles rememoravam suas existências perdidas e articulavam novos sentidos para os lugares de onde vieram. Talvez não seja precipitado dizer que com as festas de coroação inaugurava-se uma estética diaspórica, ou seja, um movimento de

Sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, de estratégias subterrâneas de codificação e transcodificação, de significação crítica e do ato de significar a partir de matérias preexistentes. Essas formas são sempre impuras, até certo ponto hibridizadas a partir de uma base vernácula⁴⁴⁵.

A coroação recuperava elementos culturais de várias origens, mas sua importância estava em narrar lembranças de fatos históricos que os Negros recordavam ao dançar, gingar, cantar, coroar. Normalmente, esses rituais eram marcados por disposições do corpo de modo a representar as mais diversas vinculações sociais, atribuindo significado a uma existência como coletividade. Nesse sentido, as festas negras reintroduziram as danças coletivas. Para demonstrar isso, nada mais interessante do que as descrições de Henry Koster quando de viagem pelo Nordeste brasileiro no século XIX. Diz o viajante:

Os Negros livres também dançavam, mas limitavam a pedir licença e sua festa decorria diante de uma das suas choupanas. As danças lembravam a dos Negros Africanos. O círculo se fechava, e o tocador de viola sentava-se num dos cantos, e começava uma simples toada, acompanhada por algumas canções favoritas, repetindo o refrão, e frequentemente um dos versos era improvisado e continha alusões obscenas. Um homem ia para o centro da roda e dançava minutos, tomando atitudes lascivas, até que escolhia uma mulher, que avançava, repetindo meneios não menos indecentes, e esse divertimento durava às vezes até o amanhecer. Os escravos igualmente pediam permissão para suas danças. Os instrumentos musicais eram extremamente rudes. Um deles é uma espécie de tambor, formado de uma pele de carneiro, estendida sobre um tronco oco de árvore. O outro é um grande arco, com uma

⁴⁴⁵ S. Hall, *Da Diáspora, identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte, Humanitas, 2003, p. 343.

corda tendo uma meia quenga de coco no meio, ou uma pequena cabaça, amarrada. Colocam contra o abdome e tocam a corda com o dedo ou com um pedacinho de pau. (Grifos meus)⁴⁴⁶.

Chama atenção nessa narrativa o fato de Negros livres e escravos igualmente poderem fazer suas danças e a alusão de que tais danças lembram a dos Africanos. Henry Koster (1816) fez essa menção e isso lhe vale uma nota de Câmara Cascudo (tradutor), 2002, onde transcreve trechos de apontamentos de viagens da obra *Os Sertões d'África*, de Alfredo Sarmiento, para comprovar a similitude entre rituais encontrados no Nordeste do Brasil e a África. Gostaria de destacar ainda, que conforme Koster, as danças eram executadas coletivamente, evidenciando-se isso nas frases *o círculo se fechava* ou *o homem ia para o centro da roda*. As danças exigem a presença do corpo não apenas para dançar, mas como complemento sonoro dos instrumentos. No caso das danças negras o corpo parece se confundir com os instrumentos, *colocam contra o abdome e tocam a corda com o dedo*, ou ele próprio é um instrumento musical. Fernando Ortiz (1993) ao estudar os bailes cubanos procura enfatizar o caráter coletivo e social dos bailes e também trata da “percussividade” do corpo negro.

(...) La danza es un fenómeno estrictamente social aun cuando, como em todo hecho del hombre, intervengan em sus causas y expresiones los factores humanos individuales em su integridad.(...) Acaso pueda decirse que, entre los negros y sus herederos inmediatos, no sempre es la música la que conduce el baile; este suele inspirar y hacer fluir a música. (...) El negro no 'baila al son que le toquen' tanto toca al passo que le bailan. El bailador primitivo es por si mismo um instrumento percusivo, um 'cuerpo sonoro, que hace música com el staccato de sus pies y a veces con el palmeo o contrapunto de sus manos y com los fraseos melódicos de sus cuerdas vocales⁴⁴⁷.

Ainda que tenha havido muito controle em relação às festas negras, seja em Cuba ou no Brasil, o que fica patente é que nessas festas o corpo transcende a condição de subjugação e passa a ser muitas vezes veículo de rememoração de outras inserções sociais, experimentadas na África, nos portos onde foram embarcados e na própria travessia do Atlântico. Essas experiências são retomadas e faz sentido o entendimento

⁴⁴⁶ H. Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, Recife, Massangna e Fundação Joaquim Nabuco, 2002.

⁴⁴⁷ F. Ortiz, *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de cuba*, Cuba, Editorial Letras Cubanas, 1993.

de que não é possível pensar nas identidades negras desconsiderando tais experiências. Não me interessa o quanto elas permanecem fiéis a uma origem africana, mas tão somente, o quanto são impuras e hibridizadas a partir dos lugares onde tais sujeitos se encontram⁴⁴⁸ e mesmo o quanto de fronteiras que tais festas atravessam. A fluidez das fronteiras, Hall (2003), a partir da idéia de hibridação, (Hall, 2003; Bhabha, 1998) a meu ver segue a mesma linha de argumentação de Fernando Ortiz com conceito o de *transculturación*,

*que expressa melhor o processo de transição de uma cultura para outra, porque este processo consiste somente em adquirir uma cultura diferente, (...) porém o processo implica também, necessariamente, na perda, no desenraizamento de uma cultura anterior (...) e, além do mais significa a criação conseqüente de novos fenômenos culturais*⁴⁴⁹.

Nas festas de coroação dos reis Congos, os Negros não assumiam posições subalternas, pelo contrário, assumiam o papel de promotores, suspendendo temporariamente sua condição de escravo. Negociavam estratégias de inclusão sem necessariamente opor-se radicalmente ao sistema que lhe negava uma subjetividade. Nesses momentos reforçavam os laços de solidariedade e construíam uma identidade atravessada pela lembrança de uma África, manifesta em gestos, performances, tendo como veículo o seu corpo; uma África, por que não dizer, vivamente incorporada nas ocasiões festivas amalgamada com outras lembranças. Levando esse dado em consideração, talvez faça sentido tomar as coroações e rituais correlatos como práticas de incorporação através das quais as lembranças da África são vivificadas e manifestadas. Connerton (1993) sugere que a memória encontra-se sedimentada, ou acumulada, no corpo, e que as práticas de incorporações são exemplos de memorização de posturas culturalmente específicas⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ F. Ortiz, *op. cit.*, 1993.

⁴⁴⁹ F. Ortiz, “Do fenômeno social da transculturação e sua importância em cuba”, in: *El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco*. Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 1983. Tradução: L via Reis.

⁴⁵⁰ As práticas de incorpora o podem ser entendidas como “mensagens que um emissor, ou emissores, comunicam através da sua própria actividade corporal corrente, processando-se essa transmissão apenas durante o período em que os seus corpos estão presentes para apoiarem essa actividade particular”. P. Connerton, *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta, 1993.

10.1 Espaço Social e Representações

Tomar a festa como espaço social onde se negociava representações implica pôr em evidência o capital simbólico que os Negros irmanados passaram a mobilizar no interior da sociedade escravocrata. Não que a festa subvertesse o sistema vigente, mas que ela passou a se constituir no cotidiano dos Negros o lugar a partir de onde as posições poderiam ser negociadas ou renegociadas e mesmo as hierarquias (poderiam ser) redefinidas. Esse entendimento dá uma complexidade às relações sociais da época, tornando discrepantes as abordagens que tendem a ver tudo sob o prisma dual do senhor e do escravo.

A festa dava visibilidade aos agentes vinculados às irmandades e era na tensão com uma ordem estruturada que os mesmos saíam com seus cortejos, comemorando a padroeira Nossa Senhora do Rosário. Decerto, a festa é o espaço de negociação, e de consolidação de representações calcadas na diferenciação étnica, pois somente Negros podiam ser coroados assim como assumir determinadas posições em manifestações públicas. Talvez ela possa ser vista como o momento de agenciamento de forças, que não eram perceptíveis no cotidiano escravo ou de sujeição desses agentes. Se as representações variam segundo a posição dos agentes e “os interesses que estão associadas a ela”, como salienta Bourdieu (1987), poder-se-ia dizer que na festa os participantes mobilizavam alguns esquemas perceptivos e visões de mundo, que redefiniam a ordem das coisas. Esses esquemas não traziam apenas a estrutura objetiva da sociedade que o recebeu, mas o *habitus* da sociedade que produziu sua socialização primeira. *Habitus* entendido “como sistema de esquemas de percepção e apreciação, como estruturas cognitivas e avaliatórias que eles adquirem através da experiência durável de uma posição do mundo social”⁴⁵¹.

Quero dizer com isso que nas festas negras, especialmente as organizadas pelas irmandades de Nossa Senhora do Rosário, vários símbolos eram acionados, revelando tanto as suas inserções na África, que não foram esquecidas, como as interações que construíram com seus pares e outros no âmbito da escravidão. Com o capital simbólico⁴⁵² conformado a partir dessas experiências, os confrades elaboravam um

⁴⁵¹ P. Bourdieu, *Coisas Ditas*, São Paulo, Brasiliense, 1990, 149-168.

⁴⁵² Para Bourdieu o capital simbólico “não é outra coisa senão o capital econômico ou cultural quando conhecido e reconhecido, quando conhecido segundo as categorias de percepção que ele impõe, as

sentido de ser e existir no mundo bem como negociavam novas posições no jogo de interações. Jogavam justamente com esse capital simbólico ao disputarem posições não subalternas, ainda que temporariamente, na intrincada estrutura social de que faziam parte.

Para Victor Turner (1993), a sociedade está em constante mudança. A ordem social não é um fato permanentemente adquirido, pois ela funda-se em contradições, conflitos de interesses tanto interpessoal como intragrupal e intergrupar. Portanto a estrutura social não é um fenômeno contínuo e consensual. Ela se caracteriza por processos de rupturas e reparações, de cisma e de continuidade⁴⁵³. Esses elementos eram perceptíveis nas ações das irmandades na medida em que reiteravam uma ordem social dada, afinal elas eram regidas pelas mesmas normas que regulavam as irmandades de Homens Brancos, e contradiziam, ainda que temporariamente, interesses e/ou valores de outros grupos quando realizavam suas festas e praticavam seus rituais.

Justamente por contradizerem valores estabelecidos, essas festas sofreram constantes reprovações, sendo muitas vezes comparadas a práticas incivilizadas. Um bom exemplo disso é a notícia transcrita por Eduardo Campos de *A Tribuna Catholica*, 1857, a qual se refere a uma exibição musical durante uma missa. “(...) Tudo isso se harmoniza admiravelmente com a profanação geral a que têm chegado os nossos templos, preparados exatamente como as casas de baile, não lhes faltando até os lustres de cristal e a música fortemente ritmada pela retumbante bateria das caixas e zabumbas⁴⁵⁴. Eduardo Campos (1989) também se refere a “musica de couro para a missa” nos termos de uma “Estúpida folia herdada dos tempos semibárbaros (...) da antiga colônia tudo isso apesar da época ilustrada a que porventura havemos chegado, para a vergonha do clero e das authorities que a toleram e muitas vezes a alimentam⁴⁵⁵”.

Já Oliveira Paiva em *Dona Guidinha do Poço*, obra que, conforme Ismael Pordeus foi uma adaptação de fatos ocorridos em Quixeramobim, em outros termos salienta o caráter anacrônico das festas negras ao compará-las com o triunfo político dos conservadores “Triunfaram os conservadores, isto é, os do poder. E não era sem um riso de ironia que o Rabelo, promotorzinho demissionário, ouvia os Pretos, enfeitados de

relações de força, as relações de força tendem a reproduzir e reforçar relações de força que constituem a estrutura do espaço social”. P. Bourdieu, *op. cit.*, 1990, 149-168.

⁴⁵³ V. Turner apud P. Cabral, In: *Em terras de tufões*, Instituto Cultural de Macau, 1993.

⁴⁵⁴ E. Campos, *op. cit.*, 1980, p. 86.

⁴⁵⁵ *Ibid.*

belbutinas, lentejoulas, bicos rendas, espadas, lenços, capacetes e coroas de lata, cantar naqueles festejos do Natal chamados Congos”⁴⁵⁶. Marum Simão (1996), sem pretender uma avaliação negativa das festas argumenta que “na irmandade, [a do Rosário dos Pretos], que usava opa branca, misturava-se algo de misticismo e religioso, de que cultos africanos e religiosos eram concomitantemente praticados, o que era percebido nas festas dos Reis Magos”⁴⁵⁷.

Esses exemplos ilustram como no âmbito do espaço público as manifestações organizadas pelas irmandades eram avaliadas e percebidas. As percepções fossem de viajantes, de literatos e de outros acabavam trazendo visões de mundo de uma sociedade que mal tolerava essas festas, e quando as aceitava, fazia no intuito de controlar a comunidade negra, oferecendo-lhe uma semi-autonomia na realização dos cultos religiosos ou uma autonomia regulada pela Igreja. De qualquer modo, essas festas eram constitutivas das representações que os membros da confraria elaboravam sobre si e seu mundo, e se não podemos dizer com Bourdieu (1998) como um poder simbólico assente em “discurso performativo”, essas festas podem ser vistas como um “texto”⁴⁵⁸, igualmente performativo, dotado de poder de impor um reconhecimento⁴⁵⁹ ou uma representação.

Talvez minha perspectiva difira da que propõe Bourdieu no tocante a pensar as representações como “enunciados performativos que pretendem acontecer aquilo que anuncia”⁴⁶⁰, dando a entender que o reconhecimento segue uma mão única: a de um grupo com poder de nomear os demais. Ainda que as identidades fiquem no campo do discurso, ela é dialética no sentido de propor um auto-reconhecimento e um reconhecimento pelo outro⁴⁶¹. Claro que no jogo de forças quem tem mais capital

⁴⁵⁶ O. Paiva, *op. cit.*, s.d, p. 99.

⁴⁵⁷ M. Simão, *op. cit.*, 1996.

⁴⁵⁸ Estou pensando aqui em Geertz, 1989, que trata a cultura como texto. Ademais para o autor cultura “denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação a vida”. A Religião como sistema cultural, In: *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, LTC, 1989, p. 103..

⁴⁵⁹ Para Bourdieu (1998), “o mundo social é, também, representação e vontade, e existir socialmente, e é, também ser percebido e ser percebido como distinto”. P. Bourdieu, *O que falar quer dizer*, Portugal, Difel, 1998.

⁴⁶⁰ P. Bourdieu, *op. cit.*, 1998.

⁴⁶¹ Aqui é uma referência à formulação de Fredrik Barth sobre a identidade étnica, que foi recebida com entusiasmo por antropólogos Brasileiros como M. C. da Cunha (1995) e R. C. de Oliveira, (1976). Esses autores procuraram refletir contextos étnicos os mais variados a partir do entendimento de que grupos étnicos “são categorias adscritivas e de identificação, que são utilizadas pelos próprios atores e têm, portanto, a característica de organizar a interação entre os indivíduos. (...) Os atores utilizam as identidades étnicas para categorizar a si próprios e a outros no propósito de uma interação”. F. Barth, *O Guru e o iniciado*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2000, p. 27. Algumas críticas são formuladas a essa

simbólico pode impor uma representação, mas ela não será aceita como legítima até que muitas negociações ou lutas tenham sido realizadas. No jogo das representações tanto há identificação como distinção, ela tanto é elaborada por um “nós” como por um “outro” e dependendo do que está sendo negociado, um determinado grupo pode, inclusive, se apropriar de uma representação exógena, deixando fluídas as fronteiras desse “nós” e do “outro”.

Se o que estava em jogo era o poder de estabelecer fronteiras ou construir grupos através de conflitos dos poderes simbólicos, as festas acabavam organizando a percepção do mundo social e, em algumas circunstâncias e condições, ordenavam o próprio mundo⁴⁶². Foi por meio da construção das irmandades e das festas que os Africanos e seus descendentes encontraram e/ou construíram maneiras novas de associações comunitárias, a partir de onde puderam recompor os fios de suas sociabilidades e cultura. Nesse sentido, a festa é uma construção social e nela os sujeitos atualizam sua pertença social. Nos relatos sobre a coroação dos reis negros e cortejos realizados pelas irmandades do Rosário dos Pretos no Ceará e na do Rosário de Quixeramobim, pude perceber que ocorrem muitos elementos: hierarquias, relações de poder, normas, identidade, cultura e religião. Com isso fica patente que as festas não podem ser percebidas a partir de uma abordagem que a opõe ao cotidiano e menos ainda como algo que atualiza alguma pureza cultural. De certo modo procurei demonstrar como a festa *brinca* com elementos culturais de várias “tradições”, produzindo “configurações sincretizadas de identidade cultural” para usar uma expressão ainda de Stuart Hall.

concepção, recaindo principalmente na distinção entre cultura e organização social. O debate está proposto em D. Villar, Uma abordagem crítica ao conceito de ‘*etnicidade*’ na obra de Fredrik Barth. R. Mana, 10(1), 2004, p. 165-192

⁴⁶² P. Bourdieu, *op. cit.* 1990, p. 149-168.

Capítulo 11

Festa de Nossa Senhora do Rosário: fragmentos de uma memória

Os documentos analisados: estatutos, livros de receitas e despesas, lista de irmãos, registros de aforamento e registros de doação, atestam a existência da irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Quixeramobim e fornecem em grande medida a sua estrutura de funcionamento e a abrangência de suas atividades. Eles tomam a dimensão de um *corpus*, mas não se constituem propriamente em arquivo uma vez que nenhum empreendimento nesse sentido foi realizado, salvo o de levantamento realizado, visando os objetivos dessa pesquisa. Com isso quero dizer que esse trabalho retira de algum modo a associação do esquecimento uma vez que ele procurou reunir informações desconhecidas dos historiadores locais, das autoridades religiosas da atualidade de Quixeramobim e mesmo das pessoas com as quais dialoguei no curso da investigação.

O empreendimento se constituiu em uma interpretação do *modus faciendi* da irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Assim, procurei fazer sobressair à dimensão diacrônica da associação, auxiliada por esse manancial de informações extraído dos documentos. Esse material, embora revelando muitas facetas das atividades da irmandade, limitava a compreensão de algumas sociabilidades, em especial da festa em comemoração ao orago. Obviamente que muito do que já foi esclarecido sobre a festa, como os investimentos em pompa, música, pólvora e outros artefatos festivos foi retirado dos livros de receitas e despesas da associação. Faltava, no entanto, uma descrição mais pormenorizada dessa sociabilidade na qual os Negros assumiam a responsabilidade de organizar e de realizar. Por essa razão, a memória oral foi solicitada e através dela outras dimensões desse evento foram reveladas.

Antes de avançar na descrição da festa pelos descendentes de antigos membros da irmandade, importa dizer que o tempo aqui reportado é o tempo em que as famílias Barrozo e Matias estavam conduzindo a irmandade, ou seja, os primeiros trinta anos do século XX. Disso se depreende que os narradores não vivenciaram todas as experiências

narradas, quando muito ouviram de outros mais antigos que já não existem mais. Muitos deles nem chegaram a conhecer os protagonistas que recorrentemente apareciam nos eventos como Julião Barrozo, morto em 1925. Fato que leva a supor que uma transmissão mnemônica esteve em curso durante o período em que a irmandade vivenciava uma desintegração. A festa de Nossa Senhora do Rosário, que se realizou por umas décadas sem o suporte da irmandade, teria sido também veículo dessa rememoração. Então, quando os narradores se reportam a esse momento, estão falando do que experimentaram e vivenciaram dessa festa. O mesmo se pode atribuir ao evento de coroação dos reis Congos e o cortejo, antes de sofrerem as alterações que culminaram na sua dissociação da festa do Rosário e no seu quase desaparecimento.

Diante disso, alguns esclarecimentos são indispensáveis. Primeiro, sobre o material utilizado na construção da interpretação sobre as sociabilidades da festa. Utilizei tanto estratos das narrativas como informações dos documentos consultados, tentando dar coerência aos fatos. Operação não muito fácil porque estou jogando com momentos diferentes em que se realiza o evento da festa: quando a irmandade de Nossa Senhora do Rosário estava ativa e seu corpo diretor era formado por membros das famílias negras. O outro momento é quando a irmandade já não existe mais e os narradores recuperam indiretamente essa organização (mesmo sem falar nela) através dessas famílias negras. Por último, o tempo da festa vivido pelos próprios narradores.

Mais um esclarecimento se impõe. As pessoas as quais atribuo o designativo *narrador*, se inscrevem no modelo de Walter Benjamin (1996) mesmo que autor tenha propugnado o desaparecimento desse sujeito na modernidade. Os interlocutores indagados por mim são narradores porque trazem uma “experiência comunicável⁴⁶³” e têm em comum “uma experiência passada de boca em boca⁴⁶⁴” e em algumas situações encarnaram o sentido de narrador idealizado pelo autor. Eles não somente narram, mas dizem como se apropriaram da memória dos outros.

Naquela época, esse povo mais velho gostava muito de conversar com a gente. Comigo gostava de conversar e diziam: - “Meu filho as coisas são assim”. Muita coisa eu me alembro e muita coisa esqueci. Gostava muito de conversar com esse povo mais velho. Sentava assim, a noite, e lá contava as coisas. Ainda tem coisa que lembrava, que aprendi quando era menino e

⁴⁶³ W. Benjamin, *Magia e Técnica, Arte e Política*, São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 199.

⁴⁶⁴ *Ibid*, p. 199.

*nunca me esqueci. Eu tinha uma memória boa. Uma pessoa contava uma história todinha e eu ficava ouvindo. Depois contava tudinho. Mas a gente vai esquecendo*⁴⁶⁵.

De fato, os descendentes não experimentaram todos os fatos narrados, mas mesmo essas experiências não deixaram de incluí-las em um repertório como se fossem suas, “pois a relação ingênua entre o ouvinte e o narrador é dominada pelo interesse em conservar o que foi narrado”⁴⁶⁶. Então com se explicaria a atitude de Fátima Alexandre ao chorar quando fala do sofrimento dos africanos trazidos para o Brasil como escravo? De algum modo a experiência da escravidão, da festa de Nossa Senhora do Rosário, da história do africano lhe pertence, pois ela se percebe implicada em tudo isso. Ao narrar o que ouviu dos antigos, não o faz sem grande emoção:

*Aí ela dizia assim, ela batia na parede [da igreja de Nosso Senhor do Bonfim] e dizia assim: - Essa parede, essa parede foi feita de sangue, suor e lágrimas. Ai eu dizia assim: - Mas por quê, dona Luzia? Diga pra mim, porque, que a senhora diz. Ai ela dizia assim: - Sangue porque, foi que eles derramavam com o peso das pedras que eles carregavam nos ombros, né? E as mãos brotavam sangue pra construir a parede. Suor, que brotava do seu corpo, do cansaço, e lágrimas, da saudade que eles sentiam da sua terra*⁴⁶⁷.

247

Fátima Alexandre ao narrar a experiência de outros, ao recuperar a memória dos antepassados que ela não conheceu, se engaja na compreensão do que está sendo narrado pela sua interlocutora referida na fala, dona Luzia⁴⁶⁸. Essa compreensão a leva ao reconhecimento de que essa também é sua história e se há esse entendimento é porque de alguma forma ela se identifica com a experiência de outros Negros e Negras. Isso me faz pensar que tem razão Jean Duvignaud (1983) ao afirmar que “As sociedades e os indivíduos têm competência para enfrentarem (sic) formas de experiência que não remontam ao acervo da cultura ou da civilização a que se vinculam”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ José Borges do Nascimento (Dedim), Quixeramobim, 2007.

⁴⁶⁶ W. Benjamim, *op. cit.*, p. 210.

⁴⁶⁷ Trecho da narrativa de Fátima Alexandre. Quixeramobim, 2007.

⁴⁶⁸ Trata-se de Luiza Januária Alves de Paula, filha de Maria Januária, africana de “raça de Angola” que teria vivido em Quixeramobim até o princípio do século XX, conforme atesta sua neta Tereza Alves. Essa africana tinha quatro filhas (Maria, Luzia, Mundoca, Zefinha) e um filho José Alves de Paula. Provavelmente fez parte da confraria de Nossa Senhora do Rosário entre os anos de 1914-1923 e talvez se chamasse Maria Janoaria da Conceição Paulo.

⁴⁶⁹ J. Duvignaud, *Festas e Civilizações*, Fortaleza, Tempo Brasileiro, 1983, p. 227.

Tomei Fátima Alexandre como exemplo de narradora porque ela se aproxima do tipo-ideal de narrador sugerido por Walter Benjamin (1996), pois “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros⁴⁷⁰”. Essa característica estava presente em meus interlocutores quando indagados sobre a irmandade de Nossa Senhora do Rosário e a festa em homenagem à padroeira. Contudo, Fátima Alexandre é quem melhor engaja uma performance enquanto narra porque além de fazer uso da palavra também expressa a memória em gestos.

11. 1 A festa do Rosário para os descendentes de antigos membros da irmandade

É provável que a irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos de Quixeramobim tenha desaparecido nos anos que se seguiram à década de 1930, uma vez que nenhum registro posterior foi encontrado. Já a festa parece que teve continuidade até por volta dos anos de 1960, quando ainda estavam à frente os negros Matias e Barrozo. Embora não narrem respeitando uma cronologia ou ordenando linearmente os eventos, - nem poderiam, porquanto a memória em questão selecionou apenas fragmentos -, os descendentes recuperam as festividades em torno da Virgem do Rosário quando ainda ela era realizada, colocando-as como parte de suas experiências. Por outro lado, recobram a memória do tempo de Julião Barrozo de Oliveira⁴⁷¹ e Antônio Matias, tempo mais recuado do qual só ouviram falar.

A festa pode ter passado, depois da morte desses dois protagonistas, a ser ela mesma um momento de rememoração do engajamento dos Negros e de outros protagonistas. É fato que a comunidade que os sustentava se desintegrou e se os descendentes desses antigos membros da irmandade do Rosário rememoram, mesmo estimulados por um pesquisador, é porque querem de algum modo recompor os fios das sociabilidades que davam sentido às suas existências. Em alguns momentos também esses descendentes se encarregaram, eles mesmos, de dar continuidade, por algumas décadas ainda, à realização da festa de sua padroeira. Conforme Raimundo Barrozo,

⁴⁷⁰ W. Benjamin, *Magia e Técnica, Arte e Política*, São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 201.

⁴⁷¹ A repetição desse nome em virtude de existirem pai e filho assim chamados, isto é, Julião Barrozo, pode produzir confusões. Para que tal não ocorra, vou utilizar a palavra “filho” quando estiver me reportando ao narrador que ainda vive em Quixeramobim.

quando seu pai adoeceu as responsabilidades foram passadas para Antônio Matias, em 1925, dentre estas estavam incluídas: o zelo da igreja e a administração de seus bens. Em relação a essas responsabilidades, Raimundo Barroso ainda atesta que “ele, [seu pai Julião Barroso de Oliveira], tinha muita responsabilidade. Foi oficial de justiça. Era encarregado da igreja, das festas de Nossa Senhora do Rosário. Era responsável pelo terreno da Santa na serra de Santa Maria. Para o uso desse terreno pagavam uma renda”⁴⁷².

Além de trazerem nas narrativas os nomes dos responsáveis pelos festejos, o que mais a memória selecionou foi o brilho, a música, a iluminação. Prosseguindo com o relato de Raimundo Barroso, ele conta que nessa época ainda havia o costume do uso das opas durante a festa e o templo do Rosário era iluminado com lamparinas⁴⁷³. A iluminação, que dava esplendor à festa, marcava de algum modo uma ruptura com os dias ordinários e talvez não seja por outra razão que esse fato tenha sido recuperado também pela memória de Dora Monteiro.

*Essa igreja era dos escravos, no tempo dos escravos, eles eram os Pretos, eram quem tomavam conta, aí vinha o senhor, o Julião, (...)ele ia botar duas, duas lamparina, era lamparina, viu, uma num cantinho, outra noutro, daquelas, daquelas coisas lá de cima, e nós ia atrás pra ver ele botar lá, menina, a gente brincava tanto naquela Igreja do Rosário! Brincava de chicote queimado, brincava de disparar, ali na frente da igreja*⁴⁷⁴.

Registrou também na memória o efeito da iluminação Ismael Pordeus (1956) ao revelar que “à noite, o pequeno templo, tinha, pelo lado externo, iluminação com candeias de azeite, que mais tarde foram substituídas por grandes lamparinas a querosene⁴⁷⁵”. A mudança de candeias de azeite para lamparinas a querosene ficou registrada nas despesas constantes no livro *Lançamento de Despesas e Receitas da Confraria de Nossa Senhora do Rosário (1910-1919)* quando passou a figurar não mais o item óleo e sim “gás para iluminação” por ocasião das missas na capela do Rosário. Iluminar o templo não tinha uma função apenas prática, isto é, clarear o recinto, essa

⁴⁷² Trecho do diálogo que tive com Raimundo Barroso em sua casa. Quixeramobim, 2007. Como expliquei na primeira parte desse texto, tive apenas um encontro e uma conversa informal com Raimundo Barroso, em 2007, devido encontrar-se doente e vindo a falecer em seguida.

⁴⁷³ Conforme Raimundo Barroso. Quixeramobim, 2007.

⁴⁷⁴ Dora Monteiro, Quixeramobim, 2007.

⁴⁷⁵ I. Pordeus, Antônio Dias Ferreira e a matriz de Quixeramobim, In: *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, 1956, p. 80.

ação tinha uma função simbólica e não é por acaso que era Julião Barrozo de Oliveira a tomar para si essa responsabilidade, como salientou Dora Monteiro.

Ao tratar do tema da iluminação no livro *Festas e Utopias no Brasil Colonial*, Mary Del Priore (2002) descreve a importância que esta exercia nas festas coloniais, pois aí se estabelecia um contraponto com “as noites escuras, em que, normalmente, só havia repouso ou medo⁴⁷⁶”. Atesta a autora que esse aspecto se revelava como demarcador do *status* dos membros de uma comunidade uma vez que “o caráter metafórico da iluminação aparecia também para marcar o lugar dos indivíduos no interior de sua comunidade. Quem mais oferecesse *luminárias*, mais *status* adquiria em relação aos seus pares e mais poder reafirmaria em relação à comunidade⁴⁷⁷”. (Grifos da autora).

As festas organizadas pela irmandade de Nossa Senhora do Rosário traziam as características das festas coloniais tal como descreve Mary Del Priore. A extravagância e a opulência do barroco também tomavam lugar nas festas religiosas de Quixeramobim, características ainda persistentes nos festejos religiosos atuais como na festa de Santo Antônio. Voltando à festa do Rosário, constata-se que além da iluminação, dos fogos, do colorido das opas ainda havia o costume de ingestão de bebidas. Não se tratava de qualquer bebida e sim da *gingibirra*⁴⁷⁸, feita a base de erva doce, cravo e pão, destaca Raimundo Barrozo. Dona Monteiro também faz referência a essa bebida afirmando que “(...), seu Julião, no leilão, vendia gingibirra: Você conhece gingibirra, essa bebida? Conhece? Ele levava um potinho assim de gingibirra pro leilão⁴⁷⁹”. Além de lembrar-se do recipiente onde era feita a bebida, um pote, Raimundo Barroso narrou o processo de fabricação da mesma, um saber-fazer que lhe fora transmitido pelo pai Julião Barrozo e de conhecimento restrito da família. “Pisa o erva doce e o cravo. Põe dentro do pote com água e aí põe o pão para fermentar. Passa a

⁴⁷⁶ M. Del Priore, *Festas e Utopias no Brasil Colonial*, São Paulo: Brasiliense, 2002, p. 33.

⁴⁷⁷ Idem, p. 33-34.

⁴⁷⁸ O nome se aproxima muito da aguardente *giribita* sobre a qual fez menção Manolo Florentino (1997). Conforme o autor, citando Birmigham (1977), esse era um dos produtos utilizados na compra de escravo, pois “nos portos de domínio luso, as fazendas e aguardente brasileira *giribita* eram os principais produtos intercambiados por escravos era essa” In: *Costas Negras*, São Paulo: Companhia da Letras, 1997, p. 100. Em *dicionário Aurélio* o nome é atribuído à cachaça feita a base de melão de cana. A bebida a qual se refere Raimundo Barroso e Dora Monteiro não é feita de cana. Não posso averiguar a origem africana da bebida produzida pelos Negros em Quixeramobim, mas Nei Lopes se refere em seu *Dicionário Banto do Brasil* ao vocábulo *jerebita*, afirmando, com base em A. Sarmento, citado por Raymundo (1933:135) que “Jerebita é o nome que dão os matambas de Angola à aguardente”. *Novo Dicionário Banto do Brasil*, Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

⁴⁷⁹ Trecho da fala de Dora Monteiro, Quixeramobim, 2007.

noite fechado, amarrado com um pano. Para beber é bom colocar um pouco de bicarbonato e fica igual a cerveja⁴⁸⁰»

Esses aspectos narrados por Raimundo Barrozo, pouco revelados nos documentos analisados anteriormente, enriquecem a compreensão dessa sociabilidade que para os Negros tinham o sentido de integração e de participação. A integração tinha um duplo sentido: um voltado para o próprio grupo, pois a festa era um momento de reunião das famílias negras e outro em direção aos Brancos uma vez que a sua participação era almejada. A participação implicava tanto na organização como na execução do evento. Embora na organização o engajamento dos Negros fosse mais marcante, não deixava de ser uma exigência que os Brancos também participassem com empenho e interesse. É isso que me permite compreender a narrativa que segue:

Quando chegava o mês de outubro ele, Antônio (de Maria Águida⁴⁸¹) e os da família Barroso, saíam nas casas convidando quem queria trabalhar na festa de Nossa Senhora do Rosário. Ele (Antônio da Maria Águida) fazia reunião e dividia as pessoas que quisessem (participar). Faziam durante três noites: quermesse, leilão, partidos. Uma turma era dos Negros, outra turma dos Brancos. Os Negros tinham muita vontade e gosto. Inventavam barraquinhas do partido azul e colocavam prendas e brinquedos dentro da barraca. Faziam cestinhas pequenas e colocavam dentro, também pra venderem. E como vendiam. Eles, Brancos faziam sua parte mas não tinha interesse. Os Negros mandavam buscar música em Aracoiaba pra animar a festa. Era tão animada! (...) No dia 31 (de outubro) havia missa campal e procissão muito bem organizada. O povo trazia prendas para o leilão. A Festa de Nossa Senhora do Rosário era bem animada quando os Pretos tomavam conta.⁴⁸²

Participação e desinteresse eram demarcadores de diferenças entre Negros e Brancos na principal sociabilidade negra em Quixeramobim. Isso significava a percepção de que os Negros estavam mais envolvidos nos rituais festivos do Rosário enquanto os Brancos traziam pouca animação. A participação era uma exigência para

⁴⁸⁰ Processo descrito por Raimundo Barrozo por ocasião de nossa conversa em sua casa, Quixeramobim, 2007.

⁴⁸¹ José Borges do Nascimento também fez referência a Antônio de Maria Águida, atribuindo-lhe responsabilidades na realização dos reis Congo. Inquiri-o se este fazia parte da “família dos pretos” e ele me respondeu prontamente que se tratava de uma pessoa cuja mãe era “filha de índio legítimo”. Ainda narrou que muitas vezes ele saía de dama no cortejo dos reis Congos.

⁴⁸² Texto escrito por dona Luiza após contato para entrevista. Nos sucessivos retornos a Quixeramobim procurei-a para dar prosseguimento ao nosso diálogo e agradecer pelo depoimento escrito, enviado pelo pesquisador Danilo Patrício.

todos que estivessem presentes e se caracterizava pelo empenho em executar as danças e encenações. Então, ela tinha um sentido diferente daquele proposto por Célia Maria Borges (2005) para as irmandades negras de Minas Gerais. Para a autora, essa noção era uma chave “para explicar o fenômeno do envolvimento dos Negros em Minas com relação aos bens simbólicos da religião dominante”⁴⁸³. Participação que poderia “ir de uma simples observação a uma interação mais profunda”⁴⁸⁴. No caso de Quixeramobim, através das falas dos descendentes fica claro que esse critério era importante. Contudo, o que se almejava não era um envolvimento superficial, desinteressado, e sim uma demonstração de que o participante sabia executar o ritual, cantando, manifestando alegria de festejar Nossa Senhora do Rosário.

11. 2 Os símbolos, o tempo e o espaço ritual

Jean Duvignaud (1983) observou o uso de uma simbologia referida à natureza nas festas da Nova Zelândia e da Nova Guiné com máscaras confeccionadas com elementos da agricultura. Por exemplo, um personagem com túnica em forma de espiga de milho. Em Fortaleza durante a festa de Yemanjá observou uma simbologia relacionada ao mar quando “homens e mulheres sobem e descem o suave declive da beira-mar, entram na água, saem dançando (...) levando com elas aquele bocado arrancado à natureza que animará, ao longo das compridas noites, o feitiço e as danças de possessão”⁴⁸⁵. Essas situações para o autor revelam que as festas são *locus* de socialização da natureza. “*Socializar* a natureza para torná-la humana”⁴⁸⁶, diz Duvignaud.

Se as festas para Duvignaud constituíam momentos de humanização da natureza pela apropriação que as sociedades faziam de símbolos desse universo, gostaria de seguir esse mote em outro sentido para as festas de Nossa Senhora do Rosário em Quixeramobim. Enfatizei linhas atrás, que as confrarias negras ensaiaram a possibilidade de dessacralizar o catolicismo, atribuindo-lhe uma dimensão política, econômica, social e cultural. Seguindo esse raciocínio (e identificando nelas uma quantidade de elementos

⁴⁸³ C. M. Borges, *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário*, Juiz de Fora, Editora UFJF, 2005, 29.

⁴⁸⁴ *Ibid*, p. 29.

⁴⁸⁵ J. Duvignaud, *Festas e civilizações*, Fortaleza, Tempo Brasileiro, 1983, p. 77.

⁴⁸⁶ *Ibid*, p. 88.

“ditos” não-sagrados), penso que as festas negras podem ser entendidas como o lugar de “socializar o religioso para torná-lo humano”, em detrimento da compreensão que lhe inscreve apenas em uma dimensão sagrada.

A festa adquiria essa característica porque seus símbolos, que não são tirados da natureza, e sim do próprio universo religioso, são socializados. Esses símbolos, por exemplo, Nossa Senhora do Rosário, são o *leitmotiv* em torno do qual o Negro socializava sua experiência religiosa não sem arrastá-la para o mundo. Daí, tudo se misturar no período da festa, eleição, acolhida de novos irmãos na agremiação, prestação de contas, novenas, música e outros, pelo menos quando ela acontecia no âmbito da organização confrarial. A festa, sim, focada no símbolo da Virgem do Rosário, era o ritual de confirmação da existência de uma coletividade. Nesse sentido era o momento de reconstrução e de celebração dos laços comunitários tanto no passado mais recuado como no tempo mais presente.

Quanto aos espaços apropriados pela irmandade durante a festa e em outras ocasiões, a capela era o *locus* privilegiado para os ofícios religiosos, por isso a cada ano era alvo de reparos, caiamento e recebia ornamentos e móveis novos de acordo com a necessidade. Era aí também que nos meses de fevereiro e março eram celebradas as missas para os irmãos mortos. Porém, esse espaço para realizar os consistórios, isto é, as assembléias da mesa regedora e gerais da irmandade. Era o lugar de acolhida de novos irmãos e onde se tomavam as principais decisões políticas da organização durante a festa.

Esse espaço assumia certa ambigüidade por reunir tanto os vivos como os mortos, presença que não poderia ser esquecida uma vez que os corpos de antigos membros da associação jaziam “das grades abaixo” na capela. Expressão que aparece nos registros de óbito para declarar o lugar onde seriam enterrados os mortos de que cuidava a confraria. Zelo desmesurado então era dedicado à capela sem esquecer o frontispício, onde foi encravado o primeiro vulto de Nossa Senhora do Rosário, adquirido pelos então escravos de “nação angola” no século XVIII. De longa data ele se encontra lá, protegido com uma vidraça e talvez seja o símbolo que remete os devotos de hoje ao passado mais distante da irmandade. O cruzeiro também recebia pintura nova por ocasião da festa. O reluzir que dele emanava na época certamente é o que não permitiu a memória esquecer a sua existência.

A festa do Rosário era em outubro. Era uma tradicional festa, comandada por essa família de Julião Barrozo. Alias minha tia dos Reis⁴⁸⁷, era cafezeira, fazia barraca de palha, era muito bonita. Na frente tinha um cruzeiro. Duas coisas que me lembro, o cruzeiro, lá da igreja do Rosário e o cruzeiro da igreja do senhor do Bonfim, que hoje é casa comercial. E tinha um galo⁴⁸⁸.

O pátio como a igreja também ganhava mais vida, sendo aí onde se instalavam a bandeira da Santa e as barracas de palha e barracões, dando a entender aos comunais que o tempo era de festa. O patamar iluminado pelas lamparinas era apropriado pelas brincadeiras de roda de crianças, como bem lembrou Dora Monteiro. O que ficou desses espaços é o sentimento de que tudo mudou, pois já não existe o pátio nem os pés de tamarindo que abrigavam porventura os encontros amorosos dos jovens.

As festas, naquele pátio ali na frente onde vocês, onde fizeram aquele calçamento, fizeram a praça agora. Ali tudo era serra, não tinha, tinha uns pés de tamarina? Do lado direito, né?, Uns pés de tamarina. Dali partia os barracões até na calçada do mercado velho, onde fica localizado aquele mercado, tinha. Era festejado era com sofona. (...).⁴⁸⁹

A memória não deixaria de ancorar-se nesses espaços onde se processavam as diferentes *performances* da festa, fazendo emanar do passado os risos, a folgança, o colorido e o barulho. Ainda que seja difícil perceber a geografia da festa do Rosário através dos fragmentos da memória, insisti com os narradores que me descrevessem o que e onde acontecia. Conforme o fizeram deram relevo a alguns espaços, confirmando a tese de Maurice Halbwachs (1997) para quem a memória coletiva não encontraria suporte senão em um quadro espacial.

C'est sur l'espace, sur notre espace, - celui que nous occupons, où nous repassons souvent, où nous avons toujours accès, et qu'en tout cas notre imagination ou notre pensée est à

⁴⁸⁷ Luiz Borges do Nascimento se reporta a segunda esposa de Julião Barrozo de Oliveira, Maria dos Reis Borges.

⁴⁸⁸ Luiz Borges do Nascimento, Quixeramobim, 2007.

⁴⁸⁹ Julião Barrozo (o filho), Quixeramobim, 2007.

*chaque moment capable de reconstruire – qu'il faut tourner notre attention; c'est là que notre pensée doit se fixer, pour que reparaisse telle ou telle catégorie de souvenirs*⁴⁹⁰.

Então, a festa do Rosário dissociada do contexto da irmandade não deixou de ser promovida pelas famílias negras, com dança, música e comida. Os espaços físicos ocupados para a sua realização se estendiam para além do espaço “sagrado” do templo. Como ela compreendia novenas diárias, leilão, procissão, coroação e cortejo, a execução desses diferentes momentos dava-se na capela, no pátio contíguo, nas ruas e nas casas.

Na cadência dos *souvenirs* dos narradores os tempos relacionados aos festejos se misturam para dar coerência e homogeneidade. A dimensão positiva dessa idéia é distanciar a leitura, que proponho dos acontecimentos, da velha clivagem profano/sagrado, colocando de um lado o que sagrado e do outro o que profano. Ordep Serra (2005), tratando das festas de largo de Salvador se pergunta onde começaria e terminaria a fronteira dos pólos dessa díade. Os textos recolhidos dos narradores me produzem essa inquietação justamente até o momento de perceber que tudo está misturado no contexto da festa de Nossa Senhora do Rosário, ainda que se faça necessário a recomposição dos limites, como diria O.Serra.

255

*A criatividade popular mistura tudo, dispõe unificadamente o desigual e o diferente, no tempo e na sociedade. (...) Assim, por um processo intermitente de negação entre os âmbitos das sociabilidades, o que seria sagrado confere sentido ao que seria profano. E nessa coreografia existencial há possibilidade de inversões, invasões, interseções, rupturas e reconstituição de limites. Tal como o construímos, sagrado e profano são re-metidos um ao outro. Seus contornos parecem mais vigorosas e delicadas fímbrias que divisas oficiais, inflexíveis*⁴⁹¹.

As narrativas sobre a festa de Nossa Senhora do Rosário e sobre a coroação produzem uma idéia de unidade temporal entre elas, impedindo de certo modo o reconhecimento das *inversões, invasões, interseções e rupturas*. Por exemplo, a manifestação do Congo passou a ser realizada dissociada dos festejos do Rosário, em outubro, vinculando-se à festa de Reis em janeiro. Embora a eleição e a coroação com

⁴⁹⁰ M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 209.

⁴⁹¹ O. Serra, *O sagrado e o Profano na Bahia*, Salvador, Edufba, 2005, p. 13.

cortejo dos reis tenham sido historicamente introduzidas pelas irmandades por ocasião das festas de Nossa Senhora do Rosário, o tempo de que faz uso Fátima Alexandre, na narrativa a seguir, deixa a entender que tudo acontecia na mesma ocasião. Atente que a narradora fala de coroação de “rei e rainha negra” e não de “Reis Congos”

Do primeiro de outubro ao dia 31 eles faziam todas as noites tinham a novena, aí tinha a festa de Nossa Senhora do Rosário, dia 31. Aí tinha os partidos vermelhos, que eles chamavam encarnado, e azul. Aí tinha leilão, tinha a coroação. Eles vinham, o rei e a rainha e o povo Negro vinham lá de seu Barroso, que era lá da Vitopa, o nome de uma propriedade deles, onde eles moravam, né? Aí eles vinham em procissão, traziam Nossa Senhora do Rosário. Era assim, lá eles passavam o dia dançando, matavam muitos animais, aí tinha almoço. Eu mesma participei várias, umas duas ou três vezes, não sei, que eu ia com meus avôs, esse meu tio Branco, pra lá. Ficávamos o dia lá. E quando era a tarde, era a tarde inteira o sanfoneiro tocando, o pessoal tocando e dançado. Aí fazia umas latadas e dançavam debaixo das latadas. Aí, quando era de seis horas da tarde a gente vinha em procissão, com Nossa Senhora, o rei e a rainha negra. Aí vinham pra frente da igreja do Rosário, lá tinha um trono e o rei e a rainha eram coroados. Aí depois tinha a celebração eucarística, né? Depois iam para dentro do pátio do colégio (patronato de Nossa Senhora do Rosário) e lá tinha o leilão com muitas prendas⁴⁹²

256

É provável que Fátima Alexandre tenha se apoiado em outras memórias para compor a sua versão sobre os eventos. Revelar isso não significa que a reconstrução de Fátima Alexandre não seja legítima. Pelo contrário, o que se pretende confirmar aqui é o pressuposto de Walter Benjamin (1996) de que um narrador(a) “pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia (...))”. Assim, o que vale destacar é que a narradora faz uso de várias temporalidades para tratar da festa de Nossa Senhora do Rosário, dando conta de elementos do contexto menos recuado no tempo, quando a festa ainda era celebrada, mas já sem o suporte da organização confrarial. Importa reter ainda dessa constatação que, mesmo tendo a irmandade se desagregado depois dos anos de 1930, as famílias negras insistiram algumas décadas pela realização de uma festa com novena, missa e leilão no mês de outubro.

⁴⁹² Entrevista concedida a mim em Junho de 2007.

A experiência mnemônica de Fátima Alexandre se inscreve na recuperação de um tempo e de um espaço: a festa. No caso a festa de Nossa Senhora do Rosário assume ela essa dupla dimensão, sendo o tempo da manifestação do “povo negro”, que se apropria dela para realizar vários outros rituais: matança de animais, comilança, danças, cortejo, coroação dos reis negros, missa, procissão, leilão. Nesse sentido, ela é a ocasião para que várias outras sociabilidades venham à tona. Mas a festa, como espaço social que se abre para outros rituais, era acolhida em espaços propriamente físicos como a propriedade da família Barrozo, latadas, ruas, capela e pátio. Esses espaços/lugares onde acontecia a festa tomam a dimensão de um *território*, pois é neles que os narradores apóiam suas lembranças, imprimindo-lhes de certo modo uma significação.

Em *quelque sorte* os narradores elaboram uma representação desses espaços é aí que ancoram suas memórias. Ora, a memória reconstrói as relações da comunidade negra, as suas sociabilidades religiosas e festivas, as suas percepções e visões de mundo. Assim, se esses espaços adquirem um sentido nas narrativas é porque como diria Claude Raffestin (1993) “já é uma apropriação, uma empresa, um controle, portanto, mesmo se isso permanece nos limites de um conhecimento. Qualquer projeto no espaço que é expresso por uma representação revela a imagem desejada de um território, de um local de relações⁴⁹³”.

Mais do que se inscrever em um *território* as narrativas talvez falem de um processo de *territorialização*. Isso significa um investimento de identificação com esses espaços. Assim, pensar na memória, seja individual, coletiva ou social, implica trazer a lume os lugares em que ela se ancora, pois ela não poderia existir senão se enraizando “no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto”⁴⁹⁴. Em virtude dessa compreensão, esses espaços/lugares têm, para mim, o sentido de *lugares de memória*, como proposto por Pierre Nora (1993), embora eles não tenham sofrido nenhuma institucionalização que autorize assim designá-los. Para o autor, esses lugares se assentam sob a tríade: material, simbólica e funcional⁴⁹⁵. O investimento dos narradores dá-se, sobretudo, sobre a dimensão simbólica dos lugares/espaços como as festas, a rua, a serra de Santa Maria⁴⁹⁶. É nesses lugares/espaços onde cristalizam suas lembranças

⁴⁹³ C. Raffestin, O que é território, in, *Por uma geografia do poder*. São Paulo, Ática, 1993.

⁴⁹⁴ P. Nora, Entre memória e história. A problemática dos lugares, in: *Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História*. São Paulo, PUC, 1993.

⁴⁹⁵ *Ibid.*

⁴⁹⁶ O tema da serra de Santa Maria voltará quando estiver tratando do item memória coletiva.

do passado que desenvolvem o sentimento de uma pertença, por conseguinte uma identidade.

11. 3 O cortejo do congo: significados e origem

A discussão de Duvignaud (1983) sobre as festas segue no sentido de refletir sobre a simbologia do uso das máscaras em algumas sociedades africanas e americanas. Mal comparando com as festas negras no Brasil, em especial as de Quixeramobim (no passado e no presente como os Reis Congos e o Reisado de Boi), os adereços e indumentárias talvez servissem de disfarce. É verdade que todos sabiam que o Negro ao usar uma coroa ou veste de realeza não passava a ser um rei de fato. Mas de algum modo se investia dessa representação para negociar alguns espaços sociais. Nesse sentido, o disfarce ou a máscara não protege, como diria Duvignaud, “ela nos orienta no sentido de uma diferença; conduz-nos sobre uma pista da cultura”⁴⁹⁷. De algum modo é isso que tenho como orientação quando tento recuperar as narrativas sobre a coroação dos Reis Congos⁴⁹⁸.

A memória também selecionou passagens dando destaque a essa antiga prática de coroação de reis, dos “tempos dos reis antigos” como salientou José Borges do Nascimento, (Dedim). Como em outros lugares, essa prática teria sido introduzida em Quixeramobim pela irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Em 1854, os compromissos que regiam seu funcionamento destacam a eleição do rei e da rainha, cargos por devoção, ocupados pelo eleito por um ano, mediante pagamento de jóia de

⁴⁹⁷ J. Duvignaud, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁹⁸ O desfile do *maracatu* na capital cearense, Fortaleza, durante o carnaval, traz elementos que se aproximam da coroação dos reis Congos como o rei, a rainha e a ala dos índios. Há inclusive uma tendência entre os pesquisadores em atribuir sua origem às transformações ocorridas na encenação dos Reis Congos praticada pela confraria de Nossa Senhora do Rosário da capital por ocasião dos festejos do Rosário. Ana Cláudia Rodrigues Silva (2004), de certo modo ratificando essa tese, fez importante discussão sobre esse aspecto em sua dissertação de mestrado intitulada *Vamos maracatuçar. Um estudo sobre os maracatus cearenses*. O que aproximaria o maracatu dos reis Congos para a autora seria o fato de recuperarem “o cortejo real em homenagem aos reis africanos” (p. 55). Sem fazer jus a uma discussão sobre o disfarce ou a utilização de máscara, a autora questiona o porque do uso do rosto pintado em negro pelos componentes do maracatu, especialmente pelo rei e rainha. O uso do rosto pintado não parece ser exclusivo do maracatu cearense. Silvia Hunold Lara (2007), recuperando Antônio Brasio afirma que “À Moncorvo (Portugal), il existe des témoignages datés de 1930-1936, d’une *danse de Noirs* réalisé par la confrérie de Notre-Dame du Rosaire le jour des Rois. Le nom de cette danse est lié au fait que les participants portaient le visage peint en noir». Silvia Hunold Lara (2007) “Une fête pour les historiens. La *relation* de Francisco Calmon (1762) et la figure du Roi du Congo dans le Brésil colonial», in *Cahier du Brésil contemporain*, Paris, 2007, p. 24.

entrada de cinco mil réis, como foi já aludido. Observa-se que de todas as funções, essa era a que mais exigia recursos do seu pretendente.

Que essa prática sempre esteve associada às irmandades do Rosário, disso ninguém duvida. Já quanto à sua origem, nada mais diversificado do que suas interpretações. Passo a referir-me a algumas delas (Brandão, 1985; Oswaldo Barrozo, 1996; Tinhorão, 1997) mesmo sem saber em que medida essas explicações servem para os festejos dos Congos em Quixeramobim, pois poucos elementos desses festejos permaneceram e quase não pude perceber o seu significado nas falas dos narradores que participavam das encenações como os irmãos Raimundo (Safira) e Jose (Dedim) Borges do Nascimento. Esses protagonistas falam do tempo em que estiveram ligados ao Congo, estabelecendo também as relações que as famílias negras mantinham com ele. Se inferir um significado como base nos discursos dos participantes não é possível, considero oportuno retomar pelo menos os elementos de interpretações exógenas, buscando entender os fragmentos mnemônicos que restam dessa encenação. Talvez em razão disso se faça mais interessante aqui apresentar os traços dessa manifestação pela voz dos narradores que estiveram ligados, deixando de lado a preocupação com “o tempo zero” que deu surgimento ao evento.

No primeiro momento detenho-me na interpretação de Carlos Brandão (1985) e Oswaldo Barrozo (1996). Carlos Brandão porque descreve o auto do Congo em Goiás com base na memória dos participantes. Outra justificativa para trazer a lume o autor é o fato dele se deter nas interpretações de outros estudiosos como Mário de Andrade e Florestan Fernandes, o que possibilita contemplar indiretamente aqui as reflexões desses autores. Oswaldo Barrozo, seguindo também uma perspectiva etnográfica, procurou entender o significado da encenação do Congo, ato dramático que ainda é realizado pelos devotos de Nossa Senhora do Rosário no município de Milagres, no Ceará⁴⁹⁹.

A dança dos Congos em Goiás para Carlos Brandão (1985) é um ritual cujo significado deve ser buscado no contexto das “articulações sociais movidas, em sua organização e realização⁵⁰⁰”. Intentando aproximar-se das interpretações êmicas, o autor dará voz aos Negros brincantes do Congo não sem procurar o entendimento dos Brancos sobre o mesmo fato. Paradoxalmente, são esses últimos que atribuem aos

⁴⁹⁹ Milagres está localizado na região que compreende o vale do Cariri, a sul do Ceará. Essa região faz divisa com o estado de Pernambuco e foi no período colonial uma das poucas a desenvolver uma economia em torno do plantio de cana e da indústria dos engenhos de rapadura para os quais eram empregados cativos importados de Pernambuco.

⁵⁰⁰ C. Brandão, *Memória do Sagrado, estudos de religião e ritual*, São Paulo, Paulinas, 1985, p. 211.

Congos uma origem africana: “A dança rememora lutas passadas na África há muitos anos atrás e, em Goiás, é tão antiga quando a própria chegada dos escravos a região⁵⁰¹”. Para os sujeitos que se articulam para realizar essa manifestação cultural ela “representa à louvação a alforria dos Negros, representa uma irmandade... Nós fazemos por devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito”⁵⁰².

A imprecisão das hipóteses locais sobre o significado dos Congos é comum também, conforme o autor, aos investigadores que se debruçaram sobre o tema. Embora quase todos atribuam uma “herança africana” ao ritual, vão defender diferentes pontos de vista sobre o significado dos Congos. Destaca o autor:

Para Florestan Fernandes (1971: 240), embora a origem das Congadas de Sorocaba não seja exclusivamente africana, o seu motivo básico é a memória de lutas entre grupos hostis, onde se emprega inclusive, a representação dramatizada de embaixadas de guerra e de paz, cujo uso é comum na África. Mário de Andrade (1960: 315 e 1959: 17ss) associa as Congadas a rituais africanos de coroação periódica dos seus reis. O Congo faz referência a fatos da história africana, como as lutas e embaixadas entre forças de um certo Rei Cariongo e a Rainha Ginga⁵⁰³.

260

Mário de Andrade, profundo conhecedor das tradições populares brasileiras, dá essa interpretação decerto com base nas versões que recolheu no Nordeste afora nos anos de 1960. Talvez em razão disso se explique a aproximação do significado atribuído aos Congos às práticas rituais até recentemente realizadas em Quixeramobim. Deixo a cena para os fragmentos da memória, pois por si sós, fazem sobressair as “articulações sociais movidas” para a realização da coroação dos reis Congos.

Tinha o rei, tinha rainha, tinha as danças. (...) Os Reis Congos, era outro, não tinha Boi⁵⁰⁴. Tudo era canto, só era canto. Era bonito. Dos tempos dos reis antigos. (...). Sabe, já vinha coroadado, com os cordões. Cada noite ia cantar numa casa. Nos Reis Congos eu trabalhava

⁵⁰¹ C. Brandão *op. cit.*, p. 212.

⁵⁰² *Ibid*, p. 215.

⁵⁰³ *Ibid*, p. 216.

⁵⁰⁴ Boi aqui é uma referência a uma manifestação cultural ainda realizada em Quixeramobim, intitulada de Boi de Reisado da qual o narrador já participou. Ele estabelece a diferença entre as duas manifestações, mas muitos elementos do cortejo de Congo foram incorporados a ela como o rei e a rainha. Essa manifestação parece agregar também hoje indistintamente Negros e Brancos. Tive oportunidade de acompanhar uma apresentação do colégio de Nossa Senhora do Rosário. Remetam-se as fotografias anexas.

como índio. Tinha o cordão dos índios, tinha quatro índios. Era dois dum lado e dois do outro, ou melhor, seis índios, três de um lado e três de outro. A gente ia lá como índio. Eles iam atrás de matar o rei, era um combate, era como dois partidos⁵⁰⁵.

O narrador dá aqui uma chave de leitura “eles iam atrás de matar o rei. Era um combate”. Um combate entre dois reis, dois partidos (vermelho e azul), dois grupos “étnicos” (Branco e Preto). Essa estrutura competitiva está presente, conforme Marlyse Meyer (1988) em danças populares brasileiras como a *cavalcada* e a *chegança*. A primeira um ritual equestre, portanto terrestre, realizado pela classe abastada de Pirenópolis, estado de Goiás e a outra uma “forme maritime”, realizada pela classe pobre de São Luiz de Paraitinga, no estado de São Paulo. As duas têm em comum o fato de serem realizadas no âmbito das festas do Divino Espírito Santo. A ambivalência seria produzida na forma recorrente com que aparecem os pares que compõem a competição no quadro dessas danças: fiéis e infiéis, mouros e cristãos, azul e vermelho⁵⁰⁶.

Essas clivagens, não necessariamente se repetindo dessa forma, estão também presentes na competição no ritual do Congo, ainda existentes em alguns municípios cearenses. Oswaldo Barroso fez uma pesquisa muito detalhada dos Reis Congos de Milagres, em 1996. Com base no que viu e assistiu, o autor afirma que ainda é comum essa encenação no mês de outubro, na localidade de nome Rosário, por ocasião da festa da padroeira Nossa Senhora do Rosário. “No desenrolar do espetáculo, o respeito às formas tradicionais começa no itinerário do grupo, que inclui o cortejo até a igreja, a participação na missa, as embaixadas e batalhas no patamar da igreja, a visita às casas para recolher donativos, a permanência do Rei e da Rainha no interior da igreja e o acompanhamento da procissão, ladeando o andor da Santa”⁵⁰⁷.

O significado atribuído pelos brincantes à encenação do Congo e ao culto de Nossa Senhora do Rosário ritualizam e reatualizam acontecimentos históricos passados no Brasil como a participação da princesa Isabel na abolição da escravidão. O rei Congo, D. Henrique, aparece na encenação desafiando o “rei brasileiro” Dom Pedro II por causa do cativo. A devoção ao Rosário também está intimamente ligada ao desejo

⁵⁰⁵ José Borges do Nascimento (Dedim), Quixeramobim, 2007.

⁵⁰⁶ M. Meyer, Charlemagne, Roi du Congo. Notes sur la presence corolingienne dans la culture populaire brésilienne, In, *Cahier du Brésil Contemporain*, 1988, nº 5. Consultado na internet no site http://www.revues.msh-paris.fr/vernumpub/4-MARLYSE_MEYER.pdf em 30 de março de 2009.

⁵⁰⁷ O. Barroso, *Reis de Congo*, Fortaleza, Museu da Imagem e do Som, 1996, 59.

dos escravos conquistarem sua liberdade. É essa interpretação que propõe o brincante mais antigo do Congo de Milagres Doca Zacarias:

No tempo em que havia o cativo, houve aquelas prisões, até que vêi a Princesa Isabel, que libertou o Brasil. Os escravos viviam presos, até que o Reis de Congo, que era da África, desafiou o Reis Brasileiro pra aquela luta. No dia em que foi pra sê libertado o Brasil, aí eles fizeram aquele rogativo à Nossa Senhora para que se ela livrasse eles daquilo, eles formariam aquela brincadeira. Então os Reis de Congo ganhou e aí ficou esse movimento do Congo. Antes do cativo sê abolido no Brasil, havia um Caboclo, que estava preso com seus colegas, era cativo. Então uma Santa apareceu a eles, com um rusaro na mão. Então eles fizeram uma promessa à Santa, de que se fossem libertados, iriam dançá e tirá aquelas peça, brincando Congo. Aí eles levantaram a capela do Rusaro e começou a brincadeira⁵⁰⁸.

Essa interpretação dá muito a pensar sobre os tempos históricos que se misturam na narrativa (o rei Congo e Dom Pedro II) e ainda como o tema da liberdade é recorrente. Sobre esse último ponto, vale lembrar a ligeira aproximação existente entre os Congos de Milagres e os atos dramáticos de Goiás, estudados por Brandão, assim como os caboclos se assemelhavam aos índios presentes, conforme revelou José Borges do Nascimento (Dedim), no ato dramático realizado em Quixeramobim. Outrossim não se pode esquecer que aí também se trava um combate entre realezas, destacando-se o rei do Congo.

Raimundo Borges do Nascimento (Safira) embora tenha esquecido boa parte das cenas que compunham a coroação e cortejo do Congo traz alguns elementos que confirmam uma estrutura fundada em uma batalha e os personagens representados. Note-se que o narrador faz alusão à importância que tinha Raimundo Barrozo nas encenações.

Tinha dois tipos de reisado. Reis Congo, esse daí, importante era Raimundo Barrozo, que era o cantador. Cantava na cabeça. O outro era Gregório da Paulina, esse faleceu. Era muito importante, muito bonito, reis Congo. Tinha a história de D. Henrique. Era muito bonita. Dizam assim:

⁵⁰⁸ Interpretação de Doca Zacarias recuperada por O. Barrozo, *op. cit.*, p. 59.

Dom Henrique rei Cariongo,

Homem forte e traidor

Viva o chefe da guerra

Viva o nosso imperador.

A bandeira da pátria chama

(?)

Viva o chefe da guerra que comanda o batalhão

Ai vassalo respondia:

Estás preso!

Preso?

Preso

Quando o vassalo se aproximava do rei, ai tinha um cântico muito bonito:

Dom Henrique reis cariongo (Bis)

Quem te mandou reis combater?

Agora infeliz tem que morrer

E ele respondia:

Reis não me mate por piedade

Também sou filho de majestade

A descrição de parte da batalha envolvendo o rei do Congo e o vassalo me deixa a mesma impressão que Marlise Meyer (1988) encontrou acerca da ambiguidade da figura do Rei na *congada* nordestina. “Le roi du Congo, Henrique, *rei* Cariongo, est une figure en même temps comique et tragique; solennel et bouffon, il affirme sa majesté mais ne n’hésite pas à se cacher sous son trône quand la peur d’un ennemi le prend; ses différents titres sont eux-mêmes contradictoires⁵⁰⁹». Ele é no trecho acima ao mesmo tempo forte, característica positiva, e traidor, característica negativa. Na encenação de Milagres o caráter ambíguo do rei estaria nas falas: Nosso Rei Dom Cariongo/ Tu vais ganhar o teu dinheiro/ Quando se vê prisioneiro⁵¹⁰”. Gostaria de chamar atenção para o sentido que Nei Lopes (2003) dá a expressão *cariongo* “o termo vem do quimbundo *kadiangu*, isto é, malandro. O sentido então seria o de malfeitor, bandido”. Outra

⁵⁰⁹ M.Meyer, *op. cit.* p. 9.

⁵¹⁰ O. Barroso, *Op. cit.*, p. 55.

acepção é aquela de “um rei mítico afro-brasileiro personificado nas congadas”⁵¹¹. Considerando o primeiro entendimento do termo, em muito ela se aproxima da idéia de um Rei forte e traidor, como era encenado em Quixeramobim.

Sem deter-se muito na forma como acontecia a coroação e o cortejo do Congo, Julião Barrozo (o filho) faz alusão ao momento inicial da festa, dando a entender que dois blocos se formavam: os dos Pretos e o dos Brancos. Ao se formarem os grupos em cordão saíam em direção à capela do Rosário. No momento em que o cortejo seguia para o patronato, o bloco dos “Pretos” cantavam:

Quando puxava, fazia o cordão, saia da casa de uma irmã minha, a finada mocinha, que era atrás do patronato. Cordão do bloco dos s para entrar no salão. Eles cantavam assim: Vamos, vamos companheiros / para a nossa barraquinha / alegria presenteiam, alegria presenteiam, animar essa festinha / Nossa Senhora do Rosário, nos dá força e proteção / só para nos proteger, nessa noite de alegria, com prazer no coração / nos bancos da barraquinha, é simplesmente sem igual / por fazer a tua parte neste lindo festival / auto lá, auto lá, auto lá, arreda do caminho, deixa as morena passar / auto lá, auto lá, auto lá, arreda do caminho, deixa as morena passar / nós viemos bem de longe, não podemos demorar / o belo dia de hoje, nós queremos festejar.

264

Supondo que essa música tenha sido transmitida de geração em geração, ela forneceria indicações para se pensar nos demarcadores de diferenças que a festa procurava refletir. Na verdade, a festa mesmo com a participação dos Brancos, era considerada como dos Negros ou das famílias negras aqui identificadas como as morenas, daí o sentido de se cantar “arreda do caminho, deixa as morenas passar”. Quanto ao verso “nós viemos bem de longe” poderia ser uma referência ao fato de terem vindo de “um longe, além-mar”, esse sentimento também era desenvolvido entre os membros da irmandade, como já foi indicado o exemplo de Maria Januária⁵¹², ou o de terem saído das fazendas como era comum acontecer no período das festas de comemoração da padroeira da irmandade. Como salientou Ismael Pordeus (1956), certo ano, “Eleitos rei e rainha, certo casal de pretos moradores na Serra de Santa Maria teve entrada triunfal na sede da Freguesia. Seus “vassalos” foram encontrá-los (rei e rainha)

⁵¹¹ Para Nei Lopes (2003) cariongo é d origem banto e “era o nome de dois sobados na Angola colonial”. In, *Novo Dicionário Banto do Brasil*, Rio de Janeiro, Pallas, 2003, p. 70.

⁵¹² Reportar-se a nota 464 neste capítulo.

à altura da “Lagoa Sabiá” e daí os conduziram em grandes redes brancas e toldas, até a Igreja do Rosário, onde foram coroados⁵¹³”.

11. 3. 1 Eventos históricos “fundantes “ da coroação dos Reis Congos

Dom Henrique seria ele o rei congolês, sucessor de Afonso I do Congo, convertido ao cristianismo no século XV⁵¹⁴, pois seguindo o exemplo do potentado de Soyo “também Muemba Nzinga, o mani Congo – de onde o nome Manicongo – houve por bem fazer-se baptizar com o nome cristão Afonso I (....)”⁵¹⁵. José Ramos Tinhorão recupera esse dado histórico, atribuindo uma vinculação com a coroação de reis do Congo, praticada em Lisboa no século XVI, por iniciativa dos Negros das confrarias de Nossa Senhora do Rosário⁵¹⁶ Conforme J. Ramos Tinhorão:

A solenidade da coroação teatral de reis do Congo dentro de igrejas, em Portugal, por iniciativa dos Negros das confrarias de Nossa Senhora do Rosário, representou – provavelmente já a partir de meados do século XVI – um interessante reflexo da nova política posta em prática desde D. João II em relação aos negócios de África, e que seria continuada sem grandes alterações por D. Manuel e por D. João III, baseada sempre no propósito de garantir o fornecimento de escravos indispensáveis à sustentação de uma economia que a aventura da Índia, e a colonização do Brasil, tornavam cada vez mais dependente daquele comércio

Via de regra, essa política era o reflexo da estreita relação do império português com a Igreja, que mais tarde veio, com Dom João II, a conferir aos lusos o controle dos negócios na África, tendo no apresamento e na escravização do africano seu apanágio. Obviamente que o que seguia a frente era o projeto missionário da África Negra, que teria se iniciado justamente quando Diogo Cão no reinado de Dom João II contactou o chefe “do maior conjunto de nações da região centro-ocidental de África, o chamado

⁵¹³ I. Pordeus, “Antônio Dias Ferreira e a matriz de Quixeramobim”, In: *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, 1956, p. 80.

⁵¹⁴ Afirma George Balandier (2009[1965]) que «Le règne d’Afonso I^{er} coincide presque avec la première époque de la christinisation. Dès son accession au pouvoir, ce souverain recherche des missionnaires...et des bombardes et des mousquets afin de renforcer son camp – c’est-à-dire le parti moderniste ouvert au catholicisme». In *le royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette Littératures.

⁵¹⁵ J. Ramos Tinhorão, *Os Negros em Portugal. Uma presença silenciosa*, Lisboa, Caminho, 1997, p. 150.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 148.

reino do Congo⁵¹⁷”. A estratégia missionária teria sido uma grande investida de Dom Manuel, que intentava o beneplácito da Igreja para obter “administração perpétua e hereditária da Ordem de Cristo⁵¹⁸”.

Perseguindo esse objetivo teria Dom Manuel em 1512 pensado em organizar uma embaixada com representantes do Congo para enviar ao papa Júlio II em que oficialmente Afonso I se declararia cristão e obediente a Roma via Portugal. Malgrado a não concretização da iniciativa, o fato é que nesse espetáculo se engajaria o filho do *mani* do Congo, Henrique, já enviado a Portugal com a finalidade de tornar-se padre. Conforme J. Ramos Tinhorão a embaixada nunca teria entrado em Roma e o espetáculo teria se resumido a uma carta que Dom Manuel enviara ao papa na qual jurava obediência ao “Vigário de Deus” e “Pastor da Igreja Romana” e declarava “não contarei as façanhas gloriosas dos reis de Portugal de antanho (...) calarei a admirável conversão a Cristo do Rei de Manicongo, juntamente com uma inumerável multidão de rei, digo, ou maior e o mais poderoso de toda a Etiópia”⁵¹⁹. Então “les danses de Congo rappelaient ainsi le succès de la politique missionnaire du Portugal en Afrique et, tout spécialement, la rapide et victorieuse christianisation du Congo», sentencia Silvia Hunold Lara (2007)⁵²⁰.

Realidade histórica ou ficção, o fato é que o autor J. Ramos Tinhorão associa as encenações do Congo em Lisboa a esses eventos pensados pelos monarcas portugueses com demonstração da conversão dos reis do Congo ao cristianismo, estratégia, como já foi assinalado, visando obter a administração da Ordem de Cristo, o que conferiria ao império luso controle total nos negócios na África.

Assim, embora a sua origem tribal fosse a mais variada possível, a importância conferida por Dom Manuel, e depois por D. João III, ao vasto reino do Congo [que então abrangia área muito maior do que historicamente se passaria a conhecer sob aquele nome] forçosamente terá levado os escravos de Lisboa, oriundos das nações africanas ligadas politicamente ao chamado Manicongo – principalmente aqueles que na sua terra chegaram a ter posição de

⁵¹⁷ J. Ramos Tinhorão *Op. cit.*, p. 149.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 153.

⁵²⁰ S. H. Lara, *Op cit.*, p. 35.

destaque –, a buscar de alguma forma o reconhecimento da sua superioridade sobre os demais⁵²¹.

No Brasil, as primeiras aparições do Congo talvez tenham ocorrido na região Nordeste. Em Pernambuco o explorador holandês Maurício de Nassau foi recepcionado com embaixadas de Congo em Recife⁵²², em 1642. Para Gustavo Barroso (2004) a antiguidade dessa tradição aí é comprovada pelos compromissos das irmandades do Rosário de Igarauçu e Olinda aprovado em 1706, os quais atestam a existência de Reis Congos. No Ceará era e é certa a existência de Congos e eles também recebiam anuência da Assembléia Provincial através dos compromissos das irmandades que os abrigavam. “A eleição e coroação do Rei do Congo, sem ou com sua Rainha, se processava nessas confrarias. Depois, a autoridade policial ou legislativa, como no caso da Assembléia do Ceará, sancionava o fato⁵²³”.

Figura 11: Representação de Reis na dança Boi de Reisado em Quixeramobim



Foto: Analucia S. Bezerra

⁵²¹ S. H. Lara, *Op cit.*, p. 155.

⁵²² Diz J. Ramos Tinhorão “curiosamente, a mais antiga referência a uma dramatização envolvendo a recepção de uma embaixada, por parte do rei do Congo, e encenada por africanos fora do seu continente, refere-se não a Portugal mas ao Brasil. Trata-se da descrição da visita de uma delegação de congueses ao príncipe Maurício de Nassau, governador do Brasil holandês, no Recife, em 1642, posta em crônica pelo holandês Gaspar Barlaeus na sua *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*, editada em 1647. *Op. cit.* P. 156.

⁵²³ G. Barroso, *À Margem da história do Ceará*, São Paulo, ABC, 2004, p. 364.

Gustavo Barroso (2004) referindo-se às festas no Pernambuco holandês afirma que elas se “complicavam com ruidosas e espantosas Embaixadas, de que eram gulosos os africanos, as quais se perpetuavam nas diversas formas, que foi revestido pelo tempo, além do chamado Auto dos Congos”⁵²⁴. Ao afirmar isso o autor infere a suposição de que se conservava nesses autos do Congo a memória de lutas ocorridas na África e mesmo fatos ocorridos no Brasil como as lutas travadas contra insurretos fugidos que fundavam os quilombos. Então nessas festas de rememoração histórica muita coisa estava em jogo. Com seus enfeites, coroas, cetros e vestes reais os Negros nas confrarias ou fora delas não deixavam de produzir uma crítica à ordem estabelecida. Não deixavam de atualizar a utopia de liberdade, conhecida só por ocasião da festa, pois era pela complacência, ainda que fingida, de seus senhores para com a devoção a Nossa Senhora do Rosário que os Negros poderiam dela participar. Por outro lado, a escolha e a coroação de seus reis não era nenhum fingimento, pelo contrário, as realezas, durante o ano, passavam a agir muitas vezes como intermediadoras nos conflitos quer envolvessem apenas os da comunidade negra ou de seus membros com indivíduos da sociedade: padres, senhores, enfim. Nesse sentido concordo com Jean Duvignaud (1983) ao propor que

*Os personagens, disfarçados da cerimônia ou das festas, representam uma oportunidade, uma eventualidade de mudança da ordem das coisas ou do mundo, recordam a realidade virtual ou do possível em uma ordem estabelecida que parece ignorá-lo. O bailado dos signos, a festa onde os sistemas de classificação de um grupo ou de uma civilização dramatizam-se (...) são, pois, mais do que uma singela representação da cultura. Um sonho organizado adquire aí nitidez, apreendendo conteúdos onde os encontra*⁵²⁵.

Então, se a coroação de Reis Congos chegou a boa parte das regiões brasileiras é porque tinha a seu favor um instrumento de massificação, talvez a Igreja. Difícil é supor que os parques padres nas capitanias tivessem tempo para assistir às almas e ainda pudessem dedicar-se na transmissão dessas experiências conhecidas na Europa, como supõem alguns autores que a Idade Média européia por qualquer motivo reis e rainhas eram eleitos e coroados. Van Gennepe *apud* O. Barroso (1996) descreve as *reinales* da França que em muito podem lembrar as coroações do Congo. “No primeiro domingo de

⁵²⁴ G. Barroso, *op.cit.*, p. 365.

⁵²⁵ J. Duvignaud, *op. cit.*, p. 90.

maio, após as vésperas, o cura da paróquia nomeia para um novo ano, um Rei, uma Rainha, um Delfim, uma Delfina, um Condestável, todos obrigados a contribuir com as despesas paroquiais por um donativo em cera ou oferenda em dinheiro. Os eleitos saem da igreja dois a dois, um facho na mão, seguidos da multidão que os acompanha em procissão⁵²⁶”.

Eventualmente os padres poderiam se ocupar da transmissão desses costumes já disseminados nas metrópoles, utilizando-os como instrumento de exercício espiritual, mas nunca teriam sido o impulsionador dessa experiência. Se houve um agente de massificação teria sido o escravo vindo da África centro-ocidental. Quer tenha surgido na Europa, pouco importa. No meu entender o problema que se põe aqui é outro: como e porque meios o ritual de eleição e coroação de reis do Congo se tornou conhecido? Se ele foi fundado em Portugal como tentativa de manipular politicamente o reino do Congo nos séculos XV e XVI com a conversão do *manicongo* como pensou J. Ramos Tinhorão, em obra já referida, tanto melhor, pois aí converge uma interpretação de que só na África o Negro poderia ter tido acesso a esse evento e o incorporado como “tradição”⁵²⁷.

A partir daí poder-se-ia falar de tradução cultural e se houve massificação no Brasil do ritual de coroação dos reis Congo é porque tem a ver com um grande número de pessoas que o conhecia, os cativos importados do complexo africano centro-ocidental. Diante disso, talvez seja factível a afirmação de que o exercício já tinha sido vivido, apreendido, reelaborado e transmitido na própria África. Uma tradução apoiada em vários referentes culturais e porque não dizer em tradições diferentes (atente-se para o caráter dinâmico que essa noção adquire aqui). No Brasil, foi sendo enriquecido com eventos da história de cada região, mas mantendo-se provavelmente preso a um núcleo, um rei, uma rainha, uma batalha, cujo texto cultural dava sentido a conflitos, guerras, submissões, conversões. Os elementos culturais novos que foram introduzidos a esse núcleo de algum modo atualizavam esse texto. Por exemplo, a ala dos índios nos Reis

⁵²⁶ Van Gennep *apud* O. Barroso *op. cit.*, p. 72.

⁵²⁷ Para mim, tradição é um conceito dinâmico e como diria Stuart Hall (2003) ele nada tem a ver, nesse contexto, com a mera repetição de modelos. Assim, ele está relacionado com “formas de associação e articulação dos elementos”. (p. 259). Ainda conforme o autor “Os elementos da “tradição” não só podem ser reorganizados para se articular a diferentes práticas e posições e adquirir um novo significado e relevância. Com frequência, também, a luta cultural surge mais intensamente naquele ponto onde tradições distintas e antagônicas se encontram e se cruzam”. (p. 260). Ao dizer isso Hall está fazendo uma crítica ao conceito de cultura popular que normalmente é vinculada à tradição como repetição de velhas formas. A tradição é um elemento vital da cultura e esta última não poderia ser concebida senão como “formas de luta”. In *Da diápora, identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte, Humanitas, 2003.

Congos de Quixeramobim, não seria uma interpretação da Guerra dos Bárbaros⁵²⁸ ocorrida no final dos séculos XVII e XVIII?

Outra chave de leitura que se poderia propor é aquela aventada por Marie Del Priore: a de uma circularidade cultural. As festas do Congo recuperariam elementos culturais de festas européias e incorporavam elementos das culturas indígenas. Assim “mesmo que afinado com as culturas européias e indígenas, esse grupo (mulheres, e Homens Negros e Mulatos no Brasil Colonial), não abria mão, todavia, de suas próprias raízes e utilizava a festa católica e branca para falar de tradições que tinham emigrado junto com ele da África”⁵²⁹. Ainda que se queira afirmar que as festas associadas às confrarias negras foram anestésicos do potencial de violência do Negro e um instrumento de imposição da religião do Branco, eu diria que as festas negras, notadamente a de comemoração do orago e as coroações de Reis Congos, foram canais de construção de identidades e de sociabilidade; foram espaços de invenção de uma nova existência do Negro.

“Nascer Preto, tornar-se Negro, conceber-se humano⁵³⁰”, diria P. de Santana Pinho (2004). Gostaria de acrescentar que esse projeto foi concebido e concretizado pelo próprio Negro. Ninguém além dele forjou e forja isso cotidianamente no Brasil. Mesmo a escravidão não o impediu de perseguir esse projeto fosse através das irmandades, dos candomblés, dos congos, das macumbas e dos maracatus. Por último acrescentaria que de algum modo, através das festas do Rosário e das coroações dos Reis Congos, o *imaginário* africano foi colonizando o imaginário europeu no Brasil. O Negro foi o principal agente nesse processo. Isso faz eco com algo já há muito tempo afirmado por Bastide (1971) de que “é preciso dizer, que pelo menos no início, foi a religião africana que desvirtuou o catolicismo⁵³¹”.

⁵²⁸ Movimento de resistência de alguns grupos indígenas da Capitania do Ceará contra o invasor português no século XVII e XVIII. A resistência ocasionou a organização da Confederação dos Cariris, reunindo aí grupos indígenas de outras capitanias como Pernambuco, Rio Grande do Norte e Paraíba. Em um primeiro momento o movimento se caracterizou pela fuga dos índios dos aldeamentos missionários e da escravidão a que muitos eram submetidos. O outro momento foi caracterizado por ataques a fazendas e vilas, o que teria levado o Governo Geral do Brasil a reprimir violentamente os indígenas confederados.

⁵²⁹ M. Del Priore, *op. cit.*, p. 80.

⁵³⁰ P. de S. Pinho, *Reinvenção da África na Bahia*, São Paulo, Annablume, 2004, p. 151.

⁵³¹ R. Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira, 1971, p. 202.

Capítulo 12

Identidade e Sociabilidade

12.1 O fazer e o viver religioso de Quixeramobim

Tentei no capítulo anterior seguir algumas pegadas da memória para compreender o significado da festa de Nossa Senhora do Rosário para os descendentes de antigos membros da irmandade, recuperando outros eventos que estiveram relacionados a ela como a encenação dos Reis Congos. Destaque foi dado ao envolvimento das famílias negras com a realização da festa mesmo quando esta já estava dissociada da associação confrarial. Esse tema ficou totalmente preso à memória oral e em razão disso julgo necessário dizer que apesar de fragmentária, ela permitiu reconstituir aspectos importantes dessa sociabilidade negra em Quixeramobim. Com efeito, podendo-se afirmar “assim aconteceu, assim foi vivida, assim foi interpretada”. Dito isto, as narrações sobre a festa de Nossa Senhora do Rosário e a coroação dos Reis Negros em muito se aproximam de uma idéia de mito uma vez que ela evoca uma explicação de como “tudo aconteceu” e de como “tudo surgiu”. Essa idéia de mito se apóia também nas *mise en scène* de Fátima Alexandre durante a festa do padroeiro da cidade Santo Antônio, evocando as imagens do passado, com o intuito de valorizar, conforme ela própria, a história do Negro. Sintetiza a atitude da narradora, que será apresentada adiante, o que J. Duvignaud (1993) salientou sobre o mito expresso em gesto. “o mito expresso em gesto é ainda mais rico que o mito narrado, não só porque ele aparenta um *como se* da existência e nos engaja na vida imaginária, mas, sobretudo porque extrai o mito da linguagem e o substitui na rede de uma comunicação⁵³²”. Bem sabe Fátima Alexandre escolher o momento em que deve colocar em rede esse mito: a festa de Santo Antônio.

Tive oportunidade de acompanhar *in loco* esse ato religioso no mês de junho. A respeito dele se sobressaiam três temas nas conversas agora não mais com os narradores e sim com autoridades religiosas e estudantes de história: catolicismo barroco, processo de romanização e a idéia de *profano/sagrado*. Os dois primeiros assuntos eram

⁵³² J. Duvignaud, *op. cit.*, p. 88.

discutidos especialmente pelo padre Alexandre, mestre em teologia e atual vigário da paróquia de Quixeramobim. Em linhas gerais, ele tentava me mostrar que a festa de Santo Antônio assim como todo catolicismo observado na paróquia se caracterizava por um catolicismo devocional, datando-o do século XVII e cujo traço marcante seria o culto de santos medievais, celebrados com exacerbação das emoções. Daí se justificar uso de fogos, o colorido, a música. Essas práticas religiosas não teriam sido superadas completamente quando se instaurou no Brasil os princípios da romanização em detrimento de um catolicismo popular.

Quanto ao par profano/sagrado, vejo com surpresa que ele tem se vulgarizado, sendo empregado ordinariamente por qualquer pessoa quando quer dizer algo sobre uma manifestação religiosa. O uso dessa categoria expressa nada mais que a festa de Santo Antônio instaura uma verdadeira associação desses dois elementos, de modo a não se prescindir das dimensões econômica, social, simbólica e religiosa na sua análise.

O assunto do profano em meio ao religioso ainda é largamente comentado nas mesas de bar e em ocasião muito especial, no dia nove de junho, quando participei da reunião promovida pela organização não-governamental Iphanaq⁵³³, na qual procurei tratar da importância de se cuidar dos arquivos. Ainda que a discussão não tenha sido desencadeada pelo que apresentei, achei-a oportuna porque estava conectada ao evento da festa e porque se desvinculava daqueles entendimentos que tendem a opor o profano ao sagrado. Pelo contrário, parecia se chegar ao entendimento de que os dois estão tão imbricados que difícil é acontecer um sem o outro, particularmente na festa do padroeiro Santo Antônio.

A festa do padroeiro é um acontecimento na vida do gente de Quixeramobim tanto do ponto de vista financeiro como religioso. Durante 13 dias grande parte dos moradores se ocupa com sua preparação e a noite com sua realização. Eram inúmeras barracas ocupando todo o espaço do entorno da igreja e um grande barracão que passava a funcionar à noite depois da celebração da missa com a venda de comes e bebes. É lá onde também realizavam algumas apresentações culturais e os leilões, ocasião em que se concentravam muitas pessoas de posse para arrematar as prendas. O barracão era investimento da igreja e o lucro daí obtido é para ela. Se na festa circulava muito

⁵³³ O Instituto do Patrimônio Histórico, Artístico e Natural de Quixeramobim, Iphanaq, é uma iniciativa de um grupo de jovens com formação nas mais variadas áreas – jornalismo, psicologia, história – cujo interesse é de promover discussões e intervenções no sentido de criar uma consciência da necessidade de se cuidar da memória e do patrimônio da cidade. Assim, suas ações têm recaído sobretudo na preservação dos lugares de memória como prédios históricos e documentos.

dinheiro tanto para a igreja como para os que estão envolvidos nela (comerciantes, barraqueiros), circulavam também muitas fofocas sobre os rendimentos e sobre conflitos e tensões em torno da preparação da festa e da sua condução. É a dinâmica própria de uma cidade interiorana que se torna mais visível e mais perceptível nos momentos celebrativos.

A praça, que era uma continuação do barracão, era tomada diariamente por pessoas de todas as idades para dançar o forró. As bandas de forró ocupavam um grande palco aí instalado para essa finalidade, sendo suas apresentações projetadas em telões. O curioso é que uma dose grande de “*profano*” – os namoricos, a exibição dos corpos, as danças libidinosas – acabava sendo testemunhada por uma imagem de N. Senhora de Fátima fixada no meio da praça, motivo de comentários dos mais letrados. De qualquer modo, foi interessante participar de alguns momentos dos festejos e mesmo perceber como um evento desses instaura outra dinâmica na vida comunitária e como revela o mais profundo de sua organização social.

Figura 12: Música por ocasião da festa de Santo Antônio



Foto : Analucia S. Bezerra

De certo modo, a festa exacerba os conflitos de interesses porque é aí que se atualizam ou se redefinem as posições dos atores envolvidos nela. Não é demais dizer

que ela é um microcosmo que reflete uma determinada configuração social. Ao acompanhar os comentários diários dos padres a respeito dos conflitos e divergências, pude perceber que a unidade desejada pela igreja, está apenas no plano da retórica, nem poderia ser diferente. Na verdade, essa festa somente revela o quanto a Igreja local não se constitui uma unidade, abrigando correntes diversas como os carismáticos e grupos mais preocupados com os problemas sociais. Cada grupo desses quer constituir uma hegemonia a partir de suas convicções teológicas. O que eles pareciam disputar no espaço da festa era a possibilidade de vir a se impor como orientação religiosa⁵³⁴.

Essa característica do catolicismo em Quixeramobim em nada parece ter mudado nos últimos tempos no que diz respeito à presença dos leigos na condução das atividades religiosas. Há uma concentração das ações nas mãos dos jovens e agentes pastorais, mas o que salta aos olhos é o predomínio dos aspectos festivo e emocional que estes impulsionam. Já o conteúdo das celebrações segue duas linhas teológicas, uma se fazendo porta voz da justiça social não sem uma vinculação com as mensagens dos evangelhos e com a própria história do santo que é celebrado e outra insistindo na participação dos sacramentos. Quando a linha teológica pende para a denúncia das injustiças, aí se observa algumas inovações na indumentária, na liturgia e nos cânticos. Mas retirando a atualidade dos temas abordadas nesses momentos e sua carga política, o que chama a atenção é uma “retomada” de práticas aparentemente esquecidas que possivelmente a memória coletiva registrou.

Não estou falando de continuidade, mas de persistências que são atualizadas e ressignificadas em conformidade com as exigências do presente. O que leva Fátima Alexandre a se “vestir como negra” e a insistir sobre o tema da miscigenação das raças na festa de Santo Antônio provavelmente tem a ver com o fato de um dia o Negro (escravo ou livre) ter tido seus espaços de celebração. Ademais, não se pode esquecer que a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em 1854 assegurava nos seus estatutos a participação da associação nas festas do padroeiro na matriz a cada ano. Então eram as festas de Santo Antônio também momentos de visibilidade dos Negros irmanados. Mesmo com a anuência e a permissão da sociedade colonial, muitos espaços foram gradativamente desaparecendo, daí a urgência de criar ou reinventar novos espaços.

⁵³⁴ Há um forte movimento carismático na igreja católica do Brasil, que disputa uma hegemonia com outros movimentos em especial com os de orientação da teologia da libertação.

Figura 13: Capoeira por ocasião da festa de Santo Antônio



Foto: Analucia S. Bezerra

Ainda que o contexto seja outro, o fato é que a população negra do Brasil continua procurando essas brechas para se expressar, pois esses espaços nunca lhe são totalmente permitidos, principalmente quando se anuncia a reivindicação de uma diferenciação étnica. Historicamente o Negro tem ou criado espaços alternativos ou tem procurado recriar aqueles que lhe são concedidos. Daí a confusão de que o Negro é plenamente aceito na sociedade e goza de todos os direitos. Nada mais ilusório, diria. A propósito das possibilidades de recriação de espaços, penso que os Negros, durante a festa de Santo Antônio, se investiram nela, daí porque esse evento se constituiu em um momento onde todos poderiam buscar uma visibilidade. Então, era perceptível a criação de alguns territórios no espaço que compreendia a festa. Esses territórios nada mais eram do que apropriações esporádicas de determinados espaços, praças, ruas, pelos grupos que traziam alguma expressão cultural, como os capoeiristas e os pequenos grupos musicais. Assim, a própria festa era um território cuja apropriação se dava não sem uma compreensão da importância de ser visto, de ser percebido.

Desse evento, a impressão que tive é que nada é mais polifônico e múltiplo nas suas expressões, assim como suponho eram as festas do Rosário em tempos decorridos. Com ele percebe-se uma síntese de muitas significações do presente e do passado. As celebrações das missas diárias refletiam isso. Talvez o momento de mais

questionamento, além daquele que o padre presidiu a celebração com a indumentária de vaqueiro⁵³⁵, foi quando Fátima Alexandre, de pouco mais de 40 anos, entrou em procissão igreja adentro, dançando nos moldes das mães-de-santo em terreiro de candomblé.

Além da diversidade de expressões no interior do evento mesmo, a festa de Santo Antônio não privou espaço para a embriaguez alcoólica e exposição dos corpos jovens, como se podia perceber no forró. Ela abriu ainda a possibilidade para outras manifestações culturais, como para o grupo de capoeira que se apresentou na praça. Na verdade, essas apresentações eram espontâneas, assim como espontâneo era o movimento de ir e vim pelas ruas de Quixeramobim durante a festa. Não era possível ficar parada em um lugar, pois ou se era levado pela curiosidade de saber o que acontecia, ou então se era arrastado pelos transeuntes.

12.2 As festas religiosas: engajamento e diferenciação

A análise do religioso seja da festa do padroeiro Santo Antônio ou de outras festas religiosas como a de Nossa Senhora do Rosário traz elementos para se pensar as próprias interações em Quixeramobim. No tocante às sociabilidades negras, poder-se-ia perguntar: em que essa festa pode ajudar na sua análise? Eu diria que salvo a entrada da professora Fátima Alexandre na igreja, vestida e dançando como uma mãe-de-santo, a festa de Santo Antônio não parece trazer fervor aos descendentes dos então membros da irmandade como possivelmente um dia produziu tal efeito a festa de Nossa Senhora do Rosário. Tive a oportunidade de constatar que alguns tiveram participação bem isolada nas celebrações, como a de Vitória Barroso no dia da procissão no seu bairro. Agora quando indagados sobre a festa de Nossa Senhora do Rosário não só fervor é demonstrado e sim pesar pelo fato daquela festa já não ser mais realizada como outrora. Vitória Barroso expressa esse sentimento ao comparar as duas festas.

⁵³⁵ Um dos dias de missa tinha como tema o vaqueiro, figura emblemática do Nordeste brasileiro que foi retratado por Guimarães Rosa em *Grandes Sertões Veredas*. Por ocasião da festa de Santo Antônio, além da cavalgada de mais de 100 cavaleiros pelas ruas da cidade, a celebração foi presidida por um padre que costuma celebrar a missa do vaqueiro, vestindo a indumentária própria desse personagem. Em Quixeramobim ainda persiste a figura do vaqueiro, a despeito do pouco uso da indumentária: chapéu, gibão, algibeira tudo em couro de boi.

Era do mesmo jeito assim como é hoje a de Santo Antônio, lá tinha festejo também. Agora nós tudo era é quem ia pra lá, ia tudo de mundo pra lá, pra aquela igreja: A gente zelava, e quando era na hora da coisa a gente preparava muito: Tinham assim aquele pessoal que assistia muito. Aí quando foi acabando os mais velhos, foi se acabando assim, devagar aos poucos. Aí a gente vai assistir a gente sente a diferença, a gente entra na igreja e a gente sente a diferente. (...) Quando era a irmandade⁵³⁶, a gente sentia já sentia muita irmandade, todo dia nós, mas quando era tempo de festa, aí nós tudo⁵³⁷.

Já engajamento de Fátima Alexandre na festa de Santo Antônio é marcado por uma tentativa de diferenciação, por isso dá sentido ao seu fervor religioso, assumindo uma identidade negra quando ninguém mais a faz⁵³⁸. A expressão dessa identidade está totalmente pressa à memória de outras mulheres negras, que se envolviam na festa de Nossa Senhora do Rosário, procurando se inspirar nelas e no seu modo de aparecer publicamente. “Eu sei que as mulheres usavam todas blusas brancas, muitas tinham saia estampada, agora elas usavam muitos colares e um tecido tipo véu, uma renda na cabeça, elas enrolavam a cabeça assim com um tecido de renda”⁵³⁹. Para Fátima Alexandre ser negra tem a ver com uma *performance*, ou seja, uma disposição corporal, pois tudo parece passar pela encenação e pela teatralização da identidade.

Eu tenho muitas roupas, assim, de Negro, que eu me visto, assim por exemplo. Ontem eu estava com uma roupa negra. Eu fui representar lá na igreja, sobre a vida do padroeiro, aí a gente foi fazer uma representação do cruzamento aqui em Quixeramobim sobre as raças. A miscigenação das raças, português, índios, que eram os primeiros descendentes daqui e Negros. Eu estava muito produzida. E todo mundo, quando eu entrei na igreja, bateu palma para mim. (...) Eu quero assim que minha raça seja vista com bons olhos, uma coisa bonita, se eu tenho que mostrar minha beleza negra, eu tenho que mostrar da melhor maneira possível. (...) As pessoas às vezes acham que eu só quero andar assim para chamar a atenção, mas não é (...). As pessoas não sabem o verdadeiro sentido, daquela coisa, quando eu uso uma canga no pescoço, quando eu uso uma saia estampada e uma blusa branca, cheia de colar, colar empendurado de todo jeito, né? As pessoas não entendem⁵⁴⁰.

⁵³⁶ O termo aqui é mais utilizado no sentido da família Barrozo, os irmãos e ela mesma.

⁵³⁷ Vitória Barrozo, Quixeramobim, Junho 2007.

⁵³⁸ Estou pensando identidade como representação. Fátima Alexandre aproveita a ocasião da festa para dar visibilidade a sua identidade negra quando ela se veste “como uma africana”.

⁵³⁹ Entrevista concedida a mim em Junho de 2007.

⁵⁴⁰ Entrevista concedida a mim em Junho de 2007.

O caráter ornamental da festa de Nossa Senhora do Rosário e a indumentária utilizada pelos Negros produziu efeitos mnemônicos para muitos narradores. Enquanto a primeira narradora apresenta o mito em gesto, Julião Barrozo (o filho) recupera os mesmos elementos, fazendo uso a palavra oral:

O bloco dos Pretos tinha umas saias bem grande, arrastando no chão, quando dava rodada assim, tudim com as faixa, né? Faixa e grinaldas, uma porção de coisa. Era bolsa, nos braços era pulseira, era animado mesmo. As saias eram toda cheia de flores. Elas usavam pulseiras, cordão grande. Na cabeça usavam como se fosse uma coroa. Tudim tinha uma coroa. Como se fosse uma coroa, nê?

Em Quixeramobim as celebrações religiosas de caráter racial se realizavam pelo menos em torno de dois oragos: Nossa Senhora do Rosário e de Nosso Senhor do Bonfim. Sendo devotos de Nossa Senhora do Rosário, os Negros escravos ou livres se reuniam em irmandade e celebravam sua festa em outubro. Ocasão em que eles elegiam a diretoria de sua instituição e nomeavam seus reis. A festa em comemoração à Virgem talvez fosse apenas um “ponto de fuga” para os Negros exercerem momentaneamente um poder que lhes era negado no cotidiano escravo, ou seja, o de criar organizações, ou mesmo, o de festejar suas divindades⁵⁴¹.

Nosso Senhor do Bonfim parece ter servido aos mesmos propósitos, ou seja, o de ser um instrumento através do qual os Negros viabilizavam suas sociabilidades. Existem poucas informações escritas sobre a irmandade de Nosso Senhor do Bonfim. No entanto, Eduardo Campos ao listar as irmandades no Ceará provincial registra a presença de quatro irmandades em Quixeramobim: a de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, que teve seus compromissos reconhecidos em 1854, a do Senhor Bom Jesus do Bonfim dos Homens Pardos com estatutos aprovados em 1860, a das almas e a do Santíssimo Sacramento, ambas instituídas na matriz e seus estatutos confirmados em 1870 e 1871, respectivamente. Tudo leva a crer, e aqui é a memória oral que entra como testemunha, que a igreja do Bonfim foi construída pelos Negros e a irmandade era uma

⁵⁴¹ Para José Ramos Tinhorão apud Marina de Melo e Souza, 2002, “os Negros elegeram Nossa Senhora do Rosário para objeto de culto por terem estabelecido uma relação direta entre o seu rosário e o *rosário de Ifá*, usado por sacerdotes africanos”.

organização negra ainda conquanto designada como sendo dos pardos⁵⁴². A entrevista de Fátima Alexandre sustenta esse argumento e traz elementos para um possível *mito de origem* da devoção ao Senhor do Bonfim:

Na irmandade do Senhor do Bonfim só eram Negros. Lá na igreja do Bonfim tem uma parede que foi construída, a primeira parede. Eu era criança e tinha mais ou menos 7 ou 8 anos de idade e tinha uma mulher aqui, em Quixeramobim, ela já faleceu, era dona Luzia, o nome dela era Luzia Alves de Paula⁵⁴³, ela veio, a família dela veio para Quixeramobim para uma fazenda chamada Salva Vida, eles vieram num navio, fugido da África, eles fugiram num navio, certo? Essa mulher, ela descendente deles, dessa família, desse casal. Ela me contava, eu ia pra igreja do Bonfim, e ela me contava. Minha filha, a igreja (...) nasceu aqui, porque os pais dela contavam, tinha nascido naquela parede⁵⁴⁴.

Para Fátima Alexandre não somente a capela de Nossa Senhora do Rosário foi construída pelos Negros, mas também a igreja de Nosso Senhor do Bonfim. Para ela tanto as capelas como as devoções estão intimamente ligadas à história de sofrimento dos africanos que foram transplantados compulsoriamente da África. Ainda apoiando-se nas narrativas da africana Luzia Alves de Paula, antiga moradora de Quixeramobim, Fátima Alexandre reconstrói a história das devoções a Nossa Senhora do Rosário e a Nosso Senhor do Bonfim, que culminou na construção de ambas as capelas. O relato ainda imprime um caráter de gênero, imposto pela escravidão aos homens e mulheres negras.

Os Negros tinham construído a igreja do Rosário para sua negras, só que as negras não rezaram junto com seus Negros. Naquela época os donos de escravos não aceitavam que os Negros rezassem junto como as negras. Por que? Porque elas tinham uma devoção e eles tinham outra. Então eles discutiam entre si. As negras, porque Nossa Senhora do Rosário veio para o Brasil porque foi trazido pelos Negros, que é a padroeira lá da África. E os Negros traziam com eles a imagem de Jesus Cristo. Quando chegavam na praia que o navio ancorava, eles desciam do navio e se ajoelhavam pra dizer meu senhor tivemos um bom fim. Por isso, Nosso Senhor do Bonfim, padroeiro de Salvador. Entende? Por que é chamado Senhor do

⁵⁴² O termo pardo é normalmente empregado para designar o resultado do “cruzamento” entre o branco e Negro. Pode verificar que essa categoria é largamente usada a partir do início do século 19 nos registros de batizado e casamento.

⁵⁴³ Já fiz referência a Luzia Alves de Paulo na nota 464 deste capítulo.

⁵⁴⁴ Fátima Alexandre, Quixeramobim, 2007.

Bonfim? Porque devido eles sofrerem muito na viagem, com os castigos, porque vinham dentro do navio, no porão, sofriam fome, sede, eram acorrentados, todo tipo de castigo. Muitos morriam na viagem e os que conseguiam sobreviver, quando chegavam nas areias de Salvador diziam “senhor tivemos um bom fim”. Por isso é que Nosso Senhor Jesus Cristo é o padroeiro de Salvador, o senhor do Bonfim. E é o padroeiro dessa igreja porque foram eles, os Negros que construíram. Eles construíram a primeira parede que a gente chamava de nicho. Na linguagem deles era nicho, certo? Onde eles faziam suas lamentações. Onde eles rezavam, cantavam suas ladainhas e acendiam velas. Lá na parede é interessante. Tem assim um arco, sabe? Ela tem um arco, foi a primeira parede e tem assim uma coisa no meio onde eles acendiam as velas. Para eles era como se fosse um oratório. Era um santuário aquela parede, era um santuário deles, dos Negros. Onde eles colocavam a imagem do senhor do Bonfim, a imagem do senhor e todo aquele arco era iluminado pelas velas que eles acendiam. Ai ela dizia assim, batia na parede e dizia assim: “essa parede foi feita de sangue, suor e lágrima”. Ai eu dizia: - Por que dona Luzia? Pois diga pra mim por que? Ela dizia assim: “sangue porque eles derramavam com o peso das pedras que eles carregavam nos ombros e as mão brotavam sangue, né? Para construir a parede. Suor que brotava do seu corpo, do cansaço. E lágrima da saudade que eles sentiam de sua terra”. [A interlocutora se emociona e em lágrima diz] É um momento em que eu me emociono muito, porque é assim uma coisa que tem muito a ver comigo, sabe?⁵⁴⁵

Essa longa e emocionada descrição feita por Fátima Alexandre pode nos levar a um entendimento mais recente da história das irmandades negras em Quixeramobim. A separação por sexo que ela propõe não se verifica nos compromissos das irmandades cearenses aprovados no século XIX⁵⁴⁶, pelo contrário todas pareciam admitir ambos os sexos. Outra informação que contradiz os dados das fontes escritas é atribuir a igreja do Bonfim a uma organização negra. Insisto que talvez em tempo menos recuado da história dessa confraria, ela estivesse sob a responsabilidade de famílias negras. A narradora Dora Monteiro, 99 anos, ao falar sobre a igreja do Rosário e do Senhor do Bonfim sintetiza “quem tomava de conta era os mesmos Pretos, é o Matias, da mesma família, era da mesma família. Antônio Matias tomava de conta lá (da igreja do Bonfim) e os Barroso essa aqui (igreja do Rosário)”⁵⁴⁷.

⁵⁴⁵ Entrevista concedida a mim em Junho de 2007.

⁵⁴⁶ As irmandades listadas por Eduardo Campo em *As irmandades religiosas do Ceará Provincial*, 1980.

⁵⁴⁷ Entrevista concedida a mim em Junho de 2007.

Lamentavelmente os registros materiais já quase não existem e a parede de que falava Fátima Alexandre foi coberta na última reforma que a capela sofreu. Por outro lado, a capela do Bonfim ainda guarda símbolos que estimulam a reflexão como os relevos nos altares e no teto. A interpretação desses símbolos não me foi fornecida pela interlocutora e como minhas pesquisas tampouco me revelaram o sentido, trago a sua imagem a título de ilustração.

Figura 14: Símbolos da capela de Nosso Senhor do Bonfim



Foto: Analúcia S. Bezerra

A Fátima Alexandre organiza nessa narrativa um mito de origem da fundação da capela do Rosário e do Bonfim. Mito que se enraíza na África e na Bahia⁵⁴⁸. Nesse mito não deixa de destacar o sofrimento, a saudade de uma África imaginária. Isso teria levado à construção das capelas, respeitando as imposições dos senhores de escravos de não quererem a mistura dos sexos. A narradora não deixa de destacar o papel ativo dos

⁵⁴⁸ Embora a historiografia dê conta de que os negros vindos para o Ceará teriam sido desembarcados nos portos de Pernambuco, a tradição oral insiste em uma vinculação a Bahia. A comunidade negra de Bastiões, onde realizei pesquisa de campo, funda a sua constituição na vinda de duas mulheres negras fugidas da Bahia. Essas narrativas talvez devam ser consideradas nos estudos sobre a escravidão no Ceará, ou se não pelo viés da escravidão, pela compreensão da componente negra na cultura cearense.

escravos na fundação da devoção aos santos, assim como na organização dos rituais de manifestação dessa devoção. Ela não elaborou essa narrativa sem destacar o processo de transmissão da memória de que ela hoje é portadora. Isso certamente para legitimar o conhecimento das experiências dos antepassados ou para dar um caráter veraz às suas palavras.

12.3 Devoção e família

Tratar da devoção de Nossa Senhora do Rosário é levar ao conhecimento que as famílias negras – Matias, Barroso, - sempre estiveram a sua frente e que a importância que lograram em Quixeramobim se deve em grande parte a isso.

A responsabilidade da festa era dos Matias, dos Barrosos, que era uma família, tudo é neguinho, você vê a Vitória como é, tudo é pobre, né? Mas os Barrosos, a família do finado Julião, é uma família de muito importância, desde eles. Eu não conheci, o finado Julião mesmo eu não conheci, que é marido de minha tia⁵⁴⁹, eu não conheci ele não. Mas eles era um povo importante, ainda hoje tem importância. Foi o único nome de pobre que ficou aqui nessa cidade foi a deles, a rua chamada Julião Barroso⁵⁵⁰.

282

Embora não fazendo alusão à confraria negra, que ainda estava conduzindo e organizando as sociabilidades negras, o sentimento de todos pertencerem a uma só família é constantemente exaltado nas entrevistas. Reidy afirma que, “ao criar formas de organização e recreação para si, os africanos teriam usado novos modelos para reforçar velhas relações”⁵⁵¹. O que poderia se concluir é que o mesmo ocorria em relação à organização da festa de seus padroeiros, ou seja, insistiam em reforçar relações que talvez um dia seus antepassados tivessem falado ou experimentado. O propósito aqui é falar menos de continuidades e mais de alternativas inscritas em tradições que são constantemente reelaboradas e porque não dizer, reinventadas, porventura venha a se considerar essa associação *família e devoção* como rememoração de uma África longínqua, ainda inspirando algumas sociabilidades.

⁵⁴⁹ Aqui é uma referência a segunda esposa de Julião Barroso de Oliveira.

⁵⁵⁰ José Borges do Nascimento (Dedim), Quixeramobim, 2007.

⁵⁵¹ Reidy apud M. de Melo Souza, *Reis Negros no Brasil Escravocrata*, Belo Horizonte, UFMG, 2002.

Para Bastide (1971) as confrarias negras, em especial as do Rosário e as de São Benedito, faziam parte de uma ampla política da igreja católica em incorporar os africanos e seus descendentes. Essa política longe estava de propor a formação de uma comunidade de católicos indistinta, pelo contrário, insistia sobretudo na distinção dos Negros em relação à comunidade de Brancos que se organizavam em outras confrarias. As confrarias teriam sido então um instrumento de assimilação e era no seu interior que se processava o sincretismo religioso⁵⁵². Esse sincretismo se realizava tanto mais no caráter familiar que essas associações traziam, pois “suas religiões quaisquer que fossem, estavam ligadas a certas formas de família ou de organização clânica (...), a estruturas aldeãs e comunitárias⁵⁵³”.

12.4 O papel das famílias negras na história da irmandade e na festa do Rosário

O primeiro Barrozo que aparece em Quixeramobim data do século XVIII. Tratava-se do escravo João Barrozo, pertencente ao fundador da povoação de Santo Antônio do Boqueirão, Antônio Dias Ferreira. Mesmo sabendo que a origem da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim estava relacionada à escravaria desse proprietário, não é possível estabelecer um vínculo de parentesco entre esse escravo e os membros da família Barrozo que administraram a mesma irmandade no século XIX e com os que ainda permaneceram a frente dos festejos do Rosário no princípio do século XX. Logo, a vinculação aqui estabelecida não pode ser comprovada, assim não poderá tomar outro estatuto senão o de suposição.

Contudo, se a origem escrava da família Barrozo não vem do escravo João Barrozo, ela está associada à mãe de Julião Barrozo, Antônia, escrava de Bonfim, como atestou Dora Monteiro.

Ana: - *A senhora falou que a igreja do Rosário foi construída pelos escravos.*

Dora Monteiro: - *Os escravos.*

⁵⁵² R. Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira, 1971, p. 78.

⁵⁵³ *Ibid*, p.78-79.

Ana: - E disse que quem tomava de conta das festas eram os Pretos.

Dora Monteiro: - Eram os Pretos.

Ana: - Mas as famílias dos Pretos, essas famílias foram escravas?

Dora Monteiro: - Como é?

Ana: - A família desses Pretos...

Dora Monteiro: - Foram escravos!

Ana: - Foram escravos?

Dora Monteiro: - A velha mãe de seu Julião era dona Antônia do Bonfim, (...). o “senhor” dela era senhor Bonfim⁵⁵⁴.

Dora Monteiro: - Eu não sei nem se ela foi casada. Eu sei que ela tinha filhos, era escrava, não sei se foi casada né?. Não sei, não é do meu tempo! Tinha as senzala dos Pretos. Era ela da senzala, mas seu Julião, filho dela, era muito religioso.

Dora Monteiro: - Era bem pretinha, e cacundinha.

Ana: - A senhora chegou a conhecê-la?

Dora Monteiro: - Conheci ela, bem velhinha.

Antônia do Bonfim, na verdade, se chamava Antônia Victorina da Conceição, conforme pude recuperar seu nome no registro de casamento de seu filho Julião Barrozo. Não se sabe ao certo se era filha, neta ou bisneta de João Barrozo. O único fato que se pode verificar através do registro mencionado é que não fora casada, pois está indicado que seu filho nasceu de uma relação natural. Através de Vitória Barrozo fiquei sabendo que ela tinha um irmão de nome Adolfo. Além do filho Julião, ela teve ainda Conrado Barrozo. Esse sim também teria sido escravo segundo Julião Barrozo (filho).

Julião Barrozo: *Porque a minha família, porque ele dizia que essa família, a família partiu, como que fosse descendente da parte de escravos. Conrado Barroso, ele era, minha mãe dizia, que eu não conheci ele.*

Ana: - Sim.

Julião Barroso: - *Dizia que ele era moreno, mas era metido, metido a rico.*

Ana: - Sim.

⁵⁵⁴ Apesar existir relatos que a matriz de Santo Antônio tinha um escravo, a impressão aqui é que trata-se de uma pessoa de fato e não Nosso Senhor do Bonfim.

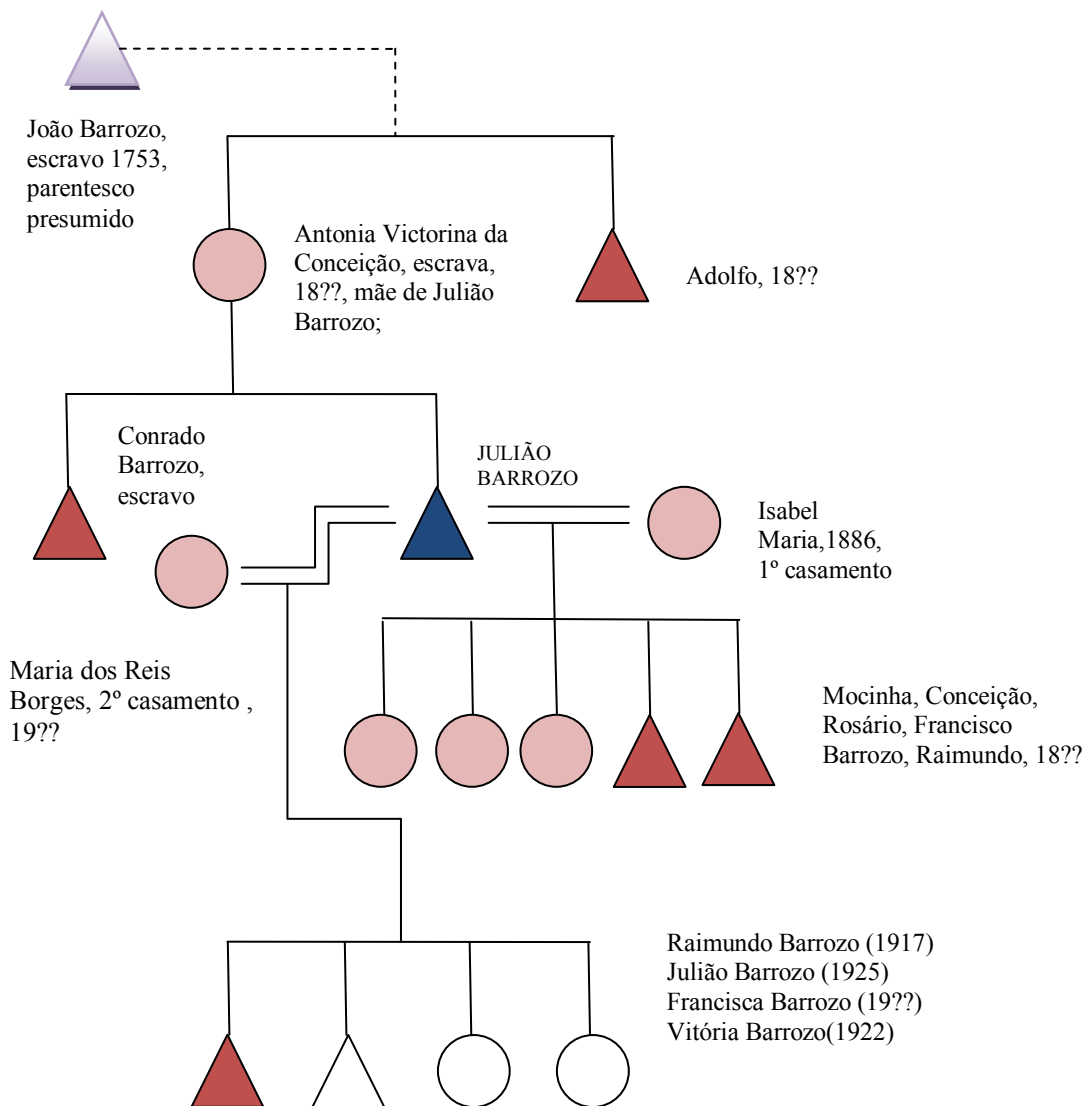
Julião Barroso: - *O pessoal sempre falava nisso, né (risos). Era um Preto metido a rico. A mãe dele era preta, preta, foi isso que veio dessa descendência aí, né?*

A mãe “preta” de Conrado Barroso era a avô de Julião Barroso (o filho) que parece não tê-la conhecido. E o “preto metido a rico” era irmão de seu pai, que aparece como membro da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, em 1896, assumindo o cargo de mesário. Esses parentes parecem estar muito longe da memória do interlocutor, certamente porque quando nasceu aqueles já tinham perecido. O distanciamento do interlocutor desses parentes talvez se explique ainda pelo fato de fazer parte da segunda família de seu pai, que teria falecido no ano de seu nascimento, em 1925. Julião Barroso de Oliveira teria nascido na localidade de nome Muxure, em Quixeramobim. Em 1886, contraiu casamento com Isabel Maria Gomes também nascida em Quixeramobim. Com ela construiu uma família de cinco filhos. O segundo casamento, provavelmente no princípio do século XX, foi com Maria dos Reis Borges com quem teve seu sexto (e primeiro filho do segundo casamento), Raimundo Barroso, em 1917, formando com outros três, Francisca, Vitória e Julião, uma prole de dez filhos.

Maria dos Reis Oliveira Borges além de ter sido membro da confraria de Nossa Senhora do Rosário, entre os anos de 1918-1924, ampliou a rede de parentesco de Julião Barroso. Através dessa relação matrimonial, os Borges e os Barrosos intensificaram suas afinidades em torno das festividades religiosas. O parentesco lembrado nas narrativas de Raimundo Borges do Nascimento (Safira) e de José Borges do Nascimento (Dedim), não é tanto pelo vínculo através de uma tia distante e sim pelo fato de todos terem um dia se reunido em torno de um objetivo comum: festejar Nossa Senhora do Rosário e realizar a coroação dos Reis Congos.

Sem pretender dar conta de todos os arranjos familiares de Julião Barroso de Oliveira, sua genealogia se apresentaria mais ou menos como o desenho a seguir.

Desenho 01: Genealogia presumida de Julião Barrozo de Oliveira



LEGENDA

⋮	Filiação presumida	●	Mulher morta
▲	Ego homem morto	○	Mulher viva
△	Homem vivo		Filiação
▲	Homem morto	==	Casamento

Fonte: Construído com base nas informações de Dora Monteiro, Julião Barrozo e Vitória Barrozo e de registros documentais.

Tudo leva a crer que nos anos compreendendo 1910-1919 Julião Barrozo não ocupou cargos na mesa regedora da irmandade, mas permanecia exercendo grande influência na organização e recebendo remuneração para manter a capela em bom estado⁵⁵⁵. Essa visibilidade que ele alcançou, tendo como palco as sociabilidades religiosas, foi graças ao empenho com que ele e outras organizaram a própria irmandade e as festas a ela associada. Ele é o membro mais destacado da família Barrozo tanto nos documentos como pela memória dos descendentes e de seus contemporâneos. Parece ter tido uma vida de longa dedicação e mesmo quando não estava ocupando cargos na associação, procurava ainda estar presente nela através da prestação de serviços. Um quadro permite perceber não somente a natureza dos trabalhos prestados, mas o zelo que a associação tinha com seu templo e cruzeiro, para isso beneficiando um dos membros da Confraria.

Quadro 18: Serviços prestados por Julião Barrozo à irmandade de Nossa Senhora do Rosário

Serviços	Ano	Valores
Pela pintura da cruz	1913	2 mil réis
Serviço e tinta para o frontispício	1913	2 mil réis
Pintura do cruzeiro e gradil	1913	20 mil réis
Tirar goteiras na capela e extinguir cupins	1917	6 mil réis
Pela pintura do forro e altar	1918	20 mil réis

Fonte: Livro de Lançamentos de Despesas e Receitas da Confraria de Nossa Senhora do Rosário (1910-1919)

Julião Barrozo de Oliveira, tido como o maior festeiro de Quixeramobim, não media esforços para a concretização das festividades de Nossa Senhora do Rosário. D. Patrício (2006) confirma, com base em depoimento de Raimundo Barrozo, que “em um dos anos que a festa de Nossa Senhora do Rosário estava ameaçada de não se realizar,

⁵⁵⁵ Julião Barrozo de Oliveira aparece no livro *Lançamentos de Despesas e Receitas da Confraria de Nossa Senhora do Rosário (1910-1919)*

pelas dificuldades econômicas, aquele tomou um trem até Fortaleza para tentar resolver o problema sensibilizando dirigentes da cúpula da Igreja na capital do Estado⁵⁵⁶,

Dos inscritos na confraria entre os anos de 1896 a 1923⁵⁵⁷, seguramente dezesseis pertenciam às famílias negras. Da família Barrozo estavam inscritos seis membros: Julião, Maria dos Reis, Conrado, Francisco, Joana e Maria do Carmo, todos trazendo o sobrenome Barrozo de Oliveira. Conrado Barrozo é o único que não aparece no livro de matrícula, certamente porque não vivia mais nos anos aí referidos. Porém, no compromisso de 1896 consta como membro da mesa regedora. Francisco Barrozo era filho do primeiro casamento e na ocasião em que seu pai já se encontrava em idade avançada, por ser o mais velho a responsabilidade de cuidar das terras da Santa Ihe foi transmitida. Por outro lado, esse membro da irmandade tinha habilidade com a música e por isso assumia a função de tocar nas missas. É assim que Ihe apresenta seu irmão, Julião Barrozo (o filho):

Tinha um irmão meu que era instrutor de música. Ele era quem tocava no tempo do Padre Aureliano, assim, no meio dos fiéis. Ele acompanhava as missas, tinha um harmônico, que ele, ele tocava todo instrumento. Acompanhava as missas, realmente era o Francisco, Francisco Barroso. Ele era da primeira família, por parte de pai. O meu pai foi casado duas vezes.

288

O mesmo vai ocorrer com Raimundo Barrozo, isto é, a transmissão das responsabilidades com a festa de Nossa Senhora do Rosário e com a administração dos bens da mesma. Esse protagonista vai adquirir grande notoriedade, especialmente pelas coroações dos Reis Congos, festividade de que tratamos anteriormente. A qualidade festeira do protagonista é sempre ressaltada, ele “participou das dramatizações ligadas às Congadas, ao Reis Congo, integrou o cordão do Boi de Reisado (...) e desempenhou o papel de ‘rapaz do amo’ (do rei cariongo dramatizado)”⁵⁵⁸.

Julião Barrozo, filho mais novo do segundo casamento de Julião Barrozo de Oliveira, também teve seu quinhão de responsabilidade só que no tempo em que a

⁵⁵⁶ D. Almeida Patrício, *Sertão-de-dentro (e) dos cantos - Veredas entre palcos e memórias no folgado Boi de Reisado, Quixeramobim-Ceará (1940-2005)*, Fortaleza: UFC, 2006, p. 65.

⁵⁵⁷ Conferir Listas dos irmãos da Confraria de 1918-1923, quando se deixa de pagar as anuidades e compromisso de 1896. Esta é uma identificação apenas aproximada, pois como foram considerados apenas os sobrenomes, é provável que outras pessoas pertençam aos núcleos familiares Negros. Dei-me conta disso quando comecei a identificar algumas pessoas inscritas no livro de matrícula auxiliada pela memória de alguns interlocutores que não portavam os sobrenomes atribuídos aos Negros.

⁵⁵⁸ D. Almeida Patrício, *op. cit.*, p. 61.

irmandade de Nossa Senhora do Rosário não mais existia. Como o desaparecimento da organização confrarial não implicou na dissolução do patrimônio da Santa, este fora mantido nas mãos dos Negros, em especial a propriedade da serra de Santa Maria, de onde tiravam alguns recursos para a igreja local. Deixo a palavra com o narrador:

Julião Barroso: - *no terreno de Nossa Senhora do Rosário, foi no tempo do, foi em 1936, 1936 foi que meu irmão, foi tomar conta da, das festas de Nossa Senhora do Rosário.*

Ana: - *O seu irmão, quem era?*

Julião Barroso: - *Era o Zé Barroso. Era o irmão mais velho.*

Julião Barroso: - *Aí, passamos lá nós passamos lá. Eu me lembro, acho que foi bem uns quatro anos, tomando conta dessa capela lá, desse terreno. Ele tem, eu num to me lembrando, se é 300 ou é trezentas e tantas braças que tem de, de frente⁵⁵⁹. E meia légua de fundo, né?. Eu andei nesse terreno, quase todo lá, foi todo; que lá a gente tirou-se muita madeira aqui para o padre. (...) No tempo do Padre Jaime. Aí quando meu irmão deixou, aí eu fiquei, fiquei lá, ainda trabalhei lá uns dois anos. Foi o tempo que entregou, chegou o padre Edmundo, aí eu fui lá no sobrado, conversei com ele lá sobre esse terreno que tinha aí, que meu irmão tomava conta, mas entregou. Daí passou pra mim, ele disse:*

Contudo, antes desses entrarem em cena, Julião Barroso de Oliveira vai engajar a família Matias “nas obrigações com a igreja do Rosário⁵⁶⁰”. Ora, essa família negra estava bem representada na irmandade do Rosário e a sua história está totalmente imbricada com as festividades religiosas organizadas nesse contexto. Trazer a lume os Barrozos sem destacar os Matias é deixar obscurecida uma parte da história do Negro em Quixeramobim. Embora não podendo reconstruir os liames filiais dos membros dessa família, é possível, pela sua representação na associação, dizer que era uma família importante numericamente e formava com os demais Negros um parentesco extenso via vinculação à irmandade e às festas que essa realizava. É mesmo o sentido de uma grande família que se verifica ao se debruçar sobre a memória e sobre os documentos de que tratam da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, por conseguinte das famílias negras. “Era, essa família que eu to falando, todinha, é toda da família dos

⁵⁵⁹ Essa medida se aproxima da que fornece os documentos sobre o patrimônio de Nossa Senhora do Rosário no século XVIII.

⁵⁶⁰ Palavras de Raimundo Barroso, Quixeramobim, 2007.

Pretos. José Matias, tinha o Antônio Matias, Antônio Matias do Carmo, tinha a dona Joana, tinha Alaíde, Alaíde morava nessa mesma rua nossa”⁵⁶¹

Essa fala permite recuperar ainda mais o sentido de parentesco que se quer atribuir aos membros da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim. Agora, introduzindo um novo elemento: o fato de todos morarem na mesma rua. Os descendentes dos antigos membros da associação recuperam insistentemente a rua Julião Barrozo como um espaço onde era habitado pelas famílias negras. Rua que recebeu esse nome devido ao destaque que tinha Julião Barrozo nos eventos religiosos da cidade. “E tinha umas casinhas na rua, morava finado Nonato, morava o João Galinha, pai de Chiquinho, morava a família de João Teles. A Luzia de Januário, todo esse pessoal moreno”⁵⁶².

Como enfatizado anteriormente tanto a família Barrozo quanto a Matias estavam empenhadas na irmandade de Nossa Senhora do Rosário no final do século XIX e princípio do XX. Em termos numéricos os Matias superavam os Barrozo, com sete membros na irmandade nos anos compreendidos entre 1896 e 1923: Antônio, Ana Rosa, Agostinho, Mathias Elias, Carlos, José e João, todos portando o sobrenome Matias do Carmo. É inegável a relevância que esses sujeitos tiveram na construção da associação e nas responsabilidades a ela conferida. Matias Elias do Carmo assumiu em 1896 o cargo de mesário e, a partir de 1918, já não figurava mais como pertencente à instituição. Parece ter tido maior destaque Antônio Matias, homem solteiro, que teria sido sacristão e recebido de Julião Barrozo de Oliveira a incumbência de prosseguir com as obrigações devocionais e festivas da irmandade. Diante desses fatos, a outra conclusão não se pode chegar senão a de que as duas famílias construíam uma sociabilidade familiar que pode ser comparada, sem pressupor nenhum essencialismo reportado à África, às estruturas aldeãs ou comunitárias como aludiu Roger Bastide (1971) ao sincretismo encontrado nas confrarias negras no Brasil⁵⁶³.

Esse parentesco simbólico em função da irmandade de Nossa Senhora do Rosário era muitas vezes reforçado pelas relações de parentesco de fato. Com isso quero dizer que alguns núcleos familiares foram construídos entre os Barrosos e Matias como

⁵⁶¹ Julião Barrozo (o filho), Quixeramobim, Junho de 2007.

⁵⁶² Ainda é Julião Barrozo (o filho) que fala. Note-se que o narrador está fazendo uso constante dos termos pretos e morenos para se referir às famílias negras.

⁵⁶³ R. Bastide, *op. cit.*, pp. 78-79.

foi o caso de Mocinha e Carlos Barrozo. Para esclarecer isso ainda é Dora Monteiro que nos auxilia, narrando:

Minha mãe era amiguíssima da mãe dele, da segunda mulher, porque seu Julião foi casado duas vezes, viu, teve duas famia. Essa que cantava com nós, pedindo chuva, era da primeira família dele, a Mocinha, era casada com o Carlo Matia, agora eu me lembrei. O Carlo Matia era quem acendia as lamparinazinha e nós achava bom, subia com ele, aí se escondia detrás da, debaixo da escada. Quando o velho passava,... ôôôôô, corria tudim (risos)⁵⁶⁴.

Com essas palavras Dora Monteiro revela como se dava a participação dos membros da família Matias. Note-se que em outro momento era Julião Barrozo que iluminava, ou que colocava as lamparinas na capela. Pela frequência com que os interlocutores selecionaram esse fato, poder-se-ia dizer que executá-lo implicava em status que somente aos Negros era concedido. Dora Monteiro de algum modo reforça isso ao lembrar que na sua meninice jocosa ela provocava o velho Carlos Matias, dizendo querer substituí-lo na obrigação. “O que ocês querem, menina? - Não, seu Carlo, eu quero acender as lamparina da Mamãe do Céu”⁵⁶⁵.

291

Estou identificando como famílias negras um conjunto de indivíduos, “os Pretos”, como comumente se reportam os interlocutores, que estiveram inicialmente vinculados à irmandade de Nossa Senhora do Rosário a partir do final do século XIX e início do século XX. Os núcleos mais importantes desse conjunto eram as famílias Barrozo e Matias, mas como a própria memória oral indica, outras pessoas também eram assim identificadas, incluindo-se aí os Teles e os Paulo. A julgar pelos membros listados no livro de matrícula, 1918-1923 essas duas famílias estavam sub-representadas em relação aos Barrozo e os Matias. Da primeira figuram dois participantes: Antônio Teles e João Teles. Como destacou Julião Barrozo, o último morava na rua que recebeu o nome de seu pai. Já a família Paulo está representada apenas por um membro: Maria Januária. Trata-se da avó da interlocutora Tereza Alves que narrou a sua história, revelando mais uma vez que alguns membros da irmandade tinham vivido a experiência da escravidão. A narrativa por si só oferece uma interpretação sobre esse fato que venho insistindo.

⁵⁶⁴ Dora Monteiro, Quixeramobim, Junho de 2007.

⁵⁶⁵ *Idem*.

A minha avó era de outros lugar. Ela chamava negra d'Angola vendida por Brasil. Ele veio desse canto que o pessoal era vendido. Chamava negra d'Angola e aí foi vendida pra o Brasil. (...) Ela se chamava Maria Januária Alves de Paula. Ela casou e teve filhos, só meu pai de homem (...). Aí ela ficou e construiu essa família, no Brasil (...). Meu pai era músico de Quixeramobim. Ele tocava nas festas. Ele participava de todas as festas de Nossa Senhora do Rosário e Santo Antônio⁵⁶⁶.

As famílias negras tiveram grande importância na condução da religiosidade e festividades católicas de Quixeramobim a partir do final do século XIX. Estavam na administração da confraria de Nossa Senhora do Rosário, assumindo postos importantes na sua estruturação e funcionamento. Isso significava responder perante a sociedade e os poderes eclesiais pela capacidade de conduzir os festejos da padroeira e de gerir os recursos que a própria organização acumulou ao longo de sua constituição e história. Os Negros, insisto, sem postular uma exclusão radical dos Brancos, pois como já demonstrado estiveram implicados desde o seu surgimento, aí se empenharam para construir uma organização que de algum modo refletisse o desejo de existir como coletividade. Construindo essa possibilidade, elas puderam ser conhecidas e vistas como: os Pretos do Rosário, família dos Pretos ou simplesmente a irmandade. Ainda que um ou outro indivíduo tenha adquirido maior significação, nos momentos de visibilidade como as festas, exemplo, Julião Barrozo e Antônio Matias, o que mais se sobressaía nessa sociabilidade era sua dimensão coletiva e comunitária.

Então, construíram essas famílias negras, com a confraria de Nossa Senhora do Rosário, uma organização social de caráter étnico? Eu diria que sim, pois o que balizava as ações dos membros da associação era a construção de uma diferenciação e de uma identificação. No jogo de diferenciação, era o Branco o *alter*, o *outro*, que poderia ser aceito, mas nunca integrado como um da família. Essa diferenciação estava na base da constituição da irmandade e adquiria significação ao ser dramatizada nos festejos de coroação dos reis Congos. Diante dessa constatação, fazem sentido as palavras introdutórias de Raposo Fontenelle (1983) ao livro de Jean Duvignaud *Festa e Civilização*: “a existência coletiva inspira-se por intermédio do espetáculo e das

⁵⁶⁶ Tereza Alves, Quixeramobim, 2008.

diversas modalidades de dramatização que encontramos no cotidiano⁵⁶⁷. Corroborando esse entendimento Mary Del Priore (2002) completa que:

A festa efetivamente possibilitava ao grupo social o confronto de prestígios e rivalidades, a exaltação de posições e valores, de privilégios e poderes. Tudo é reforçado pela ostentação do luxo e distribuição de larguezas. O indivíduo ou o grupo de família afirmavam com a sua participação nas festas públicas seu lugar na cidade e na sociedade política⁵⁶⁸.

A identificação “família de Pretos” é também uma identificação exógena, sendo comumente empregada pelos moradores de Quixeramobim. Penso que o grupo absorveu essa representação de modo que ainda hoje assim se apresentam os descendentes dos Barrozos. “Esses Barroso, eu mesmo não sei nem mais dizer que eu penso. Eu mesmo quase não sei nem, sei dizer e não sei, dizer de quanto, da onde vem essa família. (...) E não foi daqui muito próximo, porque minha família toda era Moreno. (...) Da onde que, da onde partia essa família... Só sei que era, que era a família dos Pretos, né?”⁵⁶⁹.

A devoção era outra característica para identificar as famílias negras e normalmente essa representação estava associada com o que eles demonstravam no período da festa da padroeira: participação e empenho. Era na manifestação dessa devoção que se ampliava o sentido de família, saindo da inscrição apenas consangüínea para um parentesco associado a uma característica comum a todos: o fato de serem Negros, pois se referindo à família Matias, Julião Barrozo (o filho) sentencia “mas que fosse parente como a gente, né? Parente nosso”⁵⁷⁰.

O par *Negro e devoção* adquiriu um sentido tal que é difícil separar o primeiro do símbolo para o qual dirigia suas crenças religiosas: Nossa Senhora do Rosário. Na verdade, a identificação era tão estreita que impossível é dizer se os “Homens Pretos” eram fascinados pelo símbolo ou se o símbolo era influenciado por eles. Essa simbiose me foi revelada por Julião Barrozo quando indagado sobre conflitos que porventura tivessem ocorrido entre os Negros e as autoridades religiosas em torno da realização dos

⁵⁶⁷ L. F. Raposo Fontenele, “Notas introdutórias”, in J. Duvignaud, *Festas e civilização*, Fortaleza, Tempo Brasileiro, 1983, p. 9.

⁵⁶⁸ M. Del Priore, *Festas e Utopias no Brasil Colonial*, São Paulo: Brasiliense, 2002, p. 33.

⁵⁶⁹ Julião Barrozo (o filho), Quixeramobim, Junho de 2007.

⁵⁷⁰ *Idem*.

festejos. Para ele sobre esse assunto sempre havia um acordo “mesmo porque ele sabia (padre), sabia da influência que os Pretos tinham realmente sobre a Santa”⁵⁷¹.

12.5 Memória individual e memória coletiva

As séries desconexas de recordações sobre a festa de Nossa Senhora do Rosário trazem a memória de experiências tanto individuais como coletivas, imprimindo maior significação àquelas em que os sujeitos de algum modo obtiveram sucesso na vida. Por exemplo, Julião Barroso (o filho), assim como seu pai, logrou a profissão de oficial de justiça, cargo que lhe foi oferecido por um político. Exerceu durante mais de trinta anos essa função. Ao recordar suas experiências individuais, Julião Barroso recupera os lugares percorridos, as árduas e longas trilhas, as paragens, mas nada foi mais importante do que lograr grande prestígio por ter executado bem o seu trabalho como também fez seu pai no mesmo posto. Das experiências vividas coletivamente, Julião Barroso (filho) evocou o tempo em que esteve trabalhando na propriedade de Nossa Senhora do Rosário, momento do encontro com seus parentes, para retirar madeira para a capela.

294

No tempo do Padre Jaime, aí quando meu irmão deixou, aí eu fiquei, fiquei lá, ainda trabalhei lá uns dois anos, foi o tempo que entregou, chegou o padre Edmundo. Aí eu fui lá no sobrado, conversei com ele lá sobre esse terreno que tinha aí, que tinha meu irmão tomava conta mas, mas entregou, daí passou pra mim. Ele disse: “ora, você pode, pode tomar conta do terreno lá”. Aí eu disse: padre Edmundo, lá nesse terreno, lá tem muito cedro, lá tem muito, tem muito cedro, muito pau d’arco, tem pau branco, “frejoige” toda madeira de obra tem nesse terreno lá. Entendeu? - Você conhece lá? Eu digo, conheço. E já extremava com a dona Lourdes, no pé da serra lá embaixo, já, depois dos “tarala. Aí ele disse: - Como é que a gente vai fazer, que negócio a gente vai fazer pra colher umas madeiras?”⁵⁷².

Esse lugar, ou melhor, a serra de Santa Maria, onde se localiza a propriedade, é constantemente lembrada por outros narradores, pois dela muitos se beneficiaram

⁵⁷¹ Trecho da narrativa de Julião Barroso (o filho), Quixeramobim, 2007.

⁵⁷² *Idem*.

materialmente. Com uma riqueza de detalhes e com expressão forte de estar vinculado a este lugar, José Borges do Nascimento também narra eventos nele vividos.

A gente, a minha convivência, lá nesse sítio de Nossa Senhora do Rosário, eu mais um que se chamava Joaquim Varela, casado com a irmã da Vitória, a Noémia, mais velha, um negão, muito disposto era Varela, disposto a mão. Eu me acostumava a andar muito mais ele. Meu pai se afastou, eu vivia nos matos, com meu pai, eu era quase que nem índio. Faltou pouco para eu não me encruzar com uma coisa, bem pouquinho. Eu tava na convivência de viver nos matos, conhecimento daquela visão, que via muita visão aqueles lado ali, via tudo, respeitava tudo. Havia àquela hora daquelas coisas a gente respeitava. Faltou bem pouquinho deu passar assim. Ai foi tempo que meu pai se afastou, pronto, ai mudei. E quando Joaquim Varela começou a me chamar, aí entrei mais ele e aprendi muita coisa mais ele. Nessa Serra lá eu mais ele fazia tudo preparo, nós pegávamos chiqueiro de jacu, lá na Serra nós fazia, comida não faltava não (...)⁵⁷³.

O que é importante reter desses trechos de narrativas é que as lembranças das experiências individuais estão vinculadas a um mesmo lugar, ou seja, à propriedade de Nossa Senhora do Rosário, que constituía a base do patrimônio da irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Estaria ela localizada em área mais ampla denominada serra de Santa Maria, lugar onde teria se iniciado a devoção à Virgem do Rosário no século XVIII, com os escravos de Antônio Dias Ferreira, como enfatizado anteriormente.

Instigada pela recorrência com que a propriedade aparecia nos relatos dos meus interlocutores e pela informação de que encontraria pessoas da família Mathias, engajei-me no projeto, um tanto quanto aventureiro, de lá chegar e encontrá-las. O acesso nada fácil e os caminhos íngremes não me permitiram levar a cabo a viagem por toda a serra de Santa Maria e verificar a existência ainda dessa família. Objetivo teria sido totalmente fracassado se as encruzilhadas não abrissem novas possibilidades. Com isso quero dizer que encontrei lá o que não buscava: relatos da existência de um cemitério de escravos. O lugar existe de fato e com eles os moradores das povoações da serra têm desenvolvido algumas crenças. Conta a tradição oral que alguns escravos (que não sabem quem, onde e quando) mortos em circunstâncias brutais e desumanas têm operado milagres na localidade. Pude constatar que em torno disso está se desenvolvendo na serra de Santa Maria uma economia das promessas, caracterizada

⁵⁷³ José Borges do Nascimento, Quixeramobim, 2007.

pelo pedido de uma graça (a cura de um problema de saúde, por exemplo) em troca de ofertas. O pequeno culto se desenrola no lugar onde foram descobertas umas pedras, que os moradores atribuem ser a tumba de escravos. Assim, à proporção do recebimento da graça (a recuperação da saúde) cumpre-se a promessa, com rezas, oferecimento de flores e velas aos mortos ali enterrados. Inquiri os moradores sobre o significado de pedir milagres a escravos. A exemplo dos santos do panteão católico, só o sofrimento pode dotar um indivíduo de poderes milagrosos, diz um morador. Porém, aqui não se trataria de apenas um indivíduo e sim de uma entidade, um coletivo, os escravos.

Mesmo não se podendo atribuir a esta memória uma resistência ao esquecimento ou uma característica reivindicatória, ela não deixa de ter traços de uma *memória subterrânea*⁵⁷⁴, como diria Michael Pollak (1989), para quem ela não é senão o trabalho de subversão do silêncio. Essa memória espontânea se confronta com o silêncio da historiografia que minimiza a importância econômica da escravidão para o Ceará. Em que mais ela é reveladora é no fato de se ancorar em lugares não oficiais e de questionar a história. A memória coletiva, diria G. Balandier (1992), “está ligada aos lugares, deles recebe seus suportes, e seus meios de conservação⁵⁷⁵”. Estaria aqui em curso, na serra de Santa Maria, a conservação de uma memória da escravidão⁵⁷⁶, através do culto aos escravos mortos sob tortura? O tempo dirá se o movimento em torno da patrimonialização da senzala no centro da cidade de Quixeramobim englobará essa memória espontânea.

As narrativas dos descendentes de membros da irmandade, e de outros sujeitos que a eles estiveram ligados, convergem na referência à serra de Santa Maria. Em função das relações que mantiveram com a propriedade do patrimônio de Nossa Senhora do Rosário, esse lugar passou a se revestir de vários significados: a terra da Santa, a terra da provisão, a terra dos mistérios, a terra do sofrimento e porque não a terra dos “Pretos”, pois era aí que eles demonstravam poder de controle ao administrá-la como patrimônio da Santa. Sobre a última característica, observe-se que em torno da propriedade do Rosário, a família Barrozo foi se legitimando ao ponto de com ela

⁵⁷⁴ M. Pollak, Memória, Silêncio e Esquecimento, in, *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol 2, nº 3, 1989, p. 2.

⁵⁷⁵ G. Balandier, *Dédalo, para finalizar o século XXI*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1994, p. 42.

⁵⁷⁶ Recuperar essa memória não significa necessariamente aquilo que Joel Candau (1998) afirmou sobre o resto do Brasil de que “la manipulation de la mémoire par les Blancs consiste à entretenir la mémoire de l’esclavage car celle-ci est conçue comme un moyen d’inférioriser les Noirs tout en construisant une identité américaine avec des souvenirs afro». In *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998, p. 167. Se há a manipulação dessa memória também existe, é importante lembrar, a manipulação de um esquecimento desse fato histórico no Ceará, orientando a ideologia de branqueamento da sociedade.

estabelecer uma prática de sucessão, como fica claro no trecho da narrativa de Julião, recuperado acima. Assim sendo, à medida que o membro da família responsável se impossibilitava para o exercício da administração da propriedade, essa obrigação era passada a outro do mesmo grupo. Isso teria ocorrido, pelo menos, com três gerações. Ainda teria o sentido de terra de sofrimento porque parece estar em curso a formação de lugar de memória da escravidão travestido de devoção, como pude verificar *in loco* com a tumba dos escravos. Essa memória tira a história da escravidão em Quixeramobim do esquecimento porque além de narrar o sofrimento dos cativos, recuperam a lembrança dos instrumentos de tortura, como a prensa para moer cana em que foram mortos e a existência da crueldade personificada no proprietário, no escravocrata.

O significado terra da Santa recupera a história de formação do patrimônio de Nossa Senhora do Rosário. Como já foi destacado, ele começou a ser conformado quando os “Pretos” deram os primeiros passos no sentido da construção da capela da Virgem do Rosário no século XVIII. Já o sentido terra da provisão vincula-se ao fato de as pessoas direta ou indiretamente pertencentes às famílias negras produzirem lá o seu sustento material. Nessa propriedade eles praticavam o extrativismo, com retirada de madeira, pequenas roças e a caça. A terra dos mistérios. Penso nessa atribuição a partir da narrativa de José Borges do Nascimento ao fazer referência às caiporas, “esses viventes que a gente não via, que viviam num outro sistema”. Para completar esse sentido recorde-se ainda as palavras do mesmo narrador acima: “Faltou pouco para eu não me encruzar com uma coisa, bem pouquinho. Eu tava na convivência de viver nos matos, conhecimento daquela visão, que via muita visão aqueles lado ali, via tudo, respeitava tudo. Havia àquela hora daquelas coisas a gente respeitava⁵⁷⁷”.

A memória converge ainda a outros lugares em Quixeramobim, a rua Julião Barrozo, por exemplo, adquire o significado de ter sido o lugar dos “Pretos”. A rua seria o reconhecimento simbólico da importância dos Barrozo. Para além desse sentido, ele seria o lugar a partir de onde se fala de uma *pertença* e de uma *diferença*. Quando indagada a respeito de quem morava na rua, Dora Monteiro refere-se primeiramente ao fato de serem “Pretos” os moradores da rua: “Aquela rua, era de seu Julião, era só de Preto, ali. Era seu Julião, o seu Carlos Matia, a dona Antônia, a dona Maria, mãe de Zé Matias, era rua assim, rua assim (desenhando no ar a forma da rua), onde tem aqueles

⁵⁷⁷ José Borges do Nascimento, Quixeramobim, 2007.

prédio bonito agora, tudo era dele, tudo era de seu Julião, aquilo ali, aqueles terreno”⁵⁷⁸. A memória ao recuperar esse espaço não deixa de por em evidência a característica particular do grupo. Pena que não foi possível remontar a história de constituição da mesma. Contudo, suponho, que ela tenha se constituído espontaneamente depois de abolida a escravidão, passando a ser em seguida lugar onde os Negros construíam um tipo de vida comunitária, incluindo aí as sociabilidades festivas.

Hodiernamente, a rua tem esse nome oficial, mas tudo leva a crer que era uma atribuição sugerida e aceita pelos próprios moradores. “A rua Julião Barrozo, quem deu o nome dessa rua Julião Barroso foi o Antônio, Antônio Cirnando, é Antônio do Zeca, chamava Antônio do Zeca de Galo, né?. Era Antônio Cirnando. Esse pessoal eles tudo fazia, fazia parte das festas também. Bezerra Cantório fazia tudo parte das festas”⁵⁷⁹. Esse trecho da fala de Julião Barrozo revela o quanto os protagonistas e os eventos festivos estavam associados a esse espaço.

Assim como Walter Benjamin postulou o desaparecimento dos narradores na modernidade, Pierre Nora (1993) pensa que a memória coletiva tende a se institucionalizar através dos lugares de memória como museus, arquivos, monumentos, paisagem, dentre outros. Para o autor, justamente por causa desses lugares não estamos mais no campo da memória e sim da história. “Se habitássemos ainda nossa memória, não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares. Não haveria lugares porque não haveria memória transposta pela história”⁵⁸⁰.

No caso de Quixeramobim esses “lugares de memória”, como a propriedade de Nossa Senhora do Rosário, a Rua Julião Barrozo, a capela (e porque não dizer a própria festa do Rosário) são evocados pelos narradores como matéria de suas lembranças. O que prova possuírem uma filiação comunitária e social é o fato de utilizarem suportes espaciais comuns nas suas lembranças. Esses lugares adquirem grande significação porque através deles os sujeitos constroem uma imagem de si e reforçam o sentimento de pertencer a uma coletividade cujas sociabilidades passadas ancoram-se nesses lugares⁵⁸¹. Assim, o que estaria em jogo nessa memória, como bem percebeu Michael

⁵⁷⁸ Dora Monteiro, Quixeramobim, 2007.

⁵⁷⁹ Julião Barrozo (o filho), Quixeramobim, 2007.

⁵⁸⁰ P. Nora, Entre memória e história. A problemática dos lugares, in: *Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História*. São Paulo, PUC, 1993.

⁵⁸¹ Não se trata aqui de lugares construídos como suportes para a memória e sim selecionados espontaneamente pelos narradores. O que vincula aos indivíduos entre si é justamente o fato de terem como suporte de suas lembranças esses mesmos espaços.

Pollak (1989), é o sentido da identidade individual e do grupo⁵⁸²”. Dando seguimento a essa idéia o autor reforça que

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis⁵⁸³.

Então a memória se presta ao presente. Significa dizer que as lembranças estão a serviço da realidade atual. Muito mais do que reconstruir um passado, é o sentido do presente que está colocado em evidência. E talvez o que ela, a memória, pretende criticar hodiernamente é o esfacelamento das instituições, seja a organização confrarial, a festa de Nossa Senhora do Rosário ou mesmo a coroação dos reis Congos, eventos que em grande medida respondiam pela coesão e integração social de diferentes grupos em Quixeramobim, em especial da comunidade negra. Nesse sentido concordo com G. Balandier (1994) ao afirmar que

*A memória é apreendida na relação estabelecida entre o **passado** e o **atual**, de forma que “entrem em contato um com o outro”. “É do presente que parte o apelo ao qual responde a lembrança”, é à “ação presente que a lembrança empresta o calor que dá a vida”⁵⁸⁴. (Grifos e aspas do autor).*

A lembrança seja de fatos vividos ou imaginados de uma coletividade não se faz senão se emaranhando aos fatos vividos e imaginados daquele que narra. Seja individual ou coletiva, a memória se apóia em um quadro espacial, temporal e social, diria Maurice Halbwachs (1994). “Cet ensemble de représentations stables e dominantes nous permet en effet, après coup, de nous rappeler à volonté les événements essentiels

⁵⁸² M. Pollak, Memória, Silêncio e Esquecimento, in, *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol 2, nº 3, 1989, p. 7.

⁵⁸³ M. Pollak, *op. cit.*, p. 7.

⁵⁸⁴ G. Balandier, *Dédalo, para finalizar o século XXI*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1994, p. 47.

de notre passé”⁵⁸⁵ Eu acrescentaria que é esse conjunto que possibilita a inscrição da memória na sincronia, estabelecendo com a sua irmã, a história, inscrita na *longue durée*, uma complementaridade temporal no caso da memória dos acontecimentos passados e atuais aqui em discussão. Os narradores jogam tanto com a sincronia quanto com a diacronia à proporção que evocam um quadro de referência (espacial, temporal e social) do passado, ainda que presos estejam à necessidade de um reconhecimento identitário presente. Assim não são outras as razões porque se apóiam nos acontecimentos coletivos para falarem das peripécias pessoais. Estes eventos parecem mais pretextos enunciativos de uma imagem de si como indivíduos e como membros de um grupo.

Convém então pensar como se dá o processo de identificação desses sujeitos narradores com a memória que se engajaram em significar. Convém lembrar que as lembranças são localizadas no tempo e no espaço. O tempo por excelência é o da festa de Nossa Senhora do Rosário. Ao serem inquiridos sobre isso fica patente que falar da festa é narrar suas existências e identidades porque foram nela socializados. Dora Monteiro situa grande parte de suas experiências infantis nesse acontecimento. O mesmo fazem Fátima Alexandre, Julião Barrozo. Assim, os narradores se investem na construção de uma identidade através da organização de lembranças desse evento. Mais do que uma memória familiar, eles procuram estabelecer uma identificação com os antigos promotores das festas, as famílias negras, por exemplo. Nesse sentido, constroem uma identidade grupal a partir dos espaços de encontros, de festas e de solidariedade. Como afirma Jean Candau (1998) «*Topophiles et toponymiques, la mémoire et identité essaient dans des lieux et des Hautes Lieux, presque toujours nommés, repères et repaires pèrenes perçus autant de défis au temps*⁵⁸⁶».

O tempo opera muitas vezes em favor do esquecimento, principalmente quando já não há mais o desejo de transmitir a memória de um acontecimento, de um evento. Por outro lado ele também pode colaborar na construção da memória quando sai da ordem cronológica e se aloja no tempo *perene* dos próprios eventos como as festas religiosas. A festa de Nossa Senhora do Rosário tem uma importância central na consolidação da identidade dos antigos membros da irmandade do Rosário e mesmo na auto-imagem dos narradores de hoje. Remontar essa temporalidade é estar em um

⁵⁸⁵ M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Michel Albin, 1994, p. 104.

⁵⁸⁶ J. Candau, *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998, p. 153.

templo pleno de lembranças. Assim a memória em questão é acima de tudo rememoração dos eventos ou *mémoire des événements*, como chamou atenção J. Candau (1998).

Le point origine ne suffit pas pour que la mémoire puisse organiser les représentations identitaires. Il faut encore un axe temporel, une trajectoire marquée de ces repères que sont les événements. Un temps vide d'événements, dont la plus ou moins grande densité permet de distinguer les «périodes» et les «époques», est un temps vide de souvenirs. Chaque mémoire est un musée d'événements singuliers auxquels est associé un certain «niveau d'évocativité» ou de mémorabilité. Ils sont (ré)présentés comme les jalons d'une trajectoire individuelle ou collective qui trouve sa logique et sa cohérence dans ce jalonnement même. Le souvenir de l'expérience individuelle résulte ainsi d'un processus de «sélection mnémonique et symbolique» de certains faits réels ou imaginaires – qualifiés d'événements – qui président à l'organisation cognitive de l'expérience temporelle⁵⁸⁷.

Então, é na narração dos eventos que a memória entra como um suporte na elaboração de uma representação e de uma identidade cuja característica fundamental é vincular-se a um passado de engajamento dos Negros nas sociabilidades religiosas, especialmente na festa de Nossa Senhora do Rosário. No meu entender, é disso de que falam os meus interlocutores, isto é, da produção de um significado para o passado. Esse passado ensejaria uma estreita relação com o presente quando os narradores constroem uma identificação com tudo que ele evoca, dando em grande medida sentido às suas existências. Isso me permite também encontrar uma justificativa (e até um sentido) para a pretensão de ensaiar alguns vôos rumo a uma “antropologia histórica”.

⁵⁸⁷ J. Candau, *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998, p. 91.

Considerações finais

Os estudos sobre as confrarias negras vislumbram pelo menos duas tendências: uma que vê essas associações como uma forma de controle do Branco através da imposição da religião católica ao Africano e seus descendentes. Nesse sentido, elas nada mais eram do que concessões que o Negro aceitava passivamente. A outra vertente percebe-as como alternativa política e social de negociação de espaços na sociedade que as integravam. Ainda que sua finalidade não fosse o confronto ou mesmo a luta contra a escravidão, as irmandades não deixaram de ter um papel ativo no sentido de coibir os abusos inerentes à escravidão e de criar soluções para os problemas da população negra. Foi através das confrarias que esse sujeito pode construir um sentido de existir como coletividade. Por isso não deixou de negociar uma identidade baseada mais no diálogo do que no confronto com os outros segmentos da sociedade. Partilho esta última perspectiva porque, a despeito de qualquer conformismo que as identificasse, as irmandades não deixaram de ser veículo de luta, de visibilidade e de negociação da população negra. Ademais, era o espaço onde essa população exercitava a solidariedade com seus pares e construía uma identidade coletiva.

Aludi esse papel ativo tanto mais à maneira como os materiais culturais eram retrabalhados fossem esses de procedência africana ou europeia no interior das sociabilidades festivas e religiosas, como destacado em relação à festa de Nossa Senhora do Rosário e à coroação dos reis Congos. Foi, sobretudo, nessa capacidade que as irmandades negras se diferenciavam das demais, isto é, de fazer junções culturais sem se prender necessariamente a uma única tradição. Diz C. M Borges (2005) que, “as irmandades atuaram como amálgama, reunindo diversas tradições à luz da religião dominante, contribuindo para o enraizamento e consolidação do catolicismo, apropriado e ressignificado em função de seus interesses⁵⁸⁸”. Assim sendo, foi no âmbito da expressão desse catolicismo que reconstruíram o sentimento de uma pertença coletiva, dimensão veementemente agredida com a escravidão.

⁵⁸⁸ C. M. Borges, *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário. Devoção e Solidariedade em Minas Gerais, séculos XVIII e XIX*, Juiz de Fora, UFJF, 2005, p. 200.

Se para Nina Rodrigues, Roger Bastide e outros o importante era reconstruir as similaridades culturais entre as culturas africanas e suas perpetuações no Novo Mundo, para Mariza de Carvalho Soares (2000), o que vai interessar “são as configurações étnicas em permanente processo de redefinição⁵⁸⁹”. Ao relacionar a noção de grupo de procedência com o conceito de grupos étnicos, a autora identifica que esse é um processo de constituição mais definido no Brasil do que na África⁵⁹⁰. Essa noção privilegia não tanto uma origem étnica pura e sim os arranjos identitários construídos no Novo Mundo pelos diferentes grupos étnicos africanos, guardando em comum o fato de terem sido embarcados no mesmo porto. Assim, “nos grupos de procedência são valorizados os critérios como portos de embarque, ao lado de alguns componentes como, por exemplo, a língua. Mas mesmo os componentes culturais adotados não são, necessariamente étnicos⁵⁹¹”.

Então, do ponto de vista conceitual, a noção *grupo de procedência* tal como sugerida por Mariza de Carvalho Soares (2000) oferece uma possibilidade de entendimento da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim uma vez que se imputa a sua fundação aos cativos de “nação angola”, atribuição aqui adquirida, não se referindo a um grupo étnico tal como existia na África e sim supostamente a um porto de embarque. Embora esse conteúdo não estivesse tão manifesto ou não fosse trabalhado pelos membros da instituição como nas irmandades do Rio de Janeiro e de Minas Gerais na mesma época, pois aí os negros se reuniam em função de suas filiações étnicas africanas em grande parte criadas no Novo Mundo, essa associação não prescindiu de uma identificação, mobilizando o critério de que os representantes da sua mesa regedora deveriam ser “pretos”.

Para Fredrik Barth (2000) grupos étnicos são “categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas⁵⁹²”. Alguns corolários daí se depreendem. Primeiro a idéia segundo a qual os grupos elaboram “critérios para determinação do pertencimento” e à medida que o fazem partilham critérios de avaliação e de julgamento para a exclusão daqueles que não consideram membros do grupo. Daí resulta também que não é a ausência de contato social entre as diferentes

⁵⁸⁹ M. de C. Soares, *Os devotos da cor*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, p. 117.

⁵⁹⁰ M. de C. Soares, *op. cit.*, p. 119.

⁵⁹¹ *Ibid*, p. 117.

⁵⁹² F. Barth, “Os grupos étnicos e suas fronteiras”, in *O guru e o iniciador*, 2000, p. 11.

peças de um grupo que vai garantir a manutenção das fronteiras do pertencimento étnico. Na verdade, o isolamento seja geográfico ou cultural, se algum deles for possível, em nada contribui para a manutenção das fronteiras étnicas. “A persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência de diferenças culturais⁵⁹³”, enfatiza F. Barth.

A cultura sofre um deslocamento, mas não deixa de ter importância na definição dos grupos étnicos. Ela passa a ser compreendida como resultado da organização social e não como um fator determinante em si da identidade étnica. Ela adquire outro *status*, sendo menos encarada como aquilo que define os grupos e mais como um aspecto dentre tantos outros possíveis como a ecologia, que se sobressai no jogo de interação. Por último diz Barth: “Nesse sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos”.

Sobretudo esse aspecto me permite questionar se as confrarias negras não tinham esse caráter na medida em que produziam suas interações com base em critérios de diferenciação entre Pretos, Brancos e Pardos. Ainda que fossem diferenciações impostas pelo sistema colonial escravista, os membros das irmandades ou confrarias negras não deixavam de tomar para si essa representação e de organizar suas interações com base nessa identificação, muitas vezes atualizando e salientando alguns sinais *diacríticos*⁵⁹⁴ que marcassem sua diferença. Do ponto de vista da estruturação as associações leigas guardavam algumas similitudes. Já no que diz respeito às suas interações e sociabilidades apresentavam grandes diferenças. Por exemplo, as festas em homenagem ao santo patrono, ocasião de grande *performance* da identidade, com recuperação de elementos de várias culturas, não seriam a fronteira que delimitava a pertença a um grupo diferenciado?

Essa categoria ainda me parece relevante pelo fato de não tanto considerar as organizações sociais e a cultura no ponto de partida, mas por se concentrar na reorganização dos grupos no ponto de chegada. Aqui não significa esquecer o que foi recriado da cultura africana. O destaque aqui não foi tanto para a transplantação de

⁵⁹³ F. Barth, “Os grupos étnicos e suas fronteiras”, in *O guru e o iniciador*, 2000, p. 13.

⁵⁹⁴ Os sinais diacríticos são os traços objetivos da cultura normalmente mobilizados pelos membros de um grupo para representar sua diferença em relação aos demais grupos em relação. Esses sinais ou diferenças objetivas, diz Barth, “são apenas aquelas que os próprios atores consideram significativas”. *Op. cit.*, p. 32.

determinados aspectos culturais tal e qual tinham sido vividos e experimentados na África, mas para o que foi mobilizado e recriado a partir das exigências que o Novo Mundo impunha. Uma vez produzido esse deslocamento é possível perceber a particularidade e a complexidade em que inscrevia cada associação leiga. No caso de novos aprofundamentos teóricos essa categoria poderá trazer grandes contribuições à condição de se observar os arranjos de identificação elaborados pela comunidade negra e a sociedade na qual se integrava. Isso implicará sair da identificação *nação de angola*, aspecto não muito trabalhado pelas associações leigas cearenses e se concentrar nas noções e valores manifestos nas suas interações. Tomando como exemplo a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim a categoria “preto” era muito engajada.

Essa categorização perpassou ao longo da existência da irmandade ao ponto dela ainda hoje ser recuperada pela memória⁵⁹⁵. Só que inicialmente ela era a expressão de uma identificação exógena do Africano e de seus descendentes, escravos ou libertos. Essa expressão entra em um segundo momento como a possibilidade de identificação dos membros da irmandade, cujo coletivo é a confraria dos Homens Pretos. Finalmente, o momento em que ela é apropriada no presente pela memória para denominar as famílias que estiveram na condução da devoção à Nossa Senhora do Rosário e de outros rituais relacionados a ela. Se existe algo que vincula esses diferentes momentos é justamente essa expressão, sendo através dela que se constrói uma identificação para o negro em Quixeramobim. Ela é de certo modo a categoria que sintetiza o discurso da identidade dos negros sempre em uma oposição aos não-Negros ou Brancos. Assim é uma categoria de atribuição que delimita a pertença de uns e a exclusão de outros.

Conquanto seja “le maléfice de la couleur⁵⁹⁶”, na sociedade brasileira, sintetizado no atributo “os pretos”, em Quixeramobim ele é retomado no presente para falar da história de um conjunto de famílias negras que adquiriram notoriedade no lugar pelo fato de terem sido muito devotas e festeiras. Critérios que eram reunidos para a realização da festa de Nossa Senhora do Rosário e somente atribuídos aos “pretos”. Essa visibilidade foi construída também com base no fato dessas mesmas famílias terem se

⁵⁹⁵ Ao dizer isso se corre o risco de inscrever essa categorização em uma continuidade. Pelo contrário, estou pensando em como ela é retomada em diferentes situações, ainda que não tenha sido possível aprofundar com maior acuidade o sentido assumido nesses momentos.

⁵⁹⁶ Para recuperar de forma invertida o título do livro de Jean-Luc Bonniol, 1992, *La couleur comme maléfice*.

ocupado com a administração dos bens da irmandade durante anos após a abolição da escravidão.

Resta dizer que esse atributo carrega muitas ambigüidades, visto estar associado a uma identidade baseada na característica fenotípica dos sujeitos. No contexto brasileiro a cor jamais deixou de operar nos processos de identificação étnica ou racial e diria que nos debates atuais sobre a identidade essa noção vem ganhando outros contornos. Constatar isso não significa desconsiderar o fato de que a identidade baseada na cor «se nourrit de l'idéologie propre à une société inégalitaire et contribue à construire des appartenances sociales hiérarchisées⁵⁹⁷», como enfatizou Jean-Luc Bonniol (1992). O problema é o que fazer com essas velhas identificações. Talvez se engajar no projeto tal qual o autor citado fez, isto é, compreender o processo social de produção das identidades baseadas nos traços biológicos para poder “conjurer le maléfice des apparences physiques et s'ouvrir à un monde résolument non racial⁵⁹⁸”. É indubitável que a antropologia, ciência atenta à compreensão da diversidade, e uma vez aberta ao diálogo com outras ciências sociais, tem muito a contribuir com esse projeto.

⁵⁹⁷ J-L Bonniol, *la couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 245.

⁵⁹⁸ *Op. cit.*, p. 252.

Fontes

Fontes Primárias

1.1 Manuscritas

❖ Arquivo da Diocese de Quixadá

- A) Livro de Registro de Batismo, 1755-1777.
- B) Livro de Registro de Batismo, 1777-1780.
- C) Livro de Registro de Batismo, 1786-1799.
- D) Livro de Registro de Casamento, 1755-1799.
- E) Livro de Registro de Casamento, 1800-1818.
- F) Livro de Registro de óbito, 1755-1811.

❖ Paróquia de Santo Antônio de Quixeramobim

307

- A) Provisão para ereção da capela de Nossa Senhora do Rosário, visitador Veríssimo Rodrigues Rangel, 1772.
- B) Estrato do Compromisso da irmandade do Santíssimo Sacramento, 1814
- C) Livro de apontamento ou miscelâneas, 1878.
- D) Livro para receita e despesa da confraria de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim, 1833-1886.
- E) Registro de casamento de Julião Barrozo de Oliveira, 1886.
- F) Certidões referentes ao patrimônio da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim, 1899.
- G) Deliberação da mesa regedora da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim, 1899.
- H) Proclamas e certidões de casamento, século XIX.

- I) Livro de lançamento de despesas e receitas da confraria de Nossa Senhora do Rosário Quixeramobim, 1910-1918.
- J) Livro para lançamento de termos de foro do patrimônio de Nossa Senhora do Rosário Quixeramobim, 1914-1922.
- K) Livro de aforamento da confraria de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim, 1922.
- L) Lista de irmãos da confraria de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim que se acham devedores, 1922.
- M) Livro para lançamento de matrículas dos irmãos da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim, 1918-1923.
- N) .Certificação dos estatutos da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim, 1918.
- O) Oferecimento dos estatutos da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim ao bispo de Fortaleza, 1922.

❖ Seminário da Prainha – Fortaleza

308

- A) Compromisso da Confraria do Santíssimo Sacramento da freguesia Quixeramobim, 1885.
- B) Compromisso da irmandade das Almas de Quixeramobim, 1870.
- C) Compromisso da irmandade do Senhor do Bom Fim, 1899.
- D) Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim, 1886.
- E) Novo Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim, 1899.
- F) Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim, 1923, (datilografado).

❖ Cartório de 2º Ofício de Quixeramobim

- A) Livro de Notas, 1783-1786.
- B) Livro de Notas, 1786-1788.

- C) Livro de Notas, 1788-1790
- D) Livro de Notas, 1801-1803.
- E) Livro de Notas, 1826-1827.
- F) Livro de Notas, 1880.

❖ Arquivo Público do Ceará

- A) Mapa de escravos e filhos de libertas, Quixeramobim, 1883-1884.
- B) Relação de escravos de Quixeramobim, 1884.
- C) Relatório da Junta Classificatória de escravo, Quixeramobim, 1884.

1.2 Impresso micro-filmado

❖ Biblioteca Menezes Pimentel - Fortaleza

Leis provinciais

- A) Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim, 1854.
- B) Compromisso da irmandade de Santo Antônio, matriz de Boa Vista, 1870.
- C) Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, capela da Lapa, Sobral, 1870.
- D) Compromisso da irmandade de Nossa Senhora das Mercês, igreja matriz de Imperatriz, 1867.
- E) Compromisso da irmandade de São Francisco da Chagas orago da matriz de Canindé, 1870.
- F) Compromisso Nossa Senhora da Piedade, matriz de Várzea Grande, Granja, 1870.
- G) Compromisso da irmandade de Nossa Senhora da Conceição, Messejana, 1871.

- H) Compromisso da confraria de Nossa Senhora das Dores, matriz de Canindé, 1862.
- I) Compromisso da confraria das Almas, matriz de Nossa Senhora da Penha, Crato, 1862.

1.3 Fontes orais

- A) Dora Monteiro, 99 anos, entrevistada em Quixeramobim, 2007.
- B) Vitória Barrozo, 85 anos, entrevistada em Quixeramobim, 2007.
- C) Tereza Alves, 78 anos, entrevistada em Quixeramobim, 2007.
- D) Fátima Alexandre, 50 anos, entrevistada em Quixeramobim, 2007.
- E) Raimundo Barrozo, 90 anos, conversa informal, Quixeramobim 2007.
- F) Julião Barrozo, 82 anos, entrevistado em Quixeramobim, 2007.
- G) José Borges do Nascimento, entrevistado em Quixeramobim, 2007.
- H) Raimundo Borges do Nascimento, entrevistado em Quixeramobim, 2007.

Bibliografia

Livros, artigos e teses

01. ABELÈS Marc (2002) «Le terrain et le sous-terrain», in GHASARIAN Christian (dir), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp 35-43.
02. ABREU Marta (1999) *O império do divino, festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, (1830-1900)*, São Paulo, FAPESP.
03. AGUIAR Marcos Magalhães de (2001) "Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas colonial", in JANCSÓ István &

KANTOR Iris (dir), *Festa cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, São Paulo, Hucitec, v. 1, pp. 361-393.

04. ALCÂNTARA PINTO José Marcelo de (1984) "A extinção da escravatura na província do Ceará", in *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, pp. 121-132.
05. ALENCAR Alênio Carlos Noronha (2006) "Liberdades conquistadas, condições impostas: escravos, senhores e libertandos em Fortaleza (1850-1884)", in *Documentos*, Fortaleza, Arquivo Público, pp. 9-38.
06. ALENCASTRO Luis Felipe de (2000) *O trato dos Viventes*, São Paulo, Companhia das Letras.
07. ALMEIDA PATRICIO Danilo (2006) *Sertão-de-Dentro (e) dos cantos: veredas entre palcos e memórias a partir do folgado Boi de Reisado*, Fortaleza, PPGH (dissertação de mestrado).
08. ALVES Guarino (1984) "Elementos para o estudo da escravidão no Ceará", in *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, tomo especial, pp. 73-99.
09. ANDRADE Maristela Oliveira de (2002) *500 anos de catolicismo e sincretismo religioso no Brasil*, João Pessoa, Editora Universitária.
10. BACELLAR Carlos (2005) "Fontes documentais, uso e mau uso dos arquivos" in PINSKY Carla Bassanezi (dir), *Fontes Históricas*, São Paulo, Contexto, pp. 23-79.
11. BAKHTIN Mikhail (2008) *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento, o contexto de François Rabelais*, São Paulo, Hucitec.
12. BALANDIER George (1994) *Dédalo, para finalizar o século XXI*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
13. BALANDIER Georges (2009[1965]) *Le royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette Littératures.
14. BANDEIRA Maria de Lourdes Bandeira (1988) *Território Negro em Espaço de Branco*, São Paulo, Editora Brasiliense.
15. BARROSO Gustavo (2004) *À margem da história do Ceará*, São Paulo, ABC.

16. BARROSO Oswaldo (1996) *Reis de Congos*, Fortaleza, Ministério da Cultura/MIS.
17. BARTH Fredrik (1997) "Os grupos étnicos e suas fronteiras", in POUTIGNAT Philippe e STREIFF-FENNART Jocelyne, *Teorias da etnicidade*, São Paulo, Unesp, pp. 187-227.
18. BARTH Fredrik (2000) *O guru, o iniciador. Outras variações antropológicas*, Rio de Janeiro, Contra Capa.
19. BASTIDE Roger (1971) *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Editora Pioneira.
20. BASTIDE Roger (1996) *Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde*, Paris, L'Harmattan.
21. BASTIDE Roger (1978) *Images du Nordeste mystique en noir et blanc*, Babel.
22. BENJAMIM Walter (1996) *Magia e Técnica, Arte e Política*, São Paulo, Brasiliense.
23. BENSA Alban (1996) «De la micro-histoire vers une anthropologie critique», in REVEL Jacques (dir), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Seuil/Gallimard, pp. 37-70.
24. BENSA Alban (2006) *La fin de l'exotisme*, Toulouse, Anacharsis.
25. BONNEVITZ Patrice (2003) *Primeiras lições sobre a sociologia de P. Bourdieu*. Petrópolis, Vozes.
26. BONNIOL Jean-Luc (1992) *La couleur comme maléfica. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Paris, Albin Michel.
27. BORGES Célia Maria (2005) *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário*, Juiz de Fora, Editora UFJF.
28. BOSCHI Caio César (1986) *Os leigos no poder*, São Paulo, Ática.
29. BOURDIEU Pierre (1990) *Coisas Ditas*, São Paulo, Brasiliense.
30. BOURDIEU Pierre (1998) *O que falar quer dizer*, Portugal, Difel.
31. BRANDÃO Carlos Rodrigues (1976) "Congos, congadas e reinados: rituais de Negros católicos", in *Cultura*, Brasília, MEC, n. 23, out. dez.

32. BRANDÃO Carlos Rodrigues (1985) *Memória do Sagrado, estudos de religião e ritual*, São Paulo, Paulinas.
33. CABRAL Pina (1993) *Em terras de tufões*, Instituto Cultural de Macau.
34. CAMPOS Eduardo (1980) *As irmandades religiosas do Ceará Provincial, Fortaleza*, Secretaria de Cultura e Desporto.
35. CANDAU Joel (1998) *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998.
36. CARDOSO DE OLIVEIRA Roberto (1976) *Identidade, etnia e estrutura social*, São Paulo, Pioneira.
37. CARDOSO DE OLIVEIRA Roberto (1998) *O trabalho do antropólogo*, São Paulo, UNESP.
38. CARNEIRO DA CUNHA Manuela (1987) *Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade*, São Paulo, Brasiliense.
39. CARNEIRO DA CUNHA Manuela (1995) *Negros, estrangeiros. Os escravos libertos e a sua volta à África*, São Paulo, Brasiliense.
40. CERTEAU Michel de (1975) *L'écriture de l'histoire*, Gallimard.
41. CERTEAU Michel de (2003) *A cultura no Plural*, São Paulo, Papyrus.
42. CHALLOUB Sydney (1990) *Visões de liberdade, uma história das últimas décadas da escravidão na corte*, São Paulo, Companhia das Letras.
43. CHIAVENATO Júlio José (1980) *O Negro no Brasil. Da senzala à Guerra do Paraguai*, São Paulo, Brasiliense.
44. CLIFFORD James (1998) *A experiência etnográfica*, Rio de Janeiro, UFRJ.
45. CONNERTON Paul (1993) *Como as sociedades recordam*, Oeiras, Celta.
46. COSTA PINTO Luiz de Aguiar (1998[1953]) *O Negro no Rio de Janeiro. Relações de raças numa sociedade em mudanças*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
47. DIANTEILL Erwan (2008) Le caboclo surmoderne. Globalisation, possession et théâtre dans un temple d'umbanda à Fortaleza (Brésil), in *Gradhiva*, Musée du quai Branly, n° 7, pp 24-38.
48. DUVIGNAUD Jean (1983) *Festas e Civilizações*, Fortaleza, Tempo Brasileiro.

49. FABIAN Johannes (2006) *Les temps & les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis.
50. FARGE Arlete (1989) *Le goût de l'archive*, Paris, Seuil.
51. FARIAS Juliana Barreto et all (2006) *Cidades negras, Africanos, Crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*, São Paulo, Alameda.
52. FERNANDES Florestan (1972) *O Negro no Mundo dos Brancos*, São Paulo, Difusão Européia do Livro.
53. FLORENTINO Manolo (1997) *Em Costas Negras*, São Paulo, Companhia das Letras.
54. FREHSE Fraya (2005) "Os informantes que jornais e fotografias revelam: para uma etnografia da civilidade nas ruas do passado" in *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, nº 36, pp.1-26.
55. FREYRE Gilberto (1996) *Casa Grande Senzala*, Rio de Janeiro, Record.
56. FUNES Eurípedes Antônio (2000) "Negros no Ceará", in *Uma nova história do Ceará*, Fortaleza, Edições Demócrito Rocha.
57. FUNES, Eurípedes Antônio (2000) "Negros no Ceará", in *Uma nova história do Ceará*, Fortaleza, Fundação Demócrito Rocha.
58. GEERTZ Clifford (1989) *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, LTC.
59. GEERTZ Clifford (2002) *O Saber Local*, Petrópolis, Vozes.
60. GEERTZ Clifford (2002) *Vidas e Obras*, Rio de Janeiro, UFRJ.
61. GEERTZ Clifford (2003) *Lê Souk de Sefrou. Sur l'économie de Bazar*, Saint Denis, Editions Bouchene.
62. GHASARIAN Christian (2002) «Sur Le chemins de l'ethnographie réflexive», in GHASARIAN Christian (dir), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp 5-33.
63. GINZBURG Carlo (2003) *Mitos, emblemas e sinais*, São Paulo, Companhia das Letras.
64. GORENDER Jacob (1991) *A escravidão reabilitada*, São Paulo, Ática.

65. GUARRINELO Norberto Luiz (2001) "Festa, trabalho e cotidiano" in JANCSÓ István & KANTOR Iris (dir), *Festa cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, São Paulo, Hucitec, v. 2, pp. 969-976.
66. HALBWACHS Maurice (1994) *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Michel Albin.
67. HALBWACHS Maurice (1997) *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel.
68. HALL Stuart (2003) *Da Diáspora, identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte, Humanitas.
69. HÉBRARD Véronique (2005) *Sur les traces d'un mexicaniste français. Constitution et analyse du fonds François Chevalier*, Paris, Karthala.
70. HOORNAERT Eduardo (1991) *O cristianismo moreno do Brasil*, Petrópolis, Vozes.
71. HUNT Lynn (2001) *A nova história cultural*, São Paulo, Martins Fontes.
72. KOSTER Henry [1816(2002)] *Viagens ao Nordeste do Brasil*, Recife, Massangna e Fundação Joaquim Nabuco, 2 v.
73. LAHON Didier (2001) «Les confréries des noirs au Nouveau Monde : Perou et Brésil», in *Esclavage et confréries noires au Portugal durant l'Ancien Régime (1441-1830)*, Paris, EHESS, v. 2, (tese).
74. LAHON Didier (2001) «Les confréries noires au XVI^e Siècle», in *Esclavage et confréries noires au Portugal durant l'Ancien Régime (1441-1830)*, Paris, EHESS, v. 2 (tese).
75. LAPLANTINE François (1996) *La description ethnographique*, Paris, Nathan.
76. LARA Silvia Hunold (2007) «Une fête pour les historiens. La *relation* de Francisco Calmon (1762) et la figure du Roi du Congo dans le Brésil colonial», in *Cahier du Brésil contemporain*, Paris, 2007, pp. 17-57.
77. LAW Robin (2006) "Etnias de Africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo mina", in *Tempo*, (online), vol. 10, nº. 20, pp.98-120.
78. LECLERC Gérard (1972) *Anthropologie et colonialisme*, Paris, Fayard.

79. LEVI Pierre (1958), *Se isto é um homem*, Lisboa, Teorema.
80. LOVEJOY Paul. E (2002) "Identidade e miragem da etnicidade", in *Afro-Ásia*, nº. 27, pp. 9-39.
81. LOVEJOY Paul. E (2002) *A escravidão na África, uma história de suas transformações*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
82. MAC CORD Marcelo (2003) "Identidades étnicas, irmandade do Rosário e rei do Congo: sociabilidades cotidianas recifenses (século XIX), in *Campos*, Curitiba, UFRP, pp. 51-66.
83. MAESTRI Mário (1991) *Esclavage au Brésil*, Paris, Karthala.
84. MARUM Simão (1996) *Quixeramobim - recompondo a história*, Fortaleza.
85. MEYER Marlise (1988) "Charlemagne, Roi du Congo. Notes sur la presence carolingienne dans la culture populaire brésilienne», in *Cahiers du Brésil Contemporain*, nº.5, internet, <http://www.revues.msh-paris.fr>.
86. MUNANGA Kabenguele (1999) *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, Petrópolis, Vozes.
87. NOGUEIRA João (1934) "Os congos", in *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, pp. 89-100.
88. NORA Pierre (1993) "Entre memória e história. A problemática dos lugares" in *Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História*, São Paulo, PUC.
89. ORTIZ Fernando (1983) "Do fenômeno social da transculturação e sua importância em cuba", in *El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco*, Cuba: Editorial de ciencias sociales.
90. ORTIZ Fernando (1993) *Los bailes y el teatro de los negros em el folklore de cuba*, Cuba, Editorial Letras Cubanas
91. PAIVA Oliveira (2005) *Dona Guidinha do Poço*, Fortaleza, ABC.
92. PEIRANO Mariza G. S (1990) "Só para iniciados", *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, pp. 93-102.
93. PEIXOTO DA SILVA Isabelle Braz (2006) *Vilas de Índios no Ceará Grande. Dinâmicas locais sob o direito pombalino*, Campinas, Pontes.

94. PINHEIRO Francisco José (2000) "Mundos em confronto: povos nativos e Europeus na disputa pelo território", in *Uma nova história do Ceará, Fortaleza*, Demócrito Rocha.
95. PIRES M. de F. N (2006) "Cartas de Alforria: para não ter o desgosto de ficar em cativo", in *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 52
96. POLLAK Michael (1989) "Memória, Silêncio e Esquecimento" in, *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol 2, nº. 3, pp. 3-15.
97. PORDEUS Ismael (1955) "Antônio Dias Ferreira e a matriz de Quixeramobim, subsídios históricos para as festividades do centenário da paróquia", in, *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, pp. 189-213.
98. PORDEUS Ismael (1956) "Antônio Dias Ferreira e a matriz de Quixeramobim", in, *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, pp. 76-114.
99. PORDEUS Ismael (1962) "Documentário", in *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, pp 254-258.
100. PORDEUS Ismael (1963) *A margem de dona Guidinha do Poço*, Fortaleza.
101. PORDEUS Jr Ismael (2000) *Magia e Trabalho: a representação do trabalho na macumba*, São Paulo, Terceira Margem.
102. PORTO ALEGRE Sylvia (1985/1986) "Fome de Braços - Questão Nacional. Notas sobre o trabalho livre no Nordeste no século XIX", in *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 16/17.
103. POUTIGNAT Philippe e STREIFF-FENNART Jocelyne (1997) *Teorias da etnicidade*, São Paulo, Unesp.
104. PRIORE Mary del (2002) *Festas e Utopias no Brasil Colonial*, São Paulo, Brasiliense.
105. QUEIROZ Maria Isaura Pereira de (1992) "O pesquisador, o problema, da pesquisa. A escolha das técnicas: algumas reflexões" in *Reflexões sobre pesquisas sociológicas*, n. 3, s. 2ª.
106. QUINTÃO Antonia Aparecida (2002) *Irmandades Negras: outro espaço de luta e resistência (São Paulo 1870-1890)*, São Paulo, Fapesp.

107. QUINTÃO Antonia Aparecida(2002) *Lá vem o meu parente. As irmandades de Pretos e Pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*, São Paulo, Annablume.
108. RAFFESTIN Claude (1993) "O que é território" in, *Por uma geografia do poder*, São Paulo, Ática.
109. RAMOS Arthur (2001) *O Negro Brasileiro*, Rio de Janeiro, Graphia.
110. RAMOS Arthur (s.d) *As Culturas Negras*, Rio de Janeiro, Guanabara.
111. REIS João José (1997) "Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão", in *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, jun.
112. REIS João José (2009) *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo, Companhia das Letras.
113. REIS João José e SILVA Eduardo (2005) *Negociação e conflito*, São Paulo, Companhia das Letras.
114. RICOEUR Paul (1976) *Teoria da interpretação*, Lisboa, Edições 70, 1976.
115. RICOEUR Paul (1977) "A função hermenêutica do distanciamento" in *Interpretação e Ideologia*, Francisco Alves.
116. RIEDEL Oswaldo (1987) "O Escravo no Ceará", In *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, T. E. 8.
117. RIEDEL Oswaldo (1988) *Perspectiva antropológica do escravo no Ceará*, Fortaleza, EUFC.
118. RODRIGUES Carlos Moisés Silva (2005) *No tempo das irmandades: cultura, identidade e resistência nas irmandades religiosas do Ceará (1864-1900)*, São Paulo, PUC (dissertação de mestrado).
119. RODRIGUES Nina (2004) *Os Africanos no Brasil*, Brasília, Editora UnB, 8ª. Edição.
120. RUSSELL-WOOD A. J. R (2005). *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*, Rio de Janeiro.
121. SAHLINS Marshall (1994) *Ilhas de História*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

122. SAHLINS Marshall (2003) *Cultura e razão prática*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
123. SAHLINS Marshall (2006) *Historia e cultura*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
124. SANTANA PINHO P. de (2004) *Reinvenção da África na Bahia*, São Paulo, Annablume.
125. SARAIVA Antônio-José (1967) «Le Père Antônio Vieira S.J et la question de l'esclavage des Noirs au XVII^e siècle », in *Annales*, nº 6, pp. 1291-1309.
126. SARAMAGO José (1998) *Todos os Nomes*, São Paulo, Companhia das Letras.
127. SCARANO Júlia (1976) *Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do distrito Diamantino do século XVIII*, São Paulo, Cia Editora Nacional.
128. SERRA Ordep (2005) *Rumores da festa, o sagrado e o profano na Bahia*, Salvador, EDUFBA.
129. SILVA Ana Cláudia Rodrigues (2004) *Vamos maracatucar. Um estudo sobre os maracatus cearenses*, Recife, UFPE (dissertação de mestrado).
130. SILVA NETO Francisco (1998) *A escravidão em Quixeramobim. A liberdade condicional e gradativa imposta pelos senhores proprietários (1850-1884)*, Quixadá, Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central (monografia de graduação).
131. SILVA Pedro A. de Oliveira (1969) As origens da escravidão no Ceará, in *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza.
132. SILVA Pedro A. de Oliveira (1984) "A escravidão no Ceará na primeira metade século XIX", in *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza.
133. SILVA Pedro A. de Oliveira (1987) "A escravidão no Ceará: o trabalho escravo e a abolição", in *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, t. e 8. p. 139-160.

134. SIMMEL Georg (2006) *Questões fundamentais da sociologia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
135. SKIDIMORE Thomas (1976) *Preto no Branco*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
136. SOARES Mariza de Carvalho (2002) *Os devotos da cor*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
137. SOARES Martin (2004) Amaro Monteiro Fernandes et Vazques Rocha Tereza, A Guiné do século XVII ao século XIX. O testemunho dos manuscritos, Lisbonne, Prefácio, 287 p. In *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* (En ligne), 115-116, decembre 2006.
138. SOARES Martin (s.d) Mé-tiser les mémoires. Musées indiens du nordeste brésilien, in URTIZBEREA Iñaki Arrieta (dir) *Participación ciudadana, patrimonio cultural y museos. Entre la teoría y la praxis*, Pais Basco, Argitalpen Zerbitzua, pp. 113-126.
139. SOUSA Raimundo N. R. de (2007). *Rosário dos Pretos de Sobral-ce. Irmandade e Festa (1854-1884)*, Fortaleza, NUDOC/UFC.
140. SOUZA Marina de Mello e (1998) *Identidade, rito e poder na festa de coroação de Rei de Congo*, ICHF/UFF.
141. SOUZA Marina de Mello e (2001) "História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil, séculos XVII e XIX", in JANCSÓ István & KANTOR Iris (dir), *Festa cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, São Paulo, Hucitec, v. 1, pp. 361-393.
142. SOUZA Marina de Mello e (2002) "Catolicismo negro no Brasil. Santo e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural", in *Afro-Ásia*, nº. 28, pp. 125-146.
143. SOUZA Marina de Mello e (2002) *Reis Negros no Brasil Escravistas, História da festa de Coroação de Rei Congo*, Belo Horizonte, Humanitas.
144. SULINA BEZERRA Analúcia (2002) *Bastiões: memória e identidade negras*, Fortaleza, UFC (dissertação de mestrado).
145. TINHORÃO José Ramos (1997) "A representação simbólica da política missionária nas coroações de reis do Congo", in *Os Negros em Portugal. Uma presença silenciosa*, Lisboa, Caminho.

146. TODOROV Tzvetan (1981) *Mikhail Bakhtine, le principe dialogique*, Paris, Seuil.
147. VERGER Pierre (2002) *Fluxo e refluxo. Do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de todos os santos dos séculos XVII a XIX*, Salvador, Currapio.
148. VERMEULEN Hans e GOVERS Cora (dirs) (1994) *Antropologia da etnicidade. Para além de "ethnic groups and boundaries"*, Lisboa, Fim do Século.
149. VIDE D. Sebastião Monteiro da [1853(2007)] *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia/feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo D. Sebastião Monteiro da Vide, 1707*, Brasília, Senado Federal.
150. VILLAR Diego (2004) "Uma abordagem crítica ao conceito de 'eticidade' na obra de Fredrik Barth" in *Revista Mana*, 10(1).
151. YOUNG Robert J. C (2005) *Desejo Colonial. Hibridismo em teoria, cultura e raça*, São Paulo, Perspectiva.
152. ZUMTHOR Paul (1997) *Introdução à poesia oral*, São Paulo, Hucutec.

Dicionários

1. VAINFAS Ronaldo (2000) *Dicionário do Brasil Colonial*, Rio de Janeiro, Objetiva.
2. MOURA Clóvis (2004) *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, São Paulo, Edusp.
3. SILVEIRA Bueno (2008), *Vocabulário tupi- guarani português*, São Paulo, Vidalivros.
4. NOVO DICIONÁRIO AURÉLIO, século XXI. 3ª (1999) Editora Nova Fronteira.
5. SAMPAIO Theodoro (1902) "Da evolução histórica do vocabulário geographico do Brasil", in *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, pp. 209-222.

6. NOGUEIRA Paulino (1887) "Vocabulário Indígena em uso na província do Ceará", in *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, v. 1, pp. 209-432.
7. POMPEU SOBRINHO Thomaz (1919) "Etymologia de algumas palavras indígenas", in *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, pp. 208-227.
8. PENTEADO Pedro (2000) "Confrarias", in *História Religiosa de Portugal*, AZEVEDO Carlos Moreira (Dir), Lisboa, Círculo de Leitores, v. 2.
9. PENTEADO Pedro (2000) "Confrarias", in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, AZEVEDO Carlos Moreira (Dir), Lisboa, Círculo de Leitores.
10. LOPES Nei (2003) *Novo dicionário banto do Brasil*, Rio de Janeiro, Pallas.

Índice e catálogos

1. PORTO Márcio de Souza (1988) *Catálogo de fontes primárias sobre a escravidão negra*, Fortaleza, Arquivo Público do Ceará.
2. RODRIGUES José Honório e BAOECHAT Leda (1988) Índice anotado da *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, UFC.
3. GUIA DE FONTES para a história da África, da escravidão negra e do Negro na sociedade atual (1988), Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

Anexos