



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO

FABRÍCIO FORGANES SANTOS

**AS TRÊS IGREJAS DOS HOMENS PRETOS
DE SÃO PAULO DE PIRATININGA:
GÊNESE URBANA E DISPUTAS TERRITORIAIS (1720 -1910)**

BAURU

2021

FABRÍCIO FORGANES SANTOS

**AS TRÊS IGREJAS DOS HOMENS PRETOS
DE SÃO PAULO DE PIRATININGA:
GÊNESE URBANA E DISPUTAS TERRITORIAIS (1720 -1910)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Câmpus de Bauru, como requisito final para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Nilson Ghirardello

BAURU
2021

S237t	Santos, Fabricio Forganés As três Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo de Piratininga : gênese urbana e disputas territoriais (1720-1910) / Fabricio Forganés Santos. -- Bauru, 2021 282 p. : il., fotos, mapas Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design, Bauru Orientador: Nilson Ghirardello 1. Igrejas das Irmandades dos Homens Pretos. 2. Negros em São Paulo. 3. Catolicismo Negro. 4. Territórios Negros. 5. História Urbana. I. Título.
-------	--

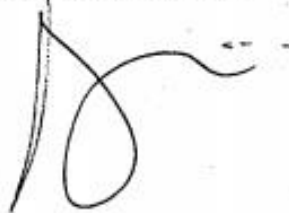
Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de
Arquitetura, Artes, Comunicação e Design, Bauru. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE FABRICIO FORGANE SANTOS, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO, DA FACULDADE DE ARQUITETURA, ARTES, COMUNICAÇÃO E DESIGN - CÂMPUS DE BAURU.

Aos 02 dias do mês de julho do ano de 2021, às 16:00 horas, por meio de Videoconferência, realizou-se a defesa de DISSERTAÇÃO DE MESTRADO de FABRICIO FORGANE SANTOS, intitulada **AS TRÊS IGREJAS DOS HOMENS PRETOS DE SÃO PAULO DE PIRATININGA: GÊNESE URBANA E DISPUTAS TERRITORIAIS (1720 -1910)**. A Comissão Examinadora foi constituída pelos seguintes membros: Prof. Dr. NILSON GHIRARDELLO (Orientador(a) - Participação Virtual) do(a) Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo / FAAC/Unesp/Bauru, Prof.ª Dr.ª NORMA REGINA TRUPPEL CONSTANTINO (Participação Virtual) do(a) Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo / FAAC/Unesp/Bauru, Prof.ª Dr.ª RENATA MARIA DE ALMEIDA MARTINS (Participação Virtual) do(a) Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo / FAU/USP. Após a exposição pelo mestrando e arguição pelos membros da Comissão Examinadora que participaram do ato, de forma presencial e/ou virtual, o discente recebeu o conceito final: Aprovado. Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelo(a) Presidente(a) da Comissão Examinadora.

Prof. Dr. NILSON GHIRARDELLO





AS TRÊS IGREJAS DOS HOMENS PRETOS
DE SÃO PAULO DE PIRATININGA:
GÊNESE URBANA E DISPUTAS TERRITORIAIS (1720 -1910)

RESUMO

Este trabalho investiga a presença negra no urbanismo da cidade de São Paulo a partir de três Igrejas de Homens Pretos e seus referidos entornos: a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, a Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia e a Igreja de São Benedito, edificadas no núcleo histórico da vila de Piratininga nos tempos coloniais e transformadas em lugar da memória negra paulistana na Primeira República. Fundadas como dispositivo de controle da população preta paulistana, cujos números aumentaram a partir do século XVIII, as igrejas construídas ou ocupadas pelos membros das irmandades negras possibilitaram ao povo preto a demarcação de seus enclaves no plano urbano da cidade, estabelecendo uma territorialidade específica a partir da apropriação estratégica da religião católica. Tendo como metodologia a investigação em documentos textuais primários, o estudo da iconografia oitocentista e a análise da cartografia produzida no arco temporal de 1775 a 1916, este trabalho desenvolve uma nova narrativa acerca dos territórios negros da cidade de São Paulo, dando ênfase à relevância do lugar onde foram implantadas as Igrejas dos Homens Pretos e ao apagamento desta memória no urbanismo paulistano. Trazendo à luz as ações engendradas pelos poderes temporal e espiritual contra os lugares do catolicismo negro paulistano, todas elas concebidas como parte de um “projeto de nação” elaborado por uma sociedade recém-republicana, esta pesquisa revela os antecedentes históricos das disputas territoriais que podem ser consideradas a gênese do processo de expulsão dos negros das áreas mais valorizadas de São Paulo – o núcleo central urbano – para as bordas suburbanas da cidade.

Palavras-chave: Igrejas das Irmandades dos Homens Pretos; Negros em São Paulo; Catolicismo Negro; Territórios Negros; História Urbana.

ABSTRACT

This research investigates the presence of black people in the urbanism of the city of São Paulo from the viewpoint of three Churches of Black Men and their respective surroundings: the Church of Our Lady of the Rosary of the Black Men, the Church of Our Lady of the Conception and Saint Iphigenia and the Church of Saint Benedict, all of them built in the historic nucleus of the Village of Piratininga at colonial times and then transformed into a place of the S.Paulo black memory in the First Republic. Founded as an instrument of control over S.Paulo black population, which number increased from the XVIII century, the churches built or occupied by the members of the black brotherhoods have made possible to the black people the setting of boundaries of their enclaves in the urban plan of the city, which established a specific territory from the strategic appropriation of the catholic religion. By using as methodology the investigation in primary textual documents, the research in the 1800's iconography and the analysis of cartography produced in the 1775-1916 timeline, this work develops a new narrative about the spaces of the black Catholicism in the city of S.Paulo, enhancing the relevance of the places where the Churches of the Black Men were built and the suppression of this memory from the S.Paulo urbanism. Shedding light to the actions engendered by the worldly and spiritual power against the places of black Catholicism in S.Paulo, all of these conceived as part of a "project of nation" elaborated by a newly-republican society, this research reveals the previous historical facts of the territorial contests, which can be considered as the very origin of the process of expulsion of the black people from the most valued areas of S.Paulo – the central urban nucleus – to the city outskirts.

Keywords: Churches of the Black Men; Black peoples in S. Paulo; Black Catholicism; Black Territories; Urban History

*Dedico esta pesquisa à minha avó paterna Zenaide Salomão dos Santos (in memoriam),
e à minha avó materna Waldette Charleaux Forganes,
as maiores incentivadoras que tive até hoje para continuar estudando.
Minha avó preta me ensinou a ofertar café para São Benedito às segundas-feiras;
minha avó branca me colocou pela primeira vez em contato com as entidades afro-
brasileiras. Ambas as mulheres me mostraram o caminho espiritual do meio,
por onde eu ando até os dias de hoje.*

Há quem diga que uma pesquisa acadêmica é um trabalho que se realiza só. Concorro que, enquanto mestrando, somos responsáveis por todas as escolhas da pesquisa, desde a definição do tema até o aceite das sugestões para correções. Contudo, ao menos na trajetória que percorri até a conclusão desse material, nunca me senti solitário. Foram inúmeras as pessoas que cruzei nessa caminhada, muitas delas inclusive permanecem ainda hoje comigo. Me senti amparado por forças sobrenaturais, e pela presença física de seres que para mim, são divinos. Tive ombros quando chorei de cansaço, ouvidos quando precisei desabafar, e recebi sorrisos recíprocos quando o único remédio que tinha era rir. Foram dias de céu azul aqui dentro, ainda que lá fora o tempo estivesse nublado! Por tudo isso, não conseguiria começar o texto de minha dissertação sem agradecer pelos presentes que ganhei neste período.

Agradeço primeiramente aos que vieram antes de mim, e por acreditar que minhas divindades tiveram uma experiência terrena, saúdo todos os meus protetores espirituais num mesmo parágrafo, porque, na minha casa, todos estão lado a lado na mesma prateleira: saúdo *Èṣù* que me presenteou com esse caminho; Nossa Senhora Aparecida que me despertou a fé; *Baba mi Òsógìyan* que me brindou com o dom da estratégia; São Benedito que me deu saúde; Nossa Senhora do Rosário que me conduziu aos malungos; *Baba mi Erinlè* que assegurou a prosperidade neste período; Santo Antônio de Categeró, Santo Elesbão, Santa Efigênia e São Martín de Porres, santos pretos que me abençoaram; todos os caboclos e boiadeiros que me fizeram seguir em frente quando encontrei obstáculos; todos os marinheiros e marujos que me colocaram na direção certa quando meu barco mudou de rota; os ciganos que confirmaram nas cartas esse meu destino; e todos os pretos-velhos, espíritos dos africanos escravizados, por me aceitarem como digno de contar essa história. Junto a estes últimos, honro também todos os pretos irmãos já falecidos que trabalharam arduamente para a fundação das Irmandades de Homens Pretos em territórios diaspóricos, cujos exemplos de fé me inspiraram em cada palavra desse texto.

Apresento agora minha gratidão aos intelectuais pretos de meu tempo, especialmente àqueles que foram generosos em compartilhar suas histórias de vida comigo, me ensinando com a sabedoria de quem sempre estava aprendendo, me ouvindo com a escuta generosa daquele que alguma vez já foi silenciado, e me ajudando a chegar a lugares desconhecidos

¹ Expressão comumente utilizada no ambiente dos terreiros de candomblé nagô para dizer “*Eu agradeço*”.

com a coragem de quem nutre em si uma força que ultrapassa os seus limites físicos. Tive a sorte de compartilhar momentos de troca com estas pessoas gigantes, e por isso, com o mesmo respeito que tenho às minhas divindades, coloco vocês num mesmo patamar porque, independente das possibilidades que tiveram, todas e todos foram importantes para a realização deste trabalho: Abílio Ferreira, Profa. Dra. Antônia Aparecida Quintão, Dona Dadinha da Irmandade da Boa Morte, Elizabeth Oliveira Dias, Prof. Dr. Henrique Antunes Cunha Júnior, Prof. Dr. Juarez Tadeu de Paula Xavier, Maria Selma Casemiro, Marlei Madalena da Boa Morte, Prof. Oswaldo Faustino, Prof. Dr. Patrício Batsîkama e Telma Alvarenga Bezzon.

Por se tratar de um trabalho acadêmico, penso ser necessário o agradecimento por escrito àqueles professores que me ajudaram até aqui. E recordando o momento em que decidi iniciar uma pesquisa, relembro a generosidade da Profa. Dra. Renata Maria de Almeida Martins e do Prof. Luciano Migliaccio em uma conversa no vão do MASP, e todo o apoio que me deram na produção de meu primeiro projeto de pesquisa. Sou muito grato pela amizade e pelo carinho que sempre tiveram comigo! Agradeço também ao meu orientador, Prof. Dr. Nilson Ghirardello, que me aceitou entre o disputado número de seus orientandos, respeitando o percurso de pesquisa que havia trilhado antes do nosso encontro. Muitas foram também as trocas com outros professores, cujos nomes eu faço questão de citar e agradecer: Profa. Dra. Clara Catalina Hidalgo Nieto, Prof. Dr. Eduardo Romero de Oliveira, Profa. Dra. Fabia Barbosa Ribeiro, Prof. Fernando Gregório, Profa. Dra. Joana Mello de Carvalho e Silva, Profa. Dra. Marta Enokibara, Profa. Dra. Norma Regina Truppel Constantino, Prof. Dr. Paulo Von Poser e Profa. Dra. Rosio Fernandez Baca Salcedo.

Do ambiente acadêmico, gostaria de expressar meu agradecimento aos funcionários do PPGARQ da FAAC/UNESP, especialmente Ana Paula Lima e Elizângela Ribeiro, sempre dispostas a me ajudar enquanto estive como estudante, e à Profa. Dra. Renata Cardoso Magagnin pelo apoio aos mestrandos, especialmente nos dias da pandemia. Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, pela bolsa de estudos recebida durante este período, sem a qual esta pesquisa teria sido muito mais árdua.

No espaço da universidade construí laços de amizade com pesquisadores que foram generosos comigo. Agradeço aos membros do grupo de estudos “Barroco Cifrado: Pluralidade Cultural na Arte e na Arquitetura das Missões Jesuíticas no Estado de São Paulo (1549-1759)” locado na FAU/USP, do qual faço parte desde a fundação, pelos inesquecíveis momentos nos corredores da FAU/USP e nos “bondes barrocos”, com especial menção aos

colegas Christian Mascarenhas, Diogo Bonifácio, Felipe Brito, Thaís Montanari e Wilma Kadima. Tive também momentos especiais nos corredores da FAAC/UNESP, e por causa disso seria impossível não ter gratidão pelos colegas Adélia Guiomar, Bárbara Damasceno, Beatriz Leite, Caroline Alves, Diego Oba e Jacqueline Sana. Meu muito obrigado vai também aos amigos Ms. Deborah Sandes, Prof. Dr. Diogo Borsói, e Luiz Carlos Silveira, pelo apoio na reta final de conclusão deste trabalho. Agradecimento especial à Prieto Tripodi pela produção dos lindos desenhos técnicos das três Igrejas de Homens Pretos de São Paulo que apresentamos na capa e na abertura dos capítulos da dissertação, e ao fotógrafo Douglas de Campos pelas imagens mais recentes de São Paulo.

Trocas importantes também foram realizadas no contato com os pretos e pretas devotos de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário, e por isso venho respeitosamente agradecer, ainda que não consiga citar os nomes de todos e todas. Gratidão à toda Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo pela forma gentil com que sempre me receberam no templo de vocês; à Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora às Portas do Carmo – Irmandade dos Homens Pretos, pela acolhida em Salvador; à Rede de Irmandades Católicas Negras do Brasil e aos dirigentes da Pastoral Afro-brasileira pelo apoio recebido; a todas as irmãs da Irmandade da Boa Morte de Cachoeira-BA pelo compartilhamento de saberes milenares; às mulheres Pastoras do Rosário pela trilha musical que embalou minha escrita; e a todos e todas da Comunidade do Rosário dos Pretos da Penha de França, que me acolhem há cinco anos, espaço do qual muito me orgulho de fazer parte. Aqui também aproveito para agradecer aos sacerdotes e demais religiosos que também me deram apoio intelectual e espiritual: Padre Lázaro Muniz, Padre Caetano Rizzi, Frei Roger da Província Franciscana da Imaculada, *Bàbálórìṣà* Sidney de *Ṣàngó*, Padre José Enes de Jesus, Padre Luiz Fernando de Oliveira, Padre Ivaldino de Assis Mendes Tavares, *Ekeji* Juju de *Òsógìyan*, *Ìyálòrìsá* Mãe Rose de *Ọ̀ṣun* (in memoriam) e *Bàbálórìṣà* Diego de *Odé*, este último sacerdote de cujas mãos nasci para o mistério dos *Òrìṣà*, o qual sou muito grato. Gratidão também aos meus mais velhos e meus mais novos do *Egbé L'ajò Ògún Èrèguedè*, que durante minha ausência das funções em virtude da dedicação à pesquisa mantiveram minha quartinha com água limpa, preservando o equilíbrio e a saúde de meu *orí*.

Quero expressar também o meu agradecimento às muitas instituições que contribuíram para a realização desta pesquisa: ao Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo e especialmente a Jair Mongelli Júnior; ao Arquivo da Diocese de São Miguel Paulista e à toda equipe da Capela de São Miguel Paulista; ao Arquivo Histórico Municipal de São Paulo; ao Arquivo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São

Paulo na pessoa da Sra. Vanilda e do Sr. Ademilson; ao Arquivo Histórico da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil com agradecimento especial ao Frei Roger; à Casa de Portugal; ao Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo; ao Instituto Tebas de Educação e Cultura; ao Movimento Cultural Penha na pessoa de Patrícia Freire e Júlio Marcelino; ao Museu Afro Brasil e em especial à Emanuel Araújo; ao Museu da Cidade de São Paulo; e à todo time do Museu de Arte Sacra de São Paulo - MAS, particularmente Maria de Fátima Paulino e Renata Batista de Oliveira que me acolheram na instituição como se ela fosse extensão do meu lar. Gratidão também aos muitos alunos que participaram das atividades monitoradas por mim no MAS, no Museu da Cidade de São Paulo, e em outras instituições de ensino, cuja maior parte ainda segue comigo nos muitos “bondes” que rumam aos diversos lugares do catolicismo negro do Brasil.

Minha família também tem um lugar especial nessa lista, por estar ao meu lado em todos os momentos, mesmo quando a pesquisa me afastou fisicamente de suas companhias. Sou grato a meu pai Antônio que me aproximou, pelo DNA, da identidade negra, e a minha mãe Sandra, minha companheira de jornada, maior exemplo de amor que tenho. Aos meus irmãos Robson e Raphael, e as irmãs Milene e Suzane que sempre me apoiam. Aos meus cunhados Anriete e Michel, que sempre me acolheram, e contribuíram para que eu tivesse os sobrinhos lindos Juan e Letícia. A meu tio Luiz Roberto e a avó Deta. A minha sogra Elizabeth pelos “joelhos no chão” e a meu sogro Elson (in memoriam) pelas longas conversas: obrigado por me receberem na família Ribeiro. A Conrado e Vanessa pelas trocas e fomento à cultura negra, a Amanda e Rodrigo pelo apoio de sempre. A João Lucas pelas orações e novenas de intercessão, e a Lorena pelos momentos de diversão. Gratidão à Renata Baston e sua família que tanto amo, à Reni Magalhães e a Claudia Gava por torcerem sempre por mim.

Agradeço especialmente quem esteve mais próximo de mim fisicamente, em todos os anos em que esta pesquisa se desenvolveu: meus amores Bruno e Teodoro. Bruno é paciente, é bondoso, me faz exercitar o coração. Teodoro é companheiro, é meigo, me faz trabalhar o corpo. Juntos, os dois foram parte da estrutura que me fez chegar até aqui. Só tenho amor por vocês!

*Mo dúpé fún gbogbo.*²

² Expressão iorubana que quer dizer “Eu agradeço a todos”.

Aos que virão depois de mim ...

Era o início do ano 2020, e de repente, tudo parou...

De longe vinham notícias de um inimigo invisível caminhando sobre a terra. Ninguém sabia nada sobre ele, apenas que fazia doentes e causava mortes. O medo do desconhecido, não previsto pelos mais espertos adivinhos, obrigou a pausa em todas as cidades e nas metrópoles mais pulsantes do mundo, como em São Paulo.

E fez-se o silêncio...

De nossas janelas víamos o tempo passar, e a humanidade aprendia que as regras matemáticas nem sempre valiam em determinadas épocas: teve gente que foi obrigada a entender que ter muito, as vezes não significava nada; e teve aquele que percebeu que o pouco que tinha, quando dividido com quem não tinha, era muito!

Isolados, os dias passavam e, de repente, tudo ficou claro e muita gente enxergou...

A pandemia só veio a agravar uma situação que a população mundial sofria há anos, sendo os mais prejudicados aqueles que a sociedade sempre desprezou. A desigualdade de oportunidades ampliou as dificuldades entre os mais pobres, despertando o desespero por terem de contar, mais do que nunca, com os governantes. A partir daquele momento, os que até então não tinham contato com a realidade de nossas cidades passaram a notar, através dos meios de comunicação, a urgência de governos mais comprometidos com o coletivo.

Estes mesmos veículos noticiaram também outro grande problema que sempre existiu, mas que ninguém quis enxergar: o preconceito racial. Erguido a partir de braços indígenas e negros, o Brasil não tinha mais espaço para discursos antirracistas! Se tornava imperativo assumir uma posição de luta contra o genocídio destes corpos, a morte que começa antes do tiro. Em 2020, incontáveis foram os crimes de racismo, muitos foram os mortos, doze foram as crianças!

E então, a voz ficou embargada, as lágrimas rolaram, e a gente chorou ...

A ameaça invisível passou por todo o mundo, sem poupar nenhum povo. As cenas das covas abertas nos impressionavam, até que passamos a conhecer os nomes daqueles que partiam, e aí então, fomos obrigados a dividir a dor. Muitos se foram sem uma digna despedida, e para alguns, a missão chegava ao fim antes do término de suas pesquisas. Restou-nos apenas a oração silenciosa – à distância – e a espera pelo fim do luto. !³

³ De acordo com o Consórcio de Veículos da Imprensa, até o fechamento deste trabalho, o Brasil contabilizava aproximadamente 461.000 óbitos por COVID-19; ao analisar estes números em todo o território nacional, o Instituto Pólis identificou que os negros representavam 55% do percentual destas mortes. Além das questões inerentes à desigualdade social – como necessidade de deslocamento para trabalhar, falta de alimentação

E quando partiram, a certeza de que ganhamos protetores nos fez ter esperança ...

Estes dias, que nos isolaram socialmente, fizeram com que recordássemos as lições de nossos ancestrais, muitos deles sobreviventes de vários êxodos, cuja receita da integridade se baseou na confiança em suas crenças, na fé que nutriam em seus deuses, seus *Òrìṣà*, seus anjos, seus santos. Eu mesmo recordei muitos dos ensinamentos de meus mais velhos, e quando me sentia abalado emocionalmente pelos acontecimentos externos, buscava forças nestas memórias para continuar esta escrita, como se este trabalho fosse a minha maior contribuição para este tempo, uma prática que seguramente foi mantida por muitos dos colegas que estiveram desenvolvendo suas pesquisas acadêmicas nestes dias tão difíceis. Mesmo os que não possuíam afinidades com as culturas africanas, exercitaram, sem saber, a tradição do *Sankofa*, olhando para trás com os pés direcionados para frente, renovando constantemente as energias necessárias para continuar suas caminhadas... Porque quando lembramos de nossos antepassados, renovamos nosso compromisso na luta!

Parar, enxergar, sentir, chorar, esperar, lutar! Que essa tenha sido a lição mais dura pela qual nossa sociedade contemporânea passou até então: o epílogo de uma era e o prólogo de um novo tempo mais solidário e respeitoso, que será merecidamente desfrutado por todos aqueles que chegaram até aqui, e pelos pesquisadores do futuro.

adequada e infraestrutura deficiente para se manter isolados socialmente –, o que pode ter contribuído para as mortes de pretas e pretos por COVID-19, a investigação na cidade de São Paulo apresentou um outro aspecto em que a população negra também foi mais afetada na pandemia: a distribuição de vacinas. Um estudo pioneiro elaborado pelo Lab-Cidade da FAU-USP identificou que, na cidade de São Paulo, a prioridade da vacinação, até a data de fechamento deste trabalho, esteve concentrada nas regiões mais centrais, sendo negligenciados os bairros periféricos onde se davam os maiores números de contaminação e mortes por COVID-19, coincidentemente, os lugares que concentravam o maior percentual de negros na capital. In: https://en.wikipedia.org/wiki/Statistics_of_the_COVID-19_pandemic_in_Brazil; <https://polis.org.br/estudos/raca-e-covid-no-msp/>; <http://www.labcidade.fau.usp.br/> . Acesso em: 31 de maio de 2021.

Siglas e Abreviaturas

ACMSP – Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo

ADSMP – Arquivo da Diocese de São Miguel Paulista

AINSRHP – Arquivo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo

AHMSP – Arquivo Histórico Municipal de São Paulo

AHPFICB – Arquivo Histórico da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil

APESP – Arquivo Público do Estado de São Paulo

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CMCMSP – Centro de Memória da Câmara Municipal de São Paulo

CONDEPHAAT – Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo

CONPRES – Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo

FAAC – Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design

FAU – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo

HDB – Hemeroteca Digital Brasileira

IEA – Instituto de Estudos Avançados

IHGSP – Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

PPGARQ – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo

UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

UNESP – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

USP – Universidade de São Paulo

Lista de Figuras

Figura 1: Caderno de Estudos	23
Figura 2: Caderno de Estudos	23
Figura 3: Caderno de Estudos	23
Figura 4: Caderno de Estudos	23
Figura 5: Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França, 1973.....	30
Figura 6: Estátua de Joaquim Pinto de Oliveira, Tebas. 2020	30
Figura 7: Estátua de Joaquim Pinto de Oliveira, Tebas. 2020	30
Figura 8: Reprodução do Chafariz da Misericórdia no centro de São Paulo. 2020	30
Figura 9: Reprodução do Chafariz da Misericórdia no centro de São Paulo. 2020	30
Figura 10: Reprodução do Chafariz da Misericórdia no centro de São Paulo. 2020	30
Figura 11: Mapa com o lugar de nascimento das Irmandades Negras paulistanas.....	43
Figura 12: Negros na colheita de café no Vale do Paraíba. Ca. 1882	58
Figura 13: Largo da Sé e as igrejas Matriz de São Paulo e de São Pedro dos Clérigos. Ca. 1880.....	69
Figura 14: Negros libertos na Rua Antonina. Ca. 1865	72
Figura 15: Mapa com indicação dos lugares de frequência da gente preta no núcleo histórico de São Paulo (períodos colonial e imperial)	74
Figura 16: Mapa com indicação das três Igrejas de Irmandades de Homens Pretos edificadas no núcleo histórico de São Paulo	83
Figura 17: Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Ca. 1880	93
Figura 18: “Hospício de Sonho”, Congo.1747	101
Figura 19: Mesquita de Shitta-Bey em Lagos, Nigéria. 1902	105
Figura 120: Carta Náutica “Capitania de S. Visente”. Ca. 1608-1616	110
Figura 21: Detalhe da vila de São Paulo de Piratininga, representado na Carta Náutica “Capitania de S. Visente”. Ca. 1608-1616	110
Figura 22: Mapa com as hipóteses acerca da expansão do traçado colonial da vila de São Paulo para além de seu núcleo fundador	113

Figura 23: Mapa com as igrejas e capelas erguidas no platô de Piratininga e seus arredores até o ano de 1841	115
Figura 24: Detalhe do “Dezenho por Idea da Cidade de Saô Pavlo”. Ca. 1765/1775	116
Figura 25: Detalhe do “Panorama da Cidade de São Paulo”. 1821.....	116
Figura 26: Passagem de procissão pela Rua Direita em São Paulo. 1910	121
Figura 27: Capela dos Aflitos. 1939	128
Figura 28: Capela dos Aflitos. 2019	128
Figura 29: Igreja de São Gonçalo no “Dezenho por Idea da Cidade de Saô Pavlo”. Ca. 1765/1775	131
Figura 30: Igrejas de pardos na “Carta da Capital de São Paulo”. 1842	132
Figura 31: Assento do falecimento de Joaquim Pinto de Oliveira, Tebas	133
Figura 32: Igrejas de pardos no “Mappa da Cidade de S. Paulo e seus Subúrbios”.1847...	135
Figura 33: Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte. 1910	136
Figura 34 - Registro de entrada das irmãs e pagamento de anuidades na Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de São Paulo	137
Figura 35: Detalhe do jornal <i>A Redenção</i> , edição nº 133, de 26 de abril de 1888	140
Figura 36: Detalhe do jornal <i>A Redenção</i> , de 13 de maio de 1898. Edição comemorativa dos 10 anos da assinatura da Lei Áurea	140
Figura 37: Igreja de Nossa Senhora dos Remédios. 1939	141
Figura 38: Mapa do lugar da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos	144
Figura 39: Mapa com o trajeto das principais procissões realizadas em São Paulo do ano de 1852 até o final do século XIX	146
Figura 40: Rua do Rosário tendo ao fundo a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Ca. 1862/63	147
Figura 41: Rua do Rosário dando perspectiva à Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Ca. 1862/63	148
Figura 42: Mapa com a localização da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e da Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia	150
Figura 43: Mapa da “Cidade Nova”. Chácaras e Igreja	152
Figura 44: A Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia.Ca. 1905	157
Figura 45: Lugares do catolicismo negro no terreno dos franciscanos	162
Figura 46: Largo do Capim visto a partir da Rua de São Bento. Ca.1862/63	163
Figura 47: Mapa com hipóteses acerca do lugar do cemitério dos malungos de São Benedito	165

Figura 48: Mapa dos templos católicos oitocentistas como retrato da estratificação social paulistana	167
Figura 49: Seminário Episcopal de São Paulo. Ca. 1910	176
Figura 50: Italianos na Hospedaria dos Imigrantes. Ca. 1890	179
Figura 51: Carta da Capital de São Paulo de 1842	185
Figura 52: Planta da Cidade de São Paulo levantada pela Companhia Cantareira de Esgotos. 1881	186
Figura 53: Casario e lavadeira às margens do rio Tamanduateí. Ca. 1910	189
Figura 54: Rua XV de Novembro. Ca. 1896	191
Figura 55: Mappa da Capital da Província de São Paulo. Julho 1877	193
Figura 56: Rua XV de Novembro. Ca. 1896	197
Figura 57: Perspectiva do Projeto de Galerias de Crystal em São Paulo.1896	203
Figura 58: Projeto de Galerias de Crystal em São Paulo. 1890	204
Figura 59: Rua XV de Novembro. Ca. 1901	206
Figura 60: Detalhe de mapa com indicação da “Galeria Webendoerfer. 1911	207
Figura 61: Planta da Capital do Estado de São Paulo e seus arrabaldes. 1890	210
Figura 62: Detalhe da Planta da Capital do Estado de São Paulo e seus arrabaldes. 1890	211
Figura 63: Nova Planta da Cidade de São Paulo. 1891	212
Figura 64: Detalhe Nova Planta da Cidade de São Paulo. 1891	212
Figura 65: Planta Geral da Capital de São Paulo. 1897	213
Figura 66: Detalhe Planta Geral da Capital de São Paulo. 1897	213
Figura 67: Largo do Rosário. 1902	217
Figura 68: Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.Ca. 1900	219
Figura 69: Indicação dos terrenos sugeridos para a nova Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em mapa de 1905	224
Figura 70: Largo do Rosário esquina com Rua do Rosário. Ca. 1903	226
Figura 71: Largo do Rosário esquina com Rua do Rosário. Ca. 1904	226
Figura 72: Detalhe da Planta da Cidade de São Paulo. 1929.....	227
Figura 73: Santo Elesbão no altar lateral da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do largo do Paissandu. 2021	238
Figura 74: Santa Efigênia no altar lateral da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Largo do Paissandu. 2021	239

Figura 75: Destruição da Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia. Ca. 1907	244
Figura 76: Benção da pedra fundamental da nova Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia. C. 1909	245
Figura 77: São Benedito no altar lateral da Igreja de São Francisco. 2021	251
Figura 78: Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Largo do Paissandu.....	260
Figura 79: Rua XV de Novembro e Palacete Martinico Prado. 2021	262
Figura 80: Largo de Santa Efigênia e Basílica de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia	263
Figura 81 – Largo de São Francisco, Convento dos Franciscanos e Faculdade de Direito. 2021	264

SUMÁRIO

Introdução	21
Por que estudar as Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo?	24
Objetivos da pesquisa	32
Documentos utilizadas na pesquisa	32
Arco temporal da investigação	36
Estrutura da dissertação	37
 Capítulo 1	
Homens Pretos e Irmandades Negras no triângulo histórico de Piratininga	41
 1.1. São Paulo e a economia paulista colonial	44
1.2. São Paulo e os malungos	59
1.3. O Catolicismo negro e sua presença em São Paulo	77
 Capítulo 2	
As três Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo de Piratininga	94
 2.1. Igrejas católicas como marcos da colonização portuguesa na África	97
2.2. As igrejas católicas de São Paulo de Piratininga	106
2.3. As igrejas de São Paulo como campo de disputas de classe: elites X escravizados	117
2.4. As três igrejas das irmandades dos pretos	142
 Capítulo 3	
Territórios malungos na Metrópole do Café	168
 3.1. A Igreja Católica na São Paulo oitocentista	170
3.2. De São Paulo de Piratininga à “Metrópole do Café”	183
3.3. Malungos do Rosário X Câmara Municipal de São Paulo	214
3.4. Malungos de Efigênia e Benedito X Igreja de São Paulo	228
 Considerações Finais	252
Referências Bibliográficas	265

INTRODUÇÃO

“A flecha sempre sabe o seu destino,
mas é o caçador que define aonde ela chegará”

*Òkàrán Méjì*⁴

Esta pesquisa nasce do desejo de estudar a presença negra a partir da arquitetura e do urbanismo, que são minhas áreas de conhecimento. A priori não se tratava de uma meta muito original, considerando que outras pesquisas já contemplavam, indiretamente, o espaço urbano ocupado pelos povos pretos no contexto colonial ou contemporâneo. Havia, contudo, um desafio, que era contar a história dos pretos através do caráter excepcional de suas culturas ao invés da experiência de usurpação, como comumente tratam os pesquisadores brancos quando escolhem discutir sobre a população preta na academia. Ademais, a investigação pretendida era relevante para minha trajetória enquanto estudante, uma vez que tal conteúdo não havia sido aprofundado durante os cinco anos da graduação em Arquitetura e Urbanismo.

Após estabelecer a meta da pesquisa, teve início o percurso para a definição do objeto a ser estudado. Partindo do pressuposto de escolher algum edifício que trouxesse à luz a riqueza da cultura africana, houve interesse para o estudo da arquitetura e dos modelos de implantação dos terreiros de candomblé⁵, cujos programas de necessidades refletem os saberes, a tradição e os valores civilizatórios africanos. E logo na primeira bibliografia, ao me deparar com um capítulo sobre as irmandades católicas negras, algo que estava adormecido foi acordado!

Embora àquele momento já frequentasse terreiros de candomblé, o catolicismo sempre despertou uma profunda emoção, principalmente pelas memórias guardadas: a lembrança de ir com minha mãe até a Igreja de Santo Antônio do Embaré, em Santos, e sentar no banco para ver a pintura do teto; a imagem de minha avó Waldette segurando o terço para me benzer; a recordação de momentos felizes quando cantava na Igreja do Sagrado Coração de Jesus, e lá do altar via o mar; o caderno feito nas aulas de catequese que a Sandra ministrava na CEB “Santo Inácio de Loyola”, preservado comigo até hoje; as velas bentas

⁴ No sistema de adivinhação dos iorubanos, conhecido como oráculo de *Ifá*, uma das respostas pode ser obtida através do *Odù* (destino) *Òkàrán Méjì*, que traz como mensagem para o consulente que a fase de conflitos que se inicia tem como objetivo a realização de uma missão.

⁵ Candomblé é uma religião afro-brasileira de culto aos *Òrìṣà*, organizada pelos africanos de diferentes etnias a partir da reunião de várias das suas tradições religiosas. Nas cidades, o lugar onde a comunidade se reunia para a realização dos cultos passou a se chamar terreiro, nome utilizado até a contemporaneidade.

guardadas, presentes de minha avó Zenaide após ir às procissões; a emoção de ver a fé de gente simples nos santuários que havia visitado; a experiência de frequentar o Seminário Diocesano de Santos; os almoços deliciosos e as longas conversas com meus amigos padres; a felicidade de frequentar a reserva técnica do Museu de Arte Sacra de Santos enquanto estive como curador, manuseando artefatos que eram símbolos de fé. Tudo isso veio à tona naquela leitura sobre as irmandades negras e, ainda que o vínculo com a Igreja Católica tivesse se rompido há muitos anos, não havia como ignorar as oportunidades que esse caminho de pesquisa poderia me oferecer. Em uma noite de junho de 2016, no vão do MASP, um bate papo foi definitivo para que eu optasse por realizar esta pesquisa sobre as Igrejas dos Homens Pretos.

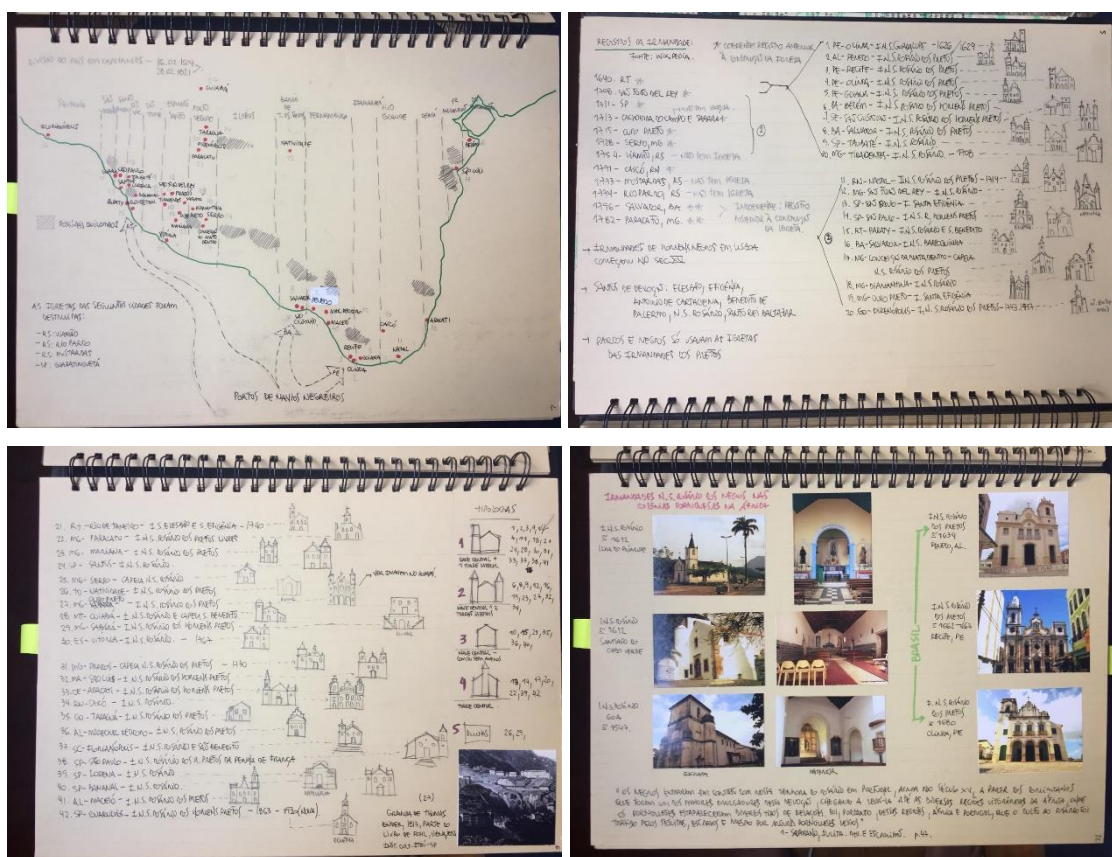
As Igrejas dos Homens Pretos foram erguidas pelos membros das irmandades católicas negras, que eram associações religiosas de protagonismo leigo, organizadas por pretos escravizados ou libertos desde o século XVI, com o fim último do exercício do catolicismo tradicional. As irmandades católicas⁶ fundadas por brancos ou negros nos territórios colonizados, seguiram o padrão já usual desde a Idade Média nas cidades da Europa, quando a população laica se reunia para promover o culto a um santo católico sob a orientação espiritual de um clérigo. Nas terras conquistadas, além das práticas devocionais particulares, coube ainda aos leigos a ereção de seus templos, tornando então as Igrejas dos Homens Pretos objetos excepcionais para o desenvolvimento de pesquisas, haja vista que a partir dessas edificações, seria possível investigar a maneira particular como este grupo socialmente marginalizado fez uso dos templos católicos, as trocas culturais no ambiente religioso diaspórico, e os modos de apropriação destes mesmos frequentadores nos referidos lugares sagrados. Ou seja, o estudo das Igrejas dos Homens Pretos poderia ser realizado de maneira muito original, trazendo importantes contribuições acerca da presença dos negros nas cidades nos anos anteriores ao século XX.

O tema trazia consigo inúmeras possibilidades de investigação, e a definição dos objetos e da forma como iria estudá-los foi sendo delineada mediante o encontro e contato com as fontes de pesquisa – textos, fotografias e mapas – e a visita aos muitos lugares passíveis de conexão com essas histórias. Foram muitos os arquivos acessados, as fontes estudadas, as estantes de bibliotecas percorridas, os livros lidos, e as igrejas visitadas! Num primeiro momento foi realizado o levantamento de todas as igrejas brasileiras onde existiu a atuação de irmandades negras, catalogando-as, com suas referidas datas de construção e

⁶ Importantes autores que tratam do tema das Irmandades Católicas: Caio César Boschi (1986), Eduardo Hoonaerth (1977,1982,1983), Riolando Azzi (1983,1999,2007), Ronaldo Vainfas (1986,2000), entre outros.

desenhos de fachadas, na expectativa de uma suposta relação entre estes projetos arquitetônicos. Posteriormente, se deu o mapeamento das igrejas fundadas pelos portugueses na África, tentando estabelecer conexões entre os edifícios católicos de ambas as margens atlânticas. Como a missão tornava-se muito ambiciosa para ser cumprida no prazo de dois anos, optou-se por percorrer a cidade de São Paulo para conhecer os lugares do catolicismo negro paulistano.

Figuras 1 a 4 – Caderno de Estudos. As páginas documentam parte da pesquisa realizada sobre os templos erguidos por irmandades negras nas colônias portuguesas: alto e esquerda - o mapa do Brasil identifica algumas das cidades onde foram construídas igrejas por irmandades negras; alto e direita - estudo das tipologias arquitetônicas das Igrejas dos Homens Pretos no Brasil; baixo e esquerda - estudo das tipologias arquitetônicas das Igrejas dos Homens Pretos no Brasil; baixo e direita - algumas fotos das igrejas católicas erguidas em outras colônias portuguesas.



Fonte: foto do autor, 2021

Antes da visita às igrejas paulistanas, tive a informação de uma palestra a ser realizada no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo dentro da programação da “Década Internacional dos Afrodescendentes”⁷, evento que debateria as irmandades negras

⁷ Com período de vigência entre os anos de 2015 e 2024, a Década Internacional de Afrodescendentes fez parte de um compromisso assumido pelo Estado Brasileiro perante a comunidade internacional, objetivando garantir

paulistanas dedicadas à Nossa Senhora do Rosário, estabelecidas no Largo do Paissandu e no Largo do Rosário do bairro da Penha. Na ocasião, pude conhecer pessoas fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa, entretanto o contato com a Comunidade do Rosário da Penha de França foi, sem sombra de dúvidas, o ponto alto daquele encontro, já que o ingresso como membro deste seletivo grupo além de me acercar do catolicismo negro, ampliou a minha rede de contatos, favorecendo as trocas com devotos e pesquisadores do tema, o acesso à novas fontes de pesquisa e a produção de parte das reflexões apresentadas neste trabalho.

O cruzamento das muitas fontes documentais, principalmente as primárias, foi fundamental para a determinação dos objetos e do arco temporal a ser estudado. A decisão pelo uso da cartografia oitocentista, por exemplo, fez com que a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Penha de França, mesmo com tantos laços afetivos, fosse retirada deste trabalho por não constar naqueles mapas, e o encontro de um livro manuscrito do final do século XIX fez com que a Igreja de São Benedito passasse a compor esta investigação, principalmente por se tratar de um templo ainda pouco citado nos estudos já publicados sobre as irmandades negras paulistanas. Desta feita, foram definidos como objetos de pesquisa deste trabalho a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (erguida na década de 1720 e destruída em 1904), a Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia (erguida na década de 1780 e destruída em 1906), e a Igreja de São Benedito (ocupada entre 1852 e 1910), além de seus respectivos arredores, três lugares católicos paulistanos utilizados pela população negra até a primeira década do século XX, cujas histórias ainda permanecem silenciadas no espaço urbano de São Paulo.

Por que estudar as Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo?

“Estou enterrado na Rua da Glória,
Lembre de mim se passar por aqui.
Sou fato oculto da tua história
Mas veja, ainda estou aqui”

Aloysio Letra. Rua da Glória, 2016.⁸

justiça, reconhecimento e desenvolvimento para a comunidade negra. In: <https://decada-afro-onu.org>. Acesso em 23 de março de 2021.

⁸ “Rua da Glória”, samba composto por Aloysio Letra em 2016, nasceu como homenagem ao soldado negro Francisco Chaguinhas, morto por enforcamento no largo da Força da vila de São Paulo de Piratininga – atual Praça da Liberdade – por lutar pela igualdade de direitos entre os soldados brancos e pretos. Atualmente a

Até os anos de 1980, o espaço urbano brasileiro deu pouco destaque às edificações que pudessem demarcar os lugares da memória negra. Àqueles intelectuais que escolhiam os bens a serem preservados, o povo preto estaria contemplado indiretamente a cada edifício colonial ou imperial em que sua mão de obra havia sido empregada, o que reduzia a vivência dos pretos nas cidades do Brasil apenas à experiência do trabalho. Para além dos edifícios católicos, pouco interesse havia no enaltecimento de outras construções de protagonismo negro, principalmente porque, para a maioria dos membros de conselhos de preservação, não era possível a comparação destas obras com aquelas de arquitetura considerada excepcional.⁹

Na cidade de São Paulo, as primeiras edificações inseridas nas listas de tombamento, dentre todas as que os negros “costuraram” suas territorialidades foram igrejas católicas. O primeiro destes prédios foi a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França¹⁰, localizada no atual bairro da Penha, construção do início do século XIX que teve seu processo de tombamento aberto pelos profissionais do CONDEPHAAT em 1982 (fig. 5). Este órgão estadual também reconheceu o valor histórico da Igreja de São Francisco na resolução de 19 de abril do mesmo ano, todavia sem citar no parecer que o templo havia sido a Igreja de São Benedito por algumas décadas¹¹. Em 1991 a segunda Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo do Largo do Paissandu – ocupada pela irmandade de mesmo nome desde a demolição do primeiro templo em 1904 –, foi inserida na lista de tombamento do CONPRESP, mas a primeira edificação destruída, seu lugar e a história secular da irmandade negra não teriam muita visibilidade no parecer¹². Em 1992 este conselho municipal deliberaria em favor da proteção da ambiência do Vale do Anhangabaú, incluindo no tombamento a Basílica Menor de Nossa Senhora da Conceição e

composição é entoada como uma espécie de hino pelos que defendem a memória urbana negra na região central da cidade de São Paulo.

⁹ Além das poucas igrejas utilizadas pela população preta para práticas devocionais em tempos pré-republicanos, apenas dois processos de tombamento foram realizados antes da promulgação da Constituição Federal de 1988 para a proteção do patrimônio identitário negro na esfera federal: o processo do terreiro de candomblé *Ilé Àxé Ìyá Nassô Oká*, conhecido como Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, localizado na cidade de Salvador - BA, primeiro terreiro tombado pelo IPHAN em 1984; e o da Serra da Barriga, lugar da sede do Quilombo dos Palmares, no município de União dos Palmares - AL, considerado patrimônio cultural brasileiro no ano de 1986. In: IPHAN, Processo número 1.067-T-82, Inscrição número 93, Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, fls. 43, e Inscrição número 504, Livro Histórico, fls. 92. Data: 14. VIII. 1986; IPHAN, Processo número 1.069-T-82, Inscrição número 123/85, Livro do Tombo Histórico e no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, às fls. 146 a 148. Data: 27. II. 1986

¹⁰ Erguida em taipa de pilão pelos pretos da Freguesia de Nossa Senhora da Penha, Zona Leste de São Paulo, a inscrição do templo na lista dos bens patrimoniais paulistas teria sido iniciativa do arq. Carlos Lemos, parecerista do CONDEPHAAT. Em 1991, a mesma igreja passou a ser protegida também na esfera municipal, pelo CONPRESP. In: CONDEPHAAT, Processo nº 20776/79, Resolução de Tombamento nº 23, de 4 de maio de 1982; CONPRESP, Resolução de Tombamento 05/91.

¹¹ CONDEPHAAT, Resolução de Tombamento 15, de 19 de abril de 1982; CONPRESP, Resolução 05, de 05 de abril de 1991

¹² CONPRESP, Resolução 05, de 05 de abril de 1991

Santa Efigênia, erguida a partir de 1909 no lugar da antiga Igreja de Santa Efigênia, reconhecendo a arquitetura neorromânica e o interior neogótico do novo templo, mas sem referenciar a história da antiga igreja e da irmandade negra que deu vocação católica àquele bairro¹³. A despeito da preservação dos prédios, os poucos negros que ocupavam tais templos na década de 1980 mantinham-se encerrados em suas próprias devoções, desconectados das demandas sociais de seus iguais, cumprindo fielmente as diretrizes estabelecidas pela Igreja Católica no início do século XX¹⁴, o que contribuiu para o contexto de isolamento que cada um destes quatro templos apresentou até os primeiros anos do século XXI.

Figura 5 – Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França, primeiro templo de irmandade negra tombado na cidade de São Paulo. Autor desconhecido. 1973



Fonte: Arquivo do Monumento Cultural Penha

O apagamento da presença negra nos pareceres dos bens tombados e ambientes urbanos protegidos da cidade de São Paulo pode ter motivado a organização da população preta para ocupações urbanas, com o fim último da demarcação da sua história na cidade. A tomada de ruas e praças se tornou uma tradição entre os movimentos negros paulistanos a partir de 1978, quando o Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial¹⁵ se apoderou, simbolicamente, das escadarias do Teatro Municipal, inaugurando o retorno da

¹³ CONPRESP, Resolução 37, de 09 de dezembro de 1992

¹⁴ Este assunto será tratado no capítulo 3 deste trabalho.

¹⁵ O Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial – MUCDR passou a ser conhecido como Movimento Negro Unificado – MNU em 1979.

política negra à cena pública.¹⁶ No caso das Igrejas dos Homens Pretos, a aproximação com estes templos e a apropriação destes territórios pela comunidade preta laica se deu somente em 1996, particularmente na data de 13 de maio, por ocasião da primeira Marcha Noturna pela Democracia Racial. O protesto, que consistiu numa caminhada a noite pela região de fundação da cidade de São Paulo, percorreu alguns espaços onde a população negra desde os tempos coloniais estabelecia territórios, incluindo a Praça Antônio Prado, que foi o lugar da primeira Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, e o Largo do Paissandu, que é o lugar da segunda e atual igreja dos pretos, escolhido para o encerramento daquele evento.¹⁷

A opção por finalizar a Marcha Noturna no Largo do Paissandu pode ter contribuído para que o lugar da segunda Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo se tornasse conhecido, principalmente porque este modelo de protesto reivindicativo foi repetido pelos movimentos negros de outras partes do Brasil. A sagração do Largo do Paissandu nestas manifestações pode inclusive justificar a inscrição da sua igreja no “Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil”, realizado em 2013 por pesquisadores da Universidade Federal Fluminense em parceria com o Comitê Científico Internacional do Projeto “Rota do Escravo: Resistência, Herança e Liberdade”, da UNESCO. Produzido a partir da indicação e contribuição de diversos historiadores, antropólogos e geógrafos do país, o documento¹⁸ que reuniu os cem principais lugares de memória negra do Brasil, considerou apenas cinco territórios paulistas como dignos de constar na lista¹⁹, sendo dois deles localizados na capital: a Praça da Liberdade e a segunda Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Largo do Paissandu.

O obscurantismo da história dos negros na cidade de São Paulo, contudo, não se tratou apenas de um fenômeno externo, como prova o caso do bairro da Liberdade na região

¹⁶ In: RIOS, Flávia. “O protesto negro no Brasil contemporâneo (1978-2010)”. Lua Nova, São Paulo, n. 85, 2012, p. 43

¹⁷ A Marcha Noturna pela Democracia Racial acontece ininterruptamente até os dias de hoje. O percurso, que começa na Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, segue pela Rua do Carmo, Praça da Sé, Largo de São Francisco, Largo de São Bento, Praça Antônio Prado (lugar da primeira Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos), Teatro Municipal de São Paulo e Largo do Paissandu (lugar da segunda igreja, onde até hoje se encontra a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos). In: RIOS, 2012, p. 67

¹⁸ O Inventário está disponível no seguinte endereço eletrônico
http://www.labhoi.uff.br/sites/default/files/inventario_julho_2013.pdf

¹⁹ Na seção dos lugares de desembarque ilegal de escravizados do inventário estão relacionadas a Ilha do Bom Abrigo em Cananéia – SP e o sítio arqueológico São Francisco em São Sebastião- SP. Na categoria de igrejas de irmandades negras, além de uma das igrejas da capital, está também a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Taubaté – SP. E na parte dedicada ao trabalho e cotidiano dos pretos, os pesquisadores elencaram a Praça da Liberdade da cidade de São Paulo. Por fim, no quesito patrimônio imaterial são citados o congado e o jongo praticado nas terras paulistas. A lista exalta majoritariamente os territórios localizados nas cidades do Estado do Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco e Minas Gerais.

central paulistana, que teve seu nome alterado para Japão-Liberdade por decisão da Câmara Municipal em 2018. A aprovação da Lei Municipal nº 16.960/2018 e do Decreto Estadual nº 63.604/2018 – que oficializaram esta alteração – revelou a desconsideração dos vereadores paulistanos para com a presença negra no bairro da Liberdade, ocupação muito anterior à chegada dos japoneses cuja influência chegou inclusive ao nome do próprio bairro que, segundo a tradição, teve seu topônimo escolhido decorrente à circulação de negros naquela região.²⁰ Como forma de oposição a tais deliberações, a mobilização promovida pela União dos Amigos da Capela de Nossa Senhora dos Aflitos – UNAMCA²¹ para uma série de ações na Capela dos Aflitos e nas ruas do entorno, chamou a atenção para a frequência ininterrupta de gente preta naquela região, o que corroborou para a posterior aprovação da Lei Municipal nº 17.310/2019, que criou o Memorial dos Aflitos.²² Articulações como a que ocorreu no bairro da Liberdade podem ter contribuído para o resgate da história urbana dos negros na cidade de São Paulo, e para a preservação de outras edificações ou territórios importantes para a população preta paulistana, acelerando decisões para processos que corriam há anos nos conselhos paulistas, como a de tombamento do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara²³, localizado no bairro da Brasilândia, Zona Norte de São Paulo.

As discussões sobre os lugares da memória negra nas cidades contemporâneas voltariam à pauta no ano de 2020, como resultado das ações engendradas pelo movimento internacional *Black Lives Matter*²⁴. A reverberação desta onda ativista na cidade de São

²⁰ Na primeira versão, o nome “Liberdade” teria sido a palavra clamada pelo povo quando a corda da forca se arreventou, impedindo o enforcamento do soldado negro Chaguinhas. Outra versão diz que o nome Liberdade foi definido em homenagem à Abolição da Escravatura de 1888. Em ambas as histórias, a escolha do nome do bairro tem relação direta com a comunidade negra. In: OLIVEIRA, Patrícia Cristina Rodrigues de. Tortura e morte na Liberdade: forca e pelourinho como lugares de memória e consciência da escravidão em São Paulo. Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal do ABC, 2020, p. 107

²¹ In: FERREIRA, Abílio. “Visibilidades da cidade”. Revista Memoricidade. Revista do Museu da Cidade de São Paulo. São Paulo, v1, n.1, p. 36-41, dezembro 2020

²² O capítulo 2 deste trabalho traz mais informações sobre este assunto.

²³ Além deste terreiro, seriam ainda inscritos no Livro de Tombo, o *Ilê Afro-brasileiro Ode Lorecy*, de Embu das Artes; o Centro Cultural *Ilê Olá Omi Àse Opo Araka* e o Templo de Culto Sagrado Tatá Pércio do Battistini *Ilê Alaketu Àse Ayra*, ambos de São Bernardo do Campo; a Casa de Culto Afro-Descendente *Dambala Kuere Rho Bessein* e o Santuário Nacional da Umbanda, localizados na cidade de Santo André. Estes territórios onde se praticam religiões de matriz africana se uniriam ao Terreiro *Axé Ilê Obá* da cidade de São Paulo, já tombado na década de 1990. In: CONDEPHAAT - Resolução SC 35, de 19 dezembro de 2019

²⁴ O movimento antirracista *Black Lives Matter* (em português, “Vidas Negras Importam”), nasceu na comunidade afro-americana, e tem como campanha a luta contra a violência direcionada às pessoas negras. O movimento regularmente organiza protestos em torno da morte de negros causada por ações policiais, e questões mais amplas de discriminação racial, brutalidade policial, e a desigualdade racial no sistema de justiça criminal dos Estados Unidos. O retorno deste ativismo em 2020 teve como gatilho o assassinato do afro-americano George Perry Floyd Jr. ocorrido em Minneapolis na data de 25 de maio, morto por estrangulamento quando um policial branco ajoelhou em seu pescoço durante uma abordagem. Após sua morte, os protestos contra o racismo, que começaram a acontecer nos Estados Unidos e no mundo, incluíram a destruição de monumentos que valorizavam, no plano urbano, a memória de personagens racistas ou símbolos escravistas.

Paulo veio por iniciativa da deputada estadual Érica Malunguinho²⁵ e sua proposta de Projeto de Lei nº 404/2020, que propôs reflexões acerca dos monumentos, estátuas e bustos espalhados pelas cidades paulistas, vários deles prestando homenagem à escravocratas ou à eventos históricos ligados a prática escravagista. Como sugestão, a deputada recomendou a transferência destes monumentos das vias públicas para os museus estaduais, adequando o espaço urbano paulistano às demandas da sociedade contemporânea, mediante a instauração de ambientes mais democráticos e receptivos às experiências de todos os grupos populares, onde seriam incluídas as narrativas de povos historicamente marginalizados, como negros e indígenas:

“Em descompasso com essas legislações nacionais, tratados internacionais e as reivindicações do movimento negro brasileiro, as medidas empreendidas para a reparação histórica e a promoção da igualdade racial foram insuficientes. Principalmente, no que diz respeito à ampliação do direito à História e à Memória. Na região central da cidade de São Paulo, por exemplo, encontramos, apenas, três edificações que fazem referência à presença negra: a Herma de Luiz Gama, no Largo do Arouche²⁶; a estátua de Zumbi, na Praça Antônio Prado²⁷; e a estátua da Mãe Preta, no Largo do Paissandu²⁸. As placas, nomes de praças, ruas, escolas, entre outros, são raros. Não pela ausência de negros e negras no espaço urbano, mas sim pelo apagamento dessas existências.”²⁹

Um dos resultados positivos desta reivindicação pode ter sido a instalação da escultura em homenagem ao arquiteto Joaquim Pinto de Oliveira, mais conhecido como negro Tebas³⁰, nos arredores da Praça da Sé, obra do artista plástico Lumumba Afroindígena que foi inaugurada em dezembro de 2020 durante a Jornada do Patrimônio (fig. 6 e 7). O arquiteto Tebas, que já tinha sido laureado no “Grande Cortejo da Memória Paulistana” da Jornada do Patrimônio de 2019³¹, voltaria a ser bastante explorado na edição do evento

²⁵ Érica Malunguinho foi a primeira mulher negra transexual eleita deputada no Brasil, tendo recebido 55.423 votos em sua candidatura à Assembleia Legislativa de São Paulo- ALESP nas eleições de 2018.

²⁶ Primeiro monumento público na cidade de São Paulo a prestar homenagem a um líder negro, a herma de Luiz Gama, obra do artista Yolando Mallozzii, foi instalada no Largo do Arouche em 22 de novembro de 1931.

²⁷ A Praça Antônio Prado, atual topônimo do recinto que abrigou a primeira Igreja do Rosário dos Pretos de toda São Paulo, recebeu o monumento à Zumbi dos Palmares em 2016. Iniciativa da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial da cidade de São Paulo, a obra, produzida pelo artista plástico José Maria Ferreira dos Santos, foi inaugurada na data de 20 de novembro daquele ano, sendo posicionada num canto discreto da praça.

²⁸ A Estátua da Mãe Preta, obra do artista Júlio Guerra, foi instalada no Largo do Paissandu em 1955 após um concurso realizado na gestão de Jânio Quadros. Sua inauguração foi parte das comemorações de encerramento do IV Centenário da Cidade de São Paulo.

²⁹ In: SÃO PAULO [Projeto de Lei]. Assembleia Legislativa de São Paulo, Projeto de Lei nº 404, 2020, p. 4

³⁰ O capítulo 1 e o capítulo 2 deste trabalho trazem informações sobre Tebas

³¹ In: FERREIRA, José Abílio. Reintegração de Posse: dois dias de disputa secular pela cidade de São Paulo. Trabalho de Conclusão de Curso. Especialização em Cidades: planejamento urbano e participação popular. Universidade Federal de São Paulo, 2019, p. 92

paulistano em 2020, sendo um dos pontos altos a reprodução cenográfica do Chafariz da Misericórdia no lugar onde se encontrava originalmente (fig. 8, 9 e 10).

Figuras 6 e 7 - Estátua de Joaquim Pinto de Oliveira, Tebas, obra do artista Lumumba Afroindígena instalada na Praça Clóvis Beviláqua, em São Paulo - SP. Marcel Farias, 2020



Fonte: <https://www.archdaily.com.br/br/952117>

Figuras 8, 9 e 10 – Reconstrução do Chafariz da Misericórdia no Largo da Misericórdia, em São Paulo - SP. Jornada do Patrimônio 2020



Fonte: Fotos do autor, 2020

Embora a história das irmandades negras paulistas tenha sido celebrada pelo movimento negro em algumas das suas ocupações urbanas, a maneira como essa história foi resgatada seguiu concentrada, mesmo no discurso dos afrodescendentes, no capítulo da destruição dos templos antigos, ignorando-se a experiência que os pretos tiveram ao redor daquelas igrejas, e o destaque social alcançado a partir das associações católicas apesar do contexto escravista. A própria deputada Érica Malunguinho quando apresentou o seu brilhante projeto de reparação da memória negra paulista, reconheceu como três os referenciais da presença negra na região central de São Paulo, desconsiderando o ambiente das três Igrejas dos Homens Pretos que são investigadas nesta pesquisa. A igreja dos pretos do Largo do Paissandu ainda se manteve relevante na cartografia desenhada por esses grupos ativistas, entretanto os edifícios das outras duas irmandades negras de São Paulo, a Igreja de Santa Efigênia e o templo que abrigou a Igreja de São Benedito, permaneceram esquecidos até entre os afrodescendentes, sendo recordados somente nos poucos atos protagonizados por pesquisadores interessados pela temática do catolicismo negro.

Em parte, o notório desinteresse dos movimentos negros de São Paulo para com os outros dois territórios que foram utilizados pela gente preta paulistana para práticas católicas, pode ser consequência do apagamento da presença negra na história destes prédios, histórias substituídas por narrativas brancas-hegemônicas com ênfase às figuras do clero eclesiástico ou das elites que passaram a ocupar estes templos após a dissolução das irmandades negras. Este silenciamento pode ser a razão da repulsa dos ativistas negros para com estes lugares, principalmente por não terem interesse na aproximação com aqueles que foram coniventes com o regime escravista imposto aos seus pares. Daí chegamos ao segundo ponto, que é a dificuldade, por parte dos mesmos ativistas, no entendimento das relações que os povos pretos estabeleceram com o catolicismo, ainda que práticas cristãs tenham sido identificadas entre os seus ancestrais ou familiares mais velhos.

Estas questões, que também podem ter contribuído para o estado de abandono em que se encontram as Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo – sem isentar os brancos desta culpa –, revelam a importância deste trabalho, considerando que a pesquisa, que se apoia em vasta documentação primária, pode completar as lacunas historiográficas ainda presentes no tema das irmandades negras paulistas. Para além das contribuições pontuais na chave do “catolicismo negro”, a investigação proposta ainda possibilitará a circunscrição de uma cartografia mais ampla para os territórios negros paulistanos, atendendo às reivindicações que as lideranças contemporâneas fazem pela memória preta no plano urbano das cidades e trazendo novos dados que, quando somados às informações anteriores, revelarão uma cena

negra paulistana tão dinâmica quanto aquela identificada em outros municípios brasileiros, onde a maior parte destes territórios já estão conhecidos, consagrados e defendidos.

Objetivos da pesquisa

Como questão central, esta pesquisa busca resolver o hiato existente no que diz respeito ao estudo dos lugares do catolicismo negro na interface arquitetura-urbanismo, mostrando os processos de ocupação territorial e a construção de locais de culto pelos negros na cidade de São Paulo.

O objetivo principal deste trabalho é o estudo da presença negra no espaço urbano do núcleo histórico da cidade de São Paulo a partir das três Igrejas dos Homens Pretos – Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia, e Igreja de São Benedito –, investigando o contexto da ereção destes prédios e as ações que resultaram no apagamento destes espaços urbanos da cartografia paulistana.

Como objetivos específicos, podemos ainda citar:

- Identificar os lugares de memória do catolicismo negro na cidade de São Paulo;
- Analisar a relevância da implantação urbana das igrejas construídas ou ocupadas pelos negros a partir de suas irmandades;
- Analisar o papel da arquitetura religiosa como instrumento de dominação ou exclusão na paisagem urbana de São Paulo;
- Investigar a influência do uso estratégico do catolicismo no cotidiano dos pretos que viveram na cidade de São Paulo entre os séculos XVIII e XIX;
- Identificar as disputas territoriais que deram início ao processo de expulsão dos negros das áreas mais valorizadas de São Paulo para as bordas da cidade;
- Desenvolver uma nova narrativa acerca do apagamento da presença dos negros no urbanismo de São Paulo.

Documentos utilizados na pesquisa

O fazer “história urbana” preserva algumas características de outras pesquisas históricas no que diz respeito à busca por evidências, à identificação e organização delas, à

avaliação e análise das fontes encontradas, e à construção de uma narrativa a partir de indícios verossímeis. Neste caso, havia desde o início um interesse especial pelos documentos primários, compreendendo que a interpretação deles a partir do “olhar” do arquiteto e urbanista na perspectiva da multidisciplinaridade³², possibilitaria novas abordagens acerca de alguns fatos que já estavam contemplados em outros trabalhos dedicados às irmandades negras paulistanas. Desta feita, a metodologia aplicada nesta dissertação se baseou na busca de documentos primários em diferentes arquivos, na leitura e releitura destas fontes e na interpretação destes documentos – alguns deles nunca estudados³³ –, a fim de se resolver a questão central que é o estudo da presença negra em São Paulo a partir das três Igrejas dos Homens Pretos. Por se tratar de templos que deram abrigo aos negros paulistanos, embora com aspectos particulares, os documentos históricos destas três Igrejas de Homens Pretos trazem dados que se fundem e se interrelacionam em alguns momentos, revelando articulações entre os pretos nas diferentes devoções católicas paulistanas, numa cena urbana negra muito mais ampla e complexa do que até então foi apresentado pela Academia.

Dos três templos estudados, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos era a que mais tinha citações na bibliografia sobre as irmandades negras de São Paulo. De fato, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos preservou certo destaque no núcleo histórico paulistano por ser a primeira organizada em todo Estado de São Paulo, pelo patrimônio adquirido pelos negros irmãos, e pela destruição do templo, que é o assunto mais recorrente nestes outros trabalhos. Todavia, como os aspectos inerentes à arquitetura e ao urbanismo não fizeram parte dos objetivos dos trabalhos anteriores – em sua maioria realizados no campo da história social –, houve o interesse para a inclusão da igreja nesta pesquisa, ambicionando completar a lacuna historiográfica identificada.

A Igreja de Santa Efigênia aparece nos trabalhos realizados sobre a história do bairro paulistano de mesmo nome, sendo citada algumas vezes a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia também na bibliografia destinada à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário

³² O arquiteto e urbanista contemporâneo, quando atua no campo da história da cidade ou da história urbana, faz a síntese a partir de outras disciplinas como a geografia, a história social, a arqueologia, a antropologia etc.

³³ Na lista dos documentos apresentados com exclusividade neste trabalho podemos citar: dois Livros de Tombo da Paróquia de Santa Iphigenia e o Livro das Actas da Irmandade de Santa Ephigênia e Santo Elesbão, três fontes de pesquisa que estão preservadas no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo; os documentos pertencentes à Lei Municipal nº 698/1903 do Volume 1988, guardado no Arquivo Histórico Municipal de São Paulo; o conjunto produzido pelos membros da Irmandade de São Benedito localizados no Arquivo Histórico da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil; e os documentos que tratam dos bens imóveis ou patrimônios que a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São Paulo adquiriu até a década de 1910, mantidos no arquivo da mesma irmandade. Até a realização desta pesquisa não haviam sido encontrados outros trabalhos onde as informações destes documentos tivessem sido publicadas.

dos Homens Pretos de São Paulo, muito em razão do nascimento do culto aos santos católicos africanos em São Paulo ter se dado na antiga Igreja do Rosário dos Pretos. Já a Igreja de São Benedito até hoje seguiu silenciada na maior parte das pesquisas sobre as irmandades negras de São Paulo, na nossa hipótese por duas razões: por se tratar de uma igreja expropriada por aqueles negros devotos do santo preto, e pelas dificuldades no acesso aos documentos produzidos pelos irmãos de São Benedito, cuja maior parte segue guardada no Arquivo Histórico da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, o arquivo dos franciscanos de São Paulo.

A primeira etapa do estudo das fontes se concentrou na leitura da bibliografia já produzida na chave das “Irmandades Negras de São Paulo”, identificando os documentos primários que deveriam ser revisados, agora com as novas perguntas desta pesquisa. A partir daí, a visita aos arquivos de São Paulo possibilitou o estudo destas fontes e de outras que traziam dados sobre a arquitetura ou aspectos urbanos importantes para este trabalho, ignoradas ou não encontradas pelos outros pesquisadores. Paralelamente à pesquisa nos documentos textuais realizaram-se as pesquisas iconográfica e cartográfica, utilizando os acervos localizados em reservas técnicas de museus e bibliotecas. Por fim foi realizada a pesquisa em hemerotecas para a inclusão do último grupo de documentos, composto por jornais de época.³⁴

As fontes primárias utilizadas neste trabalho, que se dividem em manuscritas, iconográficas, cartográficas e jornais de época, estavam salvaguardadas em diferentes arquivos. O grupo de documentos manuscritos contemplou os textos produzidos por agentes eclesiásticos e legislativos. Os manuscritos eclesiásticos pesquisados, por sua vez, se subdividiam em clericais, encontrados nos arquivos diocesanos ou arquidiocesanos, e laicais, de posse das irmandades. A análise de ambos os documentos se fez necessária porque a rotina das irmandades nem sempre era relatada nos Compromissos, Livros de Assentamentos ou Livros de Tombo, já que alguns fatos deveriam ser omitidos do olhar clerical. Sendo assim, enquanto os documentos encontrados nos arquivos da Igreja revelam o pensamento do clero acerca dos negros e das mudanças espaciais que tinham embasamento teológico ou prático, as atas apresentam as estratégias que garantiram a permanência das atividades das irmandades e o patrimônio de cada confraria, estando estes registros ainda sob a guarda dos responsáveis de cada irmandade que ainda existe, ou nos arquivos diocesanos ou das Ordens Religiosas. Os documentos eclesiásticos pesquisados estão

³⁴ Não houve a intenção de uma catalogação das fontes utilizadas nesta pesquisa, contudo a seção Referências Bibliográficas do final deste volume traz todo o material primário ou secundário consultado.

preservados no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, no Arquivo da Diocese de São Miguel Paulista, no Arquivo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São Paulo e no Arquivo Histórico da Província da Imaculada em São Paulo.³⁵

O grupo de documentos produzidos pelo poder legislativo apresenta as decisões da Câmara Municipal e da Prefeitura nos atos que incidiram nos ambientes do entorno das três Igrejas de Homens Pretos por nós pesquisadas. Com relação às Atas ou Leis Municipais, algumas fontes secundárias apontavam datas ou números das leis que foram averiguadas no Arquivo Histórico Municipal de São Paulo ³⁶, no Arquivo da Câmara Municipal de São Paulo, e nos documentos impressos disponíveis no site da Biblioteca Mário de Andrade.

A pesquisa iconográfica teve como intuito a comprovação das transformações dos enclaves estudados, verificando algumas das particularidades apresentadas nos documentos textuais. O levantamento das fotografias e gravuras partiu da consulta às reservas técnicas de museus, arquivos públicos e bibliotecas, sendo que as imagens escolhidas para ilustrar as discussões propostas nos capítulos da dissertação foram escolhidas dentre a coleção “Brasileira Fotográfica” do Instituto Moreira Salles (domínio público), a coleção do Acervo Fotográfico do Museu da Cidade de São Paulo, a coleção do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo e a coleção “São Paulo do Passado” de Hagop Koulkdjian Neto (domínio público).

O contato com os mapas oitocentistas utilizados nesta pesquisa se deu mediante visitas as reservas técnicas e exposições realizadas nas diversas instituições museológicas e culturais de São Paulo. Das contribuições para o acesso à importante cartografia cabe citar o núcleo da “Imprensa Negra Paulistana” e dos “Mapas de São Paulo” que fez parte da exposição de longa duração do Museu Afro Brasil em 2017, o núcleo “São Paulo” da coleção “Brasileira Iconográfica” do Itaú Cultural, a mapoteca da Biblioteca Mário de Andrade e a coleção de mapas da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin. Após a identificação desta cartografia, recorreu-se à biblioteca digital do Arquivo Histórico de São Paulo para o acesso aos mapas digitalizados e posterior manipulação para uso nesta dissertação.

³⁵ Cabe ressaltar que o isolamento social criado para o combate da pandemia impossibilitou a presença física no Arquivo Histórico da Província da Imaculada Conceição do Brasil, que se localiza na sede provincial da cidade de São Paulo. Neste caso, o acesso a praticamente toda a coleção de documentos primários produzidos pela Irmandade de São Benedito só foi possível mediante a ajuda do Frei Roger Brunório, que gentilmente esteve na instituição para fotografar todos os documentos, compartilhando conosco um acervo de mais de 300 imagens.

³⁶ As medidas emergenciais do Governo do Estado de São Paulo para o combate da pandemia impediram as últimas visitas ao Arquivo Histórico Municipal de São Paulo, que seriam realizadas em janeiro de 2021 para o fechamento do Capítulo 3. Embora o resultado final deste trabalho não tenha sido prejudicado, pode acontecer que algum outro documento importante tenha ficado de fora desta publicação.

A inserção dos jornais de época que circulavam na cidade de São Paulo complementou a pesquisa com outras perspectivas sobre alguns fatos importantes abordados. Pela diversidade de títulos publicados no recorte temporal estudado, optou-se pelos jornais encontrados ou citados nos documentos primários ou nas fontes secundárias, preferencialmente os disponibilizados em hemerotecas digitais, haja vista a dificuldade de acesso aos arquivos físicos durante este período. Desta feita, foram escolhidas algumas edições do jornal *Correio Paulistano* e do jornal *A Redenção*.

O conjunto das fontes secundárias foi formado por livros e publicações – revistas, artigos, teses e dissertações – produzidas a partir de diversas áreas de conhecimento na chave das “Irmandades Negras”, “São Paulo antigo”, e “Negros em São Paulo”, sendo escolhidas aquelas que tratavam dos lugares onde foram edificadas as três Igrejas dos Homens Pretos, que são objetos de estudo desta dissertação. Como referenciais teóricos, a bibliografia escolhida foi a todo momento confrontada com trabalhos publicados por importantes intelectuais pretos que abordam os conceitos de colonialismo, raça e cidade, e negritude, a maioria dos nomes já celebrados em trabalhos acadêmicos brasileiros e outros ainda pouco estudados, que a partir de agora poderão ser mais conhecidos. Embora o fechamento das bibliotecas para o combate da pandemia tenha impedido o acesso a algumas obras que poderiam constar neste trabalho, a rede de contato com pesquisadores do tema permitiu o compartilhamento da mais recente bibliografia produzida sobre o tema, algumas teses defendidas no primeiros meses do ano de 2021 e outros livros recém-publicados que muito contribuíram para os resultados apresentados nesta pesquisa.

Arco temporal investigado

O estudo prévio das fontes primárias e secundárias possibilitou determinar o arco temporal investigativo. A leitura da bibliografia secundária específica dava a entender que o período a ser estudado deveria ser orientado pelas datas de publicação dos mapas oitocentistas, particularmente aqueles produzidos na segunda metade do século XIX, que revelavam cartograficamente as transformações acometidas aos enclaves estudados. Todavia o encontro de documentos primários e o modo de tratamento destas fontes acabou por estender a linha do tempo da pesquisa, ancorando-a não mais nas transformações publicadas nos mapas, mas, efetivamente, nas datas relacionadas às três construções estudadas. A cartografia permaneceu como uma fonte importante deste trabalho, mas as décadas de 1720

e 1910 foram escolhidas para delimitar esta investigação, ratificando o objetivo principal deste trabalho, que é o de apresentar as três Igrejas de Homens Pretos da “gênese” às “disputas territoriais”, do primeiro ao último momento em que as irmandades negras puderam utilizar tais edifícios.

Estrutura da dissertação

Escala e Tempo

A noção de território é a que melhor se encaixa à escala de abrangência desta dissertação. Embora este trabalho tenha como objeto três igrejas, o fato delas terem sido erguidas para o uso de um determinado grupo social impôs à pesquisa uma área maior de abrangência, que pôde contemplar além do templo propriamente objetivado, o largo fronteiriço e algumas das ruas do entorno do edifício religioso. A defesa desta ambiência variável, que oscila de acordo com o lugar e a importância da igreja no arco temporal estudado, se apoia na conceituação do geógrafo Milton Santos (1996, 2001), que classifica como território a extensão espacial apropriada e usada por um determinado grupo, que demarca seu lugar a partir de formas características de uso em resposta à princípios gerais determinados pelo Estado e pela sociedade, conceito bastante pertinente à experiência dos negros nas irmandades católicas brasileiras. Nos três territórios estudados, que acabaram por incorporar e sobrepor os lugares do catolicismo negro paulistano, a investigação se pautou no entendimento dos modos de usufruição que os povos pretos fizeram dos referidos enclaves, da capacidade de transformação urbana – quando possível –, e da agência do mesmo grupo na sacralização destes ambientes como lugares de memória negra da cidade de São Paulo. Todos estes aspectos, indiretamente, estão contemplados no texto.

Como ferramenta de apoio à escrita, recorreu-se às noções de escala para o estudo da história urbana estabelecidas pelos intelectuais da Escola dos Annales, especificamente na literatura de Bernard Lepetit (1998, 2001). Para este autor, a adoção de uma escala é sobretudo a escolha de um ponto de vista, etapa importante para o estudo de territórios na cidade, haja vista que somente o ajuste ótico pode revelar aspectos urbanos não passíveis de identificação na perspectiva macro. Para além do texto da dissertação, tais considerações nortearam também o uso da cartografia oitocentista apresentada ao longo dos capítulos, que

é disposta majoritariamente em detalhes ampliados e com legenda própria do autor para facilitar a leitura das particularidades de espaços urbanos que não existem mais na cidade de São Paulo no século XXI.

As variáveis das escalas no território abordado também se refletem no tempo que delineia o texto da dissertação. Recorrendo às metodologias mais contemporâneas para pesquisas acadêmicas na chave da “história urbana”, nos deparamos com a Cronologia do Pensamento Urbanístico³⁷, desenvolvida pela Profa. Dra. Paola Berenstein Jacques e Profa. Dra. Margareth da Silva Pereira no Laboratório Urbano da Universidade Federal da Bahia. Mesmo recebendo o nome de “Cronologia”, o método propõe o deslocamento no tempo linear, pinçando num determinado arco temporal as continuidades e rupturas inerentes aos modos de conceber a vida nas cidades estudadas, valorizando, sobretudo, o tempo dos atores que irrompem e se impõem frente aos acontecimentos inicialmente capturados como relevantes pelo pesquisador. A quebra do tempo linear está explícita no interior dos capítulos, sendo o leitor deslocado no tempo a cada subcapítulo, para entender as outras particularidades de um mesmo contexto que contribuíram para o desfecho na história das Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo.

Os deslocamentos promovidos pela aplicação do método da Cronologia do Pensamento Urbanístico e pela expansão do espaço urbano investigado favoreceram o estabelecimento de outras hipóteses além das idealizadas inicialmente, provocando o surgimento de novas demandas de leitura e criando outros nexos e inflexões entre os dados coletados. Para além daqueles resultados inicialmente esperados, destacam-se as considerações apresentadas no final do capítulo 2, quando pudemos demonstrar o prestígio das igrejas dos pretos em relação às igrejas dos pardos no espaço urbano fundacional de São Paulo de Piratininga. Parte deste processo investigativo proporcionou o retrato da sociotopografia urbana³⁸ de São Paulo no decorrer do século XIX, estudo que possibilitou a

³⁷ A Cronologia do Pensamento Urbanístico surgiu no ano de 2002 mediante a colaboração de duas equipes de pesquisas, uma locada na Universidade Federal do Rio de Janeiro e outra na Universidade Federal da Bahia, cujos membros tinham interesse em mapear e entender as redes complexas que constroem o pensamento urbanístico contemporâneo. Para eles, a pesquisa na chave da “história urbana” não precisa seguir uma ordem cronológica, porque o tempo não deve ser entendido como um mero desencadeador de fatores, uma vez que existem modos diversos de contar e narrar os aspectos urbanos. Segundo as criadoras da metodologia, a pesquisa acadêmica deve mobilizar as informações conforme preciso for, dando muito mais relevância aos fatos do que a ordem em que eles aconteceram. Mais informações no site <http://www.cronologiadourbanismo.ufba.br/>. Acesso em: 06 de abril de 2020.

³⁸ A sociotopografia, segundo Jacques Le Goff, é o reflexo da paisagem social na paisagem topográfica de um determinado lugar. Na investigação realizada, o estudo da implantação das igrejas católicas permitiu, indiretamente, o reconhecimento da sociabilidade urbana no recorte temporal das décadas de 1720 a 1910. In: LE GOFF, Jacques. O apogeu da cidade medieval. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 145-192

identificação, na escala do espaço urbano, das setorizações e hierarquias dos espaços religiosos paulistanos, que corroborou, por sua vez, para a criação de uma metodologia que pode ser utilizada na investigação de outros contextos urbanos onde igrejas católicas foram fundadas ou ocupadas por grupos sociais marginalizados.

Capítulos

A dissertação está dividida em três capítulos que buscam apresentar a história das três Igrejas de Homens Pretos de São Paulo no período em que tais templos serviram às atividades das irmandades católicas negras.

No primeiro capítulo, denominado **“Homens Pretos e Irmandades Negras no triângulo histórico de Piratininga”**, abordaremos a gênese da presença negra no urbanismo de São Paulo, trazendo os antecedentes históricos de fundação das irmandades negras paulistanas e da ereção das três Igrejas de Homens Pretos que são objeto de estudo deste trabalho. A primeira parte deste capítulo apresenta a história econômica de São Paulo, dando ênfase às questões ligadas à escravidão dos negros. A segunda parte traz as particularidades do cotidiano dos pretos que viviam no ambiente fundacional da vila de São Paulo de Piratininga, revelando a territorialidade estabelecida no campo e na cidade, com especial atenção à circulação dos trabalhadores escravizados e dos profissionais libertos no ambiente do platô de Piratininga. O terceiro momento deste capítulo trata da fundação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia e da Irmandade de São Benedito, descortinando o cotidiano dos pretos nestas associações a partir de informações obtidas nos Compromissos, Livros de Despesas e Atas.

Após compreender o contexto da criação das irmandades negras paulistanas, no segundo capítulo faremos uma análise do território das igrejas construídas – ou ocupadas – pelos negros no núcleo histórico da cidade de São Paulo, a partir da perspectiva da decolonialidade. Intitulado **“As três Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo de Piratininga”**, este capítulo, que traz em sua abertura a visão crítica pós-colonialista sobre o papel do catolicismo nas conquistas territoriais, se divide em quatro partes para recuperar a história dos negros junto aos templos católicos desde antes do cativeiro. Na primeira parte estão apresentadas as igrejas católicas que foram erguidas nas colônias portuguesas da África, a fim de reforçar que o contato dos africanos com este ambiente produzido segundo modelos europeus se deu primeiramente em territórios autóctones, o que ocasionou possíveis

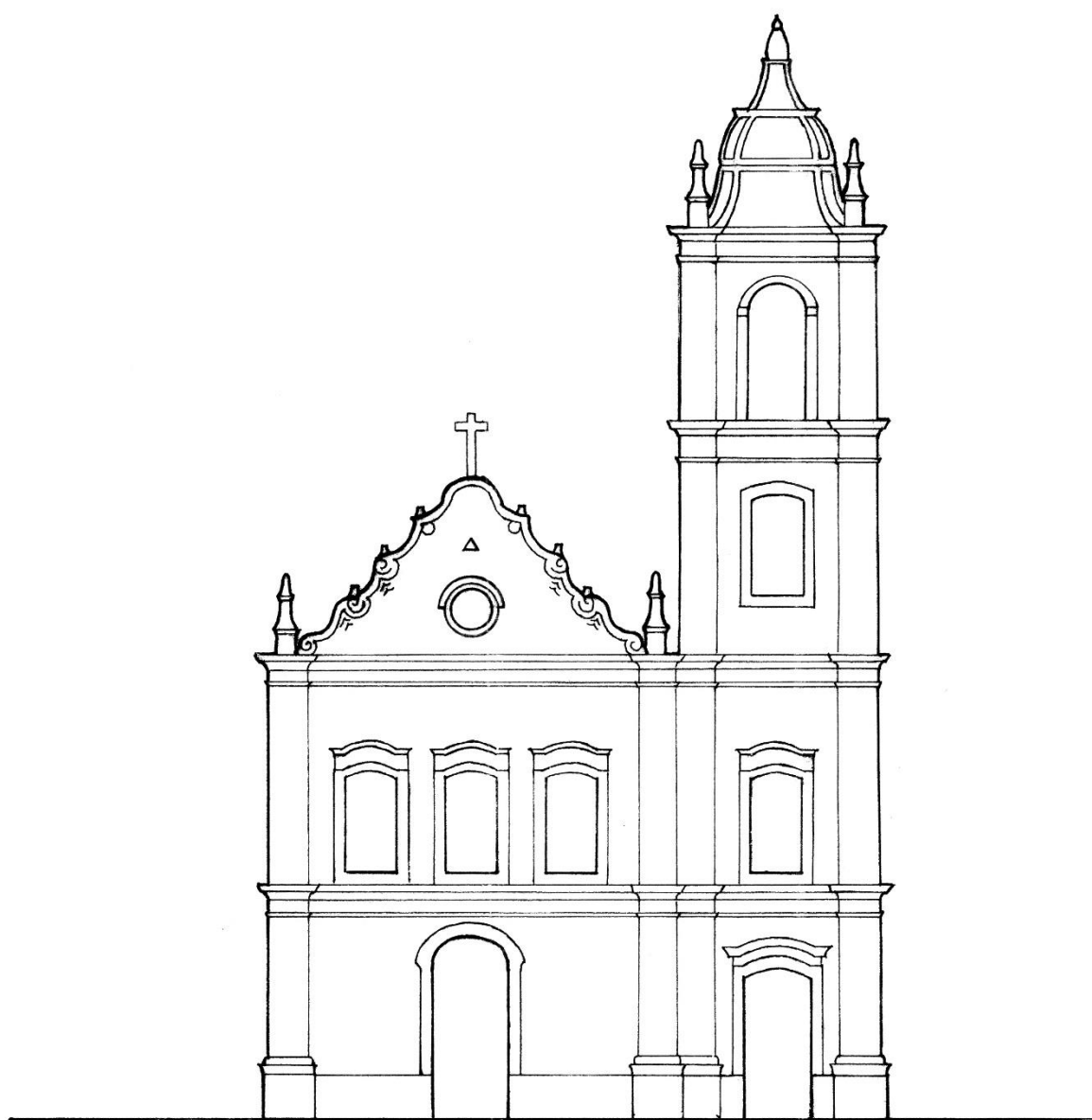
desdobramentos na diáspora. O segundo subcapítulo se volta à fundação da vila de São Paulo de Piratininga, analisando a influência das igrejas no núcleo urbano inaugural. No terceiro momento, faremos uma leitura da paisagem social deste mesmo espaço urbano através das igrejas, denunciando o uso que os pretos, os pardos e os brancos fizeram destes templos para disputas de classe. A quarta parte deste capítulo apresenta o lugar de fundação das três Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo, revelando os contrastes, destaques e particularidades urbanas de cada enclave.

“Territórios Malungos na Metrópole do Café” é o título do terceiro e último capítulo, onde trataremos da destruição dos três territórios do catolicismo negro antes localizados no núcleo fundacional da cidade de São Paulo. Visando a melhor compreensão dos agentes envolvidos, dos fatos e de seus antecedentes históricos, este capítulo se subdivide em quatro momentos. O primeiro deles traz o contexto da Igreja de São Paulo nos oitocentos, revelando a resposta do clero paulistano frente aos acontecimentos de ordem nacional e regional. No segundo subcapítulo abordaremos as transformações ocorridas na cidade de São Paulo, com ênfase às reformulações urbanas que transformaram o núcleo fundacional de ambiente citadino à cosmopolitano. O terceiro momento aborda a destruição da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, revelando os bastidores da expulsão dos pretos do ambiente urbano privilegiado para a região que era a periferia da cidade naquela época. No quarto subcapítulo trazemos o contexto em que se deu a dissolução das duas outras irmandades negras, quando a Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia e a Igreja de São Benedito foram expropriadas.

Ao longo dos três capítulos, além das informações extras que são apresentadas nas notas de rodapé, e das imagens de prestigiados fotógrafos que muito contribuem para entendermos a dimensão das transformações acometidas aos enclaves estudados, recomendamos a dedicação do leitor aos mapas inseridos no decorrer dos textos, a maioria deles manipulados pelo autor para a melhor visualização de detalhes cartográficos quase imperceptíveis, que são repletos de significados para as discussões objetivadas neste trabalho.

CAPÍTULO 1

Homens Pretos e Irmandades Negras no triângulo histórico de Piratininga



*A Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos
foi a primeira erguida por uma irmandade negra no “triângulo histórico de Piratininga”.*

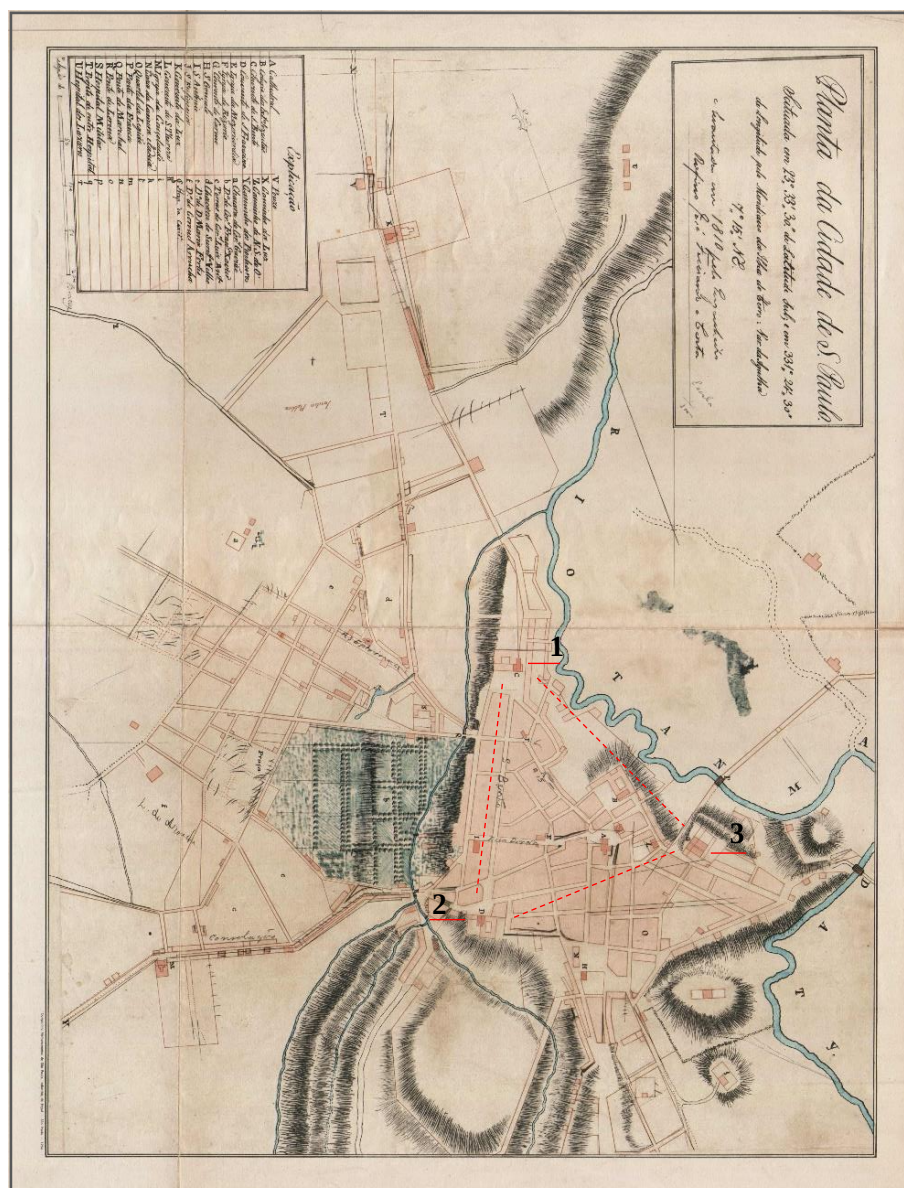
No Brasil, a organização das irmandades católicas negras esteve condicionada aos interesses exploratórios da Coroa Portuguesa. Em algumas cidades, como as de Salvador, Recife, Rio de Janeiro ou mesmo as localizadas na região das Minas Gerais, a acomodação de importantes temporalidades econômicas ou o estabelecimento das sedes do Governo-geral provocariam demandas que, amparadas pelo potencial financeiro, seriam respondidas mediante a importação de mão de obra escravizada, tornando a circulação de africanos e a criação de irmandades negras imediata à fundação das referidas cidades. Não havendo dúvidas quanto ao contexto escravista nestas localidades, a bibliografia produzida desde o século XX seria consensual, consolidando tanto a história urbana dos pretos nestes lugares quanto o capítulo destinado às Igrejas dos Homens Pretos, que eram os templos outorgados pela classe dominante exclusivamente para o exercício do catolicismo, onde os negros teceriam redes de sociabilidade e, de modo estratégico, abrigariam as tradições africanas.

No caso de São Paulo, a presença dos povos negros constantemente é ignorada nos primeiros séculos de colonização, como se a circulação deste grupo irrompesse o plano urbano paulista apenas no século XIX mediante a temporalidade do café. Decerto, o aumento de negros nas terras de Piratininga foi acentuado nos oitocentos, pela necessidade de braços e pelos negócios gerados pela cultura cafeeira nas cidades paulistas por onde a produção se espalhava. Contudo, há de se levar em conta que a bibliografia destinada à história econômica de São Paulo, particularmente aquela produzida até meados do século XX, refletiu os interesses de uma classe de intelectuais que desejava reforçar a pujança dos paulistas, elegendo inclusive os heróis do passado que mereciam destaque em detrimento de outras figuras importantes que poderiam ser rememoradas, mas, por pertencerem a grupos sociais marginalizados, não teriam visibilidade naqueles textos. Esta opção, por iniciar a narrativa histórica de São Paulo no momento em que a economia paulista se sobrepôs à de outras regiões, ocasionaria hiatos que podem ser completados a partir das pesquisas de Luiz Felipe de Alencastro (2000), Ilana Blaj (2005), Francisco Vidal Luna & Herbert S. Klein (2009) e Jorge Caldeira (2017) cujas obras, referenciadas ao longo deste capítulo, trazem novos dados para somar àquela produção historiográfica anterior que, indiretamente, ocultou a circulação da população negra nas ruas de São Paulo em tempos anteriores ao apogeu da cultura do café.

Ratificando que a introdução da gente preta nas cidades brasileiras seria reflexo da economia local e de seus desdobramentos, tornou-se imperativo iniciar esse capítulo com a investigação da economia de São Paulo antes do século XIX, a partir da produção bibliográfica do século XX, revisada sob a ótica crítica do século XXI. Com este breve

percurso, pretendemos revelar os antecedentes por trás da gradual inserção dos povos negros em terras paulistas, e os pressupostos para a fundação de três irmandades negras no triângulo histórico da vila São Paulo de Piratininga, cujas igrejas, edificadas na abrangência do núcleo urbano colonial, são especificamente os objetos de estudo deste trabalho.

Figura 11 - O lugar de nascimento das irmandades negras paulistanas. Planta da Cidade de S. Paulo, levantada em 1810 pelo engenheiro Rufino José Felizardo e Costa.



Fonte: Acervo digital do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo.

Obs.: as linhas sólidas e tracejadas em vermelho e os números em preto, que não fazem parte da cartografia original, demarcam o simbólico “triângulo histórico” que circunscrevia o ambiente urbano na vila de São Paulo de Piratininga. Os lados do triângulo se estabeleciam pela interligação de três edificações religiosas: o Mosteiro dos Beneditinos (1), o Convento dos Franciscanos (2) e o Convento dos Carmelitas (3).

Neste trabalho, em todos os mapas, optou-se como convenção o Norte Magnético apontando para cima.

1.1. São Paulo e a economia paulista colonial

A posição geográfica de São Paulo, longe da costa litorânea e das cidades sedes do Governo-geral, segundo alguns autores³⁹, teria sido uma condição *sine que non* para a “cristalização” da economia local antes do apogeu da temporalidade do café. De certa maneira, a implantação de São Paulo no planalto de Piratininga se configurava como uma exceção aos padrões portugueses na colonização quinhentista na América, o que poderia contribuir para tal hipótese. Entretanto, a maneira como a vila se articulou, tornando-se o ponto original de uma encruzilhada de caminhos que se comunicavam com o interior do Brasil, trouxe uma nova dinâmica ao lugar, alcançando destaque perante a Coroa de Portugal, tanto pela localização estratégica quanto pela singularidade de seus habitantes. Tal cenário criou um contexto econômico que deve ser investigado pela sua particularidade, sem comparações com a economia das outras cidades coloniais brasileiras, revelando dados importantes que sinalizam a presença de negros em terras paulistas desde o século XVII, escravizados imigrados que seriam introduzidos ao grupo de indígenas cativos como resposta às temporalidades locais ocorridas antes dos oitocentos.

³⁹ Antônio de Toledo Piza, um dos fundadores do IHGSP, foi um dos primeiros intelectuais a publicar textos significativos sobre São Paulo de Piratininga nos idos coloniais. Intitulada “*Chronicas dos tempos coloniaes*”, a coletânea publicada na revista do instituto ao longo de 1899, destacou o período das Bandeiras como o único momento de relevo no contexto colonial paulista, consolidando a tradição de uma economia pobre em decorrência do seu lugar de fundação, o que viria a se tornar recorrente na historiografia que construiu a identidade paulista. Tal aspecto seria preservado em textos futuros que pautavam o mesmo tema, estando presente nos trabalhos de outros dois membros do IHGSP: Antônio Egydio Martins e Affonso de d'Escragnolle Taunay. Nas crônicas de Martins, publicadas entre 1911 e 1912 em dois volumes com o título de “São Paulo Antigo (1554 a 1910)”, o relato minucioso se assemelha a escrituras lavradas em cartório, contudo o intuito de valorizar uma metrópole que se europeizava se sobrepõe à preocupação do discurso crítico acerca do contexto colonial, apresentando a primeira fase de São Paulo como de escassez de recursos financeiros. Taunay, na obra “História da cidade de São Paulo”, publicada provavelmente por ocasião dos quatrocentos anos da fundação da vila de São Paulo, apresentará a São Paulo dos seiscentos como de pouca riqueza, dotada de lavouras rudimentares, vivendo o paulista em extrema pobreza por causa da falta de produtos de exportação, diferentemente do que acontecia em cidades da Bahia e de Pernambuco. Ernani Bruno também teve uma atuação importante como memorialista na década de 1950, sendo um autor relevante para a construção da história de São Paulo, por valorizar as lutas e as conquistas das sucessivas gerações que criaram a cidade. Todavia, para os dois primeiros séculos de colonização, ainda preservou uma predileção por retratar um contexto de pobreza ocasionado pelo isolamento da vila, como, por exemplo, no volume 1 da obra “História e tradições da cidade de São Paulo de 1954”, e nos relatos de viajantes que escolheu para a publicação “Memória da Cidade de São Paulo: depoimentos de moradores e viajantes /1553-1958”, de 1981. Conforme Ilana Blaj, a influência destes trabalhos foi sentida também na produção de estrangeiros, como na do norte-americano Richard M. Morse, que na obra “Formação histórica de São Paulo”, publicada em 1950, seguiu na perspectiva de Martins e Bruno afirmando que a pobreza imperou em São Paulo até final do século XVII como reflexo de sua posição geográfica no interior do país. Segundo David Ribeiro, a reprodução desta narrativa sobre a economia paulista colonial resultou da ausência de pesquisas realizadas nas universidades de São Paulo nas primeiras décadas do século XX, que colocou aos intelectuais do IHGSP a missão de escrever a história paulista. Para Blaj, os intuítos intrínsecos dos memorialistas do IHGSP foram perpetuados sem grandes contestações até a publicação da obra de Sérgio Buarque de Hollanda, no final da década de 1960, que rompeu com esta tradição de pobreza colonial na vila de São Paulo.

O padre jesuíta Luís da Grã, em carta à Inácio de Loyola, revelaria, já em 1556, o costume da gente de Piratininga de vender os cativos que habitavam o Planalto Paulista para as vilas do litoral santista.⁴⁰ Tal relato demonstra um comércio escravista precoce, entretanto, somente a partir das demandas ocasionadas pela busca de ouro, no início do século XVII, é que o aprisionamento dos povos nativos se estabeleceria como uma prática capaz de postergar a presença maciça de negros escravizados em São Paulo.

A mineração, que em 1562 teve início nos sertões da Capitania de São Vicente, favoreceu o encontro de algumas jazidas de ouro nas redondezas do Planalto de Piratininga⁴¹, instaurando a circulação de colonos pela distante São Paulo e fomentando as discussões que resultariam nas bandeiras dos paulistas para o represamento de indígenas. O problema da mão de obra nestas expedições já vinha desde 1570, em decorrência da ‘Lei sobre a Liberdade dos Gentios’, que definia a política portuguesa acerca da escravidão dos nativos, declarando todos livres, exceto aqueles sujeitos à “guerra justa”. Naquele momento, coibidos do direito de apropriação dos braços indígenas e afetados com a perda de muitos indivíduos já escravizados que estavam acometidos por doenças, capitães e colonos paulistas se apropriaram da regulamentação da “guerra justa” e solicitaram permissão ao rei de Portugal para a captura dos indígenas que eram considerados inimigos: os carijós e os tupianés. O aprisionamento de indígenas, que a princípio teve como justificativa atender aos interesses da Metrópole na exploração de metais⁴², se transformaria na atividade econômica de maior destaque em São Paulo no século XVII, razão inclusive da rivalidade entre os religiosos e os colonos.

O cerceamento de indígenas nas proximidades das vilas fundadas por portugueses era praticado no Brasil desde 1556, quando da chegada dos padres jesuítas. A aproximação

⁴⁰ In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O Trato dos Viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 47

⁴¹ Das jazidas encontradas nas cercanias da vila de São Paulo de Piratininga, destaca-se a do Jaraguá, descoberta pelo capitão-mor Jerônimo Leitão em 1578, a da região da vila de Nossa Senhora da Conceição de Guarulhos onde atuava Afonso Sardinha desde 1597, e a da região dos montes ocupados pelos indígenas guarimumis explorada por Nicolau Barreto a partir de 1603. Segundo o historiador Elmir El Hage Omar, nas lavras descobertas na vila de Nossa Senhora da Conceição de Guarulhos e na região dos montes dos guarimumis, atual Serra da Cantareira, foram empregados índios capturados em outras localidades e, num segundo momento, africanos em condição de escravizados, pela dificuldade em submeter os indígenas às longas jornadas de trabalho. De acordo com o mesmo autor, a mineração nestas terras se encerrou em 1820, deixando na área metropolitana de São Paulo remanescentes urbanos ainda preservados no século XXI. In: OLIVEIRA, Elton Soares de. Origens da presença negra em Guarulhos: a África em nós. / Elton Soares de Oliveira, José Abílio Ferreira. São Paulo: Noovha América, 2013, p. 28; OMAR, Elmir El Hage. Irmandades da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em Guarulhos. Identidade – Cultura – Religiosidade. São Paulo: Navegar Editora, 2013, p. 50.

⁴² A pesquisadora Maria Beatriz Nizza da Silva afirma que a exploração de metal nos arredores de São Paulo sempre foi de interesse da Coroa e não dos paulistas. Tal constatação pode dar pistas quanto a ausência do tema na maior parte das pesquisas que versam sobre a economia de São Paulo. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. História de São Paulo Colonial. / [org.] Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 43.

entre os nativos e os colonos deveria ser intermediada por religiosos, uma vez que havia um suposto interesse do rei de Portugal, enquanto representante da Igreja pelo padroado régio, no compromisso com a conversão dos povos conquistados à fé católica. No caso particular de São Paulo, a presença dos inácianos desde a fundação da vila corroboraria com os intuítos da evangelização portuguesa, colocando aos padres a responsabilidade da criação de diversos núcleos ao redor de Piratininga, na tentativa de fixar os indígenas nestes que seriam os primeiros aldeamentos destinados à catequização dos gentios em terras paulistas. De acordo com a pesquisadora Angélica Brito Silva (2018), os aldeamentos organizados pelos padres da Companhia de Jesus em São Paulo seguiam as recomendações anotadas no primeiro texto normativo estabelecido pela Coroa portuguesa para a administração colonial, o Regimento de Tomé de Sousa de 1548, que aconselhava que os nativos brasileiros convertidos fossem aldeados, e que as aldeias ficassem próximas às vilas fundadas na América. Não obstante as questões de ordem religiosa, na prática a estratégia dos aldeamentos se configurava como fundamental para o governo local, uma vez que a implantação de uma vila dependia de um número considerável de trabalhadores, recrutados inevitavelmente dentre aqueles indivíduos que estavam disponíveis no lugar⁴³.

A importância da mão de obra indígena, tanto para o desenvolvimento das vilas fundadas quanto para o êxito da mineração que se realizava nas primeiras décadas dos seiscentos, motivaria a Coroa portuguesa a decretar uma nova lei, que revogava a de 1570, assegurando, então, o retorno da escravidão indígena, agora sob a sua chancela. Todavia, a tal lei de 1611 de fato nem sempre favoreceu as explorações realizadas no Planalto de Piratininga, haja vista a recusa dos colonos paulistas na cessão dos indígenas escravizados, conforme as queixas anotadas nas atas da Câmara Municipal de São Paulo das décadas de 1620 e 1640⁴⁴. Apesar destes contratempos, esta segunda lei inauguraria um novo modelo de aldeamento nas cercanias de São Paulo, agora controlados por capitães leigos nomeados pelo governador, cujo mandato de até três anos, para além da administração propriamente da aldeia, favoreceria a realização de novas expedições rumo ao sertão objetivando, exclusivamente, a captura de mais indígenas para o uso como mão de obra ⁴⁵. Presente nos aldeamentos jesuíticos e nos aldeamentos do padroado real, a escravidão indígena instaurada

⁴³ In: SILVA, Angélica Brito. O aldeamento jesuítico de M'Boy: administração temporal (séc. XVII-XVIII). Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade de São Paulo, Departamento de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – FFLCH-USP. São Paulo: FFLCH-USP, 2018, p.61

⁴⁴ SILVA, 2009, p. 43

⁴⁵ SILVA, 2018, p. 62

entre os paulistas possibilitaria uma nova renda, capaz inclusive de inserir a vila de São Paulo no mercado nacional.⁴⁶

Apesar das possibilidades econômicas que a rede de tráfico indígena, instituída a partir dos novos modelos de aldeamentos, pôde proporcionar aos paulistas, importa ressaltar que os indígenas já se configuravam como a principal riqueza dos moradores da vila de São Paulo desde meados do século XVI, como prova a investigação de Maria Beatriz Nizza da Silva (2008) no capítulo destinado aos testamentos e inventários dos paulistas. Neste conjunto de documentos fora notado o valor que a mão de obra indígena tinha como patrimônio entre os colonos paulistas, sendo esta mão de obra adquirida como retribuição pelo acompanhamento em bandeiras a partir de lances nos leilões realizados quando da morte do único donatário, ou pela expropriação como parte dos bens de um falecido, esta última forma de aquisição comumente praticada pelos jesuítas quando o morto não tinha herdeiros.⁴⁷ Luiz Felipe de Alencastro identificaria indígenas como parte do patrimônio também nos testamentos paulistas realizados no decorrer do século XVII, oscilando os nativos entre as categorias de “escravos índios” e “índios ditos forros”⁴⁸. Segundo o mesmo autor, em um grupo particular de documentos datados de 1625, estaria também relacionado no espólio dos paulistas a soma de nove africanos em condição de escravizados, dado relevante que atestaria a presença de negros em São Paulo supostamente desde o início dos seiscentos, ainda que em porcentagem muito inferior à dos indígenas cativos.⁴⁹ Concorre com esta informação o relato do jesuíta padre Manoel Fonseca, que ao discorrer sobre o patrimônio do Colégio de São Paulo de Piratininga na década de 1620, relacionaria um grupo de africanos entre os escravizados, indivíduos que eram parte da herança que um certo sertanista deixou para os inácianos quando da sua morte em 1616.⁵⁰

⁴⁶ Os documentos pesquisados por Alencastro revelam que, desde 1619, a rede paulista de tráfico indígena já enviava guaranis escravizados para o Recôncavo Baiano, Pernambuco e Lisboa. Para Aracy Abreu Amaral e Sérgio Buarque de Hollanda, este comércio de escravos indígenas entre os paulistas e as cidades do Nordeste se deu de maneira restrita entre 1620 e 1640 pela impossibilidade de obter escravos diretamente da África quando o oceano Atlântico esteve sob os domínio dos holandeses. In: ALENCASTRO, 2000, p. 192; AMARAL, Aracy Abreu. A Hispanidade em São Paulo: da casa rural à capela de Santo Antônio. São Paulo: Nobel: Editora da Universidade de São Paulo, 1981, capítulo 1; HOLLANDA, Sérgio Buarque de. “Movimentos da população em São Paulo no século XVIII”. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros - IEB-USP. São Paulo, n. 1, 1966, p. 90

⁴⁷ SILVA, 2008, p. 57-72

⁴⁸ Aos indígenas, a forma de captura determinaria a maneira como seria reconhecido no contexto escravista. Na hipótese de Alencastro, quando o nativo era uma conquista da “guerra justa”, seu destino seria a escravidão por toda a vida, e quando o rapto do nativo era proveniente dos ataques a aldeamentos organizados por outros europeus, a sua mão de obra seria utilizada mediante pagamento de salário nos termos da lei. In: ALENCASTRO, 2000, p. 119

⁴⁹ Ibid., p. 120

⁵⁰ FONSECA, Manoel da. Vida do venerável Padre Belchior de Pontes da Companhia de Jesus da Província do Brasil, composta pelo padre Manoel da Fonseca, da mesma Companhia e Província. Lisboa MDCCLII. Reedição. São Paulo: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 19 --, p. 120

De fato, a recorrente citação de indígenas – em oposição aos negros – nos testamentos paulistas produzidos nos primeiros dois séculos de colonização, sugere tanto a presença marcante da mão de obra nativa entre os paulistas, quanto a importância que estes indivíduos tinham no contexto de Piratininga, razão pela qual estavam inseridos na relação do espólio de particulares. Como estimativa da grande quantidade de indígenas presentes em São Paulo, Alencastro citaria a introdução de 40 a 60 mil guaranis entre 1628 e meados de 1630, como resultado dos ataques dos paulistas aos *Pueblos* e *Reducciones* da província jesuítica do Guairá.⁵¹ Taunay (19 --) estimaria que em meados de 1639 o número de indígenas em cativeiros paulistas excederia duzentos mil⁵², informando também que o período entre os anos de 1640 e 1653 teria sido o mais intenso para as bandeiras – pela ausência dos padres jesuítas⁵³ –, com a realização de expedições protagonizadas também por particulares mediante tropas compostas pelos próprios aldeados⁵⁴, e por religiosos que atuavam na vila de Piratininga, alguns deles exímios sertanistas⁵⁵. Em contrapartida à presença expressiva de indígenas aprisionados, neste mesmo arco temporal, segundo John French (1982), a presença de africanos em condição de escravos na vila de São Paulo corresponderia apenas a 1% dos cativos paulistas⁵⁶.

As dúvidas quanto às estimativas exorbitantes para o número de indígenas aprisionados em aldeamentos de São Paulo nos seiscentos, refletem-se também no que diz respeito ao emprego deste contingente na economia local, principalmente em se tratando das negociações escravistas indígenas entre os paulistas e habitantes de outras regiões brasileiras. Para Taunay⁵⁷, o excedente indígena que não era utilizado nas bandeiras seria em maioria comercializado com as zonas açucareiras do Norte/Nordeste, haja vista que a produção agrícola local, de acordo com sua pesquisa, era tão somente destinada a subsistência, não requerendo muitos trabalhadores; para Alencastro⁵⁸, o “ciclo escravista de indígenas” com o Norte/Nordeste teria se limitado apenas aos anos em que houve interrupção

⁵¹ ALENCASTRO, 2000, p. 192

⁵² TAUNAY, Afonso d'Escagnolle. História das bandeiras paulistas (v.1). São Paulo: Editora Melhoramentos, 19 --, p. 61

⁵³ A primeira expulsão dos jesuítas da vila de São Paulo teve como motivo o conflito com os colonos pela posse dos indígenas aprisionados nos aldeamentos da Companhia de Jesus. Ibid., p. 76

⁵⁴ Ibid., p. 83

⁵⁵ “[...] os carmelitas paulistanos, em 1648, 1650, 1662, 1685, segundo documentos publicados por Azevedo Marques, se associavam por públicos instrumentos a descedores de índios. Em fins do século XVII figurava o Padre Mateus Nunes de Siqueira como um dos mais notáveis sertanistas, como o havia sido o antigo vigário de São Paulo, Padre João Álvares. Em 1665 trouxera da vertente setentrional da Mantiqueira, para as suas terras de Atibaia, centenas de índios.” Ibid., p. 127

⁵⁶ FRENCH, John D. “Riqueza, poder e mão de obra numa economia de subsistência: São Paulo, 1596-625”. Revista do Arquivo Municipal de São Paulo. São Paulo, n 45 v. 195, 1982, p.87

⁵⁷ TAUNAY, 19--, Capítulo V

⁵⁸ ALENCASTRO, 2000, p. 194

do tráfico negreiro atlântico pelo domínio holandês, ficando então o restante dos nativos para ser absorvido pela economia paulista; para John Monteiro (1994) a mão de obra indígena teria sido empregada na cultura local, sendo pequeno o percentual enviado para o Norte/Nordeste⁵⁹; concorrendo com Monteiro, para Blaj⁶⁰ apenas 30% dos muitos indígenas cativos teriam sido enviados para outras capitanias, sendo o contingente de 70% absorvido nos trabalhos locais, o que comprovaria uma economia muito além da mera subsistência para uma população que, segundo alguns autores, era considerada esparsa e nômade. Conquanto não se tenha uma precisão sobre o percentual de indígenas enxertado na economia de outras regiões brasileiras, importa examinar a cultura agrícola de São Paulo nos primeiros dois séculos.

Ao investigar a economia de São Paulo entre 1596 e 1625, John D. French concluiria que:

[...] ao invés de ser um sertão isolado, São Paulo respondeu, em sua maneira modesta, ao estímulo exterior da economia do açúcar. Seu desenvolvimento de 1596 a 1650 é paralelo ao do “boom” do açúcar no Nordeste e foi marcado pela crescente penetração de uma economia de mercado. Novas formas de acumulação foram criadas produzindo um maior grau de diferenciação social. O desenvolvimento da produção para o mercado introduziu em grau cada vez maior diferenças na acumulação de riquezas entre os residentes locais. Tal riqueza, como na maioria das economias pré-capitalistas, acumulou-se nas mãos de um incipiente grupo mercantil que aumentava seu poder através das novas relações de dependência criadas pelo comércio.⁶¹

Embora não citada pelo autor no trecho destacado, a atividade econômica que gerou riquezas aos paulistas, capaz de romper com a tradição de uma economia “cristalizada” e instaurar um processo de sedimentação da população de São Paulo ao longo dos setecentos, teria sido a agricultura.

Nas crônicas coloniais do final do século XVI, a cultura agrícola no planalto de Piratininga já chamava a atenção dos viajantes, estando presente desde aquela época o emprego dos braços indígenas, provavelmente para uma produção de consumo local⁶².

⁵⁹ MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 78

⁶⁰ BLAJ, 2002, p. 92

⁶¹ FRENCH, 1982, p. 107.

⁶² Fernando Cardim, em passagem por São Paulo no ano de 1585, dedicará especial atenção no seu texto para tratar da agricultura produzida em Piratininga, que empregava o trabalho da “*escravaria da terra*” para o cultivo de figos, cevada, trigo, marmelos, rosas – de onde os paulistas extraíam o açúcar – e vinhas, cujos parreirais tinham quantidade nunca vista por ele em terras portuguesas. In: BRUNO, Ernani. Memória da Cidade de São Paulo: depoimentos de moradores e viajantes / 1553-1958. Registros 4. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1981, p.16

Contudo, no início do século XVII, os colonos de Piratininga começariam a fornecer alguns de seus produtos para outras regiões⁶³, abastecendo a priori o comércio da cidade de Santos com farinhas, e posteriormente, na década de 1620, a região da bacia Oriental do Prata/Paraná, o Norte do Brasil e a colônia de Angola, com uma oferta maior de gêneros que incluía trigo, açúcar, algodão em rama e panos de tecidos, produção local embarcada a partir do porto vicentino⁶⁴. No decorrer do século XVII, a pesquisa de Blaj⁶⁵ ainda revelaria o cultivo de outros produtos entre os habitantes da vila de São Paulo, como feijão, milho, arroz, frutas, além de uma criação incipiente de porcos, cavalos e gados, sendo a produção realizada nas propriedades particulares e nas fazendas jesuíticas⁶⁶.

Especificamente para o mercado de Angola, outro produto que começaria a ser cultivado nas terras de Piratininga, sendo negociado também com as empresas do tráfico negreiro, era a mandioca⁶⁷. Valorizada no mercado centro-africano, a farinha de mandioca produzida no planalto de Piratininga a partir da mão de obra presente nas propriedades particulares e nos aldeamentos jesuíticos⁶⁸ era escoada pela Serra do Mar, chegando aos portos vicentinos ou fluminenses de onde os navios portugueses partiriam. Ao apresentar a parte dos paulistas no comércio escravista negreiro dos setecentos, Alencastro revelaria que a mandioca produzida em Piratininga seria usada como “ração” para os negros raptados, barateando o frete entre o Brasil e os portos africanos, e contribuindo para assentar o comércio entre as duas margens do Atlântico, o que poderia ser benéfico para a introdução de uma importante soma de africanos escravizados em São Paulo já na primeira metade do século XVII.

Muito embora a cultura agrícola dos habitantes de São Paulo pudesse suprir algumas necessidades específicas das cidades e do tráfico negreiro, há hipóteses de que, para a Coroa portuguesa, a exploração que os sertanistas realizavam no interior brasileiro era a parte que

⁶³ De acordo com Caio Prado Júnior, a maneira como se conformava territorialmente a vila de São Paulo de Piratininga nos seiscentos – pequeno núcleo urbano sobre o platô circundado por uma vasta área rural – possibilitou a instauração de grandes lavouras, sem comparações com as das outras cidades brasileiras, favorecendo uma produção agrícola diversa a partir da mão de obra indígena, para o abastecimento de gêneros de subsistência em regiões como o Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco. In: JUNIOR, Caio Prado. Formação do Brasil contemporâneo: Colônia. 6ª Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1961, p.155

⁶⁴ Ao descrever a relação dos produtos paulistas comercializados com outras cidades, Sérgio Buarque de Hollanda afirmará que a produção de algodão e panos, embora das mais importantes na São Paulo setecentista, nunca chegara e nem chegará, do ponto de vista das exportações, a ser de peso enorme em sua vida econômica, diferente do trigo e das farinhas, que em determinadas épocas quase desapareciam para consumo local. In: HOLLANDA, 1966, p. 108

⁶⁵ BLAJ, 2002, p. 107

⁶⁶ FONSECA, 19 --, p. 125

⁶⁷ Segundo Caio Prado Junior, a importância da mandioca para o tráfico negreiro fez com que, na segunda metade do século XVII, um alvará régio obrigasse os lavradores de cana a plantar, pelo menos, 500 covas de mandioca para cada escravo de serviço. In: JUNIOR, 1961, p. 158

⁶⁸ ALENCASTRO, 2000, p. 195

cabia aos paulistas para o êxito da colonização no Brasil; e neste aspecto, a regulamentação das bandeiras para aprisionamento de indígenas pode ter sido uma manobra para o controle de um importante contingente de nativos em lugares onde as guarnições militares estavam deficientes desde o final do século XVI. Ao relatar o uso estratégico que a Coroa portuguesa fez dos paulistas, Jorge Caldeira apresentaria o trecho de um documento de 1690 que percorreu a Metrópole, intitulado “Apologia dos Paulistas”, que dizia: “*os paulistas são os verdadeiros exploradores do Brasil e nisso fizeram grandes serviços a Vossa Majestade com seu destemor e armas*”.⁶⁹ Já das notícias que circulavam na América, Sérgio Buarque de Hollanda (1966) traria o olhar do castelhano sobre o cativo indígena paulista, demonstrando que, na troca de correspondências entre particulares, a contagem dos nativos escravizados em São Paulo se fazia a partir das possibilidades militares, o que sugere a instauração de uma reputação combativa para os paulistas desde aquela época:

Em 1636 Manuel João Branco irá apresentar à Sua Majestade a informação sobre os habitante da vila de S. Paulo, capazes de usar armas. Aos 600 portugueses, ou sejam, luso-brasileiros, com escopetas agora existentes na dita vila, poderiam juntar-se entre os índios a ele sujeitos e os naturais da terra (estes possivelmente carijós, forros e mamelucos) mais de 3.000 arcos. [...] Tal explicação aparece, aliás, roborada pelas notícias que dá no Paraguai, precisamente em 1676, um castelhano, depois de viver longamente em S. Paulo, [...] que se chamava João Monjelos Garcez e devia ser pessoa de bom entendimento e boas letras, pois viera ao Brasil pelas mãos de Salvador Correia de Sá; somavam os homens de guerra em S. Paulo um total de 24.800. Entre estes, 20.200 eram índios.⁷⁰

Ainda que não haja informações acerca de um suposto treinamento militar para os indígenas de Piratininga, é certo que nas explorações sertanistas o trabalho dos nativos não se concluía pelo estabelecimento da rota, mas na sua inserção no front de combate. Para isso, as expertises da arte da guerra indígena seriam recrutadas tanto pelos sertanistas quanto pelos religiosos⁷¹, haja vista parte dos lugares saqueados serem de administração clerical. Aptos em coagir os nativos, os sertanistas paulistas logo foram convocados para exterminar comunidades indígenas, africanas ou afro-brasileiras, estando documentado por Alencastro, como primeira convocação, o apelo do Governador Salvador de Sá para uma jornada em

⁶⁹ In: CALDEIRA, Jorge. História da Riqueza no Brasil - Cinco séculos de pessoas, costumes e governos. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Sextante: Estação Brasil, 2017, p. 105

⁷⁰ HOLLANDA, 1966, p. 83

⁷¹ “[...] Em junho de 1657 o Capitão-General João Blasques de Valverde visitara treze pueblos da Companhia da província do Uruguai onde viviam 23.383 índios dispendo de 441 mosquetes. Passando aos do Paraná estivera em mais oito onde havia 12.854 índios com 251 arcabuzes.” In: TAUNAY, 19 --, p. 94.

Angola no ano de 1643. A missão consistia na formação de uma aliança em conjunto com os procuradores da Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro, objetivando a expulsão dos holandeses do território angolano para reabilitar as bases portuárias e consequentemente reativar o tráfico negreiro.⁷² Não se considerando beneficiários deste confronto – que favoreceria exclusivamente os engenhos de açúcar do Nordeste e o comércio negreiro com os castelhanos da região do rio da Prata –, os paulistas refutaram a solicitação da Coroa portuguesa. Ainda assim, em outros momentos os sertanistas de São Paulo e seu exército indígena foram recrutados, como em 1687 pelo Governador Matias da Cunha para conter os indígenas rebelados no vale das Piranhas, sertão da Capitania de Pernambuco⁷³, e no ano de 1694 por outro governador da mesma capitania, o português Caetano de Melo e Castro, para confrontar os negros foragidos que habitavam o Quilombo dos Palmares.⁷⁴

A dependência dos indígenas aldeados nas explorações ou empreitadas originadas a partir de São Paulo corroboraria para a morte de milhares de nativos, ocasionando o gradual declínio do contingente indígena já na segunda metade do século XVII. Não obstante este genocídio, a expansão das fazendas de gado com o consequente desenvolvimento do comércio de carne e couros nas terras de Piratininga, e as facilidades que o aproveitamento do tabaco⁷⁵ e da cachaça⁷⁶ como produtos de escambo ofereceram ao comércio escravista brasileiro com os negociantes de Angola, despertaram nos paulistas o interesse pela aquisição da mão de obra africana, visando uma possível substituição de seus escravizados. Entretanto, este primeiro plano dos colonos paulistas para a inserção de um importante contingente negro na vila de São Paulo, utilizando esta mão de obra em outras atividades além da exploração mineradora, sofreu um golpe pela Coroa portuguesa, como nos aponta Sérgio Buarque de Hollanda:

Em Lisboa, foi embargada pelo Conselho Ultramarino, a pretensão dos mesmos paulistas, que queriam ter licença de mandar duas vezes ao ano um navio até a costa da África, preferencialmente Angola, para trazerem escravos. A alegação para a recusa foi que a licença solicitada prejudicaria os serviços dos engenhos e lavouras de tabaco, e também de que, dispondo de africanos em quantidade, perderiam os de São Paulo seu valor antigo e se acostuariam ao ócio “como os moradores das outras conquistas”.⁷⁷

⁷² ALENCASTRO, 2000, p. 330

⁷³ TAUNAY, 19 --, p. 170; CALDEIRA, 2017, p. 135

⁷⁴ ALENCASTRO, 2000, p. 239

⁷⁵ Ibid., p. 377

⁷⁶ JUNIOR, 1961, p. 151

⁷⁷ HOLLANDA, 1966, p. 75

Para Caio Prado Júnior (1961), a recusa do Conselho Ultramarino no acesso dos colonos de São Paulo aos africanos diretamente em Angola, tinha como meta limitar a atuação dos paulistas às bandeiras, atividade considerada de fundamental importância para a consolidação da presença portuguesa no interior do Brasil⁷⁸. Apesar de proibida a navegação, em 1702 um alvará régio concedeu aos paulistas a possibilidade de adquirir anualmente a quantidade de 200 negros escravizados, podendo escolher entre os imigrados de Angola no mercado do Rio de Janeiro, ou aqueles de qualquer outra origem nos mercados das outras cidades fluminenses. Nos anos seguintes à publicação deste alvará, o interesse dos colonos paulistas na mão de obra negra despertou a atenção dos negociadores de escravos, que prontamente reajustaram o preço dos africanos no mercado do Rio de Janeiro, alguns deles se deslocando para as ruas de São Paulo a fim de comercializar os negros escravizados de forma atravessadora, o que contribuiu de certa maneira para a inserção do povo preto no planalto de Piratininga, ainda que as vias fossem lícitas ou ilícitas.⁷⁹

Mesmo com as limitações deste contexto, a circulação de africanos em condição de escravizados em São Paulo foi intensificada indiretamente a partir da década de 1710, decorrente à mineração nos sertões de Cuiabá e de Goiás. A descoberta de jazidas, respectivamente nos anos de 1718 e 1725⁸⁰, impulsionou a economia paulista, convertendo progressivamente a vila de Piratininga em um importante centro comercial, e fomentando um novo cenário que incluía a presença de negros:

“S. Paulo era o ponto obrigado da passagem para as minas de Cuyabá; para ahi convergiam forasteiros, adventícios, vindos de Portugal, de Minas Gerais, de todas as capitanias do Brazil, pobres, andrajosos, carregados de dívidas, sem responsabilidades e sem imputabilidade, ávidos de dinheiro e sequiosos de riqueza, brutos e turbulentos. Os bandos armados, que se organizavam para a exploração das minas, compostos, então, de negros, índios, mulatos, mamelucos e brancos da mais ínfima classe e dos mais baixos sentimentos, compostos da rale e da escoria, vasa que a paixão do lucro atirava e revolvía na Capitania, punham uma nota de agitação feroz,

⁷⁸ Caio Prado destacará o papel dos sertanistas paulistas abrindo caminhos, explorando terras e repelindo o que denominou “*vanguardas da colonização espanhola concorrente*”. Contudo é taxativo ao dizer que a circulação de sertanistas pelas bandeiras nem sempre favoreceu a fixação ou ocupação em povoamentos do interior brasileiro. Em contrapartida, para Jorge Caldeira, o papel mais relevante na expansão territorial promovida pelos paulistas foi a fundação de uma dezena de vilas pelo interior, nas quais se fixaram algo como 50 mil pessoas. In: JUNIOR, 1961, p. 31; CALDEIRA, 2017, p. 59

⁷⁹ Em 1705, o Procurador do Conselho da vila de São Paulo solicitaria ao povo de Piratininga que não adquirisse negros escravizados de nenhum forasteiro porque, além dos preços altíssimos, haveria o receio de que tais indivíduos portassem doenças e as transmitissem aos habitantes locais. Segundo Hollanda, o requerimento do Procurador, presente nas atas da Câmara Municipal, ocultava a principal preocupação que era com relação a forma de pagamento – em ouro em pó ou outro metal, ou mesmo em moeda – a fim de evitar que a cidade fosse prejudicada no cabedal existente, como já teria acontecido em épocas anteriores. In: HOLLANDA, 1966, p. 75

⁸⁰ JUNIOR, 1961, p.52

davam à cidade um aspecto de porto de embarque despolicado. Essa gente, depravada e violenta, enquanto esperava as monções, enchia os cantos escusos das tabernas lobregas, jogando os dados e as cartas, embriagando-se com bebidas alcoólicas; dahi as desordens contínuas, os tumultos em que havia mortes. A pequenina cidade adquiria assim uma população numerosa e flutuante, que não deixava ver a verdadeira feição paulista; ocorrendo ainda que os paulistas não se agglomeravam na sua capital, vivendo, ao contrário, em seus sítios e fazendas, no município de S. Paulo e nos circunvizinhos”.⁸¹

As transformações no ambiente de São Paulo de Piratininga teriam sido resultado, sobretudo, das possibilidades de lucros que este lugar, como ponto de partida para novos caminhos, pode oferecer⁸². Há de se ressaltar, contudo, que a melhora econômica experimentada na década de 1720 teria sido reflexo de um processo gradual iniciado já no final dos seiscentos, quando foram descobertas jazidas nas Minas Gerais⁸³ e a produção agrícola dos paulistas começou a ser negociada com a população daquelas cidades. Estando o mercado de abastecimento de São Paulo como o principal fornecedor destas vilas – inicialmente com as das Minas Gerais e num segundo momento com Cuiabá e Goiás –, a garantia de uma boa renda tornou o comércio com os mineiros prioritário para os produtores paulistas, estimulando-os inclusive ao abandono das negociações com lugares mais distantes da Colônia⁸⁴. Incentivado com a lucratividade do comércio realizado com as cidades mineiras, o mercado paulista foi naturalmente inflacionado, repercutindo o ajuste nos preços de gêneros alimentícios como feijão, milho e sal, no custo do aluguel da mão de obra indígena⁸⁵ – cada vez mais rara por aquelas terras – e, por fim, no valor cotado para os africanos escravizados.⁸⁶

No que tange à presença do povo preto no planalto de Piratininga, o contexto da mineração em Goiás e Cuiabá foi o mais significativo até então para uma suposta gênese

⁸¹ LUÍS, Washington. “Contribuição para a história da capitania de São Paulo (governo de Rodrigo Cesar de Menezes), Revista do Instituto Histórico e Geographico de São Paulo, v. 8, p. 39-40, Apud BLAJ, 2002, p. 255

⁸² Este momento, de certa forma, legitimou o potencial geográfico da vila de São Paulo de Piratininga na articulação de diversas rotas, consagrando a rede de comunicação já estabelecida com as mais diversas regiões da colônia: com o Rio de Janeiro, através do Vale do Paraíba; com as áreas mais sulinas via Pinheiro, Cotia e Sorocaba; com o território mineiro por Campinas, Atibaia e Mogi-Mirim; e com as rotas para os povoados de Cuiabá ou Goiás, de onde partiam as canoas transportando a mão de obra que operaria as minas recém-descobertas. Ibid., p. 76

⁸³ Desde 1690 já seriam identificadas expedições na região das Minas Gerais, em ribeirões como de Sabará, Ribeirão do Carmo, Caeté e Rio das Mortes. SILVA, 2008, p. 98

⁸⁴ Segundo Maria Beatriz, a produção de mantimentos em São Paulo cresceria no início do século XVIII, sendo então redirecionada para o mercado mineiro ao invés de descer para o porto de Santos. Ibid., p. 102

⁸⁵ BLAJ, 2002, p. 251

⁸⁶ Alencastro, em pesquisa realizada em arquivos de Angola informaria que o tráfico escravo no século XVIII se apropriou do caminho entre São Paulo e o rio da Prata, instituindo uma rota que comunicava Luanda, Rio de Janeiro, Santos, São Paulo e Buenos Aires. Segundo o mesmo autor, esta também poderia ser uma hipótese para a alta no valor praticado pelos paulistas nos negócios com negros escravizados. In: ALENCASTRO, 2000, p. 203

urbana paulistana, uma vez que a partir das rotas estabelecidas para a exploração nestes dois territórios se intensificou a circulação dos africanos nas ruas de São Paulo⁸⁷. A partir das primeiras décadas do século XVIII, embora desafiador do ponto de vista econômico, a presença de africanos nas terras paulistas também estimularia a substituição da mão de obra indígena pela negra, em um processo gradual decorrente da opção dos latifundiários paulistas pela atividade pecuária, que aquele momento, tinha maior rentabilidade e exigia menos trabalhadores⁸⁸. Quanto aos indígenas, a política pombalina de meados dos setecentos integraria cada vez este grupo ao dos africanos escravizados⁸⁹, sendo identificado o trabalho em conjunto de ambos os braços nas grandes propriedades destinadas à produção agrícola, implantadas nos limites da Capitania de São Paulo com o território mineiro, mais afastadas do núcleo de Piratininga, contudo, mais próximas do mercado consumidor daquela época.⁹⁰

O lugar conquistado pelo mercado de São Paulo no comércio com as cidades mineiras assegurou a estabilidade da economia paulista somente até a segunda metade do século XVIII, muito em parte ao declínio experimentado pela temporalidade do ciclo do ouro das Minas Gerais, que ocasionou dificuldades para os paulistas comercializarem seus produtos. Não obstante este problema, alguns autores⁹¹ apontam ainda outros danos que a descoberta das jazidas nos setecentos ocasionou à cidade de São Paulo, como o despovoamento da vila, o aumento abusivo dos preços dos gêneros alimentícios no mercado local, e a perda da autonomia política por parte da elite de São Paulo, sujeitando a cidade a partir de 1763 ao governo do Rio de Janeiro. Somadas todas as consequências da temporalidade do ciclo do ouro para os paulistas, se fazia necessário um plano para a restauração da autonomia administrativa da Capitania de São Paulo⁹², cabendo à Luís António de Sousa Botelho

⁸⁷ Uma fonte documental de 1767, investigada por Sérgio Buarque, relata o transporte de 400 africanos escravizados em 45 canoas a partir do sistema fluvial de São Paulo. Outro documento aponta que, em 3 anos, entraram em Cuiabá 3.000 negros escravizados só pela via fluvial, sem falar os que seguiam por terra em rota originada no planalto de Piratininga. A maior parte dos negros enviados desde São Paulo para as minas teria desembarcado no porto de Santos. A prova desta hipótese do autor está na providência tomada pelo governador Rodrigo César de Meneses em 1722, quando instituiu o regimento para a cobrança alfandegária desse porto dos direitos dos escravos importados, não apenas de Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro, como de Angola, Cacheu e Mina. In: HOLLANDA, 1961, p. 76-77

⁸⁸ JUNIOR, 1961, p. 187

⁸⁹ ALENCASTRO, 2000, p. 339

⁹⁰ BLAJ, 2002, p. 154

⁹¹ Das obras pesquisadas, concorrem com esta afirmação os trabalhos de Antônio de Toledo Piza (1899) e Caio Prado Junior (1961). Segundo Ilana Blaj, esta posição ainda é defendida por José Joaquim Machado d'Oliveira, Caio Jardim e por Raymundo Faoro. In: BLAJ, 2002, p. 216.

⁹² A expansão da teia mercantil que converteu a vila de Piratininga em uma cidade comercial, promoveu ainda a separação da região das Minas Gerais da Capitania de São Paulo e a ascensão da cidade de São Paulo à capital da nova Capitania Real de São Paulo. Ficaria, a partir de 1720, sob a sua jurisdição as seguintes vilas: Guaratinguetá, Taubaté, Mogi das Cruzes, Jundiaí, Sorocaba, Parati, São Sebastião, São Vicente, Iguape, Laguna, Curitiba, Pindamonhangaba, Jacareí, Parnaíba, Itu, Ubatuba, Santos, Paranaguá, Cananéia, Itanhaém e São Francisco. In: BLAJ, 2002, p. 294

Mourão, e ao governo do 4º Morgado de Mateus (1765-1775), a criação de um conjunto de medidas para o soerguimento da economia local, em iniciativas que seriam perpetuadas pelos outros portugueses escolhidos para governar São Paulo até o início do século XIX.

Conforme a pesquisa de Flávio Vidal Luna & Hebert Klein, Morgado de Mateus inaugurou um importante capítulo da história econômica de São Paulo, priorizando a produção agrícola das terras de Piratininga a partir da implementação de novas culturas como o feijão e o tabaco⁹³. Todavia, parte de seus esforços também foram empregados para o reestabelecimento da produção de açúcar na Capitania de São Paulo, em particular no “quadrilátero açucareiro”, onde se localizavam os núcleos canavieiros mais importantes de Itu, Campinas e Porto Feliz, que a partir daquele período estariam dedicados exclusivamente à reinserção dos paulistas no mercado internacional⁹⁴. Os documentos pesquisados por Amália Cristóvão dos Santos (2013) informam que os governadores sucessivos à Morgado deram continuidade ao projeto de expansão da cidade de São Paulo, realizando obras importantes como pontes⁹⁵ e reformas em caminhos utilizados desde as expedições bandeiristas⁹⁶, com o intuito de facilitar o escoamento da produção paulista em todas as direções. Dentre eles, a autora cita a atuação de Antônio Manoel de Melo Castro e Mendonça (1797-1802) e seu empenho na manutenção da rota de ligação entre o planalto e o litoral, objetivando favorecer o envio de boa parte da produção açucareira da Capitania para outros portos no exterior, parte do conjunto de iniciativas aplicadas pelo governador que fizeram com que a riqueza na cidade de São Paulo fosse assegurada até o raiar do século XIX. Como resultado das ações implementadas na economia paulista no último quartel dos setecentos, na capital da Capitania haveria um lento, mas constante aumento populacional, corroborando para um segundo momento de alta considerável da presença negra no planalto de Piratininga no final do século XVIII. A partir da importação de mão de obra diretamente da África, tais povos escravizados foram enviados para atuar nas diversas culturas em expansão na província, dentre elas, ainda em escala praticamente insignificante, a do café.⁹⁷

⁹³ LUNA, 2009, p. 291

⁹⁴ In: TOLEDO, Benedito de Lima. “Do litoral ao planalto: a conquista da Serra do Mar”. PÓS, Revista do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAUUSP/Universidade de São Paulo. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Comissão de Pós-Graduação. São Paulo, n.8, dezembro, 2000, p. 155

⁹⁵ Dentre as obras realizadas na gestão de Francisco da Cunha Menezes (1782-1786), que buscavam compensar o cenário de uma cidade muito primitiva, está a construção da Ponte de Santana ou Ponte Grande, sobre o rio Tietê. In: SANTOS, 2013, p. 59

⁹⁶ O Governador Bernardo José Maria Lorena e Silveira (1788-1797) também dedicaria seus esforços à construção da Ponte do Lorena, sobre o Rio Anhangabaú, e ao empedramento do Caminho do Mar, obras que favoreceram a circulação desde a cidade de São Paulo. Ibid., p. 60

⁹⁷ LUNA, 2009, p.292

A agricultura, que desde o início da colonização teve papel destacado na economia paulista, teria sido fundamental também no século XIX. Segundo Luna, nas primeiras décadas dos oitocentos, os pequenos produtores que possuíam lotes nas cercanias da capital dedicavam-se à pecuária e à produção de gêneros de subsistência, destinando o excedente para a comercialização com outras cidades, o que viria a ser a principal renda desta população; já os grandes agricultores – menor parcela da população paulista – concentravam seus esforços no cultivo orientado para o mercado de exportação do açúcar.⁹⁸ Embora sendo um contexto de economia continuada, nas primeiras décadas do século XIX realizar-se-ia uma nova inserção de negros na cidade de São Paulo, alcançando o contingente destes escravizados o maior percentual até aquele momento, correspondendo a um quarto dos habitantes do planalto de Piratininga⁹⁹. Parte destes escravizados pode ter chegado ao planalto de Piratininga também pelo deslocamento dos mineiros decorrente da redução da produção de metais e pedras preciosas, povos que passaram a ocupar as terras da Capitania de São Paulo trazendo consigo um importante número de trabalhadores aptos também para a lavoura.¹⁰⁰ Desempenhando um papel importante na economia paulista, a mão de obra negra, até a década de 1820, já estaria inserida em praticamente todas as atividades da cadeia econômica, sendo utilizada desde a produção nos campos até a venda dos produtos que era realizada pelas ruas da cidade de São Paulo¹⁰¹.

Para as primeiras décadas do século XIX, a pesquisa nos censos de 1804 e 1829, quando analisada na chave dos “negros escravizados”, proporciona uma melhor compreensão acerca das vicissitudes aplicadas às atividades econômicas que eram realizadas no ambiente rural de São Paulo e das demais cidades paulistas. Recorrendo mais uma vez à pesquisa de Luna¹⁰², no ano de 1804 percebe-se o emprego de metade do contingente negro no cultivo de produtos de subsistência e bens de exportação de menor importância como algodão e fumo; aproximadamente 33% dos escravizados nesta data estariam atuando na produção açucareira de exportação; 12% dos negros na pecuária e 5% na produção de

⁹⁸ Ibid., p.336

⁹⁹ Neste processo de inclusão cada vez mais africanos chegariam em São Paulo em oposição aos negros nascidos no Brasil, que foram majoritários dentre os pretos escravizados que atuaram nas terras de Piratininga nos anos anteriores. Ibid., p. 94

¹⁰⁰ In: GHIRARDELLO, Nilson. A formação dos patrimônios religiosos no processo de expansão urbana paulista. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 64

¹⁰¹ Utilizando o relato de Saint-Hilaire da viagem realizada na década de 1820, as pesquisadoras Maria Helena Machado e Maria Ariza concluiriam que “nas primeiras décadas do século XIX, toda e qualquer produção de gêneros, artesanais ou de abastecimento, dependia da atuação dos escravizados e escravizadas”. In: MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo; ARIZA, Maria Bueno de Araújo. “Escravas e libertas na cidade; experiências de trabalho, maternidade e emancipação em São Paulo (1870-1888)”. Negros nas cidades brasileiras (1890-1950) / Ana Barone, Flávia Rios [Org]. São Paulo: Intermeios; FAPESP, 2018, p.120

¹⁰² LUNA, 2009, p. 79

aguardente. Em 1829, o percentual empregado na produção de subsistência cairia para um terço, e um terço seria mantido também em atuação na produção açucareira para exportação; a presença de negros escravizados na pecuária cairia para 5%, mesmo percentual de trabalhadores na produção de aguardente; e por fim, a cultura do café despontaria no senso econômico da Capitania, empregando aproximadamente 23% do total de negros escravizados em São Paulo naquela época. Detalhando um pouco mais sobre a produção do café apontada no censo, e que na década de 1820 se espalhava pelas cidades do Vale do Paraíba, cabe ressaltar que, ainda que a fase de implantação em terras paulistas tenha ocorrido nas cidades de Bananal e Areias, de fato até o final de 1830 a cultura estava alicerçada apenas na última cidade,¹⁰³ ficando o café consolidado como o principal produto de exportação paulista somente a partir de 1850.

Figura 12 - Negros na colheita de café no Vale do Paraíba. Marc Ferrez. Circa 1882



Fonte: Acervo Instituto Moreira Salles.

Como revelado neste breve percurso, o povo preto já circulava pelas ruas de São Paulo desde meados do século XVII, cerceados no caminhar livre pelas condicionantes do contexto econômico no qual estavam inseridos. Embora o apogeu do café, sucedido nos

¹⁰³ Na cidade de Areias, a riqueza proveniente da produção cafeeira pode ser medida a partir das alterações no espaço urbano areiano, que numa determinada época, passou a abrigar grandes solares com ambientes decorados com móveis e adornos importados. In: TIRAPELLI, Percival. Arquitetura e urbanismo no Vale do Paraíba: do colonial ao eclético. São Paulo: Editora UNESP/Edições SESC, 2014, p. 26

tempos do Império, tenha proporcionado aos negros ondas migratórias, deslocando a maior parte destes escravizados da região da capital para o chamado “Oeste Paulista”¹⁰⁴ – onde se dava a maior produção cafeeira –, este período e em especial o arco temporal que vai de meados dos oitocentos até a Primeira República seria notadamente o momento de maior presença negra na cidade de São Paulo, razão das muitas disputas territoriais com a elite branca e, coincidentemente, momento em que os territórios do catolicismo negro em São Paulo entrariam em xeque.

1.2. São Paulo e os *malungos*¹⁰⁵

Nas mais antigas fontes textuais produzidas para narrar a formação da vila de São Paulo, a presença dos malungos nas terras de Piratininga, sempre que registrada, seria em caráter de excepcionalidade. No conjunto de documentos do século XVI, por exemplo, Taunay encontraria uma carta do padre José de Anchieta, datada de 1583, revelando que, dos catorze mil africanos existentes no Brasil daquela época, mil indivíduos estariam no Rio de Janeiro e trezentos espalhados pelas vilas da Capitania de São Vicente, o que poderia indicar, ainda que no campo das hipóteses, uma existência remota de negros nas terras de Piratininga.¹⁰⁶ Frei Gaspar de Madre Deus, na célebre obra “Memórias para a história da Capitania de São Vicente”, também daria sua contribuição quanto à circulação de negros em São Paulo desde o governo dos primeiros donatários, supondo a origem daqueles africanos e a relação que estes indivíduos escravizados tinham naquele contexto:

¹⁰⁴ LUNA, 2009, p. 115

¹⁰⁵ De acordo com Robert Slenes, a palavra “malungo”, identificada em algumas línguas bantas e muito usual entre os povos negros no contexto diaspórico, teria seu significado relacionado à embarcação e ao companheiro de viagem, podendo ser empregada tanto para designar “camarada de embarcação” ou “companheiro de travessia da vida para a morte branca”, este último significado atrelado ao deslocamento na condição de cativo. Luiz Felipe Alencastro, em suas pesquisas no continente africano, identificaria o termo “malungo” na língua quimbundo para designar “as correntes de ferro” como as que se prendiam os cativos, e para além da designação já apontada por Slenes de “aquele que teria vindo no mesmo tumbeiro”, acrescentaria ainda que o seu emprego poderia ter o sentido de convívio frequente, designando, por exemplo, “os escravos pertencentes a um único senhor ou a mesma fazenda”. No contexto das irmandades negras, o termo “malungo” também foi identificado em atas produzidas por leigos ou nos documentos criados por autoridades eclesiásticas no Brasil desde o século XVIII. Deste conjunto particular de fontes textuais, a pesquisa de João José Reis e de Antônio Aparecida Quintão indicam que o termo “malungo” fora empregado no sentido de “parente de nação”, expressando a relação entre as pessoas que tinham a mesma origem étnica ou vínculo afetivo, e estavam afiliadas à mesma irmandade católica. In: SLENES, Robert. “Malungu, ngoma vem! A Áfricacoberta e a descoberta do Brasil”. Revista USP. São Paulo, 1992, p. 54; ALENCASTRO, 2000, p. 313; REIS, João J. A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX, São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 55; ALENCASTRO, 2000, p. 313; QUINTÃO, Antônio Aparecida. Lá vem o meu parente: As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII). São Paulo: Editora Annablume, FAPESP, 2002, p. 91.

¹⁰⁶ TAUNAY, 19--., p. 124

“Aos paulistas antigos não faltavam serventes, pela razão que, permitindo-lhes as nossas leis, e as de Espanha, em quanto a ella estivemos sujeito, o cativeiro dos índios aprisionados em justa guerra, e a administração dos mesmos, conforme as circunstâncias prescritas das mesmas leis, tinham grande número de índios, além de escravos pretos da Costa D’África, com os quaes todos fazião lavar muitas terras, e vivião na opulência. [...] Eles podião dar em dote as suas filhas muitas terras, índios e pretos, com que vivessem abastadas”.¹⁰⁷

Não obstante a afirmação contundente sobre a existência de negros circulando entre os paulistas, Madre Deus na mesma obra evidenciaria que se tratava de uma raridade, haja vista o dito “*havia poucos pretos da África no Brazil*”.¹⁰⁸ No arquivo da Biblioteca Nacional, no conjunto das muitas correspondências ao Conselho Ultramarino, Ilana Blaj encontraria uma carta dos seiscentos cujas informações, de certa maneira, concorrem com as sugeridas por Madre Deus no que tange à existência de africanos como parte do grupo de escravizados dos paulistas de Piratininga. Na correspondência de 1682, o capitão de Itanhaém Luiz Lopes de Carvalho indicaria nomes de outros capitães moradores da vila de São Paulo para a exploração de minas próximas a Sorocaba, afirmando que a competência de ambos os colonos se dava “*porque todos tinham posses, muitos negros*”, o que era uma exceção em termos de patrimônio escravo, haja vista a mão de obra que os outros colonos que viviam em Piratininga tinham à disposição.¹⁰⁹ Estes documentos não deixam dúvidas quanto à existência dos povos pretos nas terras de Piratininga desde os primeiros séculos de ocupação, contudo, não dão acesso ao cotidiano destes primeiros malungos, uma vez que tais trechos são fragmentos de textos elaborados exclusivamente para contabilizar os números do escravismo paulista.

Os pormenores acerca da presença de negros nas terras de Piratininga só fariam parte dos documentos produzidos a partir das primeiras décadas do século XVIII, quando a dinâmica imposta pelo comércio dos paulistas com as vilas mineiras demandou mais braços, e quando colonos e escravizados foram forçados a estabelecerem uma conexão com o núcleo fundacional, onde se davam os mercados. Antes dos setecentos, a vila efetivamente não tinha significância para aqueles habitantes, e a articulação entre o meio rural e o urbano fazia com que o núcleo fundacional de São Paulo se configurasse como um “apêndice do campo”. Holanda, ao explicar sobre o *modus operandi* da vila de Piratininga, descreveria que o núcleo urbano constantemente vazio teria sido resquício de um costume do século XVI,

¹⁰⁷ In: MADRE DEUS, Frei Gaspar da. Memórias para a história da Capitania de S. Vicente hoje chamada de S. Paulo do Estado do Brazil. Lisboa: Typografia da Academia, 1797, p. 62

¹⁰⁸ Ibid., p. 126

¹⁰⁹ BLAJ, 2002, p. 91

quando as famílias que moravam nas roças e os paulistas que “gastavam a vida pelos campos à procura de indígenas”¹¹⁰ se direcionavam para a vila somente por ocasião das festas religiosas. Possivelmente, esta forma particular dos colonos se relacionarem com o núcleo urbano seria estendida também aos escravizados, restringindo o estabelecimento de relações sociais dos negros com a urbe até as primeiras décadas dos setecentos. A partir da década de 1720, embora muito valorados no contexto local¹¹¹, o importante contingente de africanos introduzido na cidade de São Paulo criaria um diferente panorama urbano a partir das novas relações sociais e de trabalho, contribuindo, conseqüentemente, para que a presença urbana negra em São Paulo fosse mais retratada nas fontes textuais, e que o modo de vida dos povos pretos, neste ambiente particular colonial, desta época em diante, pudesse ser melhor investigado.

Do ponto de vista da população negra, a predileção do comércio escravista pelos indivíduos homens, que seria uma constante também em todo o território paulista¹¹², acarretaria desigualdade de gênero entre os pretos que conviviam no meio urbano e rural; em alguns momentos uma maior presença feminina marcaria o espaço urbano de São Paulo em oposição a participação majoritária masculina na força de trabalho nos campos, alterando efetivamente as estruturas sociais em ambos os contextos. Esta prática seletiva de gênero instauraria um capítulo particular na história escravagista paulista, principalmente no início do século XVIII, quando se adquiriram muitos homens africanos, e legalizaram o casamento deles com as mulheres indígenas para suprir o déficit de nativos do sexo masculino, decorrente à alta mortandade pela participação intensa nas bandeiras paulistas. Desta união, defendida pela Igreja e muito incentivada pelos colonos, segundo a historiadora Maria Beatriz Nizza da Silva¹¹³, nasceria um filho denominado servo ou súdito, que não seria “administrado como a mãe, nem escravo como o pai, mas permaneceria, contudo, num

¹¹⁰ HOLLANDA, 1961, p. 66

¹¹¹ A pesquisadora Maria Beatriz Nizza da Silva afirmaria que no início do século XVIII só os mais abastados estavam em condições de adquirir escravos africanos. O preço de um negro escravizado, que em finais do século XVII subira de Rs 45\$000 para Rs 180\$000 réis, em 1710 alcançaria o valor de Rs 250\$000 réis. Não obstante o valor aplicado para a compra do negro, Nuto Sant’Anna afirmaria ainda a imposição do governo de São Paulo no “*pagamento da taxa de mil réis per capita*”, designada como donativo real. In: SILVA, 2008, p.117; SANT’ANNA, Nuto. São Paulo no século XVIII. Coleção Ciências Humanas. São Paulo: Secretaria da Ciência, Cultura e Tecnologia, Conselho Estadual de Cultura, 1977, p. 63

¹¹² A pesquisa de Luna a partir dos censos da população de negros escravizados, revela que somente em 1777 houve um relativo equilíbrio entre os sexos, embora o número de homens fosse ainda maior. Com o despertar do século XIX, a razão de masculinidade aumentou consideravelmente, sendo influenciada principalmente pela aquisição de mão de obra de fora da região. In: LUNA, 2009, p. 95-97

¹¹³ SILVA, 2008, p. 116

regime de servidão por não ser branco”¹¹⁴. Além de contribuir como mão de obra na produção agrícola paulista, os homens africanos que ingressaram no início dos setecentos ainda tiveram parte no plano de ampliação do número de escravizados.

Em São Paulo, nas primeiras décadas do século XVIII, o negro escravizado seria uma mão de obra acessível para poucos, ficando retido aos grandes latifundiários, aos militares, aos governadores e à elite clerical. Apesar disso, embora em número bastante reduzido quando comparado com a população negra de outras cidades¹¹⁵, os malungos seriam protagonistas de uma série de alterações no panorama de Piratininga, instituindo uma territorialidade a partir de iniciativas ilícitas – mediante a instauração de redutos no meio rural, onde se agrupavam os negros foragidos– ou lícitas – pela conquista de enclaves urbanos onde estabeleceriam redes de sociabilidade.

A conformação de territórios negros no meio rural, a priori, se deu com a implantação de quilombos nas cercanias da vila de São Paulo. Tais territórios, segundo Raquel Rolnik (1997), eram escolhidos em virtude das condicionantes naturais no favorecimento de proteção e defesa – como os lugares envolvidos por matas altas –, e no provimento do sustento da comunidade – por exemplo pela proximidade com pequenos riachos e trechos com boa terra onde os negros poderiam pescar e plantar.¹¹⁶ Nas cercanias da vila de São Paulo, de acordo com a investigação do historiador Flávio dos Santos Gomes (2015), desde 1722 a relevância dos quilombos já era tema controverso para a sociedade colonial paulista, forçando a Câmara Municipal, em 1727, a publicar uma lei municipal que visava o combate dos fugitivos e a destruição destes redutos¹¹⁷. Apesar destes obstáculos, a instituição desta territorialidade negra do início do século XVIII teria desdobramentos ao longo dos anos, no meio rural – com a inauguração de mais quilombos nas proximidades da vila, como o da

¹¹⁴ Segundo Caldeira, uma das leis do Marquês de Pombal se apropriou do termo súdito para sujeitar os nativos a obrigações que iam desde o modo correto de morar até o serviço militar, preservando, todavia, as modalidades autorizadas de comércio. In: CALDEIRA, 2017, p. 146

¹¹⁵ A pesquisa de Luiz Vianna Filho estima em 6.550 o número aproximado de africanos que anualmente eram introduzidos no mercado escravista baiano dos setecentos, a maior parte deles permanecendo na cidade de Salvador. Sobre a população negra do Rio de Janeiro colonial, a investigação de Júlio César Medeiros da Silva Pereira apontará 6.780 como a menor soma de negros escravizados introduzidos no porto do Valongo, também assumidos em sua maioria pelo mercado local. Se utilizarmos como base o número de 200 negros, que era o que a Coroa de Portugal permitia que os paulistas adquirissem por ano a partir de 1702, ainda com o possível acréscimo dos outros comprados das mãos de atravessadores, a soma da gente preta em São Paulo nunca chegaria ao patamar anual destas duas cidades. In: FILHO, Luiz Vianna. O negro na Bahia (um ensaio clássico sobre a escravidão). 4 ed. Salvador: EDUFBA: Fundação Gregório de Mattos, 2008, p.147; PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. “Uma reprodução simbólica do universo social: o sepultamento de escravos no cemitério dos Pretos Novos, no Rio de Janeiro dos séculos XVII a XIX”. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. São Paulo, n. 1, junho, 2008, p. 24

¹¹⁶ In: ROLNIK, Raquel. A cidade e a lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo. São Paulo: Editora Nobel, 1997, p. 62

¹¹⁷ In: GOMES, Flávio dos Santos. Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil. 1ª Edição. São Paulo: Claro Enigma, 2015, p. 97

Saracura na região do Bexiga, e outros nas freguesias da Penha, Nossa Senhora do Ó e Santo Amaro¹¹⁸ – e no meio urbano – a partir do uso de casas coletivas na Rua do Rosário, ou apenas cômodos implantados nas ruas da vila de São Paulo, para o apoio às fugas dos escravizados¹¹⁹. De certa maneira, a presença destes quilombos rurais e “urbanos” comprovaria tensões entre dominados e dominadores no contexto colonial paulista, estabelecendo uma prática de resistência que marcou profundamente a geografia e a cena negra paulista colonial.

No ambiente urbano, conquanto não se consolidasse a vocação comercial de São Paulo, coube aos religiosos a inserção dos malungos nas ruas de Piratininga. Embora nem sempre relacionados na lista patrimonial das ordens, há notícias da presença de pretos escravizados nos conventos dos franciscanos, na casa dos carmelitas e no mosteiro dos beneditinos, desde as primeiras décadas do século XVIII, prestando serviços tanto nas edificações urbanas quanto nas fazendas eclesiásticas. Sobre os escravos do Convento de São Francisco de São Paulo, Frei Basílio Rower (1941) revelaria que a presença dos negros entre os franciscanos era uma prática inerente a todos os antigos conventos¹²⁰, justificada pela necessidade de mão de obra para os diversos serviços, e retribuída com acolhimento e com a destinação de cuidados espirituais para com este grupo marginal particular, atenção que incluiu, algumas vezes, a organização de associações católicas exclusivas. No caso dos carmelitas, os negros escravizados trabalhavam na edificação urbana e nas propriedades rurais dos religiosos desde meados dos setecentos, estando documentado para o ano de 1802, segundo a pesquisa de Luiz Gonzaga Piratininga Júnior (1991), o número de 40 escravos no convento e 52 na fazenda¹²¹. Quanto aos negros escravizados pelos beneditinos, os documentos primários estudados pelo Monsenhor Paulo Florêncio da Silveira Camargo (1953), apontam que eles já faziam parte do patrimônio da ordem desde a década de 1710¹²². Na obra dedicada à investigação deste grupo particular de escravizados, Luiz Júnior registraria a existência de 61 negros em duas fazendas beneditinas e 19 no Recolhimento de Santa Teresa¹²³ ao longo do século XVIII. Para o ano de 1808, a análise criteriosa nos arquivos dos beneditinos elencaria 10 escravizados no convento, 45 na Fazenda de São

¹¹⁸ Ibid, p. 98-99

¹¹⁹ In: ROLNIK, Raquel. “Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidades e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro”. (1989). O Negro na geografia do Brasil. Renato Emerson dos Santos [org.]. Coleção Cultura Negra e Identidades. Edição 1. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007, p. 78

¹²⁰ In: ROWER, F. Basílio. Páginas da História Franciscana no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 1941, p. 118

¹²¹ In: JUNIOR, Luiz Gonzaga Piratininga. Dietário dos escravos de São Bento. São Paulo: HUCITEC, Prefeitura de São Caetano, 1991, p. 27

¹²² In: CAMARGO, Monsenhor Paulo Florêncio da Silveira. A Igreja na História de São Paulo (1676-1745). 3º Volume. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953, p. 270

¹²³ JUNIOR, 1991, p. 27

Caetano e 26 na Fazenda de São Bernardo. Por fim, em 1829, o número total de 121 negros estaria vinculado apenas à sede urbana, desaparecendo as informações acerca de outros escravizados no meio rural.¹²⁴

Para além dos números relevantes de malungos escravizados por estas três Ordens Religiosas, os padres seculares de São Paulo também fomentariam o escravismo paulistano em meados dos setecentos. A partir da instituição do Bispado de São Paulo no ano de 1745¹²⁵, o clero secular conquistaria uma importante penetração social na vila de Piratininga, alcançando destaque na elite paulistana ao acumular também responsabilidades públicas, como as funções cartorárias. Desta feita, também estaria disponível a esta categoria de padres o usufruto da mão de obra negra, conforme comprovado na documentação de 1784, onde identificamos a presença de 19 pretos entre os escravizados do Cônego Xavier do Prado, o trabalho de 21 negros para o Cônego Antônio de Toledo Lara, a posse de 22 destes indivíduos escravizados pelo Cônego Secretário, e a existência de 32 negros prestando serviços para o Cônego Patrício de Oliveira¹²⁶. Esses mesmos pretos, que funcionavam como “riqueza” particular de personalidades do clero de São Paulo, eventualmente, poderiam ser doados às Ordens Religiosas, passando, então, para a posse da Igreja.

Embora imersos num ambiente predominantemente católico, principalmente na aproximação destes negros com sacerdotes pelas relações de escravidão, há relatos que confirmam que as tradições religiosas africanas nunca foram abandonadas, principalmente quando os africanos recém-chegados passaram a conviver com outros pretos no espaço urbano ou rural. No conjunto dos documentos que a Igreja paulista produziu nos primeiros anos de sua instauração, aparecem denúncias sobre o exercício de outras religiosidades nas terras de Piratininga, a primeira delas no caso de Paschoa, a “*escrava preta de Maria de Serqueira*” que, mesmo sendo batizada, teria feito “*certo pacto [com o demônio] usando de feitiçaria para matar gente*”¹²⁷. Nestes textos acusatórios¹²⁸ seriam ainda reconhecidos como crimes de feitiçaria os ritos adivinhatórios com peneiras, as curas de picadas de cobras ou de outras enfermidades, os rituais de sorte para conquistar casamentos ou ganhar em

¹²⁴ Ibid., p. 56-61

¹²⁵ In: SOUZA, Ney de. Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo. São Paulo: Editora Paulinas, 2014, p. 128

¹²⁶ JUNIOR, 1991, p. 27

¹²⁷ ACMSP - Processos Gerais Antigos (P.G.A.). Pasta “Crime”. 1. Feitiçaria (a ré usou de magia para matar gente). 1749. São Paulo. PC. 18/12/1981.

¹²⁸ ACMSP - Livro de Receita e Despesa do Dinheiro das Condenações da Justiça Eclesiástica. Diocese de São Paulo 1747-1772.

jogos, e as magias para matar pessoas – que seria o delito de Paschoa – ¹²⁹, procedimentos considerados inerentes ao *corpus* das religiões tradicionais africanas. De acordo com Nilma Teixeira Accioli (2016), o exercício destas práticas criminalizadas pela Igreja Católica possibilitou que alguns negros adquirissem fortuna e até patrimônio¹³⁰, o que motivaria sacerdotes africanos a se arriscarem em lugares públicos como o mercado localizado na baixada do Acú ¹³¹, que era utilizado pelos ervanários africanos para venda de ervas e divulgação dos saberes curativos. No plano urbano paulista outra espacialização de práticas religiosas africanas se deu no Beco das Minas ¹³², rua que, segundo Rolnik, teria ganhado este nome exclusivamente pela frequência das mulheres iorubás comercializando gêneros alimentícios e objetos magico-litúrgicos, refazendo, em São Paulo, redes de sociabilidade através de costumes presentes nos mercados tradicionais de cidades africanas, como o de Akeesan na capital do Império de Oyó.

Para o pesquisador Adriano Bernardo Moraes Lima (2016), o resgate das tradições religiosas, ou culturais, foi resultado da renovação constante do contingente de escravizados pretos ao longo do século XVIII, e da inserção de africanos nas terras paulistas¹³³. Embora não se tratando de uma população com números expressivos, como os negros do Rio de Janeiro ou de Salvador, os malungos que ocuparam o espaço público de São Paulo nos setecentos criaram uma ambiência relevante ao se apropriar do que o plano urbano da vila podia oferecer para refazer redes de sociabilidade, concentrando-se nos leitos dos rios ou afluentes onde estavam as lavadeiras, caso do Tanque do Zuniga¹³⁴; nos enclaves ocasionados pela confluência de ruas, como os largos defronte as igrejas; e nas bicas de água como o Bico do Gaio, no final da Rua Tabatinguera¹³⁵, ou nos chafarizes construídos no final do século XVIII a partir das reformas do governo de Morgado de Mateus¹³⁶. Certamente

¹²⁹ De acordo com Nilma Accioli, um dos motivos de maior perseguição aos negros praticantes de outras religiosidades era o saber manipular as ervas e raízes, devido à crença de que tais “feiticeiros” usavam este conhecimento para matar senhores. In: ACCIOLI, Nilma Teixeira. “Quem não tem peito não toma mandinga”. *Religiões Negras no Brasil*. / Valéria Costa, Flávio Gomes [org.]. São Paulo: Selo Negro, 2016, p. 172

¹³⁰ Ibid., p. 171

¹³¹ No século XIX este mercado passou a se chamar Mercado de São João. In: ROLNIK, 1997, p. 62

¹³² Na cartografia do século XIX esta rua passou a se chamar Rua do Quartel.

¹³³ In: LIMA, Adriano B. M. “Desfazendo feitiço: curandeirismo e liberdade nos engenhos do Oeste Paulista (século XIX)”. *Religiões Negras no Brasil. Da escravidão à pós-emancipação*. / Valéria Costa, Flávio Gomes [org.]. São Paulo: Selo Negro, 2016, p.117

¹³⁴ Conforme a cartografia do século XIX, o Tanque do Zuniga, lago abastecido por um afluente do Rio Anhangabaú, teria sido aterrado em meados da década de 1860 para a construção do Largo do Paissandu.

¹³⁵ SANT’ANNA, 1977, p. 83

¹³⁶ Deslocando-se dos chafarizes às moradias, trabalhadores pobres e escravos marcavam o cotidiano da cidade com seus itinerários relacionados à coleta de água. Funcionavam como uma espécie de “aparelhos vivos” para o conforto e a limpeza das residências, função que, mais tarde, coube aos canos e às tubulações. In: SANT’ANNA, Denise Bernuzzi de. *Cidade das águas: usos de rios, córregos, bicas e chafarizes em São Paulo (1822-1901)*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007, p.96-99

a circulação dos negros pela cidade, e os desdobramentos ocasionados por estes reencontros, podem ter corroborado para as ações de controle engendradas pelos poderes legislativo¹³⁷ e eclesiástico¹³⁸ a partir dos setecentos, ou para o estabelecimento de acordos entre a sociedade branca de São Paulo e o governo local para o emprego destes escravizados também em serviços destinados ao bem comum, como as obras públicas paulistas, cuja jornada de trabalho limitaria o tempo livre que a população preta tinha para encontros com seus compatriotas.

No campo do trabalho, a contribuição dos povos pretos às temporalidades brasileiras esteve também implicada na produção de equipamentos ou no aprimoramento, em conjunto, da tecnologia para gerar riquezas nestes ciclos econômicos. Tal aspecto pode sugerir, inclusive, a existência de um passado civilizatório africano com demandas complexas, respondidas mediante o desenvolvimento, nestes indivíduos, de qualificações profissionais ou de habilidades antes mesmo da travessia do Atlântico. De acordo com Henrique Cunha Junior (2010), até o século XVI o aprimoramento africano foi superior ao europeu em várias áreas, resultado do intercâmbio daqueles grupos com os povos do Oriente, como consequência das rotas comerciais.¹³⁹ Este conhecimento, transplantado para o Brasil mediante o escravismo dos povos pretos, seria aperfeiçoado nos diversos ambientes da diáspora, no meio rural a partir das demandas da cultura agrícola e da mineração, e no plano urbano pelos diversos serviços solicitados, sendo identificada inclusive, de acordo com Cunha Júnior, a existência de mestres africanos nos ofícios de ferreiro, marceneiro, carpinteiro e das artes em geral, com atuação em diferentes cidades brasileiras.¹⁴⁰ Essa mesma mão negra, que gerou êxito às temporalidades econômicas brasileiras, destinaria sua expertise à construção civil realizada na cidade de São Paulo, sendo de muita relevância à inserção dos povos pretos nas obras públicas empreendidas pelo governador Morgado de Mateus e seus sucessores, onde realizaram não somente os serviços brutos, mas trabalhos refinados em ferro e em pedra natural. Em oposição aos anos anteriores, quando as construções levavam as digitais da mão indígena, as reformas do último quartel do século XVIII eram planejadas, exclusivamente, a partir da força dos negros, utilizados em diferentes categorias: a dos escravizados em cumprimento de penas, a dos escravizados alugados e a dos trabalhadores livres.

¹³⁷ No Capítulo 3 trataremos deste assunto.

¹³⁸ Este assunto será tratado no Capítulo 3.

¹³⁹ In: CUNHA JÚNIOR, Henrique. Tecnologia africana na formação brasileira. 1ª Edição. Rio de Janeiro: CEAP, 2010, p. 11

¹⁴⁰ Ibid., p. 19

Aos negros fugitivos, para além do açoite no pelourinho, outra forma de pena aplicada na vila de São Paulo do final dos setecentos foi o trabalho compulsório na construção civil. Amália Santos revela que, embora o uso destes encarcerados nas obras públicas se configurasse como uma prática comum na maior parte das cidades brasileiras, havia uma diferença fundamental em São Paulo que era a regularidade com que os negros prisioneiros integravam tais equipes de trabalho, diferente, por exemplo, da cidade do Rio de Janeiro, onde a participação deles seria somada a outros habitantes sem ocupação, ditos “vadios”, em tarefas necessárias à municipalidade, mas sem compromisso efetivo com a construção civil, como a limpeza urbana¹⁴¹. No contexto de São Paulo, ao apresentar o caso do militar Manoel Jozé Gomes, que em 1776 pede “*perseguição e prisão imediata de seus fugitivos, punindo-os como forma de exemplo aos demais [escravizados]*” e o encaminhamento deles “*para trabalharem nas obras públicas da Cidade*”¹⁴², a mesma autora sugere que havia interesses escusos na cessão dos negros de particulares ao governo local, principalmente porque o empréstimo desta modalidade de trabalhadores não implicava em remuneração alguma para o proprietário do escravo, que teria apenas a alimentação do trabalhador subsidiada. Tal benefício, que fez Manoel Gomes solicitar que após o açoite seus escravizados fossem encaminhados para as obras públicas paulistas, poderia ser retribuído na conquista de prestígio perante o governador local, barganha muito comum na vida política da cidade que favoreceria, por exemplo, benefícios para a compra de terrenos em lugares mais concorridos do plano urbano de Piratininga.

O aluguel de escravizados, que se tornara uma fonte de renda nas cidades brasileiras, também foi uma prática muito comum em São Paulo, disponível a pessoas de diferentes classes sociais. Funcionários públicos, por exemplo, poderiam gerar dividendos alugando os pretos escravizados para trabalhar nas diversas atividades de que a cidade carecia, de quituteiras a pedreiros. Nas obras mais relevantes da gestão de Morgado de Mateus, em que houve a participação da mão de obra negra, os serviços realizados na Ponte de Santana, na Ponte do Anhangabaú e no calçamento da Ponte do Acú e da Rua de São Bento, teriam sido realizados majoritariamente a partir do aluguel dos escravizados de particulares. Santos traz em sua pesquisa o caso de Maria de Lara, viúva, moradora da Rua do Rosário, que entre 1796 e 1799 empregou seis dos seus negros escravizados nas obras que se realizavam pelas ruas de Piratininga – do calçamento da Rua de São Bento, e do Chafariz e Ponte do Anhangabaú –, recebendo a soma de Rs 6\$090 réis pela cessão de seus cativos ao longo

¹⁴¹ SANTOS, 2013, p. 74

¹⁴² Ibid., p. 70

destes quatro anos¹⁴³. Este exemplo aparentemente atípico, apareceria também na investigação de Francisco Vidal Luna e Hebert Klein, descortinando uma cena escravista bastante particular:

As novas pesquisas também trouxeram à luz o papel das mulheres como proprietárias de escravos. Ainda que os homens predominassem como chefes de domicílio e proprietários de cativos, as mulheres foram um elemento importante em ambos os grupos. Além disso, como proprietárias, elas possuíam o mesmo número médio de escravos que os homens. A maioria das mulheres, porém, assumiu a posição de chefe de domicílio ou proprietária de escravos ao enviuvar e tomar posse de metade dos bens da família. Mas houve também muitas mulheres, especialmente entre as artesãs e as ocupadas no comércio, que foram economicamente independentes graças a recursos próprios, os quais com frequência incluíam escravos.¹⁴⁴

Além de contribuir com informações acerca da presença feminina na São Paulo colonial, Luna e Klein sinalizam que, com o decorrer dos anos, a posse de negros escravizados entre os paulistas não seria mais uma exclusividade da classe dominante. Revelariam, embasados em documentos primários, que a presença de povos pretos cativos passaria a ser identificada também nas casas mais pobres, promovendo inclusive cenas raras como a de “proprietários trabalhando ao lado de seus escravizados”, em relações sociais mais complexas para uma sociedade paulistana do final do século XVIII.

Sobre o trabalho de negros libertos, é de especial interesse o contexto das reformas das igrejas de São Paulo a partir da década de 1760, quando os principais mestres-pedreiros eram um preto de nome Antônio Rozário¹⁴⁵, e dois brancos, um chamado Estevão da Silva e o outro Bento de Oliveira, este último dono de Joaquim Pinto de Oliveira, o Tebas, cuja história representa as adversidades inerentes à vida de alguns negros no contexto escravista de São Paulo. De acordo com Abílio Ferreira (2018), a inserção de Tebas na construção civil de Piratininga aconteceu na segunda metade do século XVIII, por iniciativa de seu dono, Bento, que trouxe a tecnologia construtiva da alvenaria em pedra cantaria para o frontispício de algumas igrejas importantes da cidade, como a Igreja do Mosteiro de São Bento, que teve a nova fachada frontal construída em 1766 e a capela da Venerável Ordem Terceira do Carmo, com obras iniciadas na década de 1760 e finalizadas a partir de 1772¹⁴⁶. Outro templo católico que teve a mão de Tebas na fachada teria sido a antiga Igreja da Sé de São Paulo,

¹⁴³ Ibid., p. 77

¹⁴⁴ Francisco Vidal Luna & Herbert S. Klein, “Economia e sociedade escravista”, op. cit., pp. 197-200, Apud CALDEIRA, 2017, p. 176

¹⁴⁵ In: FERREIRA, Abílio. Tebas, um negro arquiteto na São Paulo escravocrata. (abordagens). / Abílio Ferreira [org.] São Paulo: IDEIA, 2018, p. 58

¹⁴⁶ Nesta época é feito um novo contrato com Tebas que incluía o novo “risco” da fachada. Ibid., p. 53

cujas reformas, iniciadas também na década de 1760, proporcionaram o pano de fundo para a história de vida deste profissional, não tanto pela habilidade construtiva, mas por marcar para este homem a passagem da condição de escravizado para liberto.

Figura 13 - Largo da Sé e as igrejas Matriz de São Paulo e de São Pedro dos Clérigos. Marc Ferrez. Cerca 1880. A única torre da Sé foi construída por Tebas.



Fonte: Coleção Brasileira do Instituto Moreira Salles.

Embora a reforma da Sé tenha sido acordada entre Dom Frei Antônio da Madre de Deus Galvão¹⁴⁷ e o Mestre Bento de Oliveira, a participação de Tebas se tornou fundamental, podendo ser comprovada pelos recibos de pagamento que revelam remuneração muito superior à dos outros negros trabalhadores da mesma obra¹⁴⁸. Contudo, sua importância para aquela construção seria, na prática, reconhecida quando da morte de Bento no ano de 1769, que ao deixar a obra inacabada, desencadeou uma competição entre a sua esposa e o próprio bispo pela posse do pedreiro escravizado. A viúva, imersa em dívidas do marido, não renunciava a Tebas porque sabia que sua habilidade e fama lhe garantiriam um bom recurso¹⁴⁹; o bispo, por sua vez, com as obras já quitadas, reconhecia que, aquele momento,

¹⁴⁷ SOUZA, 2004, p. 189

¹⁴⁸ O pesquisador Ramatis Jacino ao citar a pesquisa de Carlos Gutierrez Cerqueira sobre Tebas, estimaria a remuneração deste profissional em Rs 640 réis por dia nos trabalhos realizados em 1765, mais que o dobro do que se pagava aos pedreiros brancos. In: FERREIRA, 2018, p. 108

¹⁴⁹ Carlos Gutierrez Cerqueira ao investigar a vida de Tebas na documentação dos carmelitas, diria que o valor que ele alcançara enquanto escravizado, de Rs 400\$000 réis, quatro vezes mais que os outros negros, dizia muito sobre sua habilidade e excelência no trabalho com a pedra cantaria. Ibid., p. 51

nenhum outro profissional na cidade poderia dar conta de concluir as obras da principal igreja de São Paulo. Tebas, como escravizado da viúva, ainda finalizaria a obra dos carmelitas, sendo transferido para a posse do bispo até o término da reforma da Sé, circa de 1778, vindo então a conquistar sua alforria antes de iniciar as obras da Igreja da Ordem Terceira do Pai Seráfico, que foi finalizada em 1783 e, segundo Carlos Gutierrez Cerqueira (2018), teria sido o único templo em que Tebas atuou inteiramente na condição de emancipado. Como um profissional livre, Joaquim Pinto de Oliveira adquiriria dois negros escravizados, de nomes João e Joaquim, que seriam empregados nas obras que continuou realizando¹⁵⁰.

Atuando em igualdade profissional com os brancos, o mestre Tebas foi convidado para a construção do chafariz instalado no Largo da Misericórdia, incorporando sua equipe aos demais pedreiros e carreiros contratados pela Câmara Municipal. Ao investigar a atuação dos trabalhadores negros nas obras de São Paulo do final dos setecentos, Amália Santos encontraria o nome de Joaquim Pinto de Oliveira na lista de pagamento das obras do Chafariz da Misericórdia no ano de 1792¹⁵¹ no lugar de mestre-pedreiro, ao lado de outro profissional, de nome Manoel Roiz, e de outros vinte trabalhadores registrados como “pedreiro” ou “servente de pedreiro”. A autora revelaria ainda que, em nenhum dos documentos relativos à obra do chafariz a categoria de escravizado seria expressa, contudo, o fato de parte da equipe só estar listada com o primeiro nome pode sugerir a participação de negros cativos alugados¹⁵². A atuação de Tebas e sua equipe nesta obra pública seria encerrada em 1793, ano da inauguração do equipamento urbano.

Na pesquisa de Francisco Luna, a análise dos dados do censo de 1804 aponta que a população negra alforriada na província de São Paulo, no início do século XIX, era estimada em 1%, o que coloca Tebas em condição de privilégio como trabalhador livre paulistano frente à massa de negros escravizados¹⁵³; o crescimento do percentual de trabalhadores negros libertos só começaria a ser expressivo a partir da década de 1810, mediante o surgimento de uma nova categoria de mão de obra negra: os africanos “livres”. Conforme Enidelce Bertin (2010), os negros resgatados no comércio negreiro ilegal teriam assegurado a liberdade após o cumprimento de, no mínimo, 14 anos de trabalho compulsório¹⁵⁴, parte do acordo estabelecido pela Coroa portuguesa com outros países na regulamentação do

¹⁵⁰ Ibid., p. 78

¹⁵¹ SANTOS, 2013, p. 77

¹⁵² Ibid., p. 106

¹⁵³ LUNA, 2009, p. 169

¹⁵⁴ In: BERTIN, Enidelce. “Sociabilidade negra na São Paulo do século XIX”. Cadernos de Pesquisa do Centro de Documentação e Pesquisa em História. Uberlândia, v. 23 n.1, jan.-jun., 2010, p. 119

encerramento do tráfico escravista no Atlântico. Tutelados pelo governo de algumas províncias até a conquista da emancipação, a participação deste grupo em obras públicas ou o aluguel para particulares eram as duas formas legais de uso desta mão de obra, uma vez que, pelo Alvará de 26 de janeiro de 1818, haveria proibição para a comercialização destes negros introduzidos no Brasil ilegalmente.¹⁵⁵

Na cidade de São Paulo¹⁵⁶, as tratativas para o aluguel ou para as jornadas de trabalho destes africanos eram intermediadas por membros da Casa de Câmara e Cadeia, sendo a prisão o lugar onde os africanos pernoitariam até obterem serviços. Para arrendar um africano era feito um contrato onde o particular, em troca dos serviços, comprometia-se a fornecer roupas, alimentos, e o tratamento em caso de enfermidades, pagando um salário que seria anualmente depositado na conta da Tesouraria Provincial ou do Juiz de Órfãos, como forma de custear as reexportações ou despesas de manutenção dos africanos. Todavia, nem sempre os acordos eram cumpridos, como revelou Bertin:

Para os africanos livres arrematados, a maior reclamação era por conta do não cumprimento da cláusula do contrato que se referia aos cuidados oferecidos (veste, sustento e enfermaria), bem como do tempo do serviço. O choque de interesses ficava evidente: os homens que arrematam os serviços de africanos livres o fizeram em busca de um bom escravo, cujo preço vantajoso deveria ser pago anualmente, mas que na prática revelou-se de fácil sonegação; os africanos, contudo, na medida do possível, reclamaram do não cumprimento dos contratos, buscando na autoridade do curador ou do juiz de órfãos a proteção que entendiam ter direito.¹⁵⁷

Nas obras públicas realizadas a partir das primeiras décadas do século XIX, o trabalho dos africanos livres foi empregado na construção de edificações importantes para a sociedade paulistana, como a Santa Casa, o Jardim Público e a Fazenda Normal¹⁵⁸, e em prédios que serviam para o controle dos grupos marginalizados, como o Seminário dos Educandos e Educandas, o Hospício dos Alienados, a Casa de Correção e a Penitenciária¹⁵⁹.

¹⁵⁵ In: BERTIN, Enidelce. Os meia-cara: africanos livres em São Paulo no século XIX. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – FFLCH USP. São Paulo, FFLCH-USP, 2006, p. 124

¹⁵⁶ A pesquisa de Bertin cita a presença de africanos livres em São Paulo desde a década de 1820, contudo há de se levar em conta que a lei de apreensão de africanos ilegais, de 1831, seria efetivamente o divisor de águas para a inserção desta categoria de trabalhadores na cidade.

¹⁵⁷ BERTIN, 2016, p. 46

¹⁵⁸ A Fazenda Normal, também chamada de Fazenda Santa Ana, era um estabelecimento agrícola dos jesuítas localizado na margem direita do Rio Tietê, que havia sido confiscado pela Coroa portuguesa em 1761. Nele houve o emprego da mão de obra de muitos africanos livres. Com a extinção em 1838, os negros que lá trabalhavam foram arrematados por particulares. Ibid., p. 74

¹⁵⁹ BERTIN, 2010, p. 120

Figura 14 – Negros libertos na Rua Antonina. Militão de Augusto Azevedo. Cerca 1865



Fonte: Coleção Brasileira do Instituto Moreira Salles.

A liberdade oferecida aos africanos após longos anos de dedicação ao trabalho, efetivamente não representava grandes benefícios, uma vez que as relações cotidianas nas cidades brasileiras estavam impregnadas pelo preconceito racial. A conquista por emancipação, na maioria das vezes, selava o ingresso do africano a outras vicissitudes enfrentadas por todos os negros, independentemente de etnias ou condição social, como a busca por um lugar para morar ou um trabalho assalariado. Sobre os contratempos na construção de um lar, Amália Santos traz à luz a história de Feliciano de Medeiros, “preta forra”, casada com o negro escravizado Sebastião, que ao conquistar a alforria em 1794 procedeu à compra de um terreno com dimensões modestas nas terras mais ao Sul de Piratininga, no Caminho para Santos, onde lhe fora permitido morar. Embora mulher liberta, com a posse de um terreno deferida pela Câmara Municipal, Feliciano foi impedida de iniciar a construção de sua casa por um morador branco, acusada de ampliar os limites de sua propriedade roubando as terras dos lotes contíguos. Passados os anos de litígio pela posse de terra, Feliciano conseguiu retomar as obras em 1810, porém em outro lote disponibilizado pela Câmara, com a mesma área, mas com apenas 6 braças de frente, conforme vontade dos seus vizinhos.¹⁶⁰ Bertin também traria notícias acerca da conquista de uma casa por um casal de africanos, não revelando o contexto, mas corroborando com o relato de Santos na hipótese

¹⁶⁰ SANTOS, 2013, p. 85

de que determinadas regiões no plano urbano de São Paulo estariam mais sujeitas às casas dos negros. Após emanciparem-se depois de longos anos de trabalho na Santa Casa de São Paulo, o casal de africanos Estevão e Paulina foi morar numa casa localizada na Rua da Freira¹⁶¹, via posicionada mais ao Sul do triângulo histórico paulista, onde também estava a casa que o arquiteto Tebas deixara de herança a suas três filhas¹⁶².

No decorrer do século XIX, o exemplo de Feliciano, Joaquim e do casal Estevão e Paulina se somaria a outros nomes presentes nos testamentos realizados a partir da década de 1810, comprovando que a posse imobiliária também foi conquistada pelos pretos. Embora em números reduzidos, quando comparado à quantidade de testamentos de pessoas brancas, a investigação que Ramatis Jacino (2018) realizou nestes documentos revela a propriedade de terras, casas ou mesmo escravos entre os negros, algumas vezes com valores alcançando cifras semelhantes ao patrimônio que os brancos deixavam aos seus herdeiros¹⁶³. Independente das particularidades de cada um destes testamentos de negros, no que tange à ocupação do plano urbano de São Paulo, um aspecto constante em todas essas histórias é que todos estes indivíduos teriam suas edificações implantadas nos espaços condicionados pela elite branca paulistana, sendo uma destas regiões o Sul do triângulo, área afastada e menos valorizada dentre aquelas do projeto de expansão da cidade colonial¹⁶⁴, que no fim do século XVIII foi designada como lugar da moradia dos pretos.

¹⁶¹ Ibid., p. 129

¹⁶² FERREIRA, 2018, p. 110

¹⁶³ Na pesquisa de Jacino, de um total de 55 testamentos produzidos entre os anos de 1850 e 1853, 39 teriam sido realizados por pessoas brancas e 16 por negras, sendo 12 indivíduos reconhecidos como africanos e os outros como crioulos ou mestiços. Dos 16 documentos, em três estariam anotadas a ocupação em vida: pedreiros. No grupo testamentário dos povos negros são deixadas como herança nove casas, dois terrenos e um sítio. In: FERREIRA, 2018, p. 112

¹⁶⁴ A investigação das solicitações de terras da parte Sul da cidade de São Paulo dos anos 1790 a 1810 revela que, embora fossem lotes com dimensões consideravelmente maiores do que aquelas da Cidade Nova, nenhum requerente era membro clerical ou da elite paulista. Tais informações podem comprovar que a região onde estava o terreno de Feliciano se tratava de um lugar menos desejado. In: SANTOS, 2013, p. 84

Figura 15 – Mapa com indicação dos lugares de frequência da gente preta no núcleo histórico de São Paulo (períodos colonial e imperial). Produzido pelo autor a partir de recorte e vetorização da “Planta da Cidade de S. Paulo”, levantada pelo engenheiro Rufino José Felizardo e Costa em 1810.



Legenda: 1 – Mosteiro dos Beneditinos ; 2 – Tanque do Zuniga; 3 – Seminário das Educandas; 4 – Ponte do Acú; 5 – Mercado do Acú; 6 – Largo do Rosário; 7 – Rua do Rosário; 8 – Rua de São Bento; 9 – Colégio dos Jesuítas; 10 – Largo da Misericórdia; 11 – Recolhimento de Santa Teresa; 12 – Convento dos Carmelitas; 13 – Ponte do Anhangabaú; 14 – Convento dos Franciscanos; 15 – Rua da Freira; 16 – Casa de Câmara e Cadeia; 17 – Beco das Minas; 18 – Direção do Quilombo do Saracura; 19 – Direção das terras do Caminho para Santos

De acordo com Luna, Feliciano e Paulina foram duas das muitas mulheres pretas alforriadas desde o século XVIII, gênero majoritário também na relação dos negros nascidos no Brasil¹⁶⁵. No caso particular de São Paulo, a justificativa para as negras prevalecerem na cena urbana da cidade nas primeiras décadas do século XIX pode ser apresentada na pesquisa de Maria Helena Machado e Marília Ariza:

A escravidão de São Paulo foi muito marcada pela presença de escravas mulheres e crianças, menos procuradas nas regiões cafeeiras do interior da província, viabilizando a aquisição de cativos por pessoas de menor posse, muitas vezes à prestação, com financiamento dos comerciantes de maior trato que operavam na cidade. Como bem observou Maria Odila L. da Silva Dias, em seu já clássico estudo sobre as mulheres livres e escravas na São Paulo da primeira metade do XIX, os maços de população apontam que por volta de 40% dos fogos paulistanos até 1836 eram chefiados por mulheres sós, em sua maioria brancas. Em cerca de 40% destes lares, a estudiosa encontrou a presença da posse escrava, dado nada desprezível no contexto paulistano da época. Notou a historiadora igualmente que, nos domicílios de mulheres sós, 70% daquelas que possuíam no máximo três escravos “tinham em casa apenas mulheres, às vezes mulheres e moleques”.¹⁶⁶

Não obstante a relevância das mulheres pretas atuando nos espaços domésticos, a circulação delas nas ruas de Piratininga conectaria o meio rural e o plano urbano a partir da comercialização dos produtos cultivados nas chácaras, intermediação que se tornou uma das principais atividades públicas exercidas pelo gênero feminino nas cidades brasileiras. Estas mesmas negras libertas estabeleceram também a comunicação entre as freguesias ou subúrbios mais distantes e o núcleo citadino de São Paulo, potencializando a economia da cidade nos oitocentos e tecendo uma rede de sociabilidade que seria refletida também no ambiente religioso.

Aos homens negros alforriados, a identificação profissional poderia ser uma maneira de diferenciação dos cativos, o que teria motivado a reunião de todas as características adequadas para determinado trabalho antes de exercê-lo, na expectativa de uma possível, mas nem sempre alcançada, ascensão social. Nas primeiras décadas do século XIX, grande parte dos ofícios em que os pretos livres estavam inseridos se tratava de conhecimento transmitido ainda na condição de cativo, legitimando uma tradição da presença negra em serviços essenciais no ambiente urbano como o de ferreiro, carreiro, marceneiro, pedreiro ou carpinteiro, muito vinculados, ainda, ao contexto das obras públicas realizadas no século

¹⁶⁵ LUNA, 2009, p. 170-173

¹⁶⁶ BARONE, 2018, p. 120

XVIII. Um último conjunto de ofícios realizados especificamente pelos homens negros foi identificado por viajantes estrangeiros, como Jean-Baptiste Debret ou Johann Moritz Rugendas: os serviços de sapateiro, açougueiro, barbeiro e cirurgião aplicando ventosas, marcas da cena urbana negra oitocentista em muitas das cidades brasileiras¹⁶⁷.

A presença dos trabalhadores pretos, escravizados ou libertos, homens ou mulheres, na paisagem urbana de São Paulo se transformaria ao longo do século XIX, se aproximando a das demais cidades brasileiras quanto à presença negra. Ao investigar a população paulistana na virada do século XVIII para o XIX, a pesquisadora Maria Luiza Marcílio (1972) apontaria que o número dos proprietários que possuíam 40 negros escravizados ou mais aumentou de 47 no ano de 1798 para 81 em 1808, 101 em 1818, chegando a 223 no ano de 1828.¹⁶⁸ Utilizando o número populacional da cidade de São Paulo em 1836, cuja proporção, segundo Marcílio, não se diferenciava muito do apresentado em 1810, dos 21.933 habitantes a soma dos pretos naturais da terra e pretos africanos correspondia a um percentual de 23,68% da população – 2.729 homens e 2.464 mulheres –, vivendo a grande maioria nas cercanias do núcleo fundacional. Se reunidos os negros e os que aquele momento se identificavam como pardos, o total de “gente de cor” alcançava 55,45% do total de paulistanos¹⁶⁹, perfazendo em São Paulo um cenário muito semelhante ao de outras importantes cidades brasileiras.

Contudo, efetivamente, a liberdade de circulação em São Paulo era reduzida inversamente ao aumento do número de malungos, devido às pressões dos poderes legislativos e eclesiásticos. Embora organizadas em meio às temporalidades econômicas do século XVIII, é justamente nas primeiras décadas do século XIX que as irmandades católicas leigas e as Igrejas dos Homens Pretos ganham relevância na vida dos negros paulistanos, pelo acolhimento dos próprios malungos aos outros iguais também marginalizados, pelo abrigo estratégico para a realização de encontros considerados ilícitos pela sociedade branca, e pelas possibilidades de reconhecimento social que somente o ambiente católico poderia proporcionar a uma parcela da gente preta que vivia na São Paulo oitocentista.

¹⁶⁷ In: ARAÚJO, Emanuel. Arte, adorno, design e tecnologia no tempo da escravidão. / curador Emanuel Araújo. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2013, p. 57

¹⁶⁸ In: MARCÍLIO, Maria Luiza. “Tendências e estruturas dos domicílios na capitania de São Paulo (1765-1828) segundo as listas nominativas de habitantes”. Estudos Econômicos, São Paulo, v.2 n. 6, dezembro, 1972, p. 136

¹⁶⁹ In: SUZUKI, Júlio César. “A gênese da moderna cidade de São Paulo: uma contribuição da Geografia Urbana à história da cidade”. Observatório Geográfico de América Latina, 2002, p. 9

1.3. O Catolicismo negro¹⁷⁰ e sua presença em São Paulo

A parte que coube à Igreja quinhentista, na sua relação intrínseca com a Coroa de Portugal, incluiu o apoio ao escravismo criminoso, controlando os “gentios” a partir da doutrinação. O catolicismo colonial, fundamentado na interpretação dos textos bíblicos sob a perspectiva branca e eurocêntrica, foi a religião utilizada pelo Rei de Portugal desde o século XV como mecanismo de controle e opressão a serviço da colonização, para a inscrição dos grupos dominados sob o signo da modernidade. Contudo, a alguns povos, como os habitantes da África subsaariana, a conversão ao catolicismo não se tratava de uma opção, mas de uma condição para que o indivíduo colonizado fosse percebido e reconhecido como humano. Conforme Achille Mbembe (2018), devido ao preconceito racial e à recusa na valorização das culturas africanas, para os europeus a experiência católica do Estado colonial era um passo importante para o negro adquirir a noção de “civilidade” necessária para a passagem da servidão à liberdade:

A noção de “civilização” foi uma destas categorias [emancipadoras]. Ela autorizou a distinção entre o humano e o não-humano ou o ainda-não-suficientemente-humano que poderia se tornar humano se lhe fosse dado um treinamento adequado. Os três vetores deste processo de domesticação eram a conversão ao cristianismo, a introdução à economia de mercado e a adoção de formas de governo racionais. Na realidade, era menos uma questão de compreender o que levava à situação de servidão, e o que a servidão significava, do que de postular, em abstrato, a necessidade de se libertar dela.¹⁷¹

O contato dos povos da África Negra com o catolicismo colonial teria acontecido no último quartel do século XV¹⁷², com a invasão organizada pela Coroa de Portugal em busca

¹⁷⁰ A expressão, subtendida em sua definição nos trabalhos que Nina Rodrigues e Artur Ramos publicaram na década de 1940, seria cunhada por Roger Bastide no capítulo destinado às práticas católicas executadas por negros na obra *Les religions africaines au Brésil*, editada em 1960. No decorrer do século XX e principalmente no século XXI, o tema ganharia a atenção dos pesquisadores da cultura afro-brasileira, sendo utilizado para abarcar as manifestações religiosas católicas de protagonismo majoritariamente negro, concebidas no período colonial a partir da aculturação e do sincretismo de justaposição - resultante do choque cultural entre europeus e africanos -, e reproduzidas ainda na contemporaneidade nas cidades brasileiras.

¹⁷¹ In: MBEMBE, Achille. “As Formas Africanas de Auto-Inscrição”. Revista Estudos Afro-Asiáticos. Ano 23, nº 1. Centro de Estudos Afro-Asiáticos, Universidade Candido Mendes. Rio de Janeiro, ano 23 n. 1, 2001, p. 180

¹⁷² Há de se ressaltar que o cristianismo já circulava em terras africanas desde o século I, sendo contada pela tradição cristã a viagem do evangelista Mateus, do Egito até a Etiópia, onde teria convertido a princesa núbia Efigênia. Contudo, se tratava de um cristianismo primitivo, que depois se uniria teologicamente à Igreja Oriental, em oposição ao Catolicismo Ocidental praticado na Europa. In: SANTOS, João Carlos Cândido L. “Cristianismo Africano: objetos litúrgicos da tradição etíope”. A outra África: trabalho e religiosidade / Renato Araújo Silva [curador]. São Paulo: Museu de Arte Sacra de São Paulo, 2019, p. 208.

das riquezas das terras africanas. Os portugueses conquistaram primeiramente a costa ocidental e a parte insular da África, sendo esta última região a primeira a ser contemplada com igrejas católicas ¹⁷³ e com a organização de irmandades leigas, conformando um primeiro eventual território católico africano mediante a circulação constante de clérigos. Da irmandade católica localizada na Ilha de São Tomé, na qual pessoas livres e escravizadas participavam desde 1526, Alencastro trará informações sobre o apoio na compra de alforria para cativos, evidenciando uma prática que seria muito comum nas irmandades da diáspora¹⁷⁴. Contudo, embora tais ilhas alcançassem relevância nas rotas do tráfico atlântico de escravos, favorecendo inclusive uma cena católica e o contato dos africanos cativos com a religião antes da travessia, verdadeiramente o desenvolvimento do catolicismo entre os povos da África Negra aconteceu somente com a colonização da parte continental.

O encontro dos garimpos de ouro nas terras iorubás acelerou o interesse no estabelecimento de bases de controle, favorecendo a construção do Castelo de São Jorge da Mina – testemunho da presença portuguesa no Golfo da Guiné – e, conseqüentemente, instituindo um povoado onde se deu a fundação de um convento religioso¹⁷⁵. O lugar seria frequentado majoritariamente pelos europeus destinados às atividades do comércio escravista, e por ser o marco inicial na conquista do interior destas terras africanas, se configurou como ponto de origem no itinerário de religiosos à conversão dos habitantes iorubás, povos que viviam em impérios bem constituídos como o Reino do Edo¹⁷⁶. Provavelmente nas trocas comerciais entre as autoridades portuguesas e africanas realizadas naquele período, houve o contato destes povos com o catolicismo, apesar disso não foram identificadas assimilações relevantes nestes lugares, possivelmente porque a tradição religiosa de culto aos diferentes orixás não encontrou paralelo com a devoção estrangeira apresentada.

O catolicismo teria melhores desdobramentos na sua circulação pelos povos bantos, em parte pela possível correlação entre os ícones e dogmas da religião do colonizador e os fundamentos e símbolos da religião autóctone por aquelas terras professada¹⁷⁷. Contudo, é certo que o acordo que a Coroa de Portugal estabeleceu com o Reino do Congo pode ter

¹⁷³ O Capítulo 2 deste trabalho apresentará algumas das muitas igrejas católicas fundadas nas regiões africanas colonizadas por portugueses.

¹⁷⁴ ALENCASTRO, 2000, p. 347

¹⁷⁵ Em 1573 seria fundado o convento dos agostinianos nas proximidades do Castelo de São Jorge, considerada a edificação católica mais antiga de Gana. In: MOREIRA, Rafael. História das fortificações portuguesas no mundo. Lisboa: Publicações Alfa S.A., 1989, p. 52

¹⁷⁶ In: MEREDITH, Martin. O destino da África. Cinco mil anos de riquezas, ganância e desafios. Tradução: Marlene Suano. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2017, p. 117

¹⁷⁷ In: MELLO E SOUZA, Marina de. Reis negros no Brasil escravista. História da Festa da Coroação do Rei do Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 67

proporcionado o êxito às missões católicas na região central e Sul do continente africano. Passados os primeiros impactos do encontro entre portugueses e congolese, a conversão estratégica do Mani Congo Nkuwu Nzinga (João I do Congo), de seu filho Nzinga a Mbemba (Afonso I) e de alguns chefes locais no ano de 1491 serviu como propaganda do catolicismo nesta parcela da população africana. Tendo uma igreja de pedra, erguida às margens de um rio, como cenário em apresentações para o povo, a elite do Congo com o passar do tempo também se mostraria partícipe da nova religião¹⁷⁸, ratificando a oficialidade do catolicismo nestas terras, ainda que se tratasse de uma prática que depois seria inculturada com aspectos da religião tradicional banta. Posteriormente, este apoio da corte congolese foi fundamental para a conquista portuguesa de outros territórios como Moçambique e Angola, favorecendo a passagem dos missionários e instaurando outras rotas de propagação da nova religião no continente.

No Congo, o catolicismo sob os desígnios da Coroa portuguesa entrou em xeque nas primeiras décadas do século XVII, quando ambos os reinados divergiram em seus interesses particulares. A transferência da diocese de São Salvador da capital congolese para Luanda, além de reafirmar o poder de Portugal sobre o reino africano, prejudicou consideravelmente o desenvolvimento de um catolicismo mais ortodoxo devido à redução considerável de padres. Em contrapartida ao contexto político que ocasionava um panorama desafiador para a Igreja congolese nas regiões centrais, o catolicismo praticado no meio rural estaria preservado em suas particularidades. Nestes locais a evangelização se daria a partir de pequenos núcleos, organizados com o fim único da prática de um catolicismo profundamente inculturado, puramente africano, onde o protagonismo seria exclusivamente dos negros leigos, mestres no trabalho evangelizador e por vezes educador da língua portuguesa. Este quadro, que fora observado até o final do século XVIII conforme relatos de viajantes¹⁷⁹, pode ter inspirado as práticas católicas do povo negro na diáspora, principalmente os que se dirigiram para lugares onde a liberdade religiosa estaria assegurada igualmente pela escassez de padres.

Não há dados precisos quanto ao número de africanos que chegaram nas colônias americanas já convertidos ao catolicismo, contudo é certo que o trabalho dos missionários fez com que conhecessem as práticas cristãs antes mesmo de cruzar o Atlântico. Sob a ótica

¹⁷⁸ A igreja construídas pelos padres europeus, dedicada a Santa Maria Nossa Senhora, inaugurada em 1º de junho de 1491, teria sido o lugar onde se deu o batizado de toda a corte do Congo. In: BATSÏKAMA, Patrício. Dona Beatriz Ñsimba Vita. 1. Edição. Aracaju: Ancestre, 2021, p. 32

¹⁷⁹ In: THORNTON, John. "The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491–1750". The Journal of African History. Cambridge, 25 (2), 1984, p. 165

da diáspora africana, há hipóteses, inclusive, da continuidade de uma prática católica iniciada pelos negros antes do cativeiro ¹⁸⁰, sentimento despertado ao menos para parte destes escravizados. Entretanto, há de se ressaltar que o catolicismo praticado pelos africanos imigrados teria aspectos de inculturação, mesmo entre aqueles que se converteram ainda na condição de homens livres, resultado da fusão de ambas as religiosidades quando os aspectos culturais eram passíveis de correspondência. Para os pretos cativos, conforme James Cone (1985), o contexto escravista resultaria em mais adaptações, instaurando o que ficaria conhecido posteriormente como catolicismo negro:

A vida de um escravo negro e a vida de um senhor de escravos eram radicalmente diferentes. Segue-se que o pensamento acerca das coisas divinas também seria diferente, mesmo que, às vezes, pudessem usar as mesmas palavras sobre Deus. A vida do senhor de escravos e a de outros daquela cultura eram a da desumanidade branca estendida a torturantes limites, envolvendo a escravidão de africanos e o aniquilamento de índios. A vida do escravo era o navio negreiro, o cepo do leilão e o regime de fazenda. Ela envolvia a tentativa de definir-se sem as possibilidades históricas comuns de autoafirmação. Por isso, quando o senhor e o escravo falavam de Deus, possivelmente eles não podiam estar se referindo à mesma realidade. Quando o escravo falava de Jesus Cristo, ele falava abertamente da profundidade do sofrimento e desespero e da dor de “rodar através de um mundo hostil”. ¹⁸¹

A presença do catolicismo negro no Brasil fora notada já na primeira metade do século XVI, quando os africanos imigrados forçosamente foram introduzidos como escravizados em atenção às necessidades das primeiras temporalidades econômicas. Nos engenhos, àquela época espalhados pelo litoral brasileiro, ainda que a imposição da condição servil negligenciasse uma identificação mais específica sobre a origem étnica dos africanos, algumas características identitárias facilitaram a distinção dos diferentes grupos, sendo de grande importância a aproximação com a religiosidade católica, que destacou dentre todos os povos pretos os bantos, reconhecidos como o grupo de maior interesse devocional pelos padres jesuítas segundo as crônicas que narraram sobre o exercício catequético oferecido aos indígenas e aos negros nos primeiros anos da colonização do Brasil. ¹⁸² No século XVII, após a expulsão dos holandeses das colônias portuguesas na África, a imigração numerosa de africanos bantos ratificaria as características identificadas nos primeiros relatos jesuíticos,

¹⁸⁰ In: THORNTON, John. A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800). 5ª Edição. São Paulo: Campus/ Editora Elsevier, 2004, p. 335

¹⁸¹ In: CONE, James H. O Deus dos Oprimidos. Tradução Josué Xavier. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 19

¹⁸² In: LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil (1938). Tomo II – Livro III. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 334.

sendo notada uma suposta flexibilidade destes em comparação aos “negros da Guiné” ou “escravizados iorubás” – justificada, segundo alguns autores¹⁸³, pela assimilação do catolicismo –, o que favoreceu a predileção dos pretos bantos para atividades como as dos serviços domésticos.¹⁸⁴

A propagação do catolicismo negro em terras brasileiras sofreria os desdobramentos inerentes ao contexto colonial dos meios rural e urbano. Segundo José Oscar Beozzo (1980), nas grandes propriedades rurais coube ao dono dos escravizados velar para que o negro escravizado fosse batizado, e cumprisse as obrigações anuais como a participação das festas católicas realizadas nas vilas ou cidades, até receber finalmente uma sepultura cristã¹⁸⁵. Em outra perspectiva, o mesmo autor relata o uso estratégico do negro como catequista, colocando aos escravizados de algumas fazendas a responsabilidade de iniciar “seus irmãos de cativeiro na nova vida, na nova língua e na nova religião que deviam assumir”.¹⁸⁶ O protagonismo dos malungos no catolicismo negro ainda pode ser comprovado através de alguns quilombos¹⁸⁷, espaços rurais criados exclusivamente a partir da iniciativa dos africanos foragidos¹⁸⁸ onde a religião católica teria sido preservada ainda que de modo adaptado ou inculturado.

¹⁸³ Conforme as obras de Pedro Calmon (1935), Hermann Watjen (1938), Luiz Vianna Filho (1946), Eduardo Hoonaerth (1991), Marina de Mello e Souza (2002), entre outros.

¹⁸⁴ FILHO, 2008, p. 82

¹⁸⁵ In: BEOZZO, José Oscar. História da Igreja no Brasil Segunda Época. Tomo II/2. História Geral da Igreja na América Latina. / José Oscar Beozzo (org.). Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1980, p. 286

¹⁸⁶ Beozzo traria um importante relato de Saint-Hilaire para justificar tal afirmação: “*Mais além, estava outra caravana. Suas bagagens tinham sido empilhadas, sob o alpendre, em duas fileiras transversais. Os negros acorados se aqueciam em volta de uma fogueira em que estava suspenso o caldeirão, e um deles fazia repetir o catecismo aos companheiros de escravidão, recentemente comprados*”. Ibid., p.293

¹⁸⁷ O pesquisador Dilermando Ramos Vieira, em sua obra sobre o catolicismo no Brasil, trará informações relevantes acerca da circulação do catolicismo entre os aquilombados: “[...] em 18 de março de 1645, o holandês Jan Blaer, durante a última expedição que os holandeses enviaram contra os palmarianos, verificou que num dos mocambos locais, havia 220 casas, sendo que no meio delas se erguia uma igreja. Também os portugueses quando entraram no mocambo do ‘Macaco’, encontraram lá três imagens, uma do Menino Jesus, ‘muito perfeita’, outra de Nossa Senhora da Conceição e mais outra de São Brás. Saliento, no entanto, que os palmarianos fizeram ‘adaptações’, ou seja, escolhiam ‘um dos mais ladinos’ para lhes servir de sacerdote, especialmente para as cerimônias de batismo e casamento, mas provavelmente também para pedir a ajuda celeste nas suas lutas. Ensinavam igualmente em Palmares certas orações cristãs, ainda que as práticas religiosas locais, devessem ser ‘uma incrível mistura de catolicismo popular, tingido de todas as superstições da Idade Média e de invocações de fundo mágico’.” Outra constatação do acolhimento do catolicismo no espaço dos quilombos está na presença da capela dedicada à Nossa Senhora do Rosário do Quilombo de Ivaporunduva, na cidade de Eldorado – SP, construção de 1775, patrimônio tombado na esfera estadual. In: VIEIRA, Dilermando Ramos. História do Catolicismo no Brasil. (1500-1889). Volume 1. Aparecida: Editora Santuário, 2016, p.67; CONDEPHAAT, Resolução de Tombamento número 18942/70, de 21 de julho de 1972

¹⁸⁸ Os jornais de época também podem revelar o apreço dos negros ao catolicismo, em anúncios como este do jornal *Correio Paulistano*: “*Escravo Fugido: No dia 8 do corrente desapareceu do abaixo assignado o escravo Americo, fula, de 24 annos mais ou menos, fino de corpo, altura regular, olhos grandes tem pouca barba no queixo, foi vestido de calça e camisa de algodão branco, [...] e chapéu de panno preto já velho. Levou mais um quadro com a imagem do Senhor Bom Jesus de Iguape, de quem é muito devoto [...]*”. Algumas imagens sacras presentes nos quilombos, seguindo este relato, poderiam também ser fruto de furtos. In: HDB, *Correio Paulistano*, Edição 08393, 1884, p.3.

No plano urbano brasileiro, o catolicismo negro foi difundido principalmente a partir das migrações forçadas impostas pelo comércio escravista interno, estando as irmandades católicas negras, como lugares de propagação da religião entre os povos pretos. A organização destas irmandades esteve condicionada ao ingresso dessa categoria de mão de obra nas cidades brasileiras, sendo a primeira irmandade negra da América portuguesa fundada em uma cidade do Nordeste brasileiro no final do século XVI, reunindo os africanos em condição de escravizados que trabalhavam na produção de cana-de-açúcar para o culto à Nossa Senhora do Rosário.¹⁸⁹

Assim como aconteceu nas demais regiões brasileiras, na vila de São Paulo de Piratininga a criação de irmandades para os povos pretos também se deu de maneira simultânea às temporalidades econômicas, estando o marco inaugural nas primeiras décadas dos setecentos, quando a economia paulista requereu um importante contingente de trabalhadores negros. Embora tal categoria de escravizados, àquela época, não estivesse na posse de toda classe dominante paulista, em São Paulo a concentração dos malungos entre os religiosos pode ter favorecido a organização das primeiras irmandades negras, principalmente pela responsabilidade que o clero tinha no fomento do catolicismo entre os africanos que circulavam no planalto de Piratininga rumo às minas goianas e cuiabanas. Todavia, não obstante o interesse pelos africanos que atravessavam a cidade, segundo a pesquisa do Monsenhor Silveira Camargo, a primeira irmandade negra de toda São Paulo teria sido fundada pelos monges beneditinos para seus próprios escravizados, inaugurando no ano de 1711 a devoção dos pretos paulistas à Nossa Senhora do Rosário.¹⁹⁰ O pioneirismo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, que certamente incluiu paulatinamente os cativos de outros proprietários, favoreceu aos malungos a obtenção de um terreno próximo ao templo dos beneditinos para a construção de uma igreja exclusiva, sendo a permissão para as obras, conforme Leonardo Arroyo (1954), concedida pela Câmara Municipal em 10 de julho de 1728 ¹⁹¹, época ainda relevante na gênese da presença urbana dos negros em São Paulo.

¹⁸⁹ Há notícias de uma irmandade negra brasileira já em 1552. Contudo, oficialmente, a instituição da primeira se deu no ano de 1586, mediante a iniciativa dos padres jesuítas em Pernambuco. In: ALMEIDA, Patrícia Freire de. Contribuições para a história do protagonismo de negros e índios na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Penha de França / coordenação Patrícia Freire de Almeida; pesquisa Antônia Aparecida Quintão; transcrição paleográfica Judie Kristie Pimenta Abrahim. São Paulo: Movimento Cultural Penha, 2019, p. 10

¹⁹⁰ CAMARGO, 1953, p. 270

¹⁹¹ In: ARROYO, Leonardo. Igrejas de São Paulo. Introdução ao estudo dos templos mais característicos de São Paulo nas suas relações com a crônica da cidade. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1954, p. 206

Figura 16 – Mapa com indicação das três Igrejas de Irmandades de Homens Pretos, edificadas no núcleo histórico de São Paulo. Produzido pelo autor a partir de recorte e vetorização da “Planta da Cidade de S. Paulo”, levantada pelo engenheiro Rufino José Felizardo e Costa em 1810.



Legenda das edificações em vermelho: 1 – Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos – Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos; 2 – Igreja de Santa Efigênia – Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia; 3 – Igreja de São Francisco – Irmandade de São Benedito

Em meados do século XVIII, outras duas irmandades de pretos seriam fundadas no plano urbano de Piratininga, a primeira por decisão dos próprios malungos e a segunda por iniciativa de outra ordem religiosa, o que sugere uma maior presença da gente preta naquela vila e a disseminação do catolicismo entre os negros de São Paulo. A Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, organizada pelos malungos do Rosário para a devoção aos santos negros etíopes, teve a provisão de 14 de novembro de 1758 assinada pelo bispo Dom Frei Antônio da Madre de Deus Galvão¹⁹², e por quase 40 anos dividiu o mesmo templo com os negros do Rosário até serem autorizados a ocupar uma outra igreja localizada na região que

¹⁹² Ibid., p. 191

posteriormente viria a ser denominada “Cidade Nova”. A Irmandade de São Benedito, criada pelos franciscanos a priori para o exercício católico de seus escravizados, deve ter iniciado suas reuniões em meados de 1759 – conforme datado no primeiro Livro de Assentamento dos Irmãos localizado no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo¹⁹³ –, fundando em São Paulo o culto ao frei negro que à época ainda não estava canonizado. Ao longo do século XVIII outros negros cativos ou livres se afiliariam a esta instituição, contudo, mesmo animados para a construção de um templo próprio, nunca saíam da Igreja de São Francisco.¹⁹⁴

Embora a organização dessas três irmandades tenha se dado em resposta à primeira introdução de negros no planalto de Piratininga, a legalidade das irmandades dos malungos verdadeiramente se efetivaria quando da aprovação dos seus Compromissos, que eram os documentos públicos que apresentavam as motivações religiosas dos membros, as garantias dos afiliados e a maneira como a instituição leiga se estruturava naquela sociedade. Ratificando os interesses de controle que a Igreja de São Paulo tinha para com os negros, apesar dos Compromissos terem sido elaborados no final do século XVIII, eles só foram aprovados no século XIX, em resposta aos desdobramentos econômicos daquela época que, dentre outras iniciativas, proporcionou o aumento da população escravizada na cidade de São Paulo. Desta feita, a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia teve seu estatuto regulamentado em 1813¹⁹⁵, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no ano 1840 – ainda que o documento tenha sido produzido em 1778¹⁹⁶ –, e a Irmandade de São Benedito receberia a aprovação em 1854¹⁹⁷, documentos adaptados do modelo das confrarias portuguesas conforme as necessidades locais, cujos capítulos permitem compreender o contexto colonial de Piratininga e, sobretudo, as particularidades da cena negra paulistana.

Na introdução de todos os Compromissos seriam apresentadas as motivações que o grupo particular tinha para com o culto católico e qual seria o santo de devoção. A escolha

¹⁹³ Frei Basílio Rower relataria a entronização da imagem de São Benedito na igreja dos franciscanos em 1745, contudo, não há dados precisos quanto a organização da irmandade negra já nesta data. Neste caso, o livro encontrado se trata de uma fonte mais segura para esta datação. In: ROWER, 1941, p. 18; ACMSP, Livro de Assentamento de Irmãos da Irmandade de São Benedito. (1759-1855).

¹⁹⁴ Este assunto será tratado nos Capítulos 2 e 3.

¹⁹⁵ ACMSP, Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e de Santa Iphigenia. São Paulo, 1813.

¹⁹⁶ Conforme o “Estatuto da Irmandade de Nossa Senhora do Rozario dos Homens Pretos de São Paulo”, a aprovação do primeiro compromisso se deu mediante a Lei Provincial nº 5 de 23 de fevereiro de 1840. In: Irmandade do Rozario dos Homens Pretos de São Paulo [Estatuto]. São Paulo, 2 de outubro de 2018, p. 1

¹⁹⁷ Há hipóteses de que a aprovação deste Compromisso poderia ser realizada ainda no século XVIII, contudo as Irmandades de São Benedito só foram legitimadas após a canonização do frei negro, que aconteceu em 1807. In: AHPFICB, Documentos Avulsos. Transcrição de Carta da Venerável Irmandade do Glorioso São Benedito de São Paulo. 24 de janeiro de 1901, folha única

em geral revelaria características sociais e raciais dos membros daquela irmandade, o que faria com que os negros, segundo Julita Scarano (1975), escolhessem seus santos dentre o panteão dos que lhes eram oferecidos¹⁹⁸, composto pelos diversos títulos de Nosso Senhor Jesus Cristo martirizado – com o intuito de despertar a subserviência pela semelhança da imaginária ao cotidiano do cativo – , os santos pretos como Santo Rei Baltazar, Santo Elesbão, Santa Efigênia ou São Benedito – disponibilizados para animar a conversão pela semelhança na cor da pele – e Nossa Senhora do Rosário.

A devoção mais usual entre os negros na diáspora teria sido também comum na outra margem do Atlântico, o culto à Virgem do Rosário difundido inicialmente pelos padres dominicanos durante a colonização da África no século XV. O fortalecimento da devoção entre os africanos, contudo, teria se dado no contexto escravista de Lisboa, quando os dominicanos se aproximaram dos primeiros negros escravizados introduzidos na metrópole portuguesa, disponibilizando sua igreja conventual como lugar para o exercício de suas práticas católicas, e abrigando estes estrangeiros em uma irmandade leiga fundada no mesmo templo. O caráter socialmente aberto daquela organização – que se configurava como exceção num universo de associações com acesso banido a povos marginais como judeus ou mouros¹⁹⁹ –, pode ter contribuído para à adoção dos negros a tal devoção. Mesmo assim, para alguns pesquisadores, como José Ramos Tinhorão (2012), o motivo da aproximação com a Virgem do Rosário não teria sido somente a acolhida na irmandade lisboeta, mas a eventual associação do objeto do rosário com outros de cunho mágico-litúrgicos, comumente utilizados nas tradições religiosas da África subsaariana, segundo o mesmo autor, razão dos desdobramentos no próprio continente africano onde se dava a constante circulação de religiosos propagando a reza do rosário²⁰⁰. Não obstante os argumentos para a aproximação entre os povos negros e Nossa Senhora do Rosário, o culto a esta Virgem teria sido recorrente também em São Paulo, sendo eleita como patrona da primeira irmandade paulista, conforme anotado no Compromisso de 1778:

“Saibão todos os Irmãos da Santa Irmandade de Nossa Senhora do Rozario, cuja festa celebrão no primeiro ou segundo domingo de outubro, como he de uzo e costume no Rio de Janeiro e nas mais partes, que o principal intento, com que a instituição neste anno, que corre de 1778, e da (...) foi buscar a maior Gloria de Deos, o serviço (...) a glorioza Virgem Senhora

¹⁹⁸ In: SCARANO, Julita. Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1975, p. 24

¹⁹⁹ In: FONSECA, Jorge. Religião e Liberdade: os negros nas irmandades e confrarias portuguesas (XV a XIX). Ribeirão: Editora Húmus, 2016, p. 21

²⁰⁰ In: TINHORÃO, José Ramos. Festa de Negro em Devoção de Branco: do carnaval na procissão ao teatro no círio. São Paulo: Editora UNESP, 2012, p. 46

Nossa, a qual desejamos agradar, e consagrar suas obras; [...] rogamos a mesma Sra. como nossa Padroeira nos favoreça, e que nos guie nos que houvermos de ordenar para que tudo seja para a maior Honra e Glória de Deos.”²⁰¹

Um aspecto que diferenciou as irmandades negras de São Paulo das outras fundadas em importantes cidades do Brasil colonial foi a acolhida de africanos independentemente dos grupos étnicos. Em cidades como Salvador ou Rio de Janeiro, que receberam povos negros em grande número e de etnias diversas, a fundação das irmandades católicas foi imersa em um contexto de segregação, preservando no seio dos grupos religiosos as desavenças de cada região de origem, algo benéfico para o controle da Igreja sobre os africanos imigrados por enfraquecer maiores organizações de motins. Nos compromissos das irmandades mais antigas do Brasil, o pesquisador João José Reis (1996) revelaria que as diferenças culturais ou afastamentos territoriais geravam animosidade entre os africanos, expressas na forma de capítulos que versavam sobre a proibição de uma determinada “nação” de africanos ou da afiliação de negros nascidos no Brasil²⁰². Tal costume não teria chegado às irmandades negras de São Paulo, que desde sempre se mantiveram receptivas a todos os pretos, escravizados ou libertos, cobrando apenas as joias de entrada, como anotado no Capítulo 1º do Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia: *“Todas as pessoas que quizerem ser irmaons ou Irmans desta Santa Irmandade darao de entrada huma pataca e meia [...]”*, ou no Capítulo I do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos: *“Todas as pessoas de qualquer qualidade, que quizerem ser Irmãos desta Santa Irmandade de N. Sra. do Rozario, darão de entrada três patacas e meia de esmola, que são mil cento e vinte réis, e serão aseito por Irmão.”* Sobre a destinação do dinheiro cobrado para o ingresso às irmandades, utilizado também para a compra de cartas de alforrias, a pesquisa de Reis traria mais algumas informações:

Elas [as irmandades negras] funcionavam como sociedades de ajuda mútua. Seus associados contribuíam com joias de entrada e taxas anuais, recebendo em troca assistência quando doentes, quando presos, quando famintos ou quando mortos. Quando mortos porque uma das principais funções das irmandades era proporcionar aos associados funerais solenes, com acompanhamento dos irmãos vivos, sepultamento dentro das capelas e missas fúnebres. [...] A irmandade representava um espaço de relativa autonomia negra, no qual seus membros - em torno das festas, assembleias, eleições, funerais, missas e da assistência mútua - construíam identidades

²⁰¹ ACMSP, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. São Paulo, 1778, p. 03.

²⁰² In: “Identidade e diversidade étnica nas Irmandades Negras no tempo da escravidão”. Tempo. Revista do Departamento de História da Universidade Fluminense. Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, p. 7-33, 1996

sociais significativas, no interior de um mundo às vezes sufocante e sempre incerto. A irmandade era uma espécie de família ritual, em que africanos desenraizados de suas terras viviam e morriam solidariamente.²⁰³

O sepultamento adequado, certamente, era uma preocupação dos negros introduzidos no contexto escravista, porque entre as diversas tradições religiosas africanas havia a certeza de que somente através dos ritos sagrados os defuntos poderiam ingressar no mundo dos ancestrais²⁰⁴. Não obstante as condições inerentes aos demais povos que viviam sob o regime do padroado, aos malungos a garantia de uma sepultura em campo santo e um funeral religioso²⁰⁵ estaria expressa logo nos primeiros capítulos dos Compromissos de suas irmandades, como neste documento produzido pelos pretos do Rosário de São Paulo, que revela também o patrimônio constituído pelos irmãos para este fim e a ritualística dos funerais:

“Capítulo I: [...] Desta esmola se mandarão dizer sette missas por sua alma, quando morrer, e se lhe dará sepultura a seo corpo, nas covas, que tiver a Irmandade, estando as ditas covas capazes de se enterrar nellas.

Capítulo IV: Em esta Santa Irmandade haverá hum esquife, hum guião e hum Cruz. Haverá um capellão, sendo sacerdote, que possa assistir as nossas obrigaçoens, [...] como funerais. E sera tão bem obrigada a dita Irmandade a acompanhar a seos Irmaons, e Irmans defuntos, com todo o sobredito aparato: a saber, esquife, guião, cruz e capellão, ao qual lhe pagara esta Irmandade conforme aquilo em que se concertarem. Ira diante o guião, os seguirão logo os Irmaons com suas opas brancas, e velas acezas quando levarem o defunto a enterrar, e no fim desta Irmandade a cruz, logo ira o capellão e mais atrás o esquife; e todo aparato sairá donde estiver a fabrica, e levará o Irmão defunto até a sepultura”²⁰⁶

Embora não tenha sido preservado o primeiro Compromisso da Irmandade de São Benedito, as anotações encontradas no mais antigo Livro de Assentamento dos Irmãos desta irmandade também revelam a preocupação destes malungos com o destino dos corpos dos afiliados. Em pesquisa no mesmo documento, Michelle Comar (2008) encontrou uma informação importante relativa à realização de missas pelos irmãos falecidos, apontando ser nesta irmandade uma prática comum muito anterior à aprovação de seu Compromisso: “*O M.R.P.M. Fr. Antônio de StaAnna Galvão no anno de 1767 com a obrigação de dizer hua missa em cada anno pela atenção dos Irmaons vivos e defuntos, em saptisfação de seu*

²⁰³ Ibid., p. 10

²⁰⁴ In: REIS, João José. A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX, São Paulo: Companhia das Letras, 199, p. 90-91

²⁰⁵ Segundo a pesquisadora Antônia Aparecida Quintão, a garantia de sepulturas e funerais estaria entre as principais razões para a adesão dos negros às irmandades católicas. In: QUINTÃO, 2002, p. 31

²⁰⁶ ACMSP, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. São Paulo, 1778, p. 03.

annual.”²⁰⁷, costume que, segundo a mesma autora, foi mantido pelo menos até o ano de 1800. Com relação à Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia de São Paulo, no Compromisso aprovado em 1813 aparecem as garantias de sepultamento e missas para as almas dos irmãos, todavia em uma nota do final do documento, encabeçada pelo próprio Rei de Portugal Dom João VI, estariam “*negadas as sepulturas dentro da igreja*”.²⁰⁸ Quanto aos bens adquiridos para a realização dos enterros, na lista do patrimônio dos irmãos de Santa Efigênia seriam listados “*dois cuirares de carregar os cadaveres dos irmaons, tudo bem velho*”,²⁰⁹ comprovando uma tradição das irmandades negras paulistanas no cuidado aos ritos de passagem.

As deliberações acerca dos rituais fúnebres dos malungos seriam parte das responsabilidades da Mesa Administrativa, grupo composto pelos irmãos para administrar os negócios internos e externos, e representar a irmandade negra publicamente. A escolha dos componentes da Mesa se dava por meio de uma eleição, com procedimentos próprios, podendo ser a convocação realizada através de edital afixado na porta da igreja e publicado na imprensa local, como era praticado na Irmandade do Rosário de São Paulo. Conforme a pesquisa de Antônia Quintão (2002), a reunião para a eleição da Mesa do Rosário, que se realizava sempre no primeiro domingo posterior à festa da padroeira, tinha início com a aclamação dos candidatos – que eram os membros que mais teriam se distinguido no ano anterior –, seguida por uma votação a partir de esferas colocadas em uma urna, sendo eleitos aqueles que tivessem a maioria dos votos²¹⁰. A ordem dos cargos seguia certo rigor, elegendo primeiro o Presidente da Mesa, depois o Secretário, o Tesoureiro, o Procurador – cobrador das esmolas e zelador pela boa relação entre os irmãos –, o Escrivão, e os Irmãos e as Irmãs da Mesa. Este grupo central da Mesa seria composto exclusivamente por pessoas pretas, sendo notada, inclusive, em algumas irmandades brasileiras organizadas por africanos, a predileção por membros de mesma etnia. Tal preferência poderia ocasionar também problemas, como aconteceu com a Mesa da Irmandade do Rosário, que na eleição em determinado ano escolhera onze membros escravizados e apenas um liberto, obrigando os

²⁰⁷ In: COMAR, Michelle. Imagens de ébano em altares barrocos: as Irmandades Leigas de Negros em São Paulo (séc. XVIII-XIX). Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade de São Paulo, Departamento de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – FFLCH-USP. São Paulo: FFLCH-USP, 2008, p. 111

²⁰⁸ ACMSP, Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e de Santa Iphigenia. São Paulo, 1813, verso da última página.

²⁰⁹ ACMSP, Livro de Inventario dos bens da Irmandade de Santa Iphigenia e Santo Elesbão, 1859, p. 3.

²¹⁰ QUINTÃO, 2002, p. 27

irmãos a convidarem outra pessoa para tratar dos bens, haja vista os indivíduos escravizados não poderiam assumir tal responsabilidade.²¹¹

No conjunto das atribuições do corpo central da Mesa Administrativa estariam as convocações e direções de reuniões, a inscrição dos novos irmãos, a arrecadação de fundos, a guarda dos livros e bens do patrimônio da Irmandade, visitas aos irmãos ausentes, o apoio aos doentes ou necessitados, compras de cartas de alforria, a organização de festas e funerais. Este grupo menor também escolheria algumas outras pessoas importantes para compor a Mesa, como o Juiz e a Juíza, o Capelão, e alguns cargos mais específicos como de Protetor e Protetora, Andador e Capitão do Mastro, que em São Paulo estavam presentes apenas na Irmandade de São Benedito²¹²; o de Irmão Enfermeiro, presente apenas na Irmandade do Rosário²¹³; e o cargo de Rei e de Rainha, tradicional entre as irmandades negras de todo o Brasil.

Para se ocupar qualquer um dos cargos da Mesa havia obrigatoriedade de pagamento de cota de maior valor que a anual dos outros irmãos, o que de certa maneira ocasionaria seleção natural entre os próprios membros. Para os cargos de Rei e Rainha, a joia cobrada seria superior a todas elas principalmente pelo prestígio que a posição oferecia²¹⁴, promovendo destaque ao casal nos cortejos públicos e – ao mesmo tempo – instaurando nova simbologia e representação cultural de ascendência africana mediante uma instituição aceita pela sociedade e reconhecida pela Igreja Católica. No Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo aprovado em 1778, o único momento onde era expressa a predileção dos malungos por uma etnia é exatamente quando da eleição dos Reis, conforme anotado no capítulo XXII: “*Nesta Santa Irmandade se farão todos os annos hum Rey e huma Rainha, os quais serão de Angolla, e serão de bom procedimento; e terá o Rey tão bem seu voto em Meza todas as vezes que se fizer visto da sua esmolla vantajada.*”²¹⁵, informação que sugere inclusive a presença dos bantos como parte dos primeiros negros do grupo de africanos em condição de escravizados na cidade. Em sua pesquisa sobre estes irmãos do Rosário, Quintão afirmaria que em São Paulo tais eleições eram bastante concorridas, uma delas, inclusive, teria sido notícia do jornal *Correio*

²¹¹ COMAR, 2008, p. 100

²¹² Conforme jornal *Correio Paulistano*, Edição 08436, 1884, p. 2.

²¹³ ACMSP, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. São Paulo, 1778, Capítulo 10, p. 05

²¹⁴ Michelle Comar identificaria que, no ano de 1807, o pagamento das joias de Rainha teria sido feito pelo dono das próprias escravizadas, a fim de que elas ocupassem uma posição de destaque na Irmandade do Rosário de São Paulo. In: COMAR, 2008, p.112

²¹⁵ ACMSP, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. São Paulo, 1778, p. 07

Paulistano no século XIX, quando se descobriu que o rei eleito não era um “príncipe de sangue”, ou seja, não pertencia a nenhuma das etnias bantas.²¹⁶

Segundo Tinhorão, o costume da eleição de Reis era praticado nas irmandades negras portuguesas desde o século XVI para rememorar a “amizade” entre os Reinos do Congo e de Portugal, sendo o cortejo do casal realizado em outras procissões para além das organizadas pelos pretos, como a procissão de Corpus Christi, e as procissões oficiais dos santos de devoção do rei.²¹⁷ Nas cidades brasileiras, o desfile da Corte malunga também foi realizado na maioria das procissões católicas, acompanhado por orquestra de tambores, violas e pandeiros, que expressavam o modo particular da devoção católica negra, a contribuição africana na religiosidade da diáspora. Desde o primeiro momento das irmandades negras, a principal marca do catolicismo praticado pelos africanos era o clima de festa, que incluiu a execução de música e dança desde o interior das igrejas, costume que, com o passar dos anos, por ser mal interpretado pelas autoridades clericais e pela classe dominante, acabou sendo reduzido apenas ao desfile público nas ruas, demarcando a parte profana das festas católicas brasileiras.

Na cidade de São Paulo, a expressão alegre da religiosidade dos malungos teria se dado primeiramente nos festejos dos oragos particulares das três irmandades negras. A festa do padroeiro tinha grande importância na vida dos irmãos, estando parte do processo de organização do evento descrito já nos Compromissos, como o exemplo apresentado neste documento produzido pelos irmãos do Rosário:

“Capítulo II: Toda pessoa que for Irmão ou Irma desta Irmandade terá obrigação a dar a cada anno de esmolla pataca e meia, que são quatro cento, e oitenta réis no dia da Sra. do Rozario, ou em qualquer outro para se fazer a festa.

Capítulo III: Os homens desta Irmandade terão grande cuidado com as esmollas que renderem a esta Irmandade que feitos todos os gastos, que ordenados neste nosso Compromisso com a festa e com os nossos Irmaons defuntos [...]

Capítulo XIII: Todos os annos se fara festa a N. Sra. do Rozario no dia acima declarado, com missa cantada, sermão e procissão havendo comodo para se poder fazer [...]

A festa de Nossa Senhora do Rosário se realizava no primeiro ou segundo domingo de outubro, seguindo o costume da irmandade dos pretos do Rio de Janeiro²¹⁸. Já a

²¹⁶ QUINTÃO, 2002, p. 40

²¹⁷ TINHORÃO, 2012, p. 54

²¹⁸ ACMSP, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. São Paulo, 1778, p. 03

Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia festejaria seus padroeiros junto à comemoração dos reis Magos, sempre no mês de janeiro de cada ano.²¹⁹ Os malungos devotos de São Benedito, por organizarem a irmandade quando o patrono ainda não era canonizado, se acostumaram a celebrar a festa em datas variáveis, estando documentada a realização de missas e procissões no decorrer do mês de abril e maio²²⁰, no último domingo de agosto²²¹ e no primeiro domingo de setembro²²². Contudo, em ambos os casos, os festejos provavelmente foram marcados em datas que possibilitassem a participação dos irmãos das outras irmandades, perfazendo uma rede de contato que seria importante para a resistência dos pretos no contexto escravista de São Paulo.

A circulação entre as diferentes irmandades católicas teria sido um costume entre os pretos que viviam em São Paulo de Piratininga. Conforme Quintão, a visita às irmandades era uma prática comum principalmente entre as irmãs, responsáveis pela arrecadação das esmolas e pela organização das festas. A mesma pesquisadora, ao investigar atas e livros de assentamentos produzidos pelos malungos de São Paulo, identificaria a presença de mulheres participando de duas ou mais irmandades negras ao mesmo tempo, como Rufina Maria do Ó, que entre os anos de 1879 e 1884 esteve afiliada à Irmandade de São Benedito – onde teria também sido Rainha –, à Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia – onde havia sido eleita para irmã da Mesa – e à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos – onde teria alcançado o cargo de Juíza.²²³ De todas as irmandades negras de São Paulo, ao menos no compromisso público, a que tinha maior rigor quanto à filiação de novos membros foi a Irmandade do Rosário, que além de exigir que os irmãos fossem “*de procedimento e trato bom*” e as irmãs “*honestas e capazes*”²²⁴, não aceitava entre os membros o exercício de outras práticas religiosas: “*O Procurador terá cuidado [...] saber se ha algum Irmão, ou Irma, que uze de ervas, ou feitiçarias, e havendo estes taes, serão logo expulsos da Irmandade sem demissão alguma.*”²²⁵

Não obstante o perfil adequado para se afiliar a uma irmandade negra e a devoção para realizar alegres festejos nos espaços públicos, era o patrimônio adquirido pelos irmãos que proporcionaria o destaque social, até mesmo aos escravizados, possibilitando a inserção

²¹⁹ ACMSP, Livro das Actas da Irmandade de Santa Ephigênia e Santo Elesbão. 1862-1885, p. 48.

²²⁰ HDB, *Correio Paulistano*, Edição 08000, 1883, p. 1

²²¹ HDB, *Correio Paulistano*, Edição 13285, 1900, p. 3

²²² HDB, *Correio Paulistano*, Edição 15452, 1906, p. 3

²²³ QUINTÃO, 2002, p. 44

²²⁴ ACMSP, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. São Paulo, 1778, Capítulo XII, p. 03

²²⁵ ACMSP, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. São Paulo, 1778, Capítulo VIII, p. 04

de homens e mulheres pretas nas disputas territoriais travadas no plano urbano colonial. Conforme Fritz Teixeira Salles (1963), “[...] cada irmandade era proprietária, com direitos civis reconhecidos, das igrejas ou capelas que construía, do cemitério onde eram sepultados seus irmãos falecidos, animais de sela, imagens, utensílios e mobiliário dos seus respectivos templos” e até quando possuíam, dos escravizados²²⁶. Esta deliberação fez com que as irmandades católicas, embora dispositivos obrigatórios a todas as pessoas que viviam nas cidades, adquirissem bens móveis e imóveis a fim de preservar as diferenças de classes no ambiente religioso, o que evidenciaria principalmente o espólio das irmandades poderosas ou das Ordens Terceiras, que eram frequentadas pela elite, em comparação ao patrimônio das irmandades dos “homens de cor”, dentre elas as fundadas pelos negros.²²⁷

Os Compromissos das Irmandades Negras de São Paulo não tratavam de assuntos relacionados à constituição de patrimônios, apenas orientavam quanto a presença de livros para a anotação das despesas e receitas, e sugeriam a compra de um cofre para o depósito das esmolas, aberto somente nas reuniões da Mesa. Os livros de despesas e receitas dos irmãos do Rosário não são precisos no que diz respeito aos bens adquiridos ao longo do século XVIII, contudo a pesquisa de Beatriz Bueno (2005) revela que, no ano de 1809, nove imóveis localizados na vila de São Paulo eram de propriedade da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, patrimônio estimado em Rs 115\$280 réis que colocou esta irmandade na lista dos vinte proprietários detentores de maior patrimônio imobiliário urbano em São Paulo naquele ano, em posição dianteira de outras irmandades frequentadas pela elite da cidade, como a Irmandade do Santíssimo Sacramento, e mesmo à frente do patamar alcançado pela elite clerical paulistana.²²⁸ Na mesma investigação, Bueno encontraria um imóvel no valor de Rs 7\$680 réis como sendo de propriedade dos irmãos de Santo Elesbão e Santa Efigênia, que pode ser o mesmo imóvel indicado no inventário da mesma irmandade datado de meados de 1850, onde, além da descrição de imagens sacras e objetos de prata, é listada “*humã morada de casas franquias, citas no perfil da mesma Igreja, de um lanço contendo de frente humã porta e humã janela*.”²²⁹ Em meados do século XIX apareceriam imóveis e terrenos também nos livros da Irmandade de São Benedito,

²²⁶ In: SALLES, Fritz Teixeira. Associações Religiosas no ciclo do ouro. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1963, p. 18

²²⁷ O Capítulo 2 traz mais informações a esse respeito.

²²⁸ In: BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. “Tecido urbano e mercado imobiliário em São Paulo: metodologia de estudo com base na décima urbana de 1809”. Anais do Museu Paulista. São Paulo, v.13 n.1, jan.-jun., 2005, p. 79

²²⁹ ACMSP, Livro de Inventario dos bens da Irmandade de Santa Iphigenia e Santo Elesbão, 1859, p. 3.

sendo a negociação destes bens realizada para beneficiar os interesses dos irmãos.²³⁰ Na mesma periodização, os devotos de Santa Efigênia ampliariam seu poder imobiliário mediante o aluguel e venda de outras casas e terrenos, assim como os irmãos do Rosário, cujos investimentos alcançaram um valor estimado em Rs 688\$599 réis²³¹ na década de 1870, com algumas habitações alugadas para os negócios da elite.

Figura 17 – Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Autor Desconhecido. Cerca 1880.



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu da Cidade de São Paulo

Obs.: Na fotografia do século XIX, ao fundo vê-se a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, construída pelos negros da mesma irmandade. Tanto o templo católico quanto algumas casas localizadas na Rua do Rosário e no largo defronte à igreja eram parte do patrimônio dos irmãos.

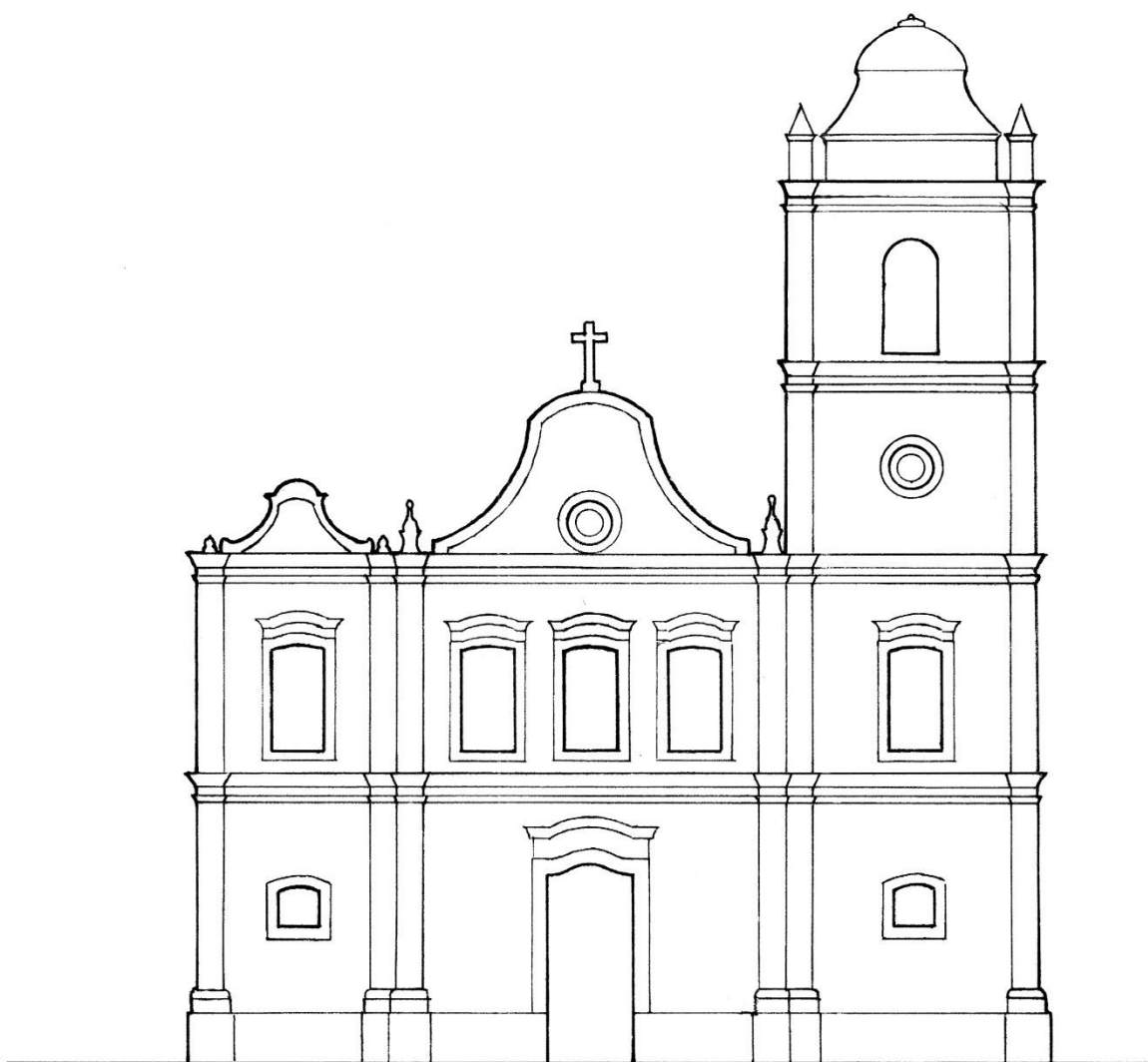
A despeito da importância do patrimônio imobiliário constituído pelas irmandades no destaque social de seus afiliados, foi a relevância do lugar de implantação de suas igrejas que selou o destino das Igrejas dos Homens Pretos no espaço urbano brasileiro. O próximo capítulo investiga o ambiente particular dos templos dos malungos de São Paulo, investigando as características urbanas e os possíveis pressupostos que acarretaram o interesse por estes territórios nos anos que seguiram a abolição.

²³⁰ Na documentação consultada encontramos informações sobre imóveis adquiridos pela Irmandade de São Benedito no último quartel do século XIX, mas não obtivemos dados sobre o endereço. Os dados mais consistentes acerca da propriedade destes malungos datam do ano de 1906, um imóvel na Rua Aurora. In: AHPFICB, Documentos Avulsos, Orçamento de casa feita na Rua Aurora nº 132 que era da Irmandade de São Benedito, 11 de junho de 1906.

²³¹ QUINTÃO, 2002, p. 63

CAPÍTULO 2

As três Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo de Piratininga



Há uma excepcionalidade na história da Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia que é o fato deste templo, embora destinado ao uso dos pretos, ter sido erguido no ambiente urbano mais privilegiado da época.

Em seus aspectos arquitetônicos, as igrejas que foram erguidas nas primeiras cidades fundadas no Brasil, materializaram – de certa maneira – o caráter global do Império português²³², consolidando, no plano urbano, o papel que coube à religião para o êxito da colonização. Contudo, em oposição à liberdade estilística da arquitetura dos templos – haja vista os muitos modelos arquitetônicos que circulavam entre as colônias portuguesas localizadas nos diferentes territórios conquistados –, ou mesmo às adaptações construtivas decorrente da mão de obra e materiais disponíveis para a execução destes prédios, a implantação de todas as igrejas seguiu determinada lógica, principalmente porque a partir destes edifícios se instituíam novos marcos civilizatórios nas paisagens conquistadas, reforçando, desde o espaço urbano, a superioridade e o poder da religião da Coroa perante a dos povos dominados. Para Achille Mbembe (2018), a maneira como se conformaram as edificações religiosas – e também as civis – naqueles territórios conquistados, assinalaram às populações vencidas o início de um regime de espoliação:

A “ocupação colonial” em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico geográfico: inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais espaciais. Essa inscrição de novas relações espaciais (“territorialização”) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias, extração de recursos, e, finalmente, produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, exercício da soberania. O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que ela carregava consigo. Soberania significava ocupação, e ocupação significava relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto.²³³

O problema que a presença física das igrejas trazia aos territórios conquistados não se esgotava na ereção de marcos destoantes naquelas paisagens, mas na intenção simbólica de desprezar a cultural local e, conseqüentemente a religião, fundamentado num pensamento branco hegemônico que colocava os povos europeus no cume da escala evolutiva. Este discurso, presente na mentalidade da aristocracia católica dos quinhentos, segundo Walter

²³² O emprego do termo “Império português” funda-se nas discussões propostas por Luiz Felipe de Alencastro. O autor aponta que a conquista territorial da Coroa de Portugal excedeu as fronteiras continentais, instaurando uma gigantesca rede de articulações mercantis – que incluía o tráfico de pessoas para serem escravizadas – conectando a Europa com a África, a Ásia e a América, e recriando espaços geo-históricos que uniam reinos ou culturas distintas independentemente dos limites físicos ou geográficos, a exemplo do que aconteceu no Atlântico Sul, que em alguns momentos integrou comercialmente a colônia de Angola com o Brasil e o vice-reino da Prata. In: ALENCASTRO, 2000, p. 203

²³³ MBEMBE, 2018, p. 39

Mignolo (1995), teria sido ressignificado de um antigo sistema de classificação populacional estabelecido pelos pensadores da antiguidade clássica²³⁴, considerando o mundo a partir do século XV não mais em três regiões, mas em quatro: a Europa, terra dos brancos descendentes de Adão e de Noé, a raça superior; a Ásia, terra dos descendentes de Sem, habitada por povos bárbaros; a África, terra dos descendentes de Cam, também habitada por povos bárbaros; e a América, terra desconhecida habitada por selvagens, prolongamento natural da Europa e, por isso, lugar em que os europeus consideraram justa e legítima toda e qualquer usurpação.²³⁵ Para além do caráter filosófico, a classificação de seres humanos e das terras em categorias teria sido uma das tecnologias do colonialismo europeu para a submeter e destruir as populações da África, da América e de outros continentes dominados.²³⁶

No imaginário do *Orbis Universalis Christianus* todos os povos bárbaros deveriam ser evangelizados e suas terras contempladas com templos cristãos. O empreendimento foi realizado com muito afinho a partir do trabalho de religiosos, dispostos, por meio do proselitismo, a transformar a alma dos conquistados a fim de que mudassem radicalmente suas formas tradicionais de conhecer o mundo e conhecer a si mesmos, adotando como próprio o universo cognitivo do colonizador. Para tal, muitas vezes o autoritarismo foi despertado entre os padres missionários, utilizando-se de violência para conduzir os nativos ao caminho da fé cristã, como consta neste relato da passagem do jesuíta Pero Tavares por Angola em 1631, quando o religioso confiscou uma imagem que era venerada por um *soba* e sua comunidade, ameaçando a tomada de medidas ainda mais drásticas contra o grupo de africanos:

“Temí que houvesse alguma bulha e assim resumi o negócio a poucas palavras. Disse calmamente ao homem, por saber que era de ‘nação’, mas de boa índole: ‘que sua mercê não falasse mais em tal matéria, porque tudo havia de dizer ao governador e ao senhor bispo, pois esses casos pertenciam ao Santo Ofício’. Essas palavras foram as últimas porque por elas o pobre homem ficou quase sem fala. E voltando a si me disse: ‘Padre meu da alma, já não está mais aqui quem falou. Vossa Reverência queime

²³⁴ Para o filósofo Santiago Castro-Gómez, o discurso de “limpeza de sangue” apresentado por Walter Mignolo tem suas raízes na divisão tripartida do mundo sugerida por Heródoto – presente também nas obras de Eratóstenes, Hiparco e Plínio –, que entendia o mundo como uma grande ilha (*Orbis Terrarum*), dividida em três grandes regiões: Europa, Ásia e África. Os filósofos da antiguidade já previam a existência de outras ilhas habitadas por espécies distintas de homens, contudo consideravam a Europa como o lugar mais eminente, onde viviam os homens mais cultos e civilizados. Esta teoria, segundo Castro-Gómez, teria sido resgatada para fundar o pensamento moderno católico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero: ciência, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 54-55

²³⁵ Ibid, p. 56

²³⁶ Para os europeus, a pele não branca e o clima tropical das terras exploradas além de indicarem pouca inteligência, despertavam comportamentos imorais, lascivos e violentos. In: ALMEIDA, Sílvio. *Racismo Estrutural*. Coleção Feminismos Plurais. / coordenação de Djamila Ribeiro. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020, p. 29

então o ídolo’. Com isso nos despedimos com muita amizade e os nativos se foram, uns chorando e outros arrebatando de cólera contra mim”.²³⁷

O episódio, que seria apenas um dos inúmeros expostos nos documentos, revela o epistemicídio²³⁸ praticado pelos religiosos europeus a muitos dos povos dominados. Não obstante o controle psicológico, a maior parte dos nativos ditos bárbaros ou selvagens experimentariam ainda o domínio físico a partir do cativeiro, etapa muito cruel aos povos da África Negra; o apoio do cristianismo à colonização fomentou o racismo, prolongando a escravidão da gente preta por mais de trezentos anos, num processo que arrancou milhões de indivíduos de suas terras, afastando-os de seus costumes e de seus deuses.

Por se tratar de uma pesquisa dedicada a investigação dos territórios católicos frequentados pela gente preta, as abordagens acerca da implantação de igrejas como estratégia colonialista concentrar-se-ão num primeiro momento nas colônias portuguesas da África e depois no Brasil, especificamente na vila de São Paulo de Piratininga – onde foram construídas as três igrejas que são objetos de estudo deste trabalho –, a fim de se estabelecer um lastro histórico que favoreça outras reflexões acerca da influência do catolicismo nas relações construídas entre a população negra e o ambiente urbano estudado.

2.1. Igrejas católicas como marcos da colonização portuguesa na África

Segundo Aimé Césaire (1955), a opressão imposta pelos invasores europeus incutiu nos africanos “o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o desespero, o servilismo”²³⁹ e promoveu, indiretamente, o gradual extermínio de religiões e o enfraquecimento das tradições culturais locais, favorecendo o projeto colonizador português que previa, sobretudo, o confisco de terras para a exploração das riquezas. Na África, mesmo

²³⁷ ALENCASTRO, 2000, p. 26

²³⁸ Epistemicídio é um conceito comumente utilizado pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos para caracterizar a destruição de conhecimentos, de saberes, e de culturas não assimiladas pela cultura branca/ocidental, como dispositivo à serviço da colonização europeia sobre os povos da Ásia, da África e das Américas. No Brasil, seu emprego referenciado à população preta se deu a partir do trabalho da filósofa Suely Carneiro, que se apropriou do termo para expressar a negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização ou ocultamento das contribuições do continente africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Lisboa: Editora Almedina, 1994; CARNEIRO, Aparecida Suely. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de doutorado em Educação. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005, 339 p.

²³⁹ In: CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo* (1955) / Tradução de Cláudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020, p. 25

que as terras conquistadas pelos portugueses apresentassem aspectos díspares – considerando a diversidade do ambiente natural e das etnias que habitavam os lugares conquistados, e estágios culturais próprios²⁴⁰ –, havia certa convergência entre todos os povos negros dominados na relação que estabeleciam com o meio natural, principalmente pela natureza particular que circundava cada uma das tribos, sendo esta natureza valorizada e rememorada na cosmogonia, na filosofia e nos valores civilizatórios implícitos a cada habitante da África subsaariana. Tais princípios estavam arraigados em cada indivíduo, entretanto é muito provável que as estratégias colonizadoras e a exploração territorial tenham alterado a relação que os povos originais africanos constituíam com o meio, despertando, algumas vezes, estranhamento da sua natureza no confronto com os modelos de ordenação espacial impostos pelos europeus. Das principais interferências construídas, enquanto as edificações militares tinham sua implantação com o fim estratégico de controle do território – impedindo que a pilhagem sofresse a intromissão de outros inimigos europeus – a ereção de igrejas em lugares específicos investiu diretamente nos habitantes locais, dando existência concreta à doutrina incutida pelos missionários católicos.

A dedicação dos missionários das Ordens Religiosas na evangelização dos “gentios” e fundação de igrejas preservava interesses escusos para além da salvação de almas, o que pode justificar a rivalidade entre jesuítas e franciscanos pela supremacia evangelizadora²⁴¹. Amparados pela Coroa de Portugal que, por sua vez, tinha um acordo com a Santa Sé para construir igrejas e fundar dioceses nas terras conquistadas²⁴², os religiosos se integraram no projeto de conquista dos reis portugueses, desenvolvendo planos para o fortalecimento e consolidação do catolicismo a fim de cativar a atenção do monarca, o que implicaria em maior liberdade para participar incisivamente das operações mercantis, trocas e intercâmbios culturais, como aconteceu com os padres da Companhia de Jesus no Oriente e na América.

Nas colônias portuguesas da África, a chegada das Ordens Religiosas esteve vinculada aos desafios inerentes à conquista destes diferentes povos e territórios, sendo documentada a maior atuação missionária dos padres franciscanos e jesuítas a partir do século XVI. Não obstante os dados apresentados em vasta documentação²⁴³, cabe ressaltar

²⁴⁰ In: BÂ, A. Hampaté. “A tradição viva”. História Geral da África I: metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. 2ª edição. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212

²⁴¹ In: LUZIO, Jorge. Sagrado Marfim: o avesso do avesso. Catálogo. / Curadoria de Jorge Luzio, Maria Inês Lopes. São Paulo: Museu de Arte Sacra de São Paulo, 2018, p.41

²⁴² Pela bula *Aeterni Regis Clementia*, de 21 de junho de 1481, o papa Sixto IV ratificava todos os acordos estabelecidos entre a Santa Sé e os reis de Portugal, concedendo ao monarca o direito de conquistar reinos e a terra de “infiéis”, e a jurisdição sobre a autoridade eclesiástica dos territórios coloniais, o que compreendia a nomeação de bispos e a permissão de circulação dos missionários naquelas terras. In: LUZIO, 2018, p. 39

²⁴³ Conforme os trabalhos de Carlos José Eduardo Almeida (2004), Marina de Mello e Souza (2018), Padre Antônio Brásio (1971), Padre Raul Ruiz de Asúa Altuna (2006) e Patrício Batsîkama (2021), entre outros.

que ao menos a devoção à São Francisco já circulava em solo africano desde a implementação das primeiras colônias pelos portugueses no século XV, a julgar pela construção de igreja dedicada a este orago na ilha de São Tomé desde 1493, templo que, juntamente com a Igreja de Santa Maria, seria no século seguinte incorporado ao mosteiro fundado pelos padres capuchinhos.²⁴⁴

Embora tenha sido notável o trabalho missionário das Ordens Religiosas estabelecidas na Europa a serviço da catequização dos africanos, a construção de templos católicos em lugares estratégicos se sobrepôs aos interesses da evangelização, objetivando a manutenção de um regime de subserviência iniciado no sequestro do indivíduo e previsto para ser continuado na diáspora, quando o africano estivesse trabalhando na condição de escravizado. Desta feita, outras igrejas deveriam ser fundadas nas ilhas que compunham a base operacional do tráfico de escravos do Atlântico, o que possibilitou a ereção do templo dedicado à Nossa Senhora da Graça, construído em 1500 para ser a matriz da ilha de São Tomé. Na ilha de Santo Antônio, outro porto importante para o comércio escravista, nesta mesma época teve início a construção da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, em 1562 foi inaugurada a Igreja de São João Batista, ainda no decorrer do século XVI seriam erguidas a Capela de São Sebastião e a Igreja do Hospital da Misericórdia, e no início do século XVII a Capela do Bom Despacho.²⁴⁵ E na Ribeira Grande, região da ilha de Santiago no Cabo Verde e outro entreposto de comércio de africanos escravizados, há notícias da fundação da Igreja de São Filipe em 1480, e da construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário a partir de 1495, esta última edificação ainda preservada na cidade e atualmente considerada um dos templos católicos mais antigos de toda África.²⁴⁶

A relação entre a Coroa de Portugal e os reinos centro-africanos instauraria um capítulo *sui generis* no que diz respeito a fundação das igrejas em colônias portuguesas, cujos desdobramentos seguramente tiveram reflexos até na colônia do Brasil²⁴⁷. Segundo o

²⁴⁴ In: SILVA, Teresa Madeira da. “A cidade de São Tomé no quadro das cidades insulares atlânticas de origem portuguesa”. Actas do Colóquio Internacional São Tomé e Príncipe numa perspectiva interdisciplinar, diacrónica e sincrónica./ Ana Cristina Roque, Gehard Seibert, Vitor Rosado Marques (org.). Lisboa: Instituto Universitário de Lisboa / Centro de Estudos Africanos, 2012, p.53

²⁴⁵ FERNANDES, José Manuel. “As cidades de São Tomé e Santo Antônio, até aos séculos XIX – XX: arquitectura e urbanismo”. Actas do Colóquio Internacional São Tomé e Príncipe numa perspectiva interdisciplinar, diacrónica e sincrónica./ Ana Cristina Roque, Gehard Seibert, Vitor Rosado Marques (org.). Lisboa: Instituto Universitário de Lisboa / Centro de Estudos Africanos, 2012, p. 73.

²⁴⁶ In: HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves. Os filhos da terra do sol: a formação do estado-nação em Cabo Verde. São Paulo, Selo Negro, 2002, p. 20

²⁴⁷ A adesão do reino do Congo ao catolicismo se efetivou em todas as esferas sociais, despertando no meio do povo líderes dispostos a fundar religiões cristãs inculturadas já no século XVI. Contemporânea à conversão da corte congoleza, a profecia de Nsaku Ne Vunda, concebida em “diálogos” com o próprio Espírito Santo, revelava o nascimento de uma Igreja independente de Roma após a morte de um profeta à maneira como Jesus Cristo havia morrido. No século XVIII, Nsímba Kimpa Vita, mulher natural do Congo, dizendo ser possuída

historiador Patrício Batsîkama (2021), os acordos estabelecidos entre os reis do Congo e a Coroa de Portugal contemplaram a religião e a política em ambas as perspectivas, uma vez que o Mani Congo via o catolicismo “como uma arma com a qual o Congo poderia alargar a sua influência no exterior, principalmente em busca de qualidade da educação e do comércio”²⁴⁸. Desta feita, não haveria impedimentos para a ereção de templos católicos nas principais cidades do reino, pelo contrário, os próprios *sobas* orientariam os missionários quanto aos lugares mais auspiciosos para a ereção das igrejas. Um destes exemplos, em que templos católicos foram edificadas em locais já consagrados na tradição religiosa banta, é o da Igreja de Santa Maria Nossa Senhora, erguida no sítio onde o maior sacerdote bacongo da época, Nsaku Ne Vunda, encontrou a pedra *lusûnzi* que – para os congoleses – testificava a revelação do cristianismo no Congo.²⁴⁹ Dom Afonso I, o Mani Congo, nos primeiros anos da colonização portuguesa também apontou um local já sacralizado pelo povo bacongo para a construção de um outro templo católico, um lugar chamado *Mbîlu*, um antigo cemitério onde, na tradição congoleza, se encontravam enterrados os objetos ritualísticos utilizados pelos fundadores daquele reino²⁵⁰. Uma terceira igreja católica a seguir este mesmo procedimento teria sido a Igreja de Nossa Senhora da Conceição, edificada em 1599 numa colina aproveitada antes para rituais bantos, às margens do rio Kwanza na vila de Muximã, interior de Luanda.²⁵¹

por Santo Antônio, reuniria adeptos ao redor de sua nova doutrina – denominada *Antonismo* –, prometendo a restauração do reino do Congo mediante o resgate de tradições sagradas bantas a partir do sincretismo de justaposição, como por exemplo, ao propor o retorno do culto aos ancestrais na data em que se celebrava a festa de São Tiago. No século XIX, Simon Kinbangu fundaria o *Kimbanguismo*, operando supostos milagres em nome de Jesus Cristo, como a ressurreição de mortos. Na década de 1930, Simão Gonçalves Toko, nascido num território que a tradição católica banta aferiu como o lugar onde houve a manifestação do Espírito Santo, fundaria o *Tokoismo*, religião que mesclava aspectos dos cultos bantos com a teologia católica da libertação, argumentando, inclusive, que Nzambi Lemba – o deus supremo dos bantos – seria o próprio Deus Pai – pai de Jesus Cristo para os católicos –, e resgatando o dom da vidência de Nsimba Vita ao revelar que também era possuído por Santo Antônio. Este breve percurso possibilita hipóteses acerca da assimilação, ainda que com nuances de inculturação, do catolicismo pelos povos bantos que imigraram forçosamente para outras colônias como a do Brasil, uma vez que mesmo com divergências políticas, a religião dos portugueses se manteve presente entre os africanos no Congo e em Angola. Na hipótese de Marina de Mello e Souza, o enraizamento do catolicismo com nuances africanas entre os povos bantos pode ter inspirado os negros escravizados no Vale do Paraíba a esculpirem em madeira nó de pinho as imagens de Santo Antônio com supostas escarificações. In: BATSIKAMA, 2021; MELLO E SOUZA, 2001; MELLO E SOUZA 2018.

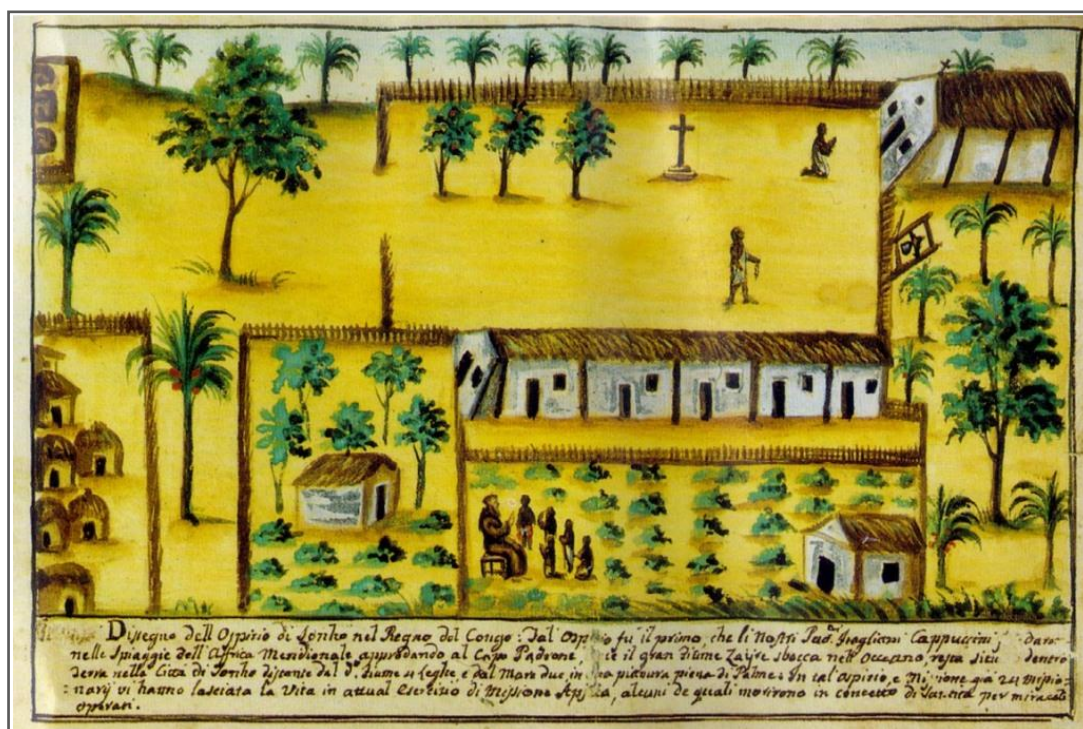
²⁴⁸ BATSIKAMA, 2021, p. 35

²⁴⁹ O sacerdote bacongo era homem muito considerado pelos padres, como recebedor de alguns benefícios graças as suas visões proféticas. In: Ibid, p. 31

²⁵⁰ Segundo a pesquisa do Padre Antônio Brásio, o termo *Mbîlu* em quicongo significaria cemitério. In: BRÁSIO, Antônio. “História do Reino do Congo”. STUDIA. Lisboa, n.27-28, 1969, p. 425-509

²⁵¹ Entre a comunidade de católicos angolanos, Nossa Senhora da Conceição teria ocupado o lugar de Mamã Muximã, divindade feminina venerada naquele rio desde os primórdios do agrupamento, ou seja, muito antes da chegada dos portugueses. In: FERNANDES, Odílio. “Os azares de Nossa Senhora da Muxima: Um percurso de trocas, movimentações milagrosas e intolerância”. Revista Angolana de Sociologia. Luanda, n. 14, dezembro 2014, p. 43.

Figura 18 - "Hospício de Sonho", no Congo. Reprodução de aquarela datada de 1747, atribuída ao frei italiano Bernardino Ignazio.



Fonte: COLLO, Paola. Sogno: Bamba, Pemba, Ovando e altre contrade dei regni di Congo, Angola e adjacenti./ Paola Collo, Silvia Benso [org.]. Milão: Publicação particular de Franco Maria Ricci, 1986, p. 65

A organização territorial proposta pelos capuchinhos nas missões africanas setorizava o espaço a partir da igreja, demarcando as áreas onde estariam as casas, o lugar da catequese e oficinas, e o pomar. Desta maneira, esperavam incutir nos africanos o padrão de vida considerado “civilizado”.

A fim de legitimar o catolicismo como religião oficial entre os bacongus, nas regiões rurais mais remotas – denominados por Batsîkama como Cidades-aldeias²⁵² –, um modelo territorial mais incisivo teria sido implementado pelos padres capuchinhos²⁵³ a fim de assegurar o exercício de uma prática católica menos inculturada. Organizando estes lugares a partir de aldeamentos (fig. 18), os religiosos imprimiam uma nova concepção espacial que restringiria os africanos aos padrões de “civilidade” europeus²⁵⁴. Já nos pontos de maior circulação de estrangeiros – as Cidades-estados – os templos católicos se acomodariam no território como referenciais da presença colonizadora, a exemplo da igreja de 1628

²⁵² A organização político-espacial do reino do Congo já estava definida antes da chegada dos portugueses, com as doze linhagens tribais distribuídas ao longo dos doze rios mais importantes daquele território, todas elas administradas por um único monarca, o Mani Congo. Em comum acordo já estavam também estabelecidas as localizações mais importantes, consideradas Cidades-estados, onde os doze grupos se reuniam para confraternizar, celebrar ou debater assuntos políticos, e as Cidades-aldeias, por onde se espalhavam as comunidades tribais. In: BATSÎKAMA, 2021, p. 36

²⁵³ In: THORNTON, John. “The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491–1750”. The Journal of African History. Cambridge, 25 (2), 1984, p. 151

²⁵⁴ MELLO E SOUZA, 2018, p. 229.

consagrada à Nossa Senhora do Rosário em Luanda ²⁵⁵, e de outra erguida para o mesmo orago no interior de Angola, em Cabembe, antiga capital do reino Ndongo, construída às margens do rio Cuanza²⁵⁶. Para animar a prática religiosa dos africanos nestes edifícios, os religiosos também organizariam irmandades leigas dedicadas principalmente à reza do rosário, sendo identificada uma na Igreja de São Salvador datada de 1610, em Luanda, Angola²⁵⁷, outra localizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário desta mesma cidade, fundada em 1628²⁵⁸, além daquela organizada na igreja matriz de Cabembe.

Nas colônias portuguesas da costa oriental da África, aquelas fundadas na região de Moçambique, Madagascar e Zanzibar, as adversidades nas missões católicas foram desencadeadas pelo contato frequente dos habitantes locais com os indianos, árabes e indonésios, a partir das rotas comerciais instituídas antes mesmo da chegada dos europeus²⁵⁹. Neste litoral africano, principalmente na ilha de Zanzibar e em Moçambique, a expectativa principal da Coroa de Portugal na colonização era pelo estabelecimento de um itinerário marítimo que favorecesse o acesso dos europeus às Índias, proporcionando o alcance a muitos dos tesouros do Oriente. Esta última possibilidade certamente também despertou o interesse das Ordens Religiosas nos serviços de evangelização destes territórios, sendo este o momento-chave que permitiu aos padres alicerçarem trocas culturais entre o Ocidente e o Oriente, viabilizando a constituição de um patrimônio artístico “globalizado” mediante um intercâmbio intercultural, que seria ostentado, eventualmente, na arquitetura e no programa decorativo das igrejas edificadas pelas mesmas Ordens Religiosas na América.²⁶⁰

A introdução do catolicismo na parte da África banhada pelo oceano Índico concorre com a passagem da frota do navegador Vasco da Gama por aquela margem, entre os anos de

²⁵⁵ FONSECA, 2016, p. 70

²⁵⁶ In: REGINALDO, Lucilene. “Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista”. Tese de Doutorado em História. Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005, p.37

²⁵⁷ In: KARASCH, Mary C. “Africanos escravizados: identidade e trabalho nas cidades do Brasil”. Histórias afro-atlânticas: (vol.2) antologia. / Organização editorial Adriano Pedrosa, Amanda Carneiro, André Mesquita. São Paulo: MASP, 2018, p. 433

²⁵⁸ FONSECA, 2016, p. 70

²⁵⁹ LÚZIO, 2018, p. 37.

²⁶⁰ Importantes trabalhos publicados que tratam desse assunto: BAILEY, Gauvin Alexander. Art on the jesuit Missions in Asia and Latin America (1542- 1773). Toronto/ Buffalo/ London: University of Toronto Press, 2001; BAZIN, Germain. A arquitetura religiosa barroca no Brasil. Volume II. Rio de Janeiro: Círculo do Livro S.A., 1956; DOSSIN, Katherine; KAUFMANN, Thomas DaCosta, Joyeux-Prunel, Béatrice. Circulations in the Global History of Art. New York: Routledge, 2015; GERRITSEN, Anne; RIELO, Giorgio (eds.). The Global Lives of Things. The Material Culture of Connections in the Early Modern World. London; New York, 2016; GRUZINSKY, Serge. As Quatro Partes do Mundo: História de uma Mundialização. Belo Horizonte /São Paulo: Editora UFMG / EDUSP, 2014; MARTINS, Renata Maria de Almeida. “Novas Perspectivas Historiográficas e de Preservação do Patrimônio Cultural latino-americano: o caso das Missões Jesuíticas na América Portuguesa e na América Espanhola”. Anais do II Simpósio Internacional Pensar e Repensar a América Latina. São Paulo, 2016.

1498 e 1499, quando houve o desembarque de missionários em Moçambique e em Zanzibar. Na ilha de Zanzibar, a permanência dos religiosos se estendeu até a conquista do território pelos árabes, no ano de 1698. Já em Moçambique, não obstante o infortúnio do assassinato do jesuíta Gonçalo da Silveira por líderes swahilis em 1561²⁶¹, a missão católica seguiu dando apoio à colonização portuguesa até meados do século XIX ²⁶², sendo identificado desde o século XVII a participação de padres dominicanos e agostinianos, além da presença marcante dos padres da Companhia de Jesus.

A pluralidade de culturas dos muitos povos que transitavam nestas rotas comerciais pode ter interferido na maneira como os africanos habitantes daquelas colônias assimilaram o catolicismo ou tiveram interesse em participar das atividades propostas pelos missionários²⁶³. Das igrejas erguidas na costa oriental africana após a chegada dos portugueses, os documentos dão mais ênfase àquelas que foram anexadas às edificações militares, como a Igreja de Santo Antônio do Fortim de Santo Antônio da província de Nampula, em Moçambique, haja vista os demais templos não haverem resistido por muito tempo em razão de destruições ou adaptações para outras religiões. Ao investigar a pouca produção arquitetônica católica nas colônias da África austral entre os séculos XV e XVIII, a pesquisadora Helena Pereira (2006) encontrou indícios de que as constantes invasões de outras civilizações a estas cidades fizeram com que as Ordens Religiosas se empenhassem na construção de edificações missionárias mais sólidas somente na segunda metade do século XIX, momento em que, segundo a mesma autora, o Estado português demonstrou maior interesse de permanência nestas cidades, razão pela qual o maior número de igrejas destes locais datam desta época.²⁶⁴

Nas últimas décadas do século XIX, outras duas regiões africanas também passaram a ter edificações exclusivas para as celebrações do catolicismo romano. Na Etiópia, lugar onde a tradição cristã criou estreitos laços com a Igreja Ortodoxa Copta²⁶⁵, a permanência de missionários jesuítas no século XVII teve curta duração²⁶⁶, impossibilitando a ereção de

²⁶¹ In: PEREIRA, Helena Quoniam Vicente. “O papel da Igreja Católica no processo de desenvolvimento em Moçambique”. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento e Cooperação Internacional. Universidade Técnica de Lisboa. Instituto Superior de Economia e Gestão. Julho 2006, p. 70

²⁶² O declínio da missão católica em Moçambique, que teve início durante o século XVIII, foi acelerado pelas políticas anti-jesuíticas de Marquês de Pombal. A supressão das Ordens Religiosas em Portugal no ano de 1834 piorou a situação, e em 1855 nenhum missionário pôde permanecer nas colônias portuguesas da África. Ibid, p. 77

²⁶³ Os dominicanos, que passaram a percorrer estes territórios a partir de 1577, fundaram uma irmandade católica para cultuar Nossa Senhora do Rosário na cidade de Sena, Moçambique. In: KARASCH, 2018, p. 433

²⁶⁴ PEREIRA, 2006, p. 75

²⁶⁵ SANTOS, 2020, p. 208

²⁶⁶ A acolhida dos missionários jesuítas ocorreu em 1624, mediante a conversão do Imperador Susenyos ao catolicismo romano. Contudo, o levante da população ocasionou milhares de mortes, e por conseguinte, a

templos católicos durante a colonização portuguesa, que viriam a ser construídos somente a partir de 1890, decorrente da formação da colônia italiana da Eritreia. Nas cidades ocupadas pelos povos iorubás, com o retorno dos agudás – negros descendentes de traficantes brasileiros de escravos ou libertos que estiveram no Brasil na condição de escravizados –, o ambiente de algumas cidades passou a dar relevância ao lugar das igrejas, inscrevendo no território africano o traçado colonial das cidades brasileiras por iniciativa dos próprios negros. Contudo, mesmo que parte dos construtores envolvidos no projeto das igrejas nutrissem afinidade com o catolicismo, para Marianno Carneiro da Cunha (1985), a aproximação com este vocabulário arquitetônico e urbanístico objetivava, sobretudo, o status social:

Em suma é um paradoxo que o catolicismo, que serviu para definir e distinguir os brasileiros, lhes fosse assim exterior, não no sentido em que os missionários o entendiam quando vituperavam contra a superficialidade da fé de seu rebanho, mas enquanto a religião foi em certa medida expropriada pela hierarquia. É assim que a arquitetura brasileira em Lagos, a não ser pelas mesquitas, é uma arquitetura essencialmente secular.²⁶⁷

Ao menos no caso dos agudás que retornaram para Lagos, cidade da Nigéria, é possível afirmar a assimilação da nova maneira de se conectar com o modelo de cidade apresentado pelo colonizador, comprovando tal hipótese pelo desenho urbano implantado e, principalmente, pela apropriação do vocabulário da arquitetura sacra também para projetos de uso civil ou de outras religiões. Um destes casos teria sido o projeto de mesquita encomendado por Mohammed Shitta e elaborado por João Baptista da Costa a partir do risco das igrejas católicas brasileiras (fig. 19), e produzido por pedreiros e carpinteiros brasileiros e africanos.²⁶⁸ Tanto pela opressão da vida enquanto escravizado, quanto pelo convívio com uma cultura estrangeira na diáspora, o fato curioso sugere que o colonialismo, que ameaçou a identidade genuína dos povos dominados, pode ter aberto brechas para o despertar de novos padrões de comportamento, alguns deles continuados nos muitos dos destinos para as quais os negros se deslocaram.

ascensão ao poder do Imperador Fasilides no ano de 1632, que tratou de restabelecer a Igreja Ortodoxa Etíope e de expulsar os padres da Companhia de Jesus de todo aquele território. In: BESHAN, Girma; AREGAY, Merid Wolde (1964). *The Question of the Union of the Churches in Luso-Ethiopian Relations (1500–1632)*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar e Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1964, p. 97

²⁶⁷ In: CUNHA, Marianno Carneiro da. *Da Senzala ao Sobrado: arquitetura brasileira na Nigéria e na República Popular do Benin*. São Paulo: Livraria Nobel S.A., 1985, p. 49

²⁶⁸ Ibid, p. 77

Figura 19 – Mesquita de Shitta-Bey em Lagos – Nigéria. Cartão Postal. Autor desconhecido. Cerca 1902



Fonte: Domínio público.

Na diáspora, a relação que alguns africanos estabeleceram com as igrejas coloniais pode ter sido parte do aparato cultural trazido, que contemplava também experiências religiosas impostas ou assimiladas decorrente aos processos de colonização. Apesar disso, no exemplo das cidades brasileiras, o grande número de igrejas erguidas forçava os africanos a firmarem vínculos com estes lugares, principalmente porque estes templos eram referenciais importantes desta paisagem produzida pelos portugueses segundo os modelos europeus²⁶⁹. Ainda que o ambiente rural tenha sido mais relevante nos primeiros séculos da colonização brasileira, colocando os negros escravizados em maior contato com a natureza – que lhes era mais familiar –, em algumas vilas, como na de São Paulo de Piratininga, as transformações econômicas paulatinamente obrigaram os povos pretos a circularem também no ambiente urbano – dominados, simbolicamente e fisicamente, pela Igreja Católica –, o que pode ter despertado o interesse pela construção de suas igrejas próprias. Este desejo de demarcação de “lugares sagrados”²⁷⁰ para o exercício religioso particular escreveria um capítulo importante das disputas que os negros travaram no espaço urbano brasileiro.

²⁶⁹ O traçado das cidades portuguesas do século XV mesclava aspectos da dominação mulçumana (ocorrida entre os séculos VIII e XIII) com características medievais das cidades que foram fundadas em outras partes da Europa (principalmente a partir do século X). Enquanto as vias tortuosas e estreitas, e alguns elementos arquitetônicos revelavam a influência das cidades árabes, a convergência destas mesmas ruas para templos religiosos e edifícios governamentais, as raras praças ou espaços abertos, e a disposição territorial enclausurada por muralhas reproduziam o urbanismo medievo. In: BENÉVOLO, Leonardo. *História da Cidade*. 7ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2019.

²⁷⁰ Neste capítulo, utilizaremos o conceito de “lugar sagrado” na perspectiva da Igreja Católica setecentista, que no Título LXVIII do Livro V das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707, considerou como os “lugares sagrados” da cidade colonial “a igreja consagrada, ou benta, com seu adro, ou cemitério, e

2.2. As igrejas católicas de São Paulo de Piratininga

No Atlântico Sul, o sucesso do projeto mercantil do Império português requereu a atuação integrada do Brasil com as colônias da África. Contudo, os modos de exploração distintos corroboraram para estratégias de colonização diferentes que, no caso americano, favoreceram iniciativas particulares de organização espacial. Embora a conquista das duas margens sul-atlânticas fosse fundamental aos interesses econômicos da Coroa de Portugal, as dificuldades encontradas nas colônias africanas implicaram no maior interesse pelo povoamento da colônia brasileira²⁷¹, resultando, conseqüentemente, na fundação de muitos núcleos urbanos na margem atlântica ocidental por iniciativa dos próprios conquistadores portugueses e colonos – responsáveis por concretizar os desejos da Coroa –, e pela agência dos padres seculares ou religiosos – encarregados de cumprir o papel da Igreja Católica.

Os primeiros povoados fundados em território brasileiro, segundo Benedito de Lima Toledo (2012), testemunharam a influência mediterrânea presente nas cidades portuguesas, principalmente em respeito à geografia do lugar²⁷². A escolha por um sítio elevado dominando um estuário, quadro encontrado na maioria das vilas fundadas no Brasil do século XVI²⁷³, apesar de favorecer as chegadas e partidas a partir do porto, objetivava, sobretudo, a defesa do núcleo inaugural, sendo a interligação entre os agrupamentos realizada a partir de caminhos de terra ou trilhas aquáticas. Embora escolhido também por uma estratégia de defesa, o platô de Piratininga, que deu origem ao povoado de São Paulo de Piratininga, se configurou como uma exceção à lógica portuguesa colonialista dos seiscentos, uma vez que, mesmo dotado de vias de terra para acesso ao litoral, se apropriou

as capellas bentas”. In: VIDE, D. Sebastião Monteiro da. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia / feitas e ordenadas pelo reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007, p. 423

²⁷¹ Segundo Alencastro, “a complementaridade sul-atlântica baseava-se na articulação de modos de exploração distintos que engendravam relações de subordinação e de troca desigual entre as duas colônias [...] Dessa assimetria nascem os condicionantes da presença portuguesa na África Central e as singularidades da colônia americana e da futura nação brasileira”. Dentre as dificuldades encontradas na colonização da África responsáveis, segundo o autor, pela assimetria, ressalta-se as divergências nos acordos comerciais estabelecidos entre os reinos africanos e a Coroa de Portugal, a deficiência na cultura agrícola implementada pelos portugueses por razões da natureza local, o clima de tensão oferecido pelas comunidades nativas e o meio ambiente epidemiológico inseguro aos conquistadores. Tais condicionantes podem ter corroborado para a implementação de uma política minimalista nas colônias africanas – que predominou até metade do século XIX –, a partir de uma ocupação colonial localizada pontualmente em bases organizadas estritamente para as atividades do comércio escravista do Atlântico. In: ALENCASTRO, 2002, p. 330

²⁷² In: TOLEDO, Benedito de Lima. Esplendor do barroco luso-brasileiro. Coita, SP: Ateliê Editorial, 2012, p. 40

²⁷³ Apesar das particularidades da colonização portuguesa na África, a pesquisadora Lucilene Reginaldo identificou em Luanda a existência de uma organização espacial similar à empregada em cidades brasileiras, estando o núcleo fundacional localizado em um platô frente a um estuário. In: REGINALDO, 2005, p. 30

dos rios para perfazer a encruzilhada de caminhos – que lhe assegurou posição geográfica privilegiada aos “olhos” da Coroa de Portugal – , conformando a “primeira comunidade brasileira mais voltada ao rio que ao mar”²⁷⁴.

São Paulo de Piratininga foi um dos vários aldeamentos organizados pelos padres da Companhia de Jesus para a evangelização de indígenas na Capitania de São Vicente, que abrigou a primeira vila fundada por portugueses no Brasil. Os jesuítas, que aportaram em solo brasileiro em 1549²⁷⁵, logo se dirigiram às terras vicentinas, estabelecendo aldeamentos na costa e no planalto, dentre eles o de Santo André da Borda do Campo e o de São Paulo de Piratininga, este último núcleo povoado por colonos a partir de 1560²⁷⁶. O aldeamento organizado pelos jesuítas no platô de Piratininga contemplou muitas das atividades de um programa colonizador, suscitando indiretamente nas populações indígenas o modo de vida “civilizado”, e possibilitando aos colonos o contato com padrões europeus e o acesso à educação:

Criando aldeias, eles [os jesuítas] foram os primeiros a estabelecer os princípios de uma civilização agrária nacional. [...] O passo fundamental da organização, a ser dado num território recém-conquistado, depois de ter estabelecida a estrutura agrária, que deveria garantir recursos para a nova aldeia e o aglomerado de indígenas, era a fundação de um de seus grandes colégios, onde os jesuítas difundiam pelo mundo inteiro a concepção cultural do humanismo cristão do qual o ensino de latim era a base fundamental. Ali foram educados os filhos dos colonos imigrantes, enquanto, nas aldeias, os índios recebiam uma formação que, como aconteceu com os povos do Ocidente na Idade Média, abria suas almas para um universo exclusivamente cristão.²⁷⁷

Os jesuítas fundaram aldeamentos sob um mesmo modelo de implantação, assumindo a capela a posição central, tendo à frente um amplo espaço aberto retangular – denominado terreiro, destinado às danças e representação de autos – que orientaria o lugar onde seriam alocadas as habitações dos indígenas, o pomar e a horta. Ainda que utilizando de abrigos rudimentares²⁷⁸, este arranjo territorial foi cumprido também no aldeamento de

²⁷⁴ In: TOLEDO, 1992, apud SANT’ANNA, Denise Bernuzzi da. Cidade das águas: usos dos rios, córregos, bicas e chafarizes em São Paulo (1822-1901). São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007, p. 28

²⁷⁵ MADRE DEUS, 1797, p. 109

²⁷⁶ Ainda que o Colégio dos Jesuítas em São Paulo tenha 1554 como ano de fundação, o povoamento da região por colonos se deu somente a partir de 1560, quando o pelourinho da vila de Santo André da Borda do Campo foi transferido para ser fixado à frente do Colégio de Piratininga. In: MADRE DEUS, 1797, p.112

²⁷⁷ In: BAZIN, Germain. A arquitetura religiosa barroca no Brasil (1956). Volume I – Estudo histórico e morfológico. Rio de Janeiro: Editora Record, 1983, p. 78

²⁷⁸ De acordo com Nestor Goulart Reis, “a primeira igreja de taipa [dos jesuítas] foi inaugurada em 1556, em estrutura simples, tendo na fachada apenas uma porta, e um torreão no lado esquerdo de quem olhava o prédio, usado como sineiro externo. O abrigo provisório era ao mesmo tempo igreja, escola e alojamento.”. In: REIS, Nestor Goulart. São Paulo. Vila, Cidade, Metrópole. São Paulo: Takano Editora Gráfica, 2004. P. 17

São Paulo de Piratininga, como documenta a crônica de 1585, escrita por Fernão Cardim, visitador da Companhia de Jesus:

Os padres têm uma casa bem acomodada, com um corredor e oito cubículos de taipa, guarnecida de certo barro branco, e oficinas bem acomodadas. Uma cerca grande com muitos marmelos, figos, laranjeiras e outras árvores de espinho, roseiras, cravos vermelhos, cebolas-cecêm, ervilhas, borragens e outros legumes da terra e de Portugal. A igreja é pequena, tem bons ornamentos e fica muito rica com o Santo Lenho e outras relíquias que lhe deu o padre visitador.²⁷⁹

Alguns aldeamentos foram contemplados com os colégios, que passaram a ocupar um dos lados do retângulo, juntamente com a residência dos padres e as oficinas. Tal edificação teria sido implementada também no aldeamento jesuítico de Piratininga, cujo conjunto arquitetônico, pelo pioneirismo, conformou o marco inaugural do traçado urbano de São Paulo.

Posteriormente ao estabelecimento dos jesuítas, outras Ordens Religiosas chegaram à São Paulo, erguendo edifícios ao longo do platô de Piratininga nos lugares específicos para o cumprimento de suas regras particulares. O bom relacionamento com a vila de Santos favoreceu a chegada dos carmelitas a São Paulo próximo do ano de 1590, ficando o templo dedicado à Nossa Senhora do Carmo pronto em 1594. A primitiva construção, de acordo com Leonardo Arroyo (1954), foi erigida “num outeiro dominando toda a várzea do [rio] Tamanduateí, que corria nos fundos do antigo templo e convento”²⁸⁰, a certa distância do Colégio dos jesuítas, todavia preservando o contato com os habitantes paulistanos, haja vista o carisma dos carmelitas ser a contemplação e o atendimento aos católicos.

Os beneditinos também seguiram o percurso dos carmelitas, fixando-se em São Paulo após uma curta passagem pelo litoral santista. A primeira ermida dedicada a São Bento foi construída por frei Mauro Teixeira na parte mais aprazível do platô de Piratininga, onde corria de um lado o rio Tamanduateí e de outro o rio Anhangabaú, extremidade que concorria com as necessidades de recolhimento da Ordem Religiosa. Segundo Arroyo, no ano de 1600 a edificação rústica serviu de pouso para frei Mateus da Ascensão, frei Antônio de Ascensão, frei Bento da Purificação e D. Francisco de Sousa, este último responsável pela mudança do orago que passou a ser referenciado à Santíssima Virgem do Montserrat,²⁸¹ devoção preservada no mosteiro até os dias de hoje.

²⁷⁹ BRUNO, 1981, p. 16

²⁸⁰ ARROYO, 1954, p. 83

²⁸¹ ARROYO, 1954, p. 98

Mesmo sendo parte importante na colonização portuguesa, a ereção das edificações religiosas era submetida à aprovação da Mesa de Consciência e Ordens em Lisboa, que identificava se havia recursos necessários para a obra. A este respeito, conforme Germain Bazin (1956), no Brasil dos séculos XVI e XVII as Ordens Religiosas tiveram maior preferência dos fiéis para donativos, o que pode justificar a qualidade superior das edificações erguidas pelos religiosos em comparação às igrejas do clero secular.²⁸² Apesar de tal constatação, os documentos comprovam que São Paulo de Piratininga também apresentou igrejas seculares ou particulares desde o final do século XVI, como a Igreja Matriz, cuja construção em taipa começou por volta de 1598.²⁸³ Um exemplo de templo particular foi a ermida de Santo Antônio, localizada desde 1592 em lugar ermo do platô de Piratininga, construída por Afonso Sardinha e ocupada pelos franciscanos a partir de 1640.²⁸⁴ E outro templo particular do final dos quinhentos foi a Igreja da Misericórdia²⁸⁵, que na hipótese de Nestor Goulart Reis (2004), inaugurou uma nova fase do traçado colonial paulistano:

No começo do século XVII, e nas décadas seguintes, foi deixada de lado a informalidade dos primeiros tempos, estabelecendo-se um pouco de disciplina urbanística. Dentro de suas limitações, eram novos tempos. [...] No caso, não se tratava dos padrões correntes da Capitania naquela época, mas de diretriz emanada pelo próprio Governador-geral. [...] Não temos informações sobre quais seriam as ruas traçadas por ordem do governador. Podemos admitir que uma delas fosse a Rua Direita, a partir da Rua da Misericórdia, até a esquina com a Rua de São Bento. [...] de 1599 a 1612, ali foi construída a Igreja da Misericórdia.²⁸⁶

Não obstante os novos caminhos traçados, no início do século XVII São Paulo ainda era uma vila composta por poucas casas, e o destaque no panorama de Piratininga eram as edificações religiosas, como documentado no mapa produzido entre 1608 e 1616, que foi atribuído por Reis ao engenheiro militar Alexandre Massaii:

²⁸² No século XVI as obras paroquiais eram administradas por um conselho de fábrica. Já no século XVIII, que viu o desenvolvimento das confrarias, foi a Irmandade do Santíssimo Sacramento que ficou encarregada da gestão das obras, muitas vezes unida à confraria que tinha como padroeiro o santo titular da Igreja. In: BAZIN, 1983, p. 31

²⁸³ SOUZA, 2004, p. 40; ARROYO, 1954, p.314

²⁸⁴ ARROYO, 1954, p. 44

²⁸⁵ Segundo Souza, a primeira menção à Igreja da Misericórdia nas atas da Câmara de São Paulo data de 1599. In: SOUZA, 2004, p. 61

²⁸⁶ REIS, 2004, p. 40

Figura 20 – Carta Náutica “Capitania de S. Visente”. Atribuída a Alexandre Massaii. 1608-1616.



Fonte: Sección Cartografía y Artes Gráficas. Biblioteca Digital Real Academia de la Historia, Madrid.

Figura 21 – Detalhe da vila de São Paulo de Piratininga, representado na Carta Náutica “Capitania de S. Visente”. Atribuída a Alexandre Massaii. 1608-1616.



Fonte: Sección Cartografía y Artes Gráficas. Biblioteca Digital Real Academia de la Historia, Madrid.

Legenda: 1 – Ermida de Santo Antônio; 2 – Igreja da Misericórdia; 3 – Ermida de São Bento; 4 – Igreja Matriz; 5 – Igreja dos Jesuítas, com terreiro, colégio e horta; 6 – Igreja do Carmo; 7 – Cruzeiro

O destaque das igrejas em São Paulo de Piratininga não foi exclusividade apenas desta vila, haja vista a apropriação territorial que fez a Igreja Católica ao construir templos em outros núcleos coloniais brasileiros, em resposta ao desinteresse da Coroa de Portugal na determinação das diretrizes para a organização das terras conquistadas: embora houvesse códigos de leis organizados nos quinhentos, como as Ordenações Afonsinas (1446) – o “primeiro organizado na Europa após as codificações romanas” – e a Ordenação Manuelina (1512 a 1603), nenhum deles apresentava normas precisas para a ordenação territorial das cidades colonizadas²⁸⁷. Sobre os pressupostos que influenciaram o posicionamento de templos católicos entre os séculos XV e XVII, Murillo Marx (1989) supôs que as normas do Concílio de Trento poderiam ter sido resgatadas pela Igreja para este propósito antes de 1707, quando D. Sebastião Vide então organizou as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, que versava sobre regras eclesiásticas de cunho moral e territorial ²⁸⁸. Não obstante tal hipótese, ainda que a maior parte das igrejas coloniais brasileiras fossem erguidas em lugares de boa visibilidade, Marx afirma que não é possível precisar o emprego de um mesmo plano de traçado urbano nas vilas fundadas no Brasil entre o primeiro e segundo séculos:

Fazia-se a cidade como se sabia; dispensava-se um plano que estava na cabeça, como estava na consciência o dever de acatar não apenas a tradição, mas a norma eclesiástica explícita, para se poder erigir e erguer uma igreja. Daí, os píncaros de nossas cidades de relevo atormentado serem coroados de capelas, mosteiros e igrejas; serem os adros suas quase únicas praças, ou melhor, largos, ou alargamentos de suas ruas. Ruas que, as mais das vezes – como nossas típicas e constantes ruas Direitas – levavam dum prédio marcante a outro, quase sempre duma igreja ou casa religiosa a outra. Por aí foi se aglutinando o casario, disputando os pontos privilegiados que, à falta de outros, eram aqueles mesmos terreiros. E mais! Até os poucos edifícios públicos que, como se verá, corriam para se instalar a reboque das opções anteriormente feitas pelos edifícios religiosos. No fim dos seiscentos já há uma paisagem urbana característica nossa, apesar das poucas fundações significativas em território tão vasto, e essa característica é e será por largo tempo eminentemente clerical. ²⁸⁹

Com bons argumentos para a promoção do catolicismo, fazendo frente a outras religiões que surgiam na Europa, as determinações eclesiásticas foram sendo acobertadas pela Coroa de Portugal, ganhando força de lei e influenciando nas colônias mais do que as leis

²⁸⁷ TOLEDO, 2012, p. 59

²⁸⁸ MARX, 1989, p. 28

²⁸⁹ Ibid., p. 112

temporais genéricas²⁹⁰ porque tinham bons fundamentos, impunham austeridade e atingiam os objetivos colonizatórios com eficácia. No traçado urbano colonial, a Igreja Católica foi soberana ao segregar os melhores lugares para seus edifícios ou para a instalação de equipamentos urbanos sacros, como imagens de santos e cruzes, posicionando-os no ponto alto das ruas ou de um setor para reafirmar seu poder em toda extensão do espaço urbano.

A falta de uma legislação régia para o desenho de cidades, contudo, não impediu reformulações no traçado da vila de São Paulo seiscentista, ainda que o crescimento tenha sido mais intenso fora da vila, mediante a fundação de muitos núcleos urbanos nas bandeiras. Para Nestor Goulart Reis, a partir do prolongamento de rua que deu acesso à Igreja da Misericórdia no final do século XVI, teve início na vila de São Paulo o processo de expansão para além dos limites do núcleo fundador – composto pelo conjunto dos jesuítas e Igreja Matriz – instituindo novas vias retilíneas, a exemplo da Rua Direita, ao lado da Matriz. A perpendicularidade da Rua Direita com um dos caminhos traçados para o acesso à igreja dos beneditinos, denominada Rua de São Bento, criou o lugar chamado “Quatro Cantos”, famoso entre os paulistanos até as primeiras décadas do século XX.²⁹¹ Alternando as ruas que davam acesso às igrejas – caso da São Gonçalo e a da Freira – com outras que criavam caminhos importantes para a vida laical – como a comercial Rua da Quitanda, a Rua das Flores que comunicava a cidade com a várzea do Carmo, e a do Quartel – a vila de São Paulo ia ampliando paulatinamente seu espaço urbano, preservando, contudo, as igrejas como ponto focal nas perspectivas horizontal e vertical (fig. 22).

Concorrendo com o processo de remodelação horizontal de São Paulo, iniciado pela abertura e prolongamento de vias a partir do século XVII, muitos edifícios religiosos passariam por reformas. Em 1630 o conjunto arquitetônico dos beneditinos teve sua ermida transformada em uma bela igreja de taipa, edifício que seria remodelado novamente vinte anos depois com financiamento do sertanista Fernão Dias²⁹². A igreja e o convento dos franciscanos seriam edificadas entre os anos de 1640 e 1647 num terreno localizado ao Sul do núcleo inaugural de Piratininga, próximo ao lugar onde o Rio Anhangabaú se ramificava em três afluentes. Em 1676, uma outra edificação anexada ao conjunto arquitetônico foi a capela de São Francisco da Penitência, para uso da Ordem Terceira dos franciscanos.²⁹³ No ano de 1667 foi construída a Igreja do Colégio dos jesuítas. No final do século XVII, foram

²⁹⁰ Murillo Marx afirmará que mesmo passando de vila à cidade, sendo inclusive alçada à sede da Capitania, durante todo o período colonial São Paulo não terá um código de posturas que dê regimento ao espaço urbano. In: *Ibid.*, p. 41

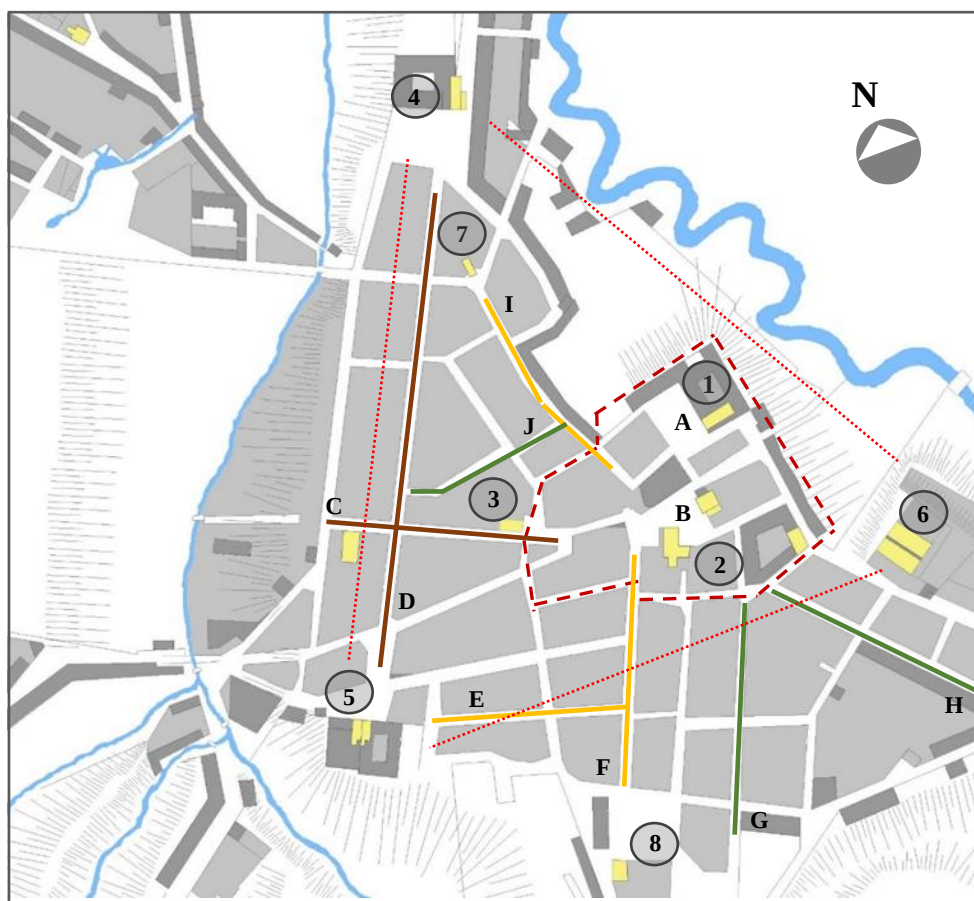
²⁹¹ REIS, 2004, p. 40

²⁹² ARROYO, 1954, p. 100; REIS, 2004, p. 45

²⁹³ *Ibid.*, p. 46; *Ibid.*, p. 45

erguidas a Igreja de Santa Teresa anexa ao convento das carmelitas e a capela da Ordem Terceira do Carmo.²⁹⁴ Posicionadas em pontos estratégicos do platô ²⁹⁵, os edifícios dos beneditinos, franciscanos e carmelitas²⁹⁶ conformariam o “triângulo histórico de Piratininga”.

Figura 22 – Mapa com as hipóteses acerca da expansão do traçado colonial da vila de São Paulo para além de seu núcleo fundador. Produzido pelo autor a partir de recorte e vetorização da “Planta da Cidade de S. Paulo”, levantada pelo engenheiro Rufino José Felizardo e Costa em 1810



Legenda: Linha vermelha tracejada – segundo Nestor Goulart Reis, este era o limite dos muros de proteção da vila de São Paulo de Piratininga, abrigando o pátio do colégio dos jesuítas (A) e o largo da Sé (B); Linha marrom – Rua Direita (C) e Rua de São Bento (D). O cruzamento de ambas as ruas criou os “Quatro Cantos”; Linha amarela – Rua da Freira (E), Rua de São Gonçalo (F) e Rua do Rosário (I); Linha verde – Rua do Quartel (G), Rua das Flores (H) e Rua da Quitanda (J). Círculos apontam as edificações em amarelo – Igreja e Colégio dos Jesuítas (1), Igreja Matriz (2), Igreja da Misericórdia (3), Igreja e mosteiro dos beneditinos (4), Igreja e convento dos franciscanos (5), Igreja e convento dos carmelitas (6), Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (7) e Igreja de São Gonçalo (8). Linha pontilhada vermelha – demarca a linha imaginária do “triângulo histórico de Piratininga”.

²⁹⁴ Ibid., p. 84; Ibid., p. 45

²⁹⁵ Saint-Hilaire, em viagem por São Paulo no ano de 1819, constataria que “os três referidos conventos foram edificadas nos locais mais favoráveis, bastante afastados uns dos outros, sobre os limites da plataforma onde termina a colina e de cada um deles se descortina uma vasta extensão da planície”. In: BRUNO, 1981, p. 39

²⁹⁶ Outras reformas nestes edifícios aconteceram no século XVIII: a igreja e o convento do Carmo foram reformados entre 1766 e 1774; em 1787 foram concluídas as obras da capela da Ordem Terceira de São Francisco e dois anos depois foi feita uma reforma no convento franciscano e na sua igreja; a igreja e o mosteiro de São Bento tiveram suas obras concluídas entre 1797 e 1800. In: REIS, 2004, p. 100

No início do século XVIII, o aumento de habitantes nas terras de Piratininga favoreceu a criação do bispado de São Paulo, e consequentemente, a ereção de novas igrejas na cidade. Todavia é válido ressaltar que, independente do estabelecimento da sede do bispado em 1745, nos setecentos as irmandades católicas leigas começaram a crescer em todo o Brasil, passando a existir em maior número também em São Paulo. Desta feita, o interesse pela construção de igrejas para devoções particulares fomentou certa rivalidade entre os católicos, sendo a classe social de cada fiel demonstrada a partir da arquitetura sacra. Articuladas entre o “triângulo histórico” e o núcleo fundador, entre os edifícios das três Ordens Religiosas e o conjunto urbano da Igreja Matriz e do complexo dos jesuítas, restou às igrejas das irmandades a acomodação nos terrenos disponibilizados pelo clero paulistano, podendo o crescimento da empreitada sacra ser observado nos depoimentos dos viajantes:

“Tem esta cidade três conventos, que são: o de carmelitas calçados, o de capuchos antoninhos, o de monges beneditinos; tem o colégio que foi de jesuítas e dentro dele o seminário de porcionistas para a instrução da língua latina; tem um recolhimento de beatas de Santa Teresa. [...] Tem casa de misericórdia e quatro igrejas, que são a do Rosário dos Pretos, a de Santo Antônio, a de São Pedro e a de São Gonçalo Garcia”. Pedro Taques, 1772.²⁹⁷

“[...] Aqui existem numerosas praças e cerca de treze lugares de devoção, principalmente dois conventos, três mosteiros e oito igrejas, muitas das quais, como toda a cidade, construídas em taipa. [...]” John Mawe, 1808.²⁹⁸

“[...] Sendo domingo, o dia subsequente ao da nossa chegada a São Paulo, visitamos diversas de suas igrejas, aí incluídas as capelas dos conventos. Às cinco horas da tarde a procissão saiu da catedral e desfilou pelas ruas ao som de um constante repicar de sinos. Toda a cidade estava a postos para assistir ao desfile do cortejo e as janelas e sacadas regurgitavam de espectadores, enquanto das casas das famílias ricas pendiam finos damascos em honra ao padroeiro da cidade. Duas irmandades, uma de pretos, outra de brancos, marchavam em alas, cada irmão levando uma vela de cera [...]” Daniel Parish, 1839²⁹⁹

“A cidade, com os seus 35.000 habitantes, possui nada menos que dezenove igrejas, sem contar várias igrejas e conventos que são hoje destinados a fins oficiais, como por exemplo o palácio presidencial. E que igrejas! Edifícios enormes, construídos na sua maior parte de taipa, mas que ainda estão de pé. [...] No coração da cidade, em uma distância de três quadras, se encontram sete igrejas, uma sempre olhando para a outra e às vezes nascidas aos pares e se tocando como irmãos siameses.” Carl von Koseritz, 1883.³⁰⁰

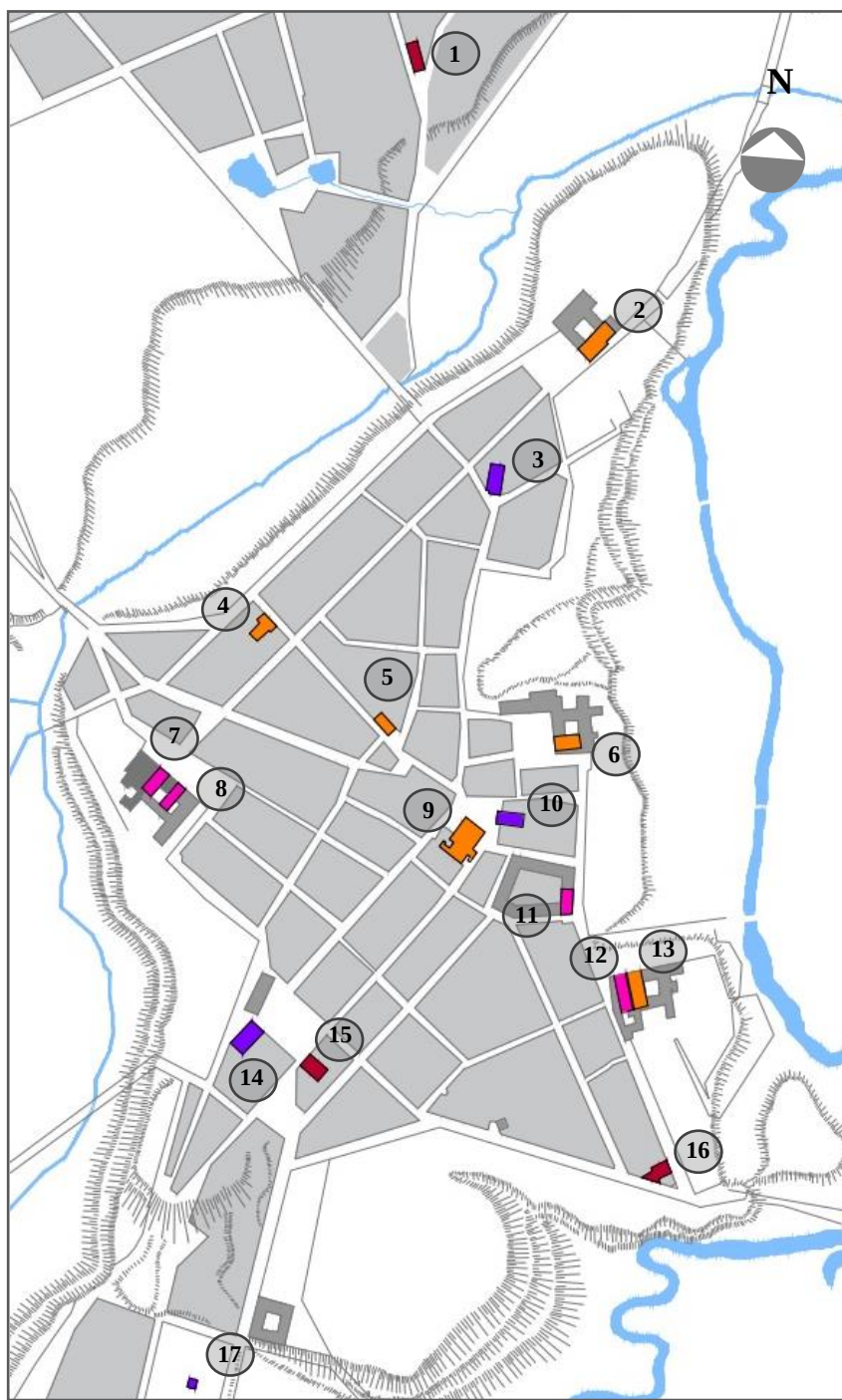
²⁹⁷ BRUNO, 1981, p. 18

²⁹⁸ Ibid., p. 22

²⁹⁹ Ibid., p. 56

³⁰⁰ Ibid., p. 94

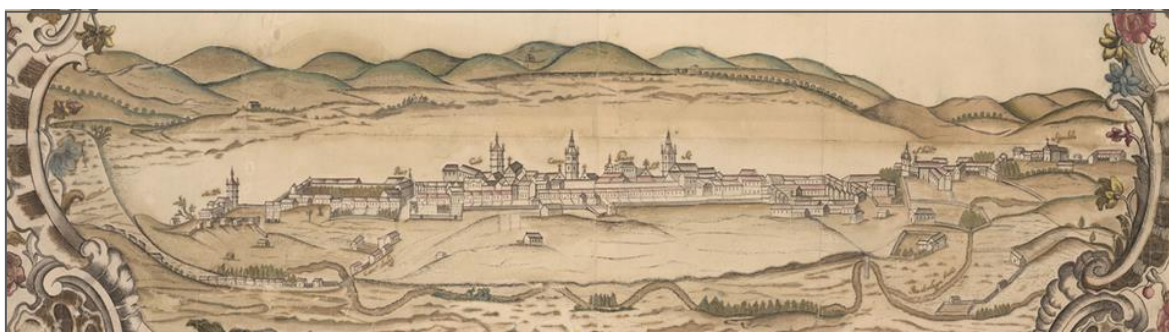
Figura 23 – Mapa com as Igrejas e Capelas erguidas no platô de Piratininga e seus arredores até o ano de 1841. Produzido pelo autor a partir de recorte e vetorização da “Planta da Imperial Cidade de S. Paulo”, levantada pelo engenheiro Rufino José Felizardo e Costa e publicada no ano de 1841



Legenda: Laranja – edificações do século XVI: Igreja do mosteiro dos beneditinos (2), Igreja de Santo Antônio (4), Igreja da Misericórdia (5), Igreja do Colégio dos jesuítas (6), Igreja da Sé (9), Igreja do convento dos carmelitas (13); Rosa – edificações do século XVII: Igreja da Ordem Terceira dos franciscanos (7), Igreja do convento dos franciscanos que se tornaria no século XIX a Igreja de São Benedito (8), Igreja do convento de Santa Teresa (11), Igreja da Ordem Terceira dos carmelitas (12); Roxo – edificações do século XVIII: Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (3), Igreja de São Pedro dos Clérigos (10), Igreja de Nossa Senhora da Conceição e São Gonçalo (14), Capela do Cemitério dos Aflitos (17); Vermelho – edificações do século XIX: Igreja de Santa Efigênia (1), Igreja de Nossa Senhora dos Remédios (15) e Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte (16).

Além das dezessete edificações mais centrais apresentadas no mapa da Figura 23, Carl von Koseritz em sua passagem por São Paulo na década de 1880 certamente cruzou com templos católicos espalhados por outros cantos da cidade, como a Igreja de Nossa Senhora da Consolação, a Igreja de Bom Jesus dos Matosinhos do Brás, a Capela do Seminário Episcopal dedicada a São Cristóvão, e a secular Igreja do Mosteiro da Luz³⁰¹. Embora erguidas em regiões mais afastadas do núcleo inaugural de São Paulo, a adição destas igrejas àquelas do platô de Piratininga perfazia um total maior do que os dezenove templos citados pelo viajante alemão, ratificando a importância que a Igreja Católica teve na paisagem paulistana desde a ocupação desta região pelos portugueses até o século XIX.

Figura 24 – Detalhe do “Dezenho por Idea da Cidade de São Paulo”. Autor Desconhecido. Ca. 1765/1775. Original pertence à Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.



Fonte: Biblioteca Digital Mundial.

Figura 25 – Detalhe do “Panorama da Cidade de São Paulo”. Arnaud Julien Pallière. 1821.



Fonte: Brasileira Iconográfica Itaú.

Em ambas as vistas, produzidas em momentos distintos, percebe-se as igrejas de São Paulo com suas torres sineiras dominando a paisagem do platô de Piratininga.

³⁰¹ Como referência para esta citação, recorreu-se aos edifícios identificados na Planta da Cidade de São Paulo levantada pela Companhia Cantareira e Esgotos, que foi publicada em 1881.

Somado ao domínio do ambiente construído no plano urbano paulistano, o poder do clero local se internalizaria também nas formas de convívio social e uso dos espaços, uma vez que a Igreja, desde os quinhentos, controlava a rotina de toda gente, estipulando as datas, horários e formas de ocupação das cidades coloniais, programando seus usos de acordo com o calendário de festas de seus santos, do percurso das suas procissões, ou do toque dos sinos. Em meados dos oitocentos a Câmara Municipal de São Paulo, ao instituir o Código de Posturas da cidade, fez com que os interesses civis suplantassem a vontade clerical³⁰², intervindo e sugerindo novas formas de utilização de locais públicos, todavia o costume de frequentar templos católicos já havia penetrado as diferentes camadas da população de São Paulo, permeando o cotidiano dos brancos, dos mestiços e dos pretos. Imersos neste contexto e em comunhão com a elite clerical, a classe dominante – de hegemonia branca – tomaria para si os templos católicos mais importantes da cidade, transformando as igrejas paulistanas em ambientes de estratificação social, e estimulando competições e conflitos entre os diferentes grupos nestes “lugares sagrados” de São Paulo.

2.3. As igrejas de São Paulo como campo de disputas de classe: elites x escravizados

Até meados do século XIX, a vida comunitária paulistana exprimiu um sentido fortemente religioso, o que permite supor que o costume de frequentar igrejas e se afiliar a irmandades católicas leigas, ainda que amparado em interesses sociais particulares, tenha se deslocado da obrigatoriedade para a espontaneidade. Isso porque ao investigar o contexto colonial de São Paulo de Piratininga, percebe-se que a relação entre a população paulistana e os templos católicos foi costurada a partir da imposição, quando o clero local, no final do século XVI, ao se apropriar das benesses do padroado régio, estabeleceu normativas para forçar a participação de toda a população paulistana dos eventos católicos locais, impondo à Câmara Municipal tal observância com a mesma seriedade de uma lei. Os eventos católicos eram oportunidades importantes para a Igreja colonial mostrar o sucesso da evangelização nas novas terras a partir da manifestação pública de fé dos colonizados, e ainda que a vida dos habitantes de todas as colônias brasileiras fosse condicionada ao calendário festivo dos

³⁰² Os camaristas paulistas decretariam as primeiras posturas a partir de 1828, chegando em 1862 com um número importante de leis que versavam sobre o espaço urbano. Contudo, o Código de Posturas de São Paulo foi aprovado apenas em 1886, contendo este primeiro compêndio 21 títulos, parte deles apresentada no Capítulo 3 deste trabalho. In: MARX, 1989, p. 58

santos, não se acreditava na presença voluntária dos brasileiros na programação litúrgica. Por isso, utilizando-se num primeiro momento das Ordens Régias³⁰³, e posteriormente das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia³⁰⁴, o clero paulistano ratificou a obrigatoriedade de todos os habitantes participarem das festividades católicas.³⁰⁵

Além da fiscalização quanto à frequência dos moradores em todo calendário sacro, a Igreja colocaria outros deveres à Câmara Municipal, como o patrocínio das festividades religiosas, considerando que tais eventos eram, pelo aspecto da sobrevivência da fé católica, fundamentais para o sucesso da colonização portuguesa no Brasil. Dos muitos documentos que descrevem o emprego desta verba nos festejos católicos, a pesquisa de Murillo Marx, traz como exemplo uma reunião realizada pelos camaristas em 1675: “[...] *Entre as obrigações dos oficiais da Câmara está a promoção de préstitos, entre eles o da Visitação de Nossa Senhora e o do Anjo da Guarda.*”³⁰⁶ Tal prática, que teria sido uma constante em São Paulo, estendida a muitas outras festividades além das citadas neste documento³⁰⁷, segundo Adelto Gonçalves (2015) pode ter atrasado projetos civis importantes para a vila de Piratininga, como prova o trecho de uma outra ata do século XVIII, em que “*o ouvidor-geral Francisco Galvão da Fonseca, ao tomar as contas dos vereadores em 1727, constatou que os camaristas gastavam muito com as festas do Corpo de Nossa Senhora e São Sebastião, não podendo por isso dispor de dinheiro para as obras públicas*”.³⁰⁸ Importa ressaltar, todavia, que à medida em que as festas religiosas iam se tornando mais suntuosas – principalmente depois da instituição do bispado de São Paulo em 1745 – a Câmara passou a dividir as custas dos eventos com pessoas da sociedade civil, responsabilizando outros

³⁰³ De acordo com Maria Cristina Caponero, as Ordenações do Reino e as Ordenações Manuelinas estabeleceram a abrangência espacial dos moradores que deveriam participar das festas católicas, como duas ou três léguas do núcleo urbano. Já as Ordenações Filipinas reduziram este limite, obrigando a participação dos moradores que viviam a até uma légua do núcleo urbano. In: CAPONERO, Maria Cristina. Festas paulistanas em perspectiva histórica de longa duração: produção e apropriação social do espaço urbano, permanências e rupturas (1711-1935). Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014, p. 154

³⁰⁴ “[...] *E o nosso Provisor nesta Cidade mandará dous dias antes fixar um edital nas portas da nossa Sé, porque mande às pessoas, que a isso são obrigadas, se achem na tal Procissão, declarando-lhes que, se assim não cumprirem, incorrem nas ditas penas de excomunhão, e dinheiro*”. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, Livro Terceiro, Título XVI, nº 499. In: VIDE, 2007, p. 195

³⁰⁵ O compromisso de todo o povo em participar dos eventos fez com que algumas Câmaras, como a de São Paulo de Piratininga, aproveitasse inclusive destes momentos para reuniões políticas, uma vez que aquele era o “*tempo em que se vinha à vila a nobreza dela*”. Tais ocasiões foram utilizadas para eleições de cargos importantes do *concelho* ou outras deliberações importantes para a comunidade. In: BRUNO, Ernani Silva. Histórias e tradições da cidade de São Paulo. V. I: Arraial de sertanistas (1554-1828). São Paulo: Hucitec; Prefeitura de Cultura; Secretaria Municipal de Cultura, [1953] 1984, p. 368

³⁰⁶ MARX, 1989, p. 62

³⁰⁷ Para o século XVIII, Nuto Sant’Anna dirá que os outros cortejos custeados pelos cofres públicos eram o de São Sebastião e o do Corpo de Deus, além da procissão da Bula da Santa Cruzada. SANT’ANNA, 1977, p. 28

³⁰⁸ In: GONÇALVES, Adelto. Direito e justiça em terras D’El-Rei na São Paulo Colonial (1709 – 1822). São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2015, p. 180

grupos por determinados detalhes da festa, como descrito nesta outra ata encontrada por Maria Cristina Caponero (2014), em que os encargos dos três dos arcos decorativos necessários para a procissão de chegada do segundo bispo de São Paulo, a ser realizada em maio de 1751, foram subdivididos entre alguns paulistanos:

“[...] um feito à custa dos camaristas, junto à casa do concelho; outro, nos quatro cantos, feito pelos mercadores, para o que elegeram por cabos Manuel José de Sampaio e Manuel Rodrigues Ferreira; outro, no canto da Misericórdia, construído à custa dos taverneiros e de todos os oficiais mecânicos, tendo por cabos José Duarte Pimentel e Manuel Lopes”.³⁰⁹

A Câmara também ficou incumbida dos reparos no leito das ruas, enquanto aos moradores cabiam os cuidados com a caiação das casas e muros particulares, a decoração de portas, janelas e balcões, a limpeza das testadas, o revestimento do leito viário com flores e ramos e o ornato dos frontispícios para receber a passagem das procissões.³¹⁰ A expectativa da Igreja de São Paulo em outras questões do ambiente urbano concorria com as recomendações de D. Sebastião Vide, especificamente a Constituição nº 500 que orientava: *“tenhão as ruas, e lugares por onde houver de pasar [a procissão] limpos, e ornados com ramos, e flores, as paredes e janelas concertadas, e armadas com sedas, panos, alcalifas, tapeçarias quadros, imagens de Santos e outras pinturas honestas, quando lhes for possível”*.³¹¹ A tarefa, que segundo Marx deveria ser cumprida por todos os moradores³¹², incluiu a elite laica, aguardada com a colaboração de *“um escravo para a limpeza do espaço comum da vila”*³¹³, dando atenção especial aos lugares sagrados do platô de Piratininga, como o adro da Matriz. Nestes eventos religiosos, onde a participação de cada um era determinada a partir de sua condição econômica e social, a pesquisa de Caponero revela a parte que cabia às mulheres pretas de São Paulo:

“Cada uma das negras quitandeiras e padeiras devia carregar quatro cestas de folhas que seriam espalhadas pelas ruas por onde tivesse de passar a procissão. Se a quantidade de folhas contida nesses cestos não fosse suficiente para abranger todas as vias públicas, “cada uma delas colheria

³⁰⁹ CAPONERO, 2014, p. 170

³¹⁰ Ibid., p. 166

³¹¹ VIDE, 2017, p. 195

³¹² Além da falta nos eventos religiosos, a negligência no cuidado com as ruas em dias de festa religiosa também acarretava punições, como aponta Marx: “Na sessão de 12 de junho de 1672, o procurador da câmara pede que se ‘condenassem os moradores que não vierão a vila dia do Corpo de Deos o que visto pelos ditos ofisiais ouverão todos por condenados em cento e sessenta cada hũ dos que não vierão nem enramarão suas ruas’”. In: MARX, 1989, p. 63

³¹³ MARX, 1989, p. 159

novamente mais folhas até acabar de ‘alastrar as ruas’, pois não se admitia ficar rua alguma sem folhas.³¹⁴

Com tantos cuidados, as procissões promovidas pelo clero de São Paulo se configuraram como os grandes eventos da cidade até o início do século XIX, como contou este viajante:

“[...] As procissões religiosas são suntuosas, grandes e solenes; produzem um efeito chocante, devido à profunda veneração e ao zelo entusiástico do povo. Nessas ocasiões especiais, acorrem todos os habitantes da cidade e a multidão é, frequentemente, acrescida por numerosos lavradores vizinhos, de várias léguas ao redor. As senhoras, que consideram o dia como de festa, em seus vestidos de gala enchem as sacadas das casas, de onde se tem melhor visão do espetáculo; a noite termina, em geral, com chá e partidas de cartas ou danças.” John Mawe, 1808.³¹⁵

Em São Paulo, as exigências quanto à participação popular na ambientação do espaço público que era utilizado nas festividades católicas se encerraram em 1828, na promulgação da Carta de Lei de 1º de outubro. Segundo Caponero, o artigo 66 da mesma Carta foi imperativo ao transferir à Câmara Municipal a responsabilidade restrita sobre a gestão do chão público, da limpeza das ruas aos reparos de todos os equipamentos necessários para o bem comum dos habitantes, exonerando os paulistanos do cuidado com o ambiente urbano inclusive nos eventos católicos.³¹⁶ Não obstante tais isenções, as determinações eclesiásticas anteriores, que fundaram a parte mais importante do cotidiano dos paulistanos, já haviam conformado as relações que os diferentes grupos estabeleciam com as festas católicas desde os setecentos, favorecendo a participação maciça do povo nestas ocasiões, onde o espaço público, apropriado como palco, recebia o cortejo desfilado pelos devotos das diferentes irmandades leigas e ordens terceiras de São Paulo, tendo, como fim último, a exposição da maior ou menor projeção social de seus membros.

³¹⁴ TAUNAY, 1949, p. 184-185, apud CAPONERO, 2014, p. 171-172

³¹⁵ BRUNO, 1981, p. 23

³¹⁶ CAPONERO, 2014, p. 172

Figura 26 - Passagem de procissão pela Rua Direita em São Paulo. Vincenzo Pastore. 1910.



Fonte: Instituto Moreira Salles

Nota-se na fotografia do início do século XX a presença marcante de negros acompanhando a procissão realizada pelo clero paulistano.

Segundo Caio Boschi (1998), as irmandades leigas fundadas em tempos coloniais foram mecanismos de categorização da população, sendo reflexo da posição ocupada por determinado indivíduo na sociedade escravista³¹⁷. A seriedade com que tal dispositivo balizador era empregado no ambiente religioso se espelhava também nas procissões quando, para a manutenção do *status quo*, cada grupo de devotos teria que ocupar sua posição pré-determinada, estando o préstito organizado com a aristocracia à frente³¹⁸, seguidas pelas ordens terceiras e devoções da gente branca, portando ao final as associações religiosas fundadas pelos grupos racialmente marginalizados, com os pardos um passo à frente dos pretos. Para Boschi, embora imerso em contexto racista, a ordenação dos devotos nestes eventos levou em conta principalmente o patrimônio adquirido pelos irmãos, o que pode ter favorecido o destaque das irmandades dos pretos de São Paulo nas procissões realizadas a partir do final do século XIX, quando o patrimônio alcançado superou o de algumas irmandades de brancos.

Em São Paulo, as primeiras notícias de reuniões em torno de devoções católicas remontam aos anos do estabelecimento dos jesuítas no platô de Piratininga, quando foram organizadas as Confrarias³¹⁹ da Misericórdia e de São Miguel e Almas, exclusivas para o exercício religioso dos homens brancos que não fossem casados com pretas ou indígenas.³²⁰ Posteriormente, com a fundação da vila de São Paulo e a chegada de mais colonos, outras duas confrarias foram instituídas para os colonos brancos, a do Santíssimo Sacramento³²¹, destinada aos “homens bons” da cidade, e a de Nossa Senhora do Rosário dos brancos³²²,

³¹⁷ In: BOSCHI, Caio. “Sociabilidade religiosa laica: as Irmandades”. BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. História da expansão portuguesa. Vol. 3. Navarra, Espanha: Círculo de Leitores e Editores, 1998, p. 354

³¹⁸ Após os símbolos católicos, a elite clerical e civil dividiria o lugar frontal no cortejo, posicionada antes de todas as irmandades ou ordens terceiras. A regra, válida para todos os lugares sagrados, muitas vezes foi motivo de disputas entre a própria classe dominante, como revelado em ata de 1727, quando o ouvidor Francisco Galvão da Fonseca fez duras críticas ao Conselho Ultramarino por não ter seu lugar de destaque respeitado nem nas igrejas nem nas procissões realizadas em São Paulo. In: GONÇALVES, 2015, p. 179

³¹⁹ O termo “confraria” teria sido mais empregado para designar a reunião de leigos em torno de uma devoção católica antes do século XVI. No período medieval, ele se diferenciava do termo “irmandade”, uma vez que o segundo referia-se a um grupo de devotos que compartilhavam do mesmo ofício. Já no século XVII, o termo “confraria” cairia em desuso em sua forma de diferenciação do perfil dos integrantes da mesma associação, sendo aos poucos substituído por “irmandade”. In: QUINTÃO, 2002, p. 25

³²⁰ Segundo Caponero, estas duas confrarias utilizavam as dependências dos jesuítas, sendo responsáveis pela Festa da Visitação de Nossa Senhora e Santa Izabel, já citadas neste capítulo. Com relação à Confraria das Almas, Nizza da Silva diz que se tratava de uma organização importante entre os paulistanos, razão pela qual é recorrente a citação nos testamentos dos setecentos, quando os habitantes solicitavam o acompanhamento destes confrades nos sepultamentos. In: CAPONERO, 2014, p. 110; SILVA, 2009, p. 84

³²¹ De acordo com Renato Cymbalista, a Confraria do Santíssimo Sacramento estava fundada em todas as igrejas de Lisboa desde meados do século XVI, não sendo uma exclusividade da vila de São Paulo. In: CYMBALISTA, Renato. A cidade na América Portuguesa: uma comunidade de vivos e mortos. XII Encontro Nacional da ANPUH, Belém, 2007.

³²² Ambas as confrarias destinadas a homens brancos organizadas nos quinhentos utilizavam a Igreja Matriz. In: SOUZA, 2004, p. 36

além da Ordem Terceira do Carmo, que teria sido a primeira organização católica a receber as mulheres brancas paulistas.³²³ Depois destas, muitas outras confrarias ou irmandades para brancos foram fundadas desde o século XVI³²⁴ na vila de São Paulo³²⁵, haja vista poder a igreja acolher outras confrarias nos altares laterais de seus templos – além de abrigar a sua própria –, até que pudessem angariar fundos para erguer novas capelas³²⁶.

Para os paulistanos racialmente marginalizados a organização de irmandades católicas exclusivas teve início somente no século XVIII, sendo a primeira para negros instituída em 1711, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. E, como resultado da reprodução do modelo de estratificação social entre os próprios negros, surgiram outras subdivisões entre aqueles que conviviam em São Paulo, resultando na formação da primeira irmandade destinada aos pardos³²⁷, a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição e São Gonçalo Garcia, fundada em 1724 como veículo social, organismo de classe e espaço de luta por aspirações e anseios próprios.³²⁸

As irmandades de São Paulo atuavam como um microcosmo social atravessado pelas transformações ocorridas na sociedade paulistana. No tocante àquelas irmandades fundadas para as práticas católicas dos negros, a predileção dos religiosos por organizar as primeiras negras entre os pretos escravizados pode ter selado este capítulo importante na vida católica

³²³ Dedicadas a acolher apenas a elite nas cidades brasileiras, o que não foi diferente em São Paulo, as ordens terceiras eram símbolos de prestígio para seus membros, instituições “*geralmente muito ricas e também muito rigorosas no que se referia ao ingresso em seus quadros, cobrando altas entradas e anuidades, e fazendo exigências quanto à ‘pureza de sangue’ dos antepassados*”. In: CAPONERO, 2014, p. 111; SILVA, 2009, p. 129

³²⁴ A fundação de muitas confrarias e irmandades para brancos nas cidades brasileiras, ainda que o percentual maior fosse de indígenas ou negros, atesta a hipótese apresentada por José Oscar Beozzo, de que o trabalho pastoral da Igreja no Brasil “se destinou mais ao senhor do que ao escravo”. In: BEOZZO, 1980, p.264

³²⁵ Além das quatro confrarias e da ordem terceira citadas, os outros grupos devocionais fundados para a aristocracia branca de São Paulo até o final do século XVIII foram: Confraria de Santo Antônio (1592), Confraria de São Francisco da Penitência (1603), Confraria de Nossa Senhora do Carmo (1623), Venerável Ordem Terceira de São Francisco da Penitência (1641), Confraria das Onze Mil Virgens (1705), Confraria do Senhor Bom Jesus dos Passos (1707), Irmandade de Santa Rita (1717), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Brancos (1724), Irmandade do Santíssimo Rosário da Virgem Maria (1724), Confraria de São Pedro dos Clérigos (1740), Confraria de São Sebastião (1762), Irmandade de Nossa Senhora das Dores (1773). Todas as confrarias, no decorrer dos setecentos, seriam conhecidas como Irmandades. In: CAPONERO, 2014.

³²⁶ Na América portuguesa, a iniciativa particular cumpriu um papel decisivo na construção de capelas, ermidas e altares, diferente dos territórios africanos ou asiáticos, onde as Ordens Religiosas tiveram um papel mais ativo na promoção das devoções. A liberdade, neste caso, seria uma tendência em curso, acessível aos devotos em geral. In: VIANA, Larissa. O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007, p. 105

³²⁷ Aprovada por provisão de Frei Antônio da Madre Deus Galvão em 1724, a irmandade teve os seus quarenta e seis capítulos do compromisso regulamentados somente em 1848. ACMSP - Registro de provisões 1844-1849, VERSO P. 170. Cota 4-3-43

³²⁸ A fundação de irmandades para pardos aconteceu em várias cidades do Brasil, algumas delas organizadas especialmente para os trabalhadores de um determinado ofício, como a Irmandade de São José Ribamar, que acolhia os carpinteiros no Recife-PE, e a Irmandade de São Crispim e São Crispiniano, que reuniu os pardos sapateiros na cidade do Rio de Janeiro-RJ.

dos pardos paulistanos, possivelmente porque não identificavam seus lugares específicos numa sociedade imersa em conflitos raciais. Os próprios compromissos elaborados pelos malungos acabavam por favorecer os africanos frente à gente mestiça³²⁹, o que pode ter acelerado a organização de outras irmandades compostas pelos nascidos de casamentos interracialiais. Enquanto aos povos pretos eram oferecidos os santos de pele preta como modelos de santidade – caso de Santo Elesbão e Santa Efigênia, apresentados pelos carmelitas, São Benedito e Santo Antônio de Categeró, divulgados pelos franciscanos – os pardos optariam pelas devoções marianas, uma vez que não se identificavam nem com os oragos de pele preta, nem com os padroeiros de pele branca:

Ora eles se aproveitaram do abandono da devoção – Guadalupe –, ora eles recriaram um novo título porque não sentiam que a devoção poderia os acolher – Rosário –, ora eles acolheriam novas devoções não recolhidas por nenhum grupo social ainda – Amparo. [...] No início do século XVIII, deu-se uma notável difusão do culto a Nossa Senhora da Conceição, como patrona de irmandades de pardos em diversas áreas coloniais. Talvez este culto tenha se realizado nos moldes das outras devoções marianas anteriores.³³⁰

Para tentar resolver a falta de identificação com a iconografia sacra, os jesuítas apresentaram aos pardos o mestiço São Gonçalo Garcia³³¹, adotado como patrono de muitas irmandades pardas fundadas a partir do século XVIII por todo o Brasil. No caso particular de São Paulo, ao santo mestiço se uniu Nossa Senhora da Conceição como oragos da irmandade de pardos, constituindo uma maneira devocional muito particular que conformou a identidade religiosa dos mestiços do período colonial brasileiro: cultuar santos análogos à condição de mestiçagem, e outros que evidenciassem a presença genética de sangue branco, aproximando-os mais ao suposto “sangue mais nobre”.³³²

Apesar de destinadas a acolher grupos sociais particulares, as irmandades de São Paulo – excetuando-se as ordens terceiras paulistanas – não se configuraram como espaços herméticos, sendo muitas vezes identificada a presença de pessoas brancas em irmandades

³²⁹ Como o da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, que privilegiava os pretos de Angola para os cargos de Rei, aspecto já tratado no Capítulo 1.

³³⁰ VIANA, 2007, p.120

³³¹ Segundo Lucilene Reginaldo, em Luanda, onde também houve a presença de pardos durante a colonização portuguesa, os jesuítas teriam apresentado São Francisco Xavier para ser cultuado de forma exclusiva na irmandade dos mestiços. In: REGINALDO, 2005, p.36

³³² No Brasil o interesse pela “pureza de sangue” dos pardos teria sido reflexo do trabalho catequético de sacerdotes como Antônio Vieira. Em seus sermões, o jesuíta admitia que os pardos poderiam agregar-se aos pretos pela parte materna, contudo recomendava que se aproximassem dos brancos “*porque entre as duas partes iguais o nome e a preferência*” deveria ser da parte “mais nobre”. A assimilação deste discurso pode ter despertado o interesse dos pardos na devoção à Nossa Senhora da Conceição. In: VIANA, 2007, p. 108

de pretos e gente preta em irmandades de pardos ou de brancos, ainda que em números reduzidos. Tal informação, comprovada na pesquisa de documentos primários produzidos por diferentes agentes, constrói uma cartografia mais complexa acerca da presença de negros nas igrejas de São Paulo, que interrompe, de certa maneira, com uma tradição historiográfica que justificou a organização de irmandades negras e a ereção de Igrejas de Homens Pretos de maneira generalizada em todo o território nacional, como se em toda igreja edificada com recursos das irmandades brancas existissem impedimentos para a comunhão com gente preta³³³, e como se em todo o Brasil houvesse a privação de enterros de gente preta não cristã nos locais considerados “sagrados” sob a ótica do catolicismo³³⁴.

No que diz respeito aos sepultamentos, o capítulo I do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, aprovado em 11 de julho de 1778, pode invalidar a primeira hipótese mediante esta solicitação:

“E pedimos ao Ilmo. Sr. Bispo, ou a quem seu poder tiver pelo amor de deos, que attendendo este nosso grande zello, para que com melhor zello das almas busquem o serviço da Mae de deos, nos conceda sinco ou seis covas nas que tem essa igreja matriz da villa de São Paulo, para enterrar nossos Irmãos defuntos, em quanto não fazemos nossa Igreja a parte”.³³⁵

Mesmo não sendo possível saber quantos malungos foram enterrados na Igreja Matriz, o trecho sugere que na vila de Piratininga não haveria proibição para a realização de funerais de escravizados no templo majoritariamente utilizado por brancos, já que tal compromisso teria sido aprovado pela autoridade eclesiástica. Embora não incluída nas investigações realizadas neste trabalho, o exemplo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da freguesia de Nossa Senhora da Penha – fundada em 1755 na região dista aproximadamente três léguas do núcleo urbano de Piratininga, jurisdição do

³³³ No tocante à população negra, a Igreja do Brasil adotou uma postura diferente da maneira como tratou os indígenas, certamente devido ao lucro que o tráfico escravista de africanos destinou aos cofres de Portugal. Além disso, a escassez de padres – que fez com que as atenções dos religiosos se voltassem mais aos brancos – contribuiu para que algumas igrejas tivessem seus interiores disputados, impedindo o acesso dos negros ao espaço sacro, principalmente durante as missas. Tal cenário, identificado por Serafim Leite nos documentos relativos aos primeiros anos de fundação, pode ter reforçado a tradição de que no Brasil colonial os negros sempre tiveram sua entrada dificultada nas igrejas, sendo então forçados a organizar irmandades leigas e erguer templos para exercer suas práticas católicas. In: VIEIRA, 2016, p. 63; LEITE, 2004, p. 336

³³⁴ Mesmo que a garantia de sepultamentos integrasse os primeiros capítulos dos compromissos das irmandades negras, não se tratava de uma exclusividade assegurada somente aos devotos pretos, haja vista que os estatutos das irmandades de brancos e ordens terceiras também seguiam o mesmo padrão. Apesar disso, muitos pesquisadores consideram que a certeza de um funeral em “campo santo” foi o principal motivo para a afiliação dos pretos às irmandades católicas, dentre eles Acácio Sidnei Almeida Santos (1996, p. 15), Antônia Aparecida Quintão (2002, p. 31), João José Reis (1991, p. 70) e Julita Scarano (1963, p. 55).

³³⁵ ACMSP, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. São Paulo, 1778, Capítulo I, p. 03

bispado de São Paulo – também corrobora com essa tese, podendo ser utilizado para elucidar a maneira como a Igreja local tratou a questão dos sepultamentos dos pretos nos séculos XVIII e XIX. O Livro da Penha Tombo I e o Livro de Assentamento da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França – este último produzido entre 1755-1880, tido como o mais antigo documento de irmandades negras preservado nos arquivos de São Paulo –, demonstram o cumprimento dos sacramentos católicos e o cuidado com o destino dos corpos pretos em enterros realizados nos diversos lugares santos da cidade, ainda que o cemitério exclusivo dos malungos daquela região já existisse:

Jose

Aos seis de fevereiro de oitocentos e nove, na Fazenda do Carmo do Itaim faleceu Jose, filho de Thomas de Aquino e Christina, escravo da mesma fazenda, __ idade de anno e meio, e sendo recomendado de fiança do ____ Reverendo Vigário, foi sepultado na Capela de Biacica. O vig. Joaquim Monteiro da Silva Bury.³³⁶

João

Aos vinte e oito de julho de oitocentos e nove no Bairro da Penha faleceu João, recennascido e baptisado em casa, filho de Caetana Lourenço, solteira e Pai incógnito, e sendo encomendado o seu cadáver, foi sepultado no Cemiterio do Rosario dos Pretos. O vig. Joaquim Monteiro da Silva Bury.³³⁷

Adam

Aos dez de junho de oitocentos e nove no Bairro de Paguaçu (?) faleceu Adam de sette mesy, filho de Andre e Ignacia, escrava de Mathias Jose da Silva, e o seo cadáver por mim encomendado, foi sepultado dentro desta Igreja. O vig. Joaquim Monteiro da Silva Bury.³³⁸

Martha

Aos vinte e três de março de oitocentos e vinte e sette no Bairro de São Miguel faleceu Martha, com o Sacramento da Penitência e Unção, viúva, escrava de Monteiro de Camargo, sendo encomendada sua alma, o cadáver de licença (?), foi sepultada na Igreja de São Miguel. O Vig. Joaquim Monteiro da Silva Bury.³³⁹

No século XVIII, os corpos dos pretos paulistanos também poderiam ter outra destinação para além dos campos santos demarcados pelas irmandades negras ou capelas particulares: o Cemitério dos Aflitos. Planejado como último destino dos defuntos mais pobres³⁴⁰ ou excluídos da sociedade de São Paulo, a implantação deste cemitério teve como

³³⁶ ADSMP, Livro da Penha Tombo I, folha 56 verso

³³⁷ Ibid., folha 57

³³⁸ Ibid., folha 57

³³⁹ Ibid., folha 66

³⁴⁰ De acordo com a pesquisa de Breno Matrangolo (2013), a objeção do enterro de pobres nas igrejas de São Paulo teria sido identificada até o ano de 1831. In: MATRANGOLO, Breno Henrique Selmine. Formas de bem

premissa afastar este lugar sagrado do núcleo urbano de Piratininga, seguindo o modelo de implantação empregado nos cemitérios dos “bexiguentos”³⁴¹. Com obras finalizadas em 1774³⁴² sob financiamento do bispado de São Paulo – o que nos faz entender que se tratava, a princípio, de um cemitério particular –, o terreno escolhido para o campo santo estava no Caminho para Santos, após o pelourinho e abaixo da colina da forca, no final da Rua da Glória, próximo à Casa da Pólvora (fig. 32). Devido a sua localização, não tardou muito a receber também os corpos dos condenados à forca³⁴³, sendo as exéquias dos criminosos realizadas sob a responsabilidade da Câmara Municipal. Contudo, como apontou João José Reis (1991), a tendência da sociedade escravista de enterrar alguns dos pretos escravizados fora das igrejas pode ter contribuído para a realização de funerais de negros no Cemitério dos Aflitos, engendrando para que a última morada destes se unisse à dos demais indivíduos pertencentes a grupos sociais marginalizados, alguns deles falecidos na Santa Casa de São Paulo.

Em 1779 o cemitério foi contemplado com a Capela de Nossa Senhora dos Aflitos, ficando o templo aos cuidados de zeladores particulares até o ano de 1857, quando foi instituída a Irmandade de Nossa Senhora dos Aflitos, coirmã da Irmandade da Misericórdia, que era o grupo encarregado da realização dos funerais dos pobres, indigentes e dos pretos escravizados. Segundo Nicolau Sevcenko (2004), as covas neste cemitério levavam apenas cruzes de madeira, não recebendo qualquer outra identificação, e a falta de atenção da Igreja com aquele campo santo, que muitas vezes ficou coberto pelo mato, pode ter contribuído para o desprestígio – conforme o juízo de valor elitista –, ficando conhecido como “o cemitério dos anônimos, dos desprezíveis, dos indignos”. Apesar disso, uma territorialidade preta ali foi instituída:

Naturalmente era também o cemitério dos escravos. Como, dentre os africanos – fossem eles bantus ou iorubas e jeje-nagôs subsaarianos –, o fulcro da tradição religiosa se concentra no culto dos antepassados, toda a região, o redor da forca e do cemitério, cercou-se da aura da mais elevada sacralidade. A capela do cemitério, chamada de Igreja dos Aflitos, tornou-se um centro devocional da religiosidade popular.³⁴⁴

morrer em São Paulo: transformações nos costumes fúnebres e a construção do cemitério da Consolação (1801-1858). Dissertação de Mestrado em História Econômica. Faculdade de Filosofia, Letra e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2013, p. 129

³⁴¹ Os cemitérios afastados do núcleo urbano visavam evitar o contágio de doenças epidêmicas.

³⁴² Concluído em 1774 e entrando em funcionamento no ano seguinte, o cemitério só foi sagrado pelo bispo D. Frei Manoel da Ressurreição quatro anos depois, em 27 de junho de 1779. In: MATRANGOLO, 2013, p. 126

³⁴³ Como o corpo de Joaquim José das Chagas, o soldado Chaguinhas, morto no patíbulo em 20 de setembro de 1821. In: OLIVEIRA, Patrícia Cristina Rodrigues de. Tortura e morte na Liberdade: forca e pelourinho como lugares da memória e consciência da escravidão em São Paulo. Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas e Sociais. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do ABC. 2020, p. 90

³⁴⁴ In: SEVCENKO, Nicolau. “A cidade metástases e o urbanismo inflacionário: incursões na entropia paulista”. Revista USP. São Paulo, n. 63, setembro/novembro, 2004, p. 16

Figura 27 - Capela dos Aflitos. Herman Graeser/Sphan, 1939



Fonte: Informativo do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo

Figura 28 - Capela dos Aflitos. João Leoci, 2019



Fonte: Jornada do Patrimônio 2019. Instituto Tebas

Em atenção à Lei Régia de 1º de outubro de 1828, que proibiu enterros no chão do templo ou nos cemitérios contíguos às igrejas, a Câmara Municipal procedeu à construção de outros cemitérios públicos mais afastados do núcleo inaugural da cidade, passando estes a serem utilizados para os sepultamentos de todas as classes sociais paulistanas. O cemitério dos Aflitos acabou ficando em desuso, estando em quase ruínas no ano de 1885. Intimado pelo poder legislativo para a reconstrução dos muros, o bispo da época, Dom Lino Deodato Rodrigues, iniciaria o processo de loteamento do chão do antigo campo santo, utilizando do dinheiro obtido para as obras que se realizavam na Catedral da Sé³⁴⁵, preservando apenas, ainda que isolada, a Capela dos Aflitos (fig. 28), utilizada como lugar devocional dos negros até o século XX.

Os poucos documentos existentes sobre o Cemitério dos Aflitos não deram conta de revelar dados acerca do sepultamento de negros, ou algo que justificasse a circulação de seus descendentes ao redor daquela capela preservada. Mesmo como assunto tratado em importantes fontes secundárias, somente as escavações arqueológicas de 2018 seriam a prova cabal deste capítulo na história dos pretos de São Paulo, iniciando o processo de reconhecimento do espaço como lugar da memória negra paulistana. A descoberta, possibilitada em razão da destruição de um edifício que se localizava dentro dos limites do antigo campo santo – hoje Rua Galvão Bueno no atual bairro da Liberdade –, favoreceu o encontro de ossadas junto a objetos como colares de contas de vidro – semelhante aos adereços utilizados por negros como amuletos de proteção em tempos coloniais –, validando a tese quanto à presença de corpos pretos naquele enclave paulistano desde o século XVIII.³⁴⁶

Quanto à presença de gente preta em outras irmandades de São Paulo, a pesquisa em documentos primários³⁴⁷ comprovou a circulação nas seguintes igrejas: Igreja de Nossa

³⁴⁵ In: CAMARGO, Luís Soares de. “Um passeio pelo Beco dos Aflitos”. Informativo Arquivo Histórico Municipal. São Paulo, ano 1, n. 3, novembro/dezembro, 2005

³⁴⁶ Em janeiro de 2020 a prefeitura de São Paulo sancionou o Projeto de Lei para a criação do Memorial dos Aflitos no terreno onde foram encontradas as ossadas. No mês de fevereiro do mesmo ano, o IPHAN cadastrou o lugar como “Sítio Arqueológico Cemitério dos Aflitos”. In: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2018/12/06/arqueologos-encontram-ossadas-da-epoca-da-escravidao-em-terreno-no-centro-de-sao-paulo.ghml>, acessado em 26 de fevereiro de 2021; São Paulo, Lei Nº 17.310, de 28 de janeiro de 2020, disponível em <https://www.sinesp.org.br/179-saiu-no-doc/9436-lei-n%C2%BA-17-310,-de-28-01-2020-disp%C3%B5e-sobre-a-cria%C3%A7%C3%A3o-do-memorial-dos-aflitos-e-d%C3%A1-outras-provid%C3%A2ncias>; Portal do IPHAN; Sítio Arqueológico do Cemitério dos Aflitos, disponível em <http://portal.iphan.gov.br/sp/noticias/detalhes/5580/sitio-arqueologico-cemiterio-dos-aflitos-na-liberdade-sp-e-cadastrado-pelo-iphan>

³⁴⁷ A elaboração desta pesquisa contemplou a visita em muitos arquivos, porém documentos importantes que versavam sobre o cotidiano das irmandades católicas paulistanas foram perdidos, como as Atas, Livros de Assentamentos e Compromissos da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios e de Nossa Senhora da Conceição e São Gonçalo Garcia, impossibilitando a verificação de todas as hipóteses lançadas por

Senhora da Conceição e São Gonçalo, Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte e Igreja de Nossa Senhora dos Remédios. Entretanto, a investigação nas mesmas fontes identificou como sendo irmandades de pardos apenas duas delas, a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição e São Gonçalo³⁴⁸ e a de Nossa Senhora da Boa Morte³⁴⁹, não se obtendo fontes primárias que revelassem a maneira como os afiliados da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios se identificavam ou eram identificados pela sociedade colonial paulistana, o que sugere que a inserção desta última irmandade nesta categoria por pesquisadores da história de São Paulo possa ser apenas uma suposição³⁵⁰. Não obstante tal consideração, importa ressaltar que a pesquisa em autos de ereção, registros de provisões, atas e nos jornais da época pode comprovar a participação de pessoas pretas nas três irmandades, o que permite a inserção destes templos nas discussões a que esta parte do capítulo se destina.

A Igreja de Nossa Senhora da Conceição e São Gonçalo (fig. 29) teve suas obras iniciadas em 1756, decorrente da autorização do bispado de São Paulo para a construção do templo de uso exclusivo da irmandade parda paulistana, que antes ocupava um dos altares da Igreja de Santo Antônio. O terreno escolhido – ou doado –, no largo próximo à cadeia, estava em região pouco valorizada naquela época, muito em razão da proximidade com o pelourinho, a forca e a Casa de Pólvora (fig. 30), equipamentos geralmente implantados distantes das áreas mais populosas³⁵¹. Erguida em taipa de pilão, a capela modesta passou por muitas reformas ao longo dos anos, sendo documentado também um litígio com a Câmara de São Paulo, com duração de quase um século, razão dos possíveis atrasos na

pesquisadores anteriores. Sendo assim, este trabalho deixa algumas lacunas no tema das irmandades pardas de São Paulo, que poderão ser fechadas no futuro, a partir do encontro de nova documentação.

³⁴⁸ No livro Registro de Provisões 1844-1849, no verso da folha 170 há a seguinte anotação, que certifica que se tratava de uma irmandade de pardos: “*Provisão de Aprovação do Compromisso da Irmandade de Pardos. Aprovação e confirmação do Compromisso da Irmandade de N. Senhora da Conceição e São Gonçalo desta Cidade.*” (grifo nosso). In: ACMSP, Registro de Provisões 1844-1849.

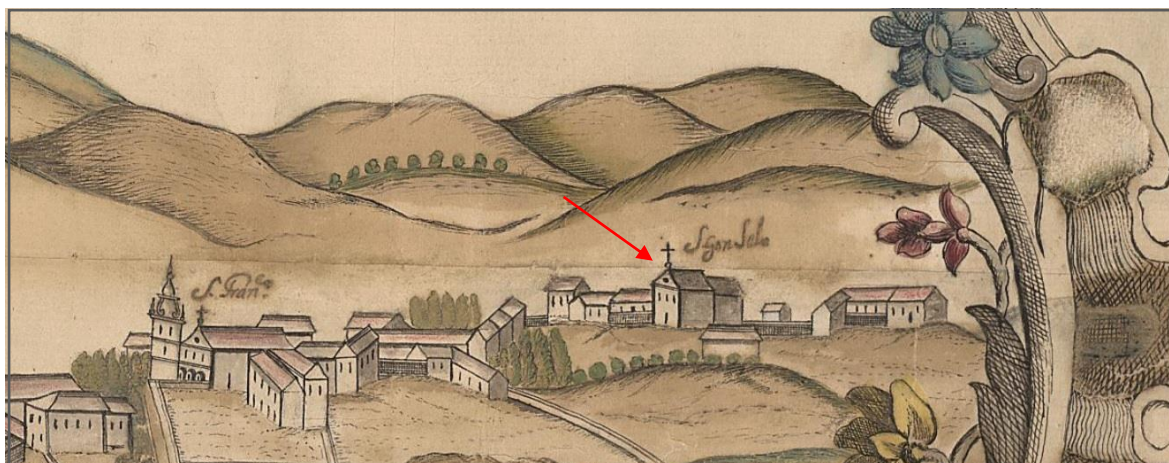
³⁴⁹ Na resposta ao Auto de ereção da Capela de Nossa Senhora da Boa Morte, fica subentendido que tal irmandade era organizada por pardos pela comparação com a irmandade estabelecida na Igreja de São Gonçalo: “*Autos de Ereção da Capella de Nossa Senhora da Boa Morte, 1802. Exmo. Rmo. Senhor. Das Irmandades dos Pardos desta Cidade a que faz celebrar com mais fervor as suas Festividades, a N. Senhora da Boa Morte, porém para fundar nova Igreja e capella devem antes estabelecerem Patrimonio suficiente para não acontecer o que se experimentou com a Igreja de São Gonçalo Garcia, que em outros tempos esteve em perigo de se encontrar em autissima ruina. Ao que posso informar a V. Exc. que determinara o que foi servido. De Va. Exca.*” (grifo nosso). In: ACMSP, Livro do Patrimônio 002, p. 97 v

³⁵⁰ A informação de que a irmandade paulistana de Nossa Senhora dos Remédios era organizada por pardos está presente nos trabalhos dos seguintes autores: Antônio Egydio Martins (1912), Augustin Wernet (1987, 2004), Jacinto Ribeiro (1901), José Hertzner (1975), José de Souza Martins (2018), Leonardo Arroyo (1954) e Nuto Sant’Anna (1952, 1958). A historiadora Emília Viotti da Costa (2010) afirmará que se tratava de uma irmandade de pretos. Nenhum destes autores indicou os documentos primários onde encontraram tais informações, o que nos impossibilitou da verificação.

³⁵¹ Arroyo dirá que ao final do século XVIII, a Câmara Municipal chamará a região onde se localizava a igreja dos pardos de “Campos” de São Gonçalo, expressão comumente utilizada para designar áreas desertas e afastadas das cidades coloniais. In: ARROYO, 1954, p. 217

conclusão da obra³⁵². Encerrada a questão na década de 1880, mediante acordos entre os irmãos e a municipalidade, os devotos de São Gonçalo finalmente puderam concluir as obras da igreja³⁵³, sendo o templo inaugurado solenemente no ano de 1893³⁵⁴.

Figura 29 – Igreja de São Gonçalo no “Dezenho por Idea da Cidade de Saô Pavlo”. Autor Desconhecido. Ca. 1765/1775.



Fonte: Biblioteca Digital Mundial. Original pertence a Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

O templo dos pardos, indicado com uma seta vermelha, é retratado na ilustração da maneira como fora percebido pelo autor da obra, ou seja, afastado do núcleo inaugural de São Paulo.

A igreja dos pardos até o final do século XIX foi conduzida pelos próprios irmãos leigos, sem o respaldo de qualquer uma das Ordens Religiosas presentes em São Paulo. A aproximação com o clero se deu somente após a finalização das obras, quando os padres jesuítas que haviam retornado à cidade solicitaram a Dom Lino Deodato o uso da Igreja de São Gonçalo, responsabilizando-se a partir daquele momento por todos os assuntos inerentes ao templo³⁵⁵. Mesmo com contratempos, a igreja se configurou como um importante marco católico na região Sul de São Paulo, o que pode ter justificado o uso do nome de seu padroeiro, por pouco mais de um século, em uma das ruas da vila que conectava o templo à Igreja da Sé, a Rua de São Gonçalo³⁵⁶.

³⁵² Iniciada na década de 1770, a briga se deu por uma faixa estreita do terreno vizinho ao templo que, segundo os camaristas, teria sido tomada pelos pardos. In: Ibid., p. 221-223

³⁵³ Conforme documentação pesquisada, a transladação da imagem de Nossa Senhora da Conceição se deu em 23 de janeiro de 1824, ou seja, antes da conclusão da obra. In: ACMSP, Pastas avulsas, Catedral nº 57, Ficha São Gonçalo – Sé.

³⁵⁴ In: MARTINS, Antônio Egydio. São Paulo Antigo (1554 a 1910). São Paulo: Paz e Terra, 2003, p. 39

³⁵⁵ A cessão da Igreja aos jesuítas data de 10 de agosto de 1893, conforme o Regimento de Escrituras nº 3, folha 65 v. In: ACMSP, Pastas avulsas, Catedral nº 57, Ficha São Gonçalo – Sé.

³⁵⁶ A Rua de São Gonçalo, na Planta da Cidade de São Paulo de 1868 passou a se chamar Rua do Imperador, e na Planta Geral da Cidade de São Paulo de 1905 foi batizada de Rua Marechal Deodoro. Pelo Decreto 15.635, de 17 de janeiro de 1979 a rua passou a ser reconhecida como Praça da Sé.

Figura 30 – Igrejas de pardos na “Carta da Capital de São Paulo”, por José Jaques da Costa Ourique, 1842.

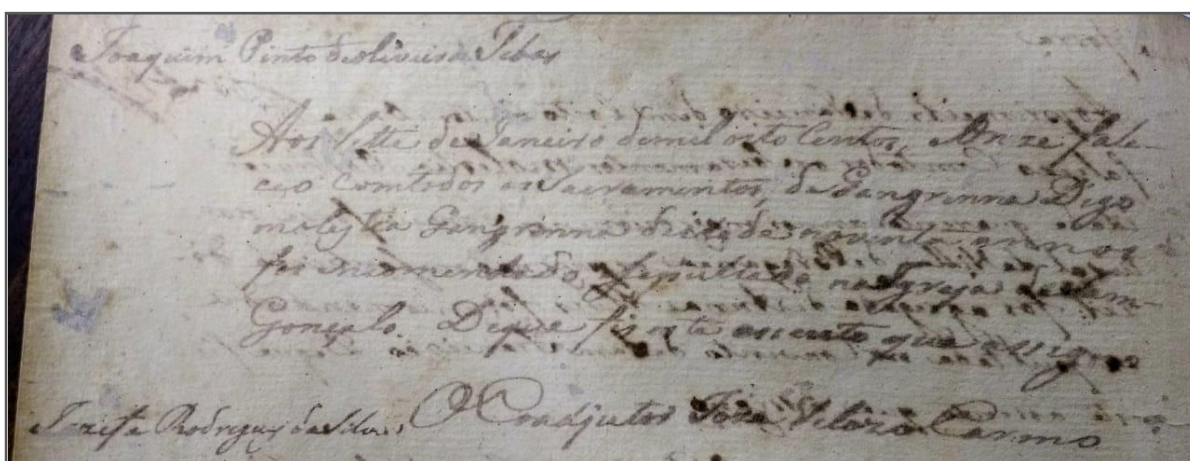


Fonte: Acervo digital do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo

Obs.: os círculos em vermelho, que não fazem parte do desenho original, referenciam o lugar da Igreja da Sé (1), onde nascia a Rua de São Gonçalo (2), que conduzia os paulistanos até a Igreja de Nossa Senhora da Conceição e São Gonçalo (4), localizada no largo ao lado do prédio da Cadeia (3) e da Igreja de Nossa Senhora dos Remédios (5), na direção Sul de São Paulo de Piratininga, mesma região onde se localizavam o pelourinho (6), a colina da força (7) e a Santa Casa (8).

Poucos documentos da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição e São Gonçalo foram preservados, o que dificulta o acesso às informações sobre o cotidiano dos irmãos e às atividades realizadas naquela igreja. Contudo, havia hipóteses sobre a afiliação de muitos pretos à irmandade parda, um deles o arquiteto Tebas. A partir do encontro de seu assentamento, no Livro de Óbitos da Paróquia da Sé³⁵⁷, foi possível comprovar tal suspeita e constatar a receptividade que esta irmandade parda tinha para com os pretos, considerando que seria pouco provável a destinação de uma cova sem uma afiliação anterior. A descoberta também traz questionamentos acerca do personagem histórico do arquiteto Joaquim Pinto de Oliveira, abrindo caminhos para discussões sobre os motivos pelos quais Tebas, sendo negro e de posses, teria optado pela sepultura na igreja dos pardos, e não em uma das três igrejas de pretos que a cidade abrigava.

Figura 31 - Assento do falecimento de Joaquim Pinto de Oliveira Tebas. 1811



Fonte: ACMSP, Livro de Óbitos da Paróquia da Sé.

Transcrição: "Aos Sette de Janeiro de mil oito Centos e Onze faleceu Com todos os Sacramentos, de Gangrenna Digo moléstia Gangrenna de idade noventa anos foi encomendado, e Sepultado na Igreja de Sam Gonçalo. De que fis este assento que assigno. O Coadjutor Joze Velozo Carmo".

As primeiras notícias sobre o culto à Nossa Senhora da Boa Morte em São Paulo datam de 1768, quando o cônego João Rodrigues Paes, no inquérito da expulsão dos jesuítas, declarou ser irmão da Confraria de Nossa Senhora da Boa Morte, instalada na Igreja do Colégio³⁵⁸. Em 1813, um outro documento traria uma data mais remota para a fundação desta irmandade, o ano de 1728³⁵⁹, e uma outra Igreja como sendo a origem de tal culto, a

³⁵⁷ Este documento encontrado pelo pesquisador José Abílio Ferreira no ano de 2020, foi gentilmente compartilhado para ser apresentado neste trabalho.

³⁵⁸ ARROYO, 1954, p. 259

³⁵⁹ ACMSP, Compromisso de 1813 da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, p. 5 v

do Convento do Carmo³⁶⁰. Apesar das controvérsias quanto a data de fundação do culto, em 1802, quando a irmandade teve seu compromisso legalizado e a confirmação régia para a construção de seu templo, os devotos da Boa Morte realizavam seus cultos num dos altares da igreja dos carmelitas, o que pode justificar o terreno comprado para a construção da nova igreja estar localizado na Rua do Carmo em cruzamento com a Rua da Tabatinguera (fig. 32). Importa ressaltar, porém, que a pretensão dos irmãos da Boa Morte era por construir a igreja em local mais próximo à Igreja da Sé, o que lhes fora negado pelo bispo Dom Mateus de Abreu Pereira, que ordenou que o templo estivesse mais afastado da região onde havia maior concentração de casas habitadas.³⁶¹

A Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, abençoada em 14 de agosto de 1810, foi inaugurada nove dias depois quando as imagens sacras foram transladadas desde a Igreja do Carmo para o novo templo. Posicionada em dos caminhos de acesso ao platô de Piratininga, apesar de estar em cota inferior comparada aos demais templos, alcançou destaque no panorama a partir do Rio Tamanduateí, tendo seu corpo principal e sua torre registrados por muitos dos viajantes que chegavam à cidade vindo de Santos ou do Rio de Janeiro, o que lhe deu a alcunha de “Igreja das Boas Notícias”, exatamente porque era o primeiro templo a receber os visitantes: *“da torre dessa Igreja que se avistavam os presidentes da Província e os bispos diocesanos, quando vinham pe’a estrada do Ypiranga em direção à cidade, a fim de tomarem posse dos seus cargos, dando os sinos da mesma torre o sinal da vinda daqueles altos personagens”*, diria Egydio Martins.³⁶² Mesmo afastada do espaço mais populoso da vila, a importância da igreja fez com que a rua que a conectava à Igreja do Carmo fosse reconhecida com o nome de Rua da Boa Morte, topônimo preservado na cartografia paulistana até 1913.³⁶³

³⁶⁰ Informação encontrada em documento por Nuto Sant’Anna, publicada em seu livro sem citação da fonte. In: SANT’ANNA, Nuto. Metrópole, Vol. II. Coleção Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo. São Paulo: Departamento de Cultura, 1952, p. 49

³⁶¹ Segundo Leonardo Arroyo, o desejo dos irmãos da Boa Morte era pela construção da igreja no Largo de São Gonçalo. Já para o pesquisador João Rossi, o primeiro terreno escolhido por eles teria sido nos arredores do Pátio do Colégio, reforçando o suposto vínculo dessa irmandade com os jesuítas. Contudo, ambos autores concordam que as exigências do bispo Dom Mateus de Abreu Pereira impediram a ereção do templo em outro terreno que não o da baixa da Tabatinguera. In: ARROYO, 1954, p. 261; ROSSI, João. São Paulo Imperial. / João Rossi, Paulo de Assunção. São Paulo: Museu de Arte Sacra de São Paulo, 2020, p. 234

³⁶² MARTINS, 2003, p. 46

³⁶³ Esta via passou a se chamar Rua do Carmo, a partir da publicação da Planta da Cidade de São Paulo levantada pela Divisão Cadastral da 2ª Secção de Obras, no ano de 1916.

Figura 32 – Igrejas de pardos no “Mappa da Cidade de S. Paulo e seus Subúrbios”, de C.A. Bresser, 1847.



Fonte: Acervo digital do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo

Obs.: os círculos em amarelo, que não fazem parte do desenho original, identificam o Rio Tamanduateí (1), principal acesso platô de São Paulo de Piratininga; a Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte (2) e a Rua da Boa Morte (3); o Convento dos carmelitas (4), a Igreja da Sé (5), o Pátio do Colégio (6). A parte mais ao Sul do platô de Piratininga ainda contemplava a igreja construída pela irmandade dos pardos de Nossa da Conceição e São Gonçalo (7), ladeada pelo prédio da Cadeia (8) e pela Igreja de Nossa Senhora dos Remédios (9). A região era desvalorizada porque contemplava a colina da força (10), o Cemitério dos Aflitos (11), a Santa Casa (12), e a Casa da pólvora (13), equipamentos coloniais comumente implantados em posição afastada do núcleo mais populoso.

Figura 33 - Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte. Aurelio Becherini. 1910



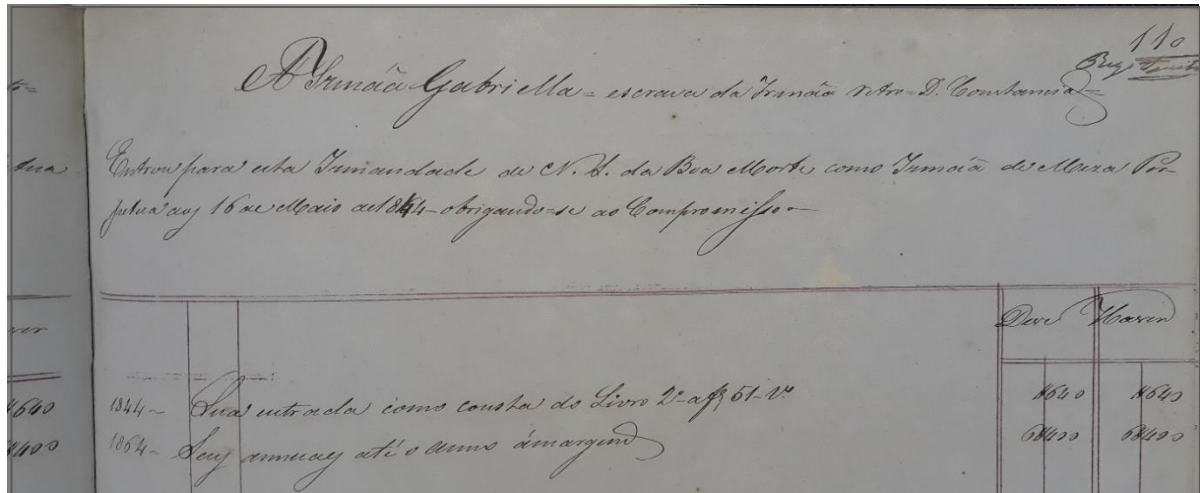
Fonte: Acervo Fotográfico do Museu da Cidade de São Paulo

Desde sua fundação no século XVIII, a irmandade da Boa Morte teria sido receptiva a afiliação de pessoas de todas as classes sociais, conquanto pagassem as anuidades e cumprissem as obrigações estabelecidas em seu compromisso – reeditado em 1813. Entretanto, a posição alcançada pelos pardos naquele contexto social escravista deveria ser preservada no seio da irmandade, em métodos espelhados também na maneira diferenciada como os membros pretos eram assentados, ainda que pudessem em algum momento ocupar cargos na Mesa perpétua³⁶⁴. O Livro de Assentamentos das Irmãs da Boa Morte traz informações acerca da presença de pretos nesta irmandade parda, revelando a distinção que os irmãos faziam às pretas escravizadas e às libertas – denominadas “da casa” –, técnica provavelmente estendida aos homens. É válido supor, contudo, que a tentativa dos irmãos de impedir a presença maciça de cativos, conforme dados apresentados nos livros de

³⁶⁴ Essa informação não está no Livro de Atas e Eleições das Mesas Administrativas e Ordinárias, mas no Livro de Assentamento, que identifica alguns escravizados como participantes da Mesa da irmandade parda. In: ACMSP, Livro de Atas e Eleições das Mesas Administrativas e Ordinárias da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, 1872-1916.

assentamento³⁶⁵, estivesse afinada com um desejo de se desvincularem de organizações receptivas à escravidão, estando a inscrição dos escravizados ou libertos provavelmente condicionada à participação de seus donos nesta irmandade.

Figura 34 - Registro de entrada das Irmãs e pagamento de anuidades. Século XIX



Fonte: ACMSP, Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Registro de Entrada das Irmãs e Pagamento de Anuidades 1829-1866, p. 110

Transcrição: “A Irmaa Gabriella = escrava da Irmaa [?] D. Constancia. / Entrou para esta Irmandade de N. S. da Boa Morte como Irmaa de Meza per / petua aoz 16 de maio de 1844, obrigando-se ao compromisso. / 1844 – Sua entrada como consta no Livro 2º a fls 51 v = r\$ 640 / 1864 – Seuz annuaez ate o anno amargem = r\$ 400 ”

Como apresentado acima, as mulheres escravizadas ou ditas “da casa” foram inscritas na Irmandade da Boa Morte com seus nomes seguidos do nome e título de seus donos. Neste livro específico, de 399 nomes de irmãs, apenas um foi identificado como de escravizada. Não existem nomes indicados como “da casa”.

Na segunda metade do século XIX, além da Igreja de São Gonçalo e da Boa Morte os pretos de São Paulo também passaram a frequentar a Igreja de Nossa Senhora dos Remédios, construída em 1836 nas proximidades da Igreja de São Gonçalo. Há indícios que a irmandade aí estabelecida já tivesse em seu quadro de afiliados gente preta³⁶⁶, todavia, a forma como este lugar sagrado foi apropriado pelas lideranças do movimento abolicionista de São Paulo efetivamente selou um capítulo importante da territorialidade negra paulistana, ainda que o viés tenha sido mais político que efetivamente religioso.

³⁶⁵ No Livro de Registro de entrada de irmãs de 1823 a 1898, há aproximadamente 389 mulheres listadas. Dentre elas, 8 foram identificadas como “da casa”, 7 escravas e 1 considerada “serva”, um percentual muito pequeno para considerar esta instituição como mais uma irmandade de pretos da cidade. In: ACMSP, Registro de Irmãs e Pagamentos de Anuidade – 1823-1898, Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte.

³⁶⁶ A informação, presente no trabalho de August Wernet não pode ser confirmada nas fontes primárias pesquisadas. In WERNET, 2004, p. 204, apud CAPONERO, 2014, p. 114.

O entorno do lugar onde fora construído o templo dedicado à Nossa Senhora dos Remédios originalmente abrigava a Capela ou Oratório de São Vicente Ferrer, construção simples erguida em 1727 pelo português Sebastião Fernandes do Rego. Mantida fechada por 20 anos quando o fundador estivera preso, a capela em 1747 passou a ser utilizada pelos membros da Irmandade da Misericórdia³⁶⁷, até ser então solicitada pela Irmandade dos Remédios, instalada anteriormente num dos altares da Igreja do mosteiro de São Bento. Organizada com o nome de Confraria dos Remédios no ano de 1722, a devoção mariana junto aos beneditinos foi extinta em 1782, decorrente da briga entre os irmãos e o abade do mosteiro por divergências na composição da Mesa administrativa³⁶⁸. Desabrigados, os irmãos dos Remédios recorreram então à Câmara Municipal, solicitando a capela “*para nella collocarem a dita imagem de Nossa Senhora dos Remedios*”³⁶⁹. Estabelecidas as regras de uso do templo católico, a irmandade dos Remédios ocuparia o Oratório até o ano de 1825, quando sua nova Igreja foi inaugurada no Largo da Cadeia.³⁷⁰

A Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios, que costurou sua história junto à luta abolicionista de São Paulo, foi legalmente constituída em 17 de julho de 1812, tendo o respectivo compromisso aprovado em 1836.³⁷¹ A proximidade com o pelourinho (fig. 32) e a relação da devoção mariana com o continente africano³⁷² podem justificar a relação que a irmandade estabeleceu com a população preta de São Paulo, destinando seu templo como quartel-general dos intelectuais que lutavam pela abolição e como refúgio para os negros desamparados.

Dentre as muitas atividades realizadas na Igreja dos Remédios para atender às demandas dos negros paulistanos, cabe citar o uso como escola para os primeiros cidadãos saídos da Lei do Ventre Livre, em aulas ministradas por intelectuais como o cônego Pedroso

³⁶⁷ ACMSP, Livro de Tombo 1, Paróquia Sé, 1747, p. 24 v.

³⁶⁸ ARROYO, 1954, p.107

³⁶⁹ Actas da Câmara Municipal de S. Paulo: 1777/1782, Volume XVII. Publicação Oficial do Archivo Municipal de S. Paulo. São Paulo: Typografia Piratininga, 1920, p. 473-476

³⁷⁰ Há indícios de que haveria duas capelas dedicadas à São Vicente Ferrer, uma construída por Sebastião Fernandes e outra localizada no edifício da Cadeia, a primeira fechada e utilizada depois pela Irmandade da Misericórdia, e a segunda que fora utilizada temporariamente pela Irmandade dos Remédios quando expulsa da igreja dos beneditinos. Esta mesma hipótese, defendida por Nuto Sant’Anna (1937), José Hertzner (1975) e Carlos Augusto Mattei Faggin (1985), sugere que o terreno onde foi erguida a Igreja de Nossa Senhora dos Remédios no século XIX não tinha nenhuma relação com estas outras edificações. Em contrapartida, outros pesquisadores como Leonardo Arroyo (1954), Antônia Aparecida Quintão (2002), Ney de Souza (2004), Maria Cristina Caponero (2014) e João Rossi (2020), reiteram a versão apresentada neste parágrafo. Não obstante ambas as hipóteses, importa ressaltar que os antecedentes históricos da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios não são relevantes a esta pesquisa, uma vez que a discussão a que se pretende origina quando a igreja foi erguida no Largo da Cadeia, ao lado do pelourinho, ou seja, após 1825.

³⁷¹ QUINTÃO, 2002, p. 81

³⁷² A devoção à Nossa Senhora sob o título de Remédios nasce no século XII, com São João da Martha e sua campanha para resgatar os cristãos escravizados na África.

e Antônio Manuel Bueno de Andrada³⁷³; a disponibilidade de suas salas como esconderijo para os pretos escravizados que conseguiam fugir da violência com o apoio de grupos abolicionistas³⁷⁴; o acolhimento em seu edifício das reuniões do movimento Caifazes capitaneado por Antônio Bento³⁷⁵ e frequentado por pessoas das diferentes camadas sociais; a guarida para os equipamentos tipográficos de edição do jornal *A Redenção*³⁷⁶; além da cessão de seu púlpito para fomentar o debate em pró da abolição da escravidão, em missas dominicais que terminavam em verdadeiros comícios.³⁷⁷ Apesar das divergências quanto a existência de pretos afiliados nesta irmandade, há convergência entre os autores consultados de que a vocação abolicionista neste templo foi despertada mediante o ingresso de Antônio Bento à irmandade dos Remédios, particularmente quando assumiu o cargo de Provedor na Mesa Perpétua, que fora ocupado por ele do ano de 1877 até as vésperas da assinatura da Lei Áurea.

Estando à frente do movimento abolicionista paulista desde a morte de Luís Gama em 1882, Antônio Bento inaugurou um novo momento na Igreja dos Remédios, que passou a receber em seu corpo diretivo, por influência dos Caifazes, personalidades importantes da sociedade paulistana dos oitocentos, como políticos, comerciantes, professores, pintores, juristas³⁷⁸, conformando uma teia de conexões com outras cidades que tinha como finalidade integrar o negro ao mercado de trabalho. A rede de contatos chegaria inclusive às Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo, sendo identificada a presença dos integrantes dos Caifazes nas mesas das três irmandades malungas, dentre eles o próprio Antônio Bento, que entre 1888 e 1889 esteve como irmão de mesa na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, participou de reuniões importantes previamente à dissolução da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia³⁷⁹, além de atuar como juiz na Irmandade de São Benedito.³⁸⁰

³⁷³ SOUZA, 2004, p. 400

³⁷⁴ In: COSTA, Emília Viotti da. *A Abolição*. 9ª edição. São Paulo, Editora UNESP, 2008, p. 112

³⁷⁵ QUINTÃO, 2002, p. 84

³⁷⁶ Os primeiros oito números do jornal *A Redenção – folha abolicionista, commercial e noticiosa* foram editados em gráfica localizada à Rua da Esperança nº 11. Só a partir da edição lançada em 30 de janeiro de 1887 é que a tipografia foi transferida para as dependências da Igreja de Nossa Senhora dos Remédios. In: OTSUKA, Alexandre Ferro. *Antônio Bento: discurso e prática abolicionista na São Paulo década de 1880*. Dissertação de Mestrado em História Social. Departamento da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015, P. 138; AESP, Repositório Digital, *A Redenção*, São Paulo, Edição 8, 27 de janeiro de 1887, p. 1; Ibid, Edição 9, 30 de janeiro de 1887, p. 1

³⁷⁷ SOUZA, 2004, p. 401

³⁷⁸ QUINTÃO, 2002, p. 83-84

³⁷⁹ Este assunto será tratado no Capítulo 3, que traz parte do texto publicado por Antônio Bento no jornal *A Redenção*.

³⁸⁰ AHPFICB, Documentos avulsos, Ata de reunião de 29 de setembro de 1877.



Figura 35 (alto) – Detalhe do jornal *A Redempção*, edição nº 133, de 26 de abril de 1888. Logo abaixo do título do jornal aparece o nome de Antônio Bento como redator chefe. No canto esquerdo, no segundo quadro tem-se o lugar da tipografia do jornal, endereçado apenas como Largo 7 de setembro, que era como se reconhecia o Largo de São Gonçalo no final do século XIX, preservando a Igreja de Nossa Senhora dos Remédios que era onde estava a tipografia. Fonte: APESP, Repositório Digital

Figura 36 (baixo) – Detalhe do jornal *A Redempção*, de 13 de maio de 1898. Edição comemorativa dos 10 anos da assinatura da Lei Áurea. Nota-se que Antônio Bento ainda estava como redator chefe. Fonte: APESP, Repositório Digital

As ações programadas pela Irmandade dos Remédios e pelo movimento Caifazes consagraram a Igreja de Nossa Senhora dos Remédios como um dos berços das ideias abolicionistas em São Paulo, a exemplo da festa religiosa de 10 de junho de 1883, na qual foram distribuídas 45 cartas de alforria³⁸¹, memorável na história dos eventos religiosos da São Paulo oitocentista. Não obstante o trabalho árduo dos abolicionistas, o cuidado dos afiliados para com os escravizados reforçou o caráter acolhedor desta igreja para com os

³⁸¹ APESP, Repositório Digital, *A Redempção*, Ano XI, nº 11, 13 de maio de 1899, p. 7

pretos, demarcando a Igreja dos Remédios como um ponto chave na territorialidade negra paulistana, juntamente com outros templos por onde os negros paulistanos livremente puderam circular.

Figura 37 - Igreja de Nossa Senhora dos Remédios. Benedito Junqueira Duarte. 1939



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu da Cidade de São Paulo

Ainda que a presença de pretos em irmandades pardas ou brancas corroborasse para algum destaque social, a implantação destas outras igrejas mais receptivas à população negra no Sul do platô de Piratininga não fez com que a circulação destes grupos se desse nos pontos mais privilegiados da cartografia paulistana. Em parte, a imposição destes sítios desprestigiados foi decorrente da ocupação precedente de templos mais importantes ou antigos, de frequência majoritária branca; em parte, como explícito em alguns casos, pelo desejo das próprias autoridades eclesiásticas em afastar estes edifícios do núcleo mais povoado, ainda que se tratasse de igrejas católicas. Independente das razões, a localização das igrejas dos pardos em lugares menos favorecidos demonstrava que o propósito destes irmãos em se desvincularem das heranças escravocratas não resultava diretamente em força política capaz de promover a ocupação dos melhores espaços no plano urbano de São Paulo. Neste aspecto, os modelos de implantação das Igrejas dos Homens Pretos foram mais certos, corroborando, ainda com as interferências da elite clerical e civil, para o acesso dos malungos a lugares mais valorizados da cidade de São Paulo, condição bastante particular no contexto escravista, e provavelmente, uma das razões pelas quais tais territórios passaram a ser disputados ao final do século XIX.

2.4. As três igrejas das irmandades dos pretos

Ao se investigar os aspectos urbanos ou arquitetônicos das três Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo, há de se levar em conta as transformações que a passagem de vila à cidade provocaram no platô de Piratininga, e que são templos utilizados pelos pretos a partir de três condições diferentes: uma construção original em terreno desvalorizado, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos; uma construção original em região já valorizada, a Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia; e a expropriação de uma igreja inserida num ambiente pulsante, a Igreja de São Benedito. Não obstante as condicionantes do momento em que tais edificações se transformaram em espaços do catolicismo negro, cabe ressaltar que a história de cada um destes prédios seria delineada pelo contexto escravista, sendo as intervenções acometidas a tais enclaves mais em resposta às pressões causadas por agentes externos do que por iniciativa dos próprios malungos.

Segregados socialmente, os negros se viram impelidos a criar seus lugares específicos de reunião, organizando-se celeremente à autorização de suas irmandades para ocupar suas igrejas particulares, ainda que a finalização dos seus edifícios tardasse mais do que aqueles utilizados pelos devotos brancos. Tal contexto pode ter sido a razão pela qual os malungos em 1721 já expressassem seu desejo por cultivar a devoção mariana em capela própria, a futura da **Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos** de São Paulo, enviando uma representação ao rei de Portugal para solicitar, além do permissão para a construção, o favorecimento “*com um sino, e um ornamento para tres altares-mór e dois colaterais*”.³⁸² Desta primeira solicitação não há documento que confirme a doação régia, porém o *Título de Erecção e Instituição da Capella de N. Sra. do Rozário dos Pretos*, anexado ao Livro de Tombo da Sé, confirma a existência desta primeira capela:

“Nesta Cid.e veneramos a Virgem Santíssima Senhora do Rozario, collocada pellos **pobres escravos pretos** com toda a devoção na **Capella, q. edificação** [sic] por graça do Ex.mo. e R.mo. Sñr. D. Fr. Antônio de Aguadalupe, estabelecendo nella fervorozos a Irmand.e do SS. Rozario, q hoje se conserva populoza, e se regem agregadas a ella as dos Santos Atlantes da Ethyopia Elesbão, e Ifigenia, mostrando todos unidos o dezerteresse, e vontade com q à custa do seo trabalho dispendem liberaes pa. a conservação da decencia, e grande aceyo com q se acha ornada.”³⁸³
(grifo nosso)

³⁸² ARROYO, 1954, p. 204

³⁸³ ACMSP, Livro de Tombo da Sé, p. 17.

Apesar do documento ter sido produzido após 1745, Arroyo supôs que a capela citada nele foi construída pelos malungos antes mesmo da provisão obtida por Domingos de Mello Tavares, em 1725³⁸⁴. O texto da provisão traria alguns esclarecimentos importantes acerca das adversidades encontradas pelos pretos para a ereção de seus templos, como a obrigatoriedade da presença na irmandade de alguém que o custeasse, no caso o ermitão Domingos; ao destinar o dinheiro que conseguira esmolando nas ruas das Minas Gerais para as obras da Igreja do Rosário, o ermitão recebera em troca o cargo de administrador perpétuo da irmandade de pretos, evitando assim as “dúvidas” e os “embaraços” que a sociedade dirigia aos pretos sempre que estes portavam muito dinheiro.³⁸⁵ Mesmo com sua boa fama, o dinheiro a partir daquele momento seria transferido para um tesoureiro escolhido pelo vigário, autoridade eclesiástica responsável também por “examinar e aprovar” o lugar destinado à construção da nova igreja. O terreno indicado para doação aos camaristas muito provavelmente já abrigava a rústica ermida construída pelos malungos, e sua localização no ambiente da vila colonial, assim era descrita:

“Campo da entrada desta Cidade [de São Paulo] de junto aos muros novos que fazia Manoel Pinto Guedes, fronteiro as cazas e muros do capitam Salvador Nardes, e o reverendo padre João de Pontes, [contendo] catorze brasas de terras de comprido e outras tanto de fundo digo largo correndo, e o comprimento de hum canto dos muros novos de Manoel Pinto Guedes thé o outão das cazas grandes do Reverendo Padre João Pontes e a largura correndo do outro cano dos mesmos muros para as cazas de Salvação Nardes”.³⁸⁶

Posicionado ao final da via conhecida como Rua de Manuel Paes de Linhares³⁸⁷ – devido a existência da casa do sertanista desde meados do século XVII – e antes da ladeira que conduzia os paulistanos ao Caminho da Luz – utilizado pelos tropeiros como rota para as Minas Gerais³⁸⁸ –, o lote aquele momento não era um dos mais valorados de São Paulo

³⁸⁴ ARROYO, 1954, p.205

³⁸⁵ In: AMARAL, Raul Joviano. Os pretos do Rosário de São Paulo: subsídios históricos. 2ª edição. São Paulo: João Scortecci Editora, 1991, p. 39

³⁸⁶ Carta de Aforamento de Terras dos Pretos da Nossa Senhora do Rosário. In: Ibid., p.43

³⁸⁷ O historiador Manuel Marques concluiu que a Rua Manuel Paes Linhares, citada em alguns testamentos e inventários de paulistanos no final do século XVII era a via onde no século XVIII foi instalada a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Nuto Sant’Anna concorda com esta hipótese, afirmando que esta via anteriormente foi conhecida como Caminho da Guará. In: MARQUES, Manuel Eufrásio de Azevedo. Apontamentos históricos, geográficos, biográficos, estatísticos e noticiosos da Província de São Paulo: seguidos da cronologia dos acontecimentos mais notáveis desde a fundação da Capitania de São Vicente até o ano de 1876. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1953, p. 217; SANT’ANNA, Nuto. Metrópole, Vol. I. Coleção Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo. São Paulo: Departamento de Cultura, 1952, p. 75

³⁸⁸ In: CAMPOS, Eudes. “A vila de São Paulo do Campo e seus caminhos”. Revista do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo / Departamento do Patrimônio Histórico. São Paulo, v. 204, 2006, p. 27

por estar distante da Sé, sendo considerado adequado ao isolamento de doentes, como mostra este documento de 1749:

“[...] requereu o procurador deste Senado que porquanto estava devoluta uma morada de casas que ficavam por detrás do quintal de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos as quais ficam olhando para o rio de São Bento, que foram de Tristão de Oliveira e hoje de seus herdeiros, que se tomassem as ditas casas quando para isso fosse necessário para recolher algum bexiguento[...]”.³⁸⁹

Figura 38 – Mapa do lugar da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.



Fonte: *Planta da Restauração da Capitania. 1765/1774. Autor desconhecido. (REIS, 2004, p. 67)*

Obs.: os círculos em vermelho, que não fazem parte do desenho original marcam o lugar onde foi construída a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (1) no final da antiga Rua Manuel Paes de Linhares (2), que conectava o Largo da Sé (3) à igreja dos pretos; indica o quintal dos jesuítas (4) na lateral do Colégio (5); e mostra a ladeira de acesso à Rua da Boa Vista (6), a Igreja dos beneditinos (7) e o Caminho da Luz (8).

Além deste documento, outros mais consideraram o lugar de fundação da primeira Igreja dos Homens Pretos de São Paulo com todas as características desqualificadas de um

³⁸⁹ AMARAL, 1991, p. 42

subúrbio colonial, isolado dos prédios mais importantes e descuidado em seus aspectos naturais. Todavia mesmo “em pleno campo, eivado de barbas de bode”, como julgou Raul Joviano do Amaral (1991), a posição geográfica de “cabeça de morro”, expressão utilizada pelo mesmo autor, garantiu destaque à igreja no panorama da vila, principalmente pelo vazio que a morfologia do “quintal dos jesuítas” proporcionou ao lote escolhido pelos malungos. O mesmo vale seria ainda o gerador do caminho tortuoso estabelecido para o acesso da igreja dos pretos ao núcleo fundador – a Rua Manuel Paes Linhares –, e seu desnível topográfico, que impediu a instalação das moradias nos setecentos³⁹⁰ – como identificado na fig. 29 – deu ao enclave a sensação de despovoamento e distanciamento da Sé até as primeiras décadas do século XIX.

Entretanto o “distanciamento” da Sé não chegou a ser um impedimento para inserir a igreja dos malungos no trajeto das procissões mais importantes realizadas na vila de São Paulo desde 1740, uma delas a Procissão da Bula da Santa Cruzada³⁹¹, tradição colonial que desde a sua instituição em 1748 reservou um momento especial no templo dos pretos, muitas vezes o ponto de partida do cortejo.³⁹² Para Nestor Goulart, o Rosário dos Pretos teria se beneficiado indiretamente pela consagração dos “Quatro Cantos” entre os paulistanos: o pequeno comércio instalado neste cruzamento motivou os habitantes a caminhar pela Rua Direita e Rua de São Bento, ficando a Rua “*que vae do pateo da Sé para Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos*”³⁹³ ou simplesmente Rua do Rosário, como o caminho de retorno para o núcleo inaugural de Piratininga³⁹⁴. Não obstante a vida profana, o trajeto dos préstitos paulistanos, organizados pela Igreja ou pela Câmara Municipal³⁹⁵, contemplaria sempre o triângulo conformado pelas ruas Direita, São Bento e Rosário, conforme o itinerário a seguir³⁹⁶:

³⁹⁰ Na hipótese de Nestor Goulart Reis, a falta de habitações na Rua do Rosario se deveu ao declive acentuado, que escoava as águas da chuva para o riacho localizado no centro do quintal dos jesuítas. In: REIS, 2004, p. 22

³⁹¹ A Procissão da Bula da Santa Cruzada era um sistema de arrecadação monetário que concedia indulgências àqueles fiéis que contribuíssem com a expansão do catolicismo e apoio às Cruzadas na Terra Santa. Em São Paulo elas foram realizadas já em 1740, sendo um evento anual no período que vai de 1773 a 1814. In: CAPONERO, 2014, p. 136-139

³⁹² “[...] se há de fazer nesta Cid.e a Publicação da Bula, saindo a Procissão da Igreja do Rozario dos Pretos as 8 horas damanhaa, há de haver sermão depois derecebida na Sé [...]”. AHMSP, Fundo CMSP, Grupo Conselho de Vereadores, Série Correspondências Festividades Religiosas, Assunto: Procissão saída as 8 horas da Igreja do Rosário dos Pretos, Doc 715, 8 de fevereiro de 1796.

³⁹³ SANT’ANNA, 1952, p. 75

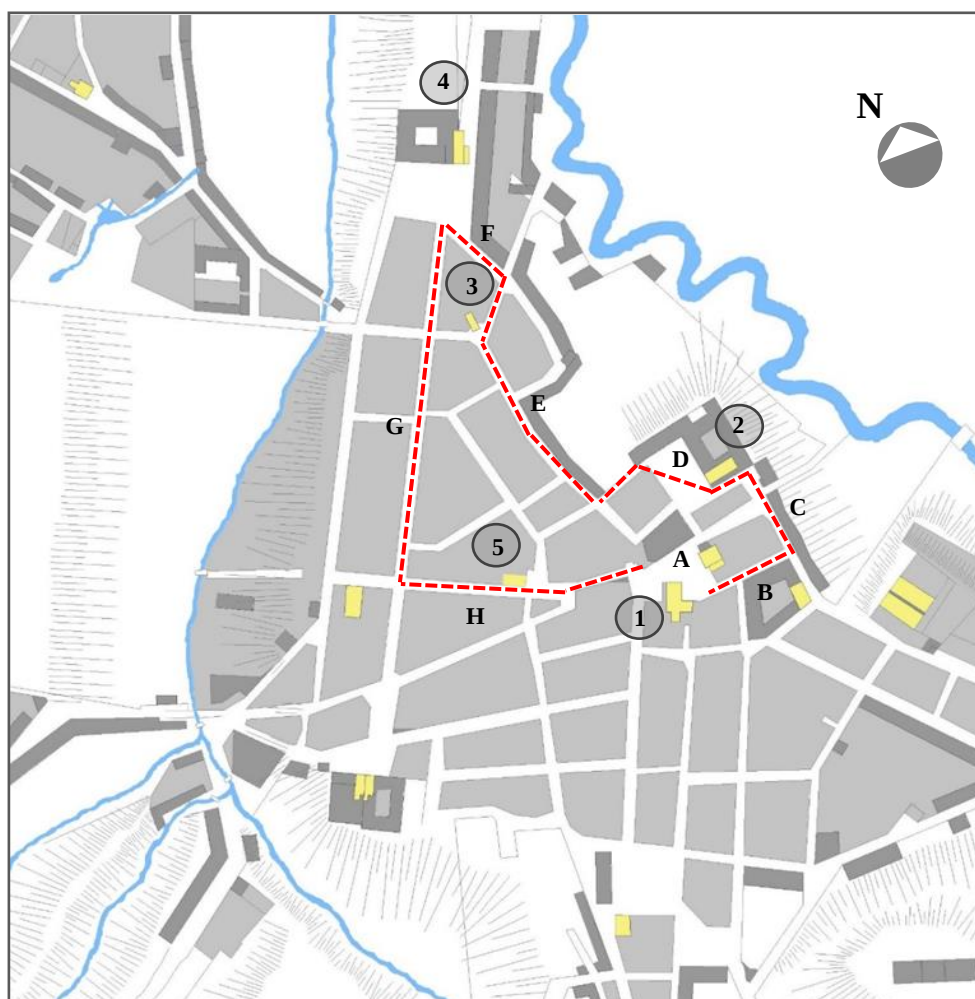
³⁹⁴ REIS, 2004, p. 40.

³⁹⁵ Dentre os cortejos organizados pela Câmara Municipal estaria a acolhida do Imperador Dom Pedro I, que ao visitar a cidade em 1846, foi recebido na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. In: TAUNAY, Afonso de E. História da Cidade de São Paulo sob o Império. (1842-1854). Volume VI. Coleção da Secretaria Municipal de Cultura. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico, 1977, p. 180

³⁹⁶ MARTINS, 2003, p. 425; BRUNO, 1984, p. 774, apud CAPONERO, 2014, p. 218

Saía do Pátio da Catedral pela travessa da Sé, entrava à esquerda na Rua do Carmo até o Largo do Colégio, seguia a Travessa do Colégio e virava à direita na Rua do Rosário, atingindo o Largo do Rosário. [Descia a ladeira ao lado da Igreja do Rosário] Contornava a Rua da Boa Vista até o Largo de São Bento, voltava pela Rua de São Bento até os “Quatro Cantos”, encontro com a Rua Direita, adentrava na Rua Direita e retornava ao ponto de partida, o Largo da Sé, culminando novamente na Catedral.³⁹⁷

Figura 39 – Mapa com o trajeto das principais procissões realizadas em São Paulo do ano de 1852 até o final do século XIX. Produzido pelo autor a partir de recorte e vetorização da “Planta da Cidade de S. Paulo”, levantada pelo engenheiro Rufino José Felizardo e Costa em 1810



Legenda: Linha vermelha tracejada – segundo Maria Cristina Caponero, este era o trajeto das mais importantes procissões realizadas em São Paulo até o final dos oitocentos, percorrendo os seguintes lugares: Largo da Sé (A), Travessa da Sé (B), Rua do Carmo (C), Pátio do Colégio (D), Rua do Rosário (E), Rua da Boa Vista (F), Rua de São Bento (G) e Rua Direita (H). As igrejas contempladas neste percurso – prédios em amarelo – eram a Igreja da Sé (1), a Igreja do Colégio (2), a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (3), a Igreja dos beneditinos (4) e a Igreja da Misericórdia (5). Dos templos localizados mais ao Sul do platô de Piratininga não era possível apreciar os cortejos.

³⁹⁷ Este percurso teria sido determinado na Provisão de 29 de março de 1852. Antes dela, as procissões não contornavam a Rua da Boa Vista e nem passavam em frente à Igreja dos beneditinos, chegando à Rua de São Bento a partir de um beco que existia ao lado da Igreja do Rosário. ACMSP, Livro de Tombo nº 1, P. 100

Mesmo presente no trajeto das principais procissões paulistas desde meados do século XVIII, as obras da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos se arrastaram pelos oitocentos por dificuldades inerentes ao projeto arquitetônico ou pela falta de recursos. As fotografias da década de 1860 (fig. 40 e 41) apresentam a fachada frontal do templo já finalizada, contudo uma correspondência dos irmãos enviada à Câmara Municipal em 1872 dá indícios de que o interior ainda não estava concluído em razão de uma provável falta de fundos: “[...] e não tendo a mesma Irmandade os meios necesarios [para o reparo de calçada] visto que os seus renditos são poucos e que a quantia proveniente da desapropriação tem que ser empregada no douramento da igreja, compra de damascos e paramentos q, necessita a mesma igreja [...]”³⁹⁸. Quanto ao exterior da igreja dos malungos, Visconde de Taunay deixaria por escrito as impressões de quem percorreu seu entorno no ano de 1865:

“Estreei meu álbum desenhando os aspectos da Igreja do Rosário, pertencente a uma irmandade de pretos. É relativamente grande e tem uma única torre com dois andares acima do coro. É antes feia do que bonita. Da janela do hotel pude desenhar a torre da igreja do mosteiro de São Bento, menos volumosa e mais elegante do que a da sua vizinha”³⁹⁹.

Figura 40 - Rua do Rosário tendo ao fundo a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Militão Augusto de Azevedo. Ca. 1862/63



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu da Cidade de São Paulo.

³⁹⁸ AHMSP, Fundo CMSP, Grupo Conselho de Vereadores, Série Correspondências de Inst. Religiosas, Assunto: Desapropriação de terreno de irmandade e tendo poucos recursos e pretendendo realizar obras na igreja solicita da C.M. o mesmo “lageado”, 11 de junho de 1872.

³⁹⁹ BRUNO, 1981, p. 82

Figura 41 – Rua do Rosário dando perspectiva à Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Militão Augusto de Azevedo. Ca. 1862/63



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu da Cidade de São Paulo.

O espaço urbano constituído ao redor da Igreja do Rosário foi se consagrando paulatinamente como um importante lugar do catolicismo negro de São Paulo. A relevância da edificação naquele enclave, como ponto de fuga na perspectiva de quem caminhava pela Rua do Rosário, e como monumento urbano destinado exclusivamente ao acolhimento de gente preta, fez com que muitos negros passassem a habitar o entorno da igreja dos malungos, geralmente em casas simples que se abriam em quitandas, onde os escravizados se dedicavam à venda de frutas, legumes e hortaliças, além de comidas inspiradas na culinária africana⁴⁰⁰, refazendo vínculos ancestrais e reestabelecendo redes de sociabilidade. Esses encontros no entorno do Rosário certamente despertaram o interesse de outros negros em aderir à irmandade católica ali fundada ou apenas participar dos festejos realizados à Nossa Senhora do Rosário⁴⁰¹, ocasião em que executavam músicas próprias e danças defronte à Igreja⁴⁰², duas das muitas tradições africanas recuperadas⁴⁰³ que refletiram

⁴⁰⁰ MARTINS, 1911 (2003), p. 82, apud ARROYO, 1954, p. 208

⁴⁰¹ Além da festa da padroeira, a irmandade do Rosário organizava a Festa de Nossa Senhora do Pilar, de São Benedito e a de Santa Efigênia e Santo Elesbão, esta última festa realizada na Igreja do Rosário até os santos etíopes serem transladados para a igreja própria. In: CAPONERO, 2014, p. 111

⁴⁰² MARTINS, 2003, p. 324

⁴⁰³ A inserção nas irmandades católicas não eliminava a possibilidade de os pretos estarem em calundus, portarem patuás junto ao corpo, nem de manterem relações afetivas com diferentes divindades, algo que era

o modo muito particular de demarcação da territorialidade diaspórica no espaço urbano brasileiro.

O conjunto arquitetônico do Rosário dos Homens Pretos abrigou também um cemitério ao lado da igreja, onde foram realizados muitos funerais dos malungos, alguns certamente seguindo ritos inculturados. O campo santo, que funcionou a partir do final do século XVIII, foi desativado em 1872, juntamente com algumas casas contíguas ao templo – no beco de acesso à Rua São Bento onde estavam as quitandas de alguns africanos – para a criação do Largo do Rosário, obra urbana idealizada pela Câmara Municipal que objetivou a ampliação do espaço defronte à igreja para a melhoria das atividades religiosas e implantação de projetos civis.⁴⁰⁴ Um dos projetos idealizados pelos vereadores de São Paulo contemplou a instalação de um chafariz, inaugurado em 1874 na presença de autoridades civis, como o presidente da província João Teodoro Xavier e outras lideranças religiosas, como o secretário da irmandade do Rosário dos pretos e o bispo de São Paulo.⁴⁰⁵ O “Chafariz 7 de setembro”, equipamento urbano com três torneiras que atendeu os moradores daquele lugar que não possuíam água potável nas residências, permaneceu no Largo do Rosário até o ano de 1893 (fig. 42), quando a Repartição de Água e Esgotos da Capital assumiu a gestão do abastecimento da cidade, substituindo gradualmente os chafarizes e bicas pela rede de água encanada.⁴⁰⁶

O Largo do Rosário, recém valorizado passaria por outras transformações urbanas em atenção aos interesses da elite paulistana. A Rua do Rosário, que em 1846 passou a se chamar Rua da Imperatriz, sofreria nova alteração toponímica no final do século XIX, vindo a ser conhecida como Rua XV de Novembro após a Proclamação da República.⁴⁰⁷ A Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, testemunha dos tempos coloniais naquele entorno que conformava a zona comercial mais cosmopolita da cidade de São Paulo, apesar das remodelações na fachada e no seu interior⁴⁰⁸, conseguiria resistir em sua integridade física somente até os primeiros anos do século XX.

próprio da cultura de algumas etnias africanas que estavam em condição de escravizadas. In: VIANA, 2007, p. 102

⁴⁰⁴ MARTINS, 2003, p. 325

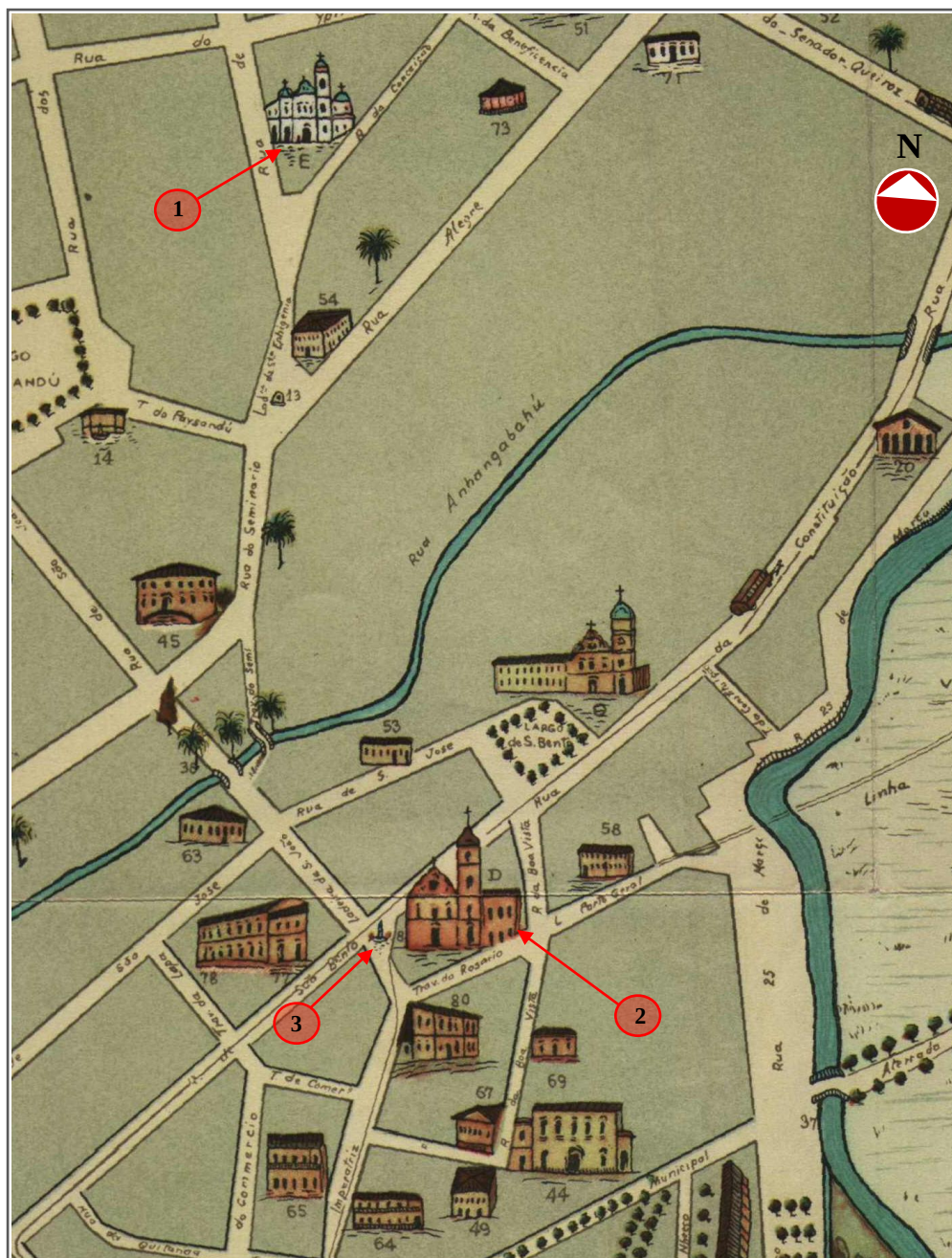
⁴⁰⁵ AMARAL, 1991, p. 74-77

⁴⁰⁶ SÃO PAULO, Companhia de Saneamento Básico. “História do Saneamento em São Paulo”. Revista DAE, n. 196, ano 2004, p. 68-80

⁴⁰⁷ Este assunto será tratado no Capítulo 3.

⁴⁰⁸ As fotografias do início do século XX revelam a atualização na fachada do templo, que passou de um frontão escalonado para um desenho em volutas – ver fig. 68. Com relação ao seu interior, o historiador Alfredo Moreira deu essa descrição para o ano de 1900: “*O seu interior é feio e muito enegrecido. Tem a capella-mór com seis tribunas e um altar com um painel de N. S. do Rosario e aos lados S. Roque e Santo Antônio. No corpo da igreja há quatro tribunas, dous púlpitos e dous altares: em um ficam o Bom Jesus da Prisão, Santa*

Figura 42 – Mapa com a localização da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e da Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia. Detalhe do Mappa da Capital da Pcia.de São Paulo. Frco. Albuquerque e Jules Martin. 1877.



Fonte: Acervo digital do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo

As setas e círculos em vermelho – intervenção nossa – marcam a Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia (1), a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (2), o Chafariz 7 de setembro (3).

Iphigenia e Santo Elesbão; em outro o Sagrado Coração de Jesus. À esquerda da igreja fica a capella do Bom Jesus da Pedra Fria e à direita a sachristia com um altar de N. S. das Dores.” In: PINTO, Alfredo Moreira. A cidade de S. Paulo em 1900. São Paulo: Governo do Estado, 1979, p. 37

Ao contrário do que acontecera com os malungos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, os negros devotos de Santo Elesbão e Santa Efigênia tiveram seu primeiro templo, a futura **Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia**, erguido em lugar de muito prestígio, a “Cidade Nova”, idealizada no governo de José Raimundo Chichorro da Gama Lobo (1786-1788) para ser habitada pela elite paulistana. Este certamente não era o contexto quando os malungos escolheram este lugar, haja vista que antes de 1770 a área não passava de um matagal recortado pelo Caminho da Luz, lugar ermo que servia às vezes de esconderijo para os escravizados foragidos⁴⁰⁹. Contudo, no final dos setecentos, quando os pretos se apropriaram destas terras e, principalmente em 1801, quando o Príncipe Regente autorizou a irmandade a ocupar sua capela⁴¹⁰, os devotos de Santo Elesbão e Santa Efigênia puderam instituir o segundo território do catolicismo negro de São Paulo no espaço urbano mais privilegiado da cidade.

O plano de expansão da cidade de São Paulo para além do Rio Anhangabaú surgiu em razão do crescimento contínuo da população paulistana a partir da década de 1770, decorrente do aumento das riquezas na Capitania. Neste período, que coincidiu com o fortalecimento da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, foram realizadas obras de pontes⁴¹¹ que corroboraram para ocupação das áreas além dos rios Tamanduateí e Anhangabaú, onde já estavam as terras dos mais ricos paulistanos, como os coronéis Francisco Xavier dos Santos, Luiz Antônio de Souza e Jozé Arouche de Toledo Rendon. De acordo com Amália Santos (2013), o projeto da “Cidade Nova”, publicado pela primeira vez na Planta da Cidade de S. Paulo levantada por Rufino José em 1810 (fig. 43), recortou com vias retilíneas a área a Oeste do platô de Piratininga, criando lotes de várias dimensões que foram prontamente adquiridos pelos mais abastados da cidade, dentre eles alguns clérigos, militares, e funcionários da administração pública. Os pedidos de cessão destas terras por particulares foram recorrentes até a primeira década do século XIX, o que favoreceu, pelo poder aquisitivo destes novos moradores, que a presença de pretos escravizados por esta região fosse ampliada.⁴¹²

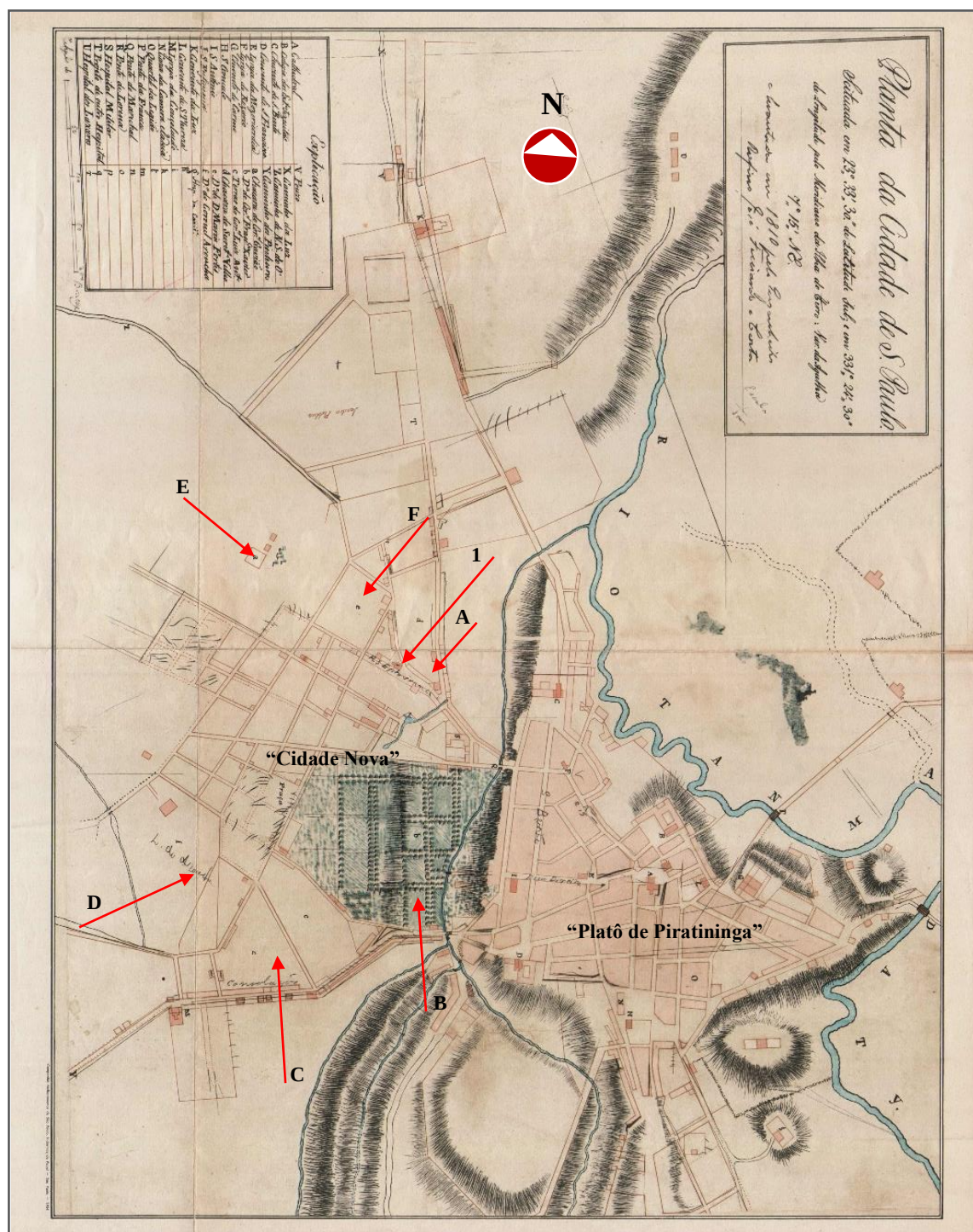
⁴⁰⁹ In: JORGE, Clóvis de Athayde. Santa Efigênia / Clóvis de Athayde Jorge. História dos Bairros de São Paulo, v. 23. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico, 1999, p. 61

⁴¹⁰ A provisão régia data de 13 de fevereiro de 1801. In: ARROYO, 1954, p. 192

⁴¹¹ A ponte que proporcionou a ocupação da Cidade Nova foi a Ponte do Acú, edificada no governo de Gama Lobo a partir de mão de obra escravizada. In: SANTOS, 2031, p. 60

⁴¹² O maior lote da “Cidade Nova” fora concedido ao boticário Dionísio Ereopagita da Mota em 1798, onde trabalhavam aproximadamente 23 negros escravizados. Como este exemplo, a presença de outros proprietários nesta região pode ter contribuído para o gradual aumento de afiliados à Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia a partir do século XIX. In: SANTOS, 2013, p. 84

Figura 43 – Mapa da “Cidade Nova”. Chácaras e Igreja. Planta da Cidade de S. Paulo, levantada em 1810 pelo engenheiro Rufino José Felizardo e Costa.



Fonte: Acervo digital do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo.

Obs.: as setas em vermelho, e as letras ou números em preto, que não fazem parte da cartografia original, demarcam as principais propriedades nas terras além do Rio Anhangabaú, a “Cidade Nova”. Ao redor da Igreja de Santa Efigênia (1), foram identificadas pelo cartógrafo deste mapa as seguintes propriedades: a chácara do Secretário Velho (A), as datas do Coronal Francisco Xavier (B), as terras do Coronal Luiz Antônio (C), as datas do Coronal Arouche (D), a chácara do Coronel Gavião (E) e as datas de Dona Maria Fortes (F)

O interesse da elite paulistana nos lotes da “Cidade Nova” fez com que a Igreja de São Paulo se apressasse à criação de uma nova freguesia e paróquia: a de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia. A provisão, assinada pelo bispo Dom Matheus de Abreu Pereira em 1809, que reduziu a freguesia da Sé até os limites dos rios, alçou a capela dos malungos ao status de matriz paroquial⁴¹³, agilizando consequentemente as obras da Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia, de posse dos malungos, mas regida espiritualmente por um vigário secular escolhido pelo bispo.

A instituição de uma nova paróquia e a concentração de parte destas terras nas mãos da elite paulistana, entretanto não asseguraram o glamour desta região por muitos anos, já que o comércio da cidade se solidificava cada vez mais longe dali, nas proximidades dos “Quatro Cantos”, e ainda que nas décadas seguintes a freguesia de Santa Efigênia fosse a área de maior crescimento populacional de São Paulo⁴¹⁴, a maior parte da elite ainda preferia manter suas moradas no “triângulo histórico de Piratininga”. Todavia os vínculos da elite com a freguesia de Santa Efigênia não se encerraram tão cedo, haja vista muitos dos imóveis desta região terem como donos os paulistanos mais ilustres daquela época, especialmente na Rua de Santa Efigênia, onde estavam as propriedades majestosas do mosteiro de São Bento⁴¹⁵ e de alguns militares⁴¹⁶, além da casa simples que era da própria Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia⁴¹⁷. Não obstante o poder aquisitivo de alguns proprietários, em 1809 o valor praticado para os aluguéis dos imóveis desta freguesia estava entre os mais módicos da cidade São Paulo, especialmente aqueles posicionados mais longe da Igreja Matriz de Santa Efigênia, onde moravam pessoas de condição social mais baixa.⁴¹⁸ A presença de pessoas mais pobres nesta região não teria sido majoritária na primeira década dos oitocentos, mesmo assim, conforme a pesquisa de Allan Kato (2017), nas ruas desta freguesia não foram identificados pontos comerciais até meados do século XIX, nem mesmo na via que margeava a matriz.

O contexto imobiliário apresentado na freguesia de Santa Efigênia era, sobretudo, o reflexo da maneira como o plano da “Cidade Nova” tinha sido recebido pelos diferentes

⁴¹³ ACMSP, Livro do Tombo da Sé nº 1, p. 82

⁴¹⁴ In: KATO, Allan Thomas Tadashi. Elites, negócios e imóveis no plural: São Paulo nas décadas urbanas e listas normativas (1795-1829). Tese apresentada a Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017, p. 134

⁴¹⁵ A casa de nº. 09 era de propriedade do mosteiro de São Bento. In: KATO, 2017, p. 134

⁴¹⁶ O capitão Elesbão Francisco Vaz era dono da casa de nº. 20, o capitão Francisco Jorge de Paula Ribeiro nº. 22 e 23, e o capitão Pinto Tavares era dono de duas casas térreas, e um sobrado no nº.12. In: Ibid., p. 135, p. 163

⁴¹⁷ O imóvel de nº. 17. In: Ibid., p. 135

⁴¹⁸ Ibid., p. 25

grupos sociais que habitavam a cidade de São Paulo no início do século XIX. Utilizando como exemplo os dados populacionais de 1825 para esta freguesia, identifica-se pouca oscilação entre os pretos, brancos e pardos⁴¹⁹, porém considerando que a soma dos povos marginalizados – pretos e pardos – seria estimada em 67% dentre aqueles habitantes, entendem-se os motivos pelos quais o reduto ao redor da igreja matriz entrou em um processo de desvalorização desde esta época, chegando ao final dos oitocentos com as mesmas características de um subúrbio colonial.

As obras da Igreja de Santa Efigênia refletiriam a história da ocupação desta área e as vicissitudes desta freguesia. O interesse dos malungos por este local data de 1768, quando o juiz da irmandade solicitou à Câmara Municipal um terreno para transferir o culto dos padroeiros africanos, constituírem patrimônio e edificarem o seu templo particular, “*as terras que se acham vagas que princepiam dos vallos velhos até o caminho que vem do aniceto*”⁴²⁰ *a entrar na estrada da Lus*”⁴²¹. Sobre o período de construção da primeira capela, há divergências entre os autores e fontes pesquisadas: o memorialista Manoel Eufrásio de Azevedo Marques (1879), não encontrando documentos primários que atestassem a presença da capela primitiva, afirmaria que a construção se deu apenas em 1794; o padre José de Camargo Barros (1887), concordando com esta hipótese, publicaria a citação de Marques no Livro do Tombo da Paróquia de Santa Efigênia, ratificando esta como a legítima história da igreja; já no século XX, Francisco Nardy Filho (1936), embasado em Jacino Ribeiro (1901), diria que no terreno escolhido pelos malungos já existia uma ermida construída por outros particulares dedicada à Nossa Senhora da Conceição, razão pela qual o orago teria sido incorporado ao nome da freguesia; Leonardo Arroyo (1954) não traria nenhuma contribuição nova ao assunto, citando apenas as informações destes autores anteriores; por fim, Clóvis Jorge (1999) e João Rossi (2020) em trabalhos mais recentes, revelariam que o primeiro templo dedicado à Santa Efigênia teria sido edificado antes 1794, sendo uma construção original erguida pela irmandade em um terreno desabitado.

⁴¹⁹ Os dados do Rol da Desobriga da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia, que era o cumprimento do preceito quaresmal, apontam que a população da freguesia de Santa Efigênia em 1825 estava distribuída da seguinte maneira: Brancos – 1034 (33,3 %), Pretos livres – 234 (7,5 %), Pardos livres – 976 (31,4 %), Pretos cativos – 675 (21,7 %), Pardos cativos – 188 (6,1 %), totalizando 3107 habitantes. In: JORGE, 1999, p. 64

⁴²⁰ O termo “*aniceto*” se referia ao trecho do caminho de Piratininga iniciado após o Rio Anhangabaú. No futuro este trecho seria conhecido como Rua do Acú. In: CAMPOS, 2006, p. 31

⁴²¹ In: Actas da Câmara Municipal de S. Paulo. 1765-1770. Vol. XV. Publicação Oficial do Archivo Municipal de S. Paulo. São Paulo: Typografia Piratininga, 1920, p. 393

A hipótese dos dois últimos autores seria a mais coerente quando confrontada com as fontes primárias encontradas, principalmente a solicitação de terras feita pela Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, a julgar que, se no terreno ou próximo dele já existisse alguma edificação destinada ao culto católico, provavelmente ela seria citada no requerimento de 1768. Mesmo com tal constatação, há ainda um outro documento importante do século XVIII, o Termo de Vereança de 26 de julho de 1783, encontrado em pesquisa nas Atas da Câmara Municipal de São Paulo, que além de confirmar a doação de terras feita pelos camaristas esclarece, por meio de uma imposição, que as obras iniciadas na capela eram de protagonismo exclusivo dos próprios malungos, conforme o trecho abaixo:

“[...] se mandou passar um mandado ao alcaide deste Senado notificar ao **juiz e mais irmãos da mesa da Irmandade de Santa Efigênia e São Elesbão** para no termo de setenta dias **continuarem com as obras nas terras que este Senado lhes deu** na rua Nova do Acú com a pena de que assim o não fazendo ficarão devolutas e se darem a quem pedir e que dentro do dito tempo apresentarão neste Senado a carta que tem das ditas terras e o alcaide passará a certidão da notificação que tudo entregará ao escrivão deste Senado.”⁴²² (grifo nosso)

Para o ano de 1794, todavia, há consenso entre os autores pesquisados como sendo a época do traslado das imagens de Santo Elesbão e Santa Efigênia para a primitiva capela⁴²³, e para o mês de janeiro de 1795, os mesmos pesquisadores concordam que fora rezada a primeira missa dos malungos no novo templo católico⁴²⁴. Estando resolvido o abrigo para a realização das celebrações e das reuniões da irmandade⁴²⁵, as atenções dos paroquianos se voltariam então para a construção do cemitério, uma vez que na autorização régia de 1801 aos irmãos lhes estariam “*negadas as sepulturas dentro da igreja*”⁴²⁶. O campo santo de Santa Efigênia, demarcado no terreno atrás da Igreja Matriz com acesso pelo lado direito do templo, foi bento pelo vigário Antônio Joaquim da Silva na data de 19 de março de 1812 ⁴²⁷,

⁴²² Actas da Câmara Municipal de S. Paulo. 1783-1788. Vol. XVIII. Publicação Oficial do Archivo Municipal de S. Paulo. São Paulo: Typografia Piratininga, 1920, p. 50

⁴²³ ARROYO, 1954, p. 192; SOUZA, 2004, p. 267; ACMSP, Livro do Tombo da Parochia de Santa Efigênia 1887-1904, p. 1v; ROSSI, 2020, p. 226

⁴²⁴ Idem; MARQUES, 1953, p. 240; JORGE, 1999, p. 62;

⁴²⁵ Segundo Leonardo Arroyo, a construção da primitiva capela de Santa Efigênia teve o patrocínio de José Arouche de Toledo Rendon. In: ARROYO, 1954, p. 193

⁴²⁶ ACMSP, Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e de Santa Iphigenia 1813, p. 9 v e 10; Parochia de Santa Iphigenia, Livro nº X.

⁴²⁷ *Registro da Provisão de Benção do Cemitério desta Matriz, de 19 de março de 1812.* “[...] benzi solemnemente o Terreno, que à direita da entrada da Igreja; cujo Terreno se acha cercado por muros, hum

ficando a freguesia contemplada com os equipamentos imprescindíveis para a vida citadina colonial: o lugar de exercício da prática católica e o local de descanso da alma do fiel.

A partir de 1817, o retorno das obras da igreja teve como objetivo valorizar a altivez daquele templo, posicionado em lugar destacado na paisagem dos vales e casarios de ambiência da freguesia. A construção da torre sineira do templo era de grande interesse para a irmandade malunga contudo, a falta de recursos da fábrica da igreja e dos paroquianos obrigou o vigário a recolher e reaproveitar as toras de madeira abandonadas da desabitada Igreja de Nossa Senhora do Montserrat da aldeia de Pinheiros.⁴²⁸ Um documento de 1825 informa que as alfaias da igreja de Pinheiros também foram salvaguardadas na matriz de Santa Efigênia⁴²⁹, o que sugere que a paróquia passava por dificuldades na obtenção de recursos para a realização dos sacramentos. Entretanto, o levantamento da prataria pertencente à esta paróquia no ano de 1827 deixa dúvidas quanto ao grau de pobreza em que a fábrica da igreja se encontrava, principalmente se comparado com o inventário das outras irmandades pardas e negras de São Paulo.⁴³⁰

Erguida e estabilizada a torre da Matriz de Santa Efigênia, os olhos dos moradores de toda São Paulo se voltariam para ela, não pela beleza arquitetônica, mas pelos elementos decorativos que ela portava: os sinos. A primeira citação do grande incômodo que o toque destes sinos ocasionava aos paulistanos data de 1835, quando a Câmara Municipal enviou uma representação ao bispo Dom Manoel Joaquim considerando abusivo o som emitido pela torre de Santa Efigênia. Na ocasião, segundo Arroyo, o vereador Joaquim Olinto de Carvalho ofereceria um projeto de postura para multar os fabriqueiros pelo abuso dos dobres de

do canto da Igreja pela rua que vai para Dona Maria Fortes, e outro que vem do canto da Capella-mor a unir-se aquella.” In: ACMSP, Livro de Tombo da Parochia de Santa Iphigenia 1809-1853, p. 3

⁴²⁸ ACMSP, Livro de Tombo da Parochia de Santa Iphigenia 1809-1853, p. 51

⁴²⁹ Em 28 de janeiro de 1825, uma correspondência da Junta da Fazenda da Província pediria que o vigário de Santa Efigênia entregasse as alfaias tomadas da igreja de Pinheiros ao padre do Colégio. A informação da mesma fonte revela que a devolução foi realizada apenas em 1842. In: Ibid., p. 52 - 67

⁴³⁰ “*Relação da prata dessa Matriz: Huma Ambula de prata, doirada por dentro, cujo pezo já não me lembro; Hum vaso dos santos óleos, cujo pezo também me não lembro; Dois vasos ditos viatorios, cujo pezo também me não lembro; Huma concha grande para baptismo, cujo pezo também me não lembro; Dois Castiças pertencentes ao Snr. Bom Jesus, cada hum de mais hum palmo, cujo pezo também me ignoro; Huma Naveta nova cujo pezo também ignoro; Dois Cálices de prata, doirado por dentro, com suas Patenas e colherzinha, a saber hum maior do Snr. Bom Jesus, e outro mais pequeno de Sta. Efigênia; Dois Diademas de prata de Nossa Senhora da Conceição, hum grande da que está no Altar e outro mais pequeno da que está na Sacristia; Hum dito de Nossa Senhora das Dores com sua competente espada; Hum dito dito de Nossa Senhora das Dores que se acha na Luz, preparando-se com sua competente espada; Hum Relicário dito de levar o Sacramento aos Enfermos; Huma Chave do Sacrário. O que se declara abaixo deu S. A. R. á esta Matriz: Huma Cruz processional com o pezo de 8/m – 2/os – e 1/8ª; Hum Vazo grande com o pezo de 3/m – e 1/8ª; Hum Turibulo, cujas correntes eu fiz acrescentar, e em parte fazê-las de novo, e quando recebi pezada 3/m, 6 onças e 2/8ªs; Hum Purificador com o pezo de 2 onças e 7/8ªs; Seis Varas de Palio com o pezo de de 42/marcos e 1/8ª; Huma Alampada com o pezo de 30/m mais ou menos; Huma Custodia pequena, toda doirada. [continua nosso inventario de prata] – mas não há mais nenhuma anotação nas folhas seguintes. Joaquim José de Andrade e Aquino, 28 de janeiro de 1827.*” Ibid., p. 31

sinos⁴³¹, sendo recorrente nas atas a cobrança aos infratores de Santa Efigênia. O problema dos sinos desta matriz ainda entraria nas pautas da Câmara nos anos de 1839, 1841, 1847, 1848 e 1850, requerendo por diversas vezes os fabriqueiros o abono da multa, o apoio financeiro da Câmara para novas fundições, e a autorização para a reinstalação dos diferentes sinos.⁴³² A fim de encerrar os problemas com o repique dos sinos nas igrejas paulistanas, a Câmara decidiria em 1858 por adotar toques mais breves para os defuntos, seguindo a orientação das Constituições 828 e 829 do Livro XLVIII estabelecidas por D. Sebastião Vide no século XVIII.⁴³³ Ainda assim, mesmo com todas as adequações, a Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia ficaria conhecida na história de São Paulo oitocentista como a “Igreja dos sinos quebrados”.⁴³⁴

Figura 44 – A Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia. Autor Desconhecido. Ca. 1905



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu da Cidade de São Paulo.

A igreja dos malungos sofreria ainda outras reformas simultâneas aos reparos dos sinos. Na sessão da Câmara de 5 de maio de 1838, os vereadores aprovariam a destinação de Rs 400\$000 réis para reparos no edifício, embora não fossem mencionados quais

⁴³¹ Incluído na postura de São Paulo como artigo 1º da resolução de 16 de fevereiro de 1836, “*Sobre os signaes que se hã de fazer pelos defuntos*”. In: MARX, 1989, p. 99

⁴³² JORGE, 1999, p.64-66

⁴³³ VIDE, 2007, p. 291-292

⁴³⁴ ARROYO, 1954, p.189

seriam.⁴³⁵ Já o documento de 7 de setembro de 1842, uma carta que o pároco José Joaquim Barbosa enviou à Câmara, anexava uma relação de serviços necessários, que eram o retelho⁴³⁶, o reboco das paredes da torre e a troca do assoalho do interior do templo, considerando-se que o antigo estava em péssimo estado. O vigário ainda insinuaria a necessidade do aumento da capela-mor afastando o retábulo para fora dos limites da edificação, dando mais espaço para os fiéis nas festividades religiosas.⁴³⁷ Quanto à finalização da igreja, no Livro de Tombo, o pároco José de Camargo Barros informaria que em 1863, quando foi nomeado vigário Antônio Guimarães Barroso, o templo tinha a fachada frontal inacabada, estando preservada de animais apenas por um simples tapume, obra concluída um ano depois na gestão de outro pároco, o vigário Flaminio Alvares Machado Vasconcellos.⁴³⁸ O amplo largo à frente da Matriz de Santa Efigênia preservaria a relevância do edifício religioso naquele enclave, acentuando seu destaque por estar no alto de uma ladeira e como ponto focal de quem rumava pela via Nova do Acú, desde o platô de Piratininga para o interior da freguesia (fig. 43).

Em 1847, atendendo também às queixas dos moradores locais por acesso à água potável, o Largo de Santa Efigênia recebeu um chafariz, instalado a partir do aproveitamento do sistema hidráulico que conduzia águas até o Jardim Público da Luz.⁴³⁹ A implantação do equipamento urbano não prejudicou a amplitude do enclave, que continuou sendo utilizado muitas vezes para danças e músicas durante os festejos do catolicismo negro. Sobre a maneira como os pretos se apropriaram deste enclave, o jornal *Correio Paulistano* em 1854 informaria, apesar de em coluna destinada aos assuntos de polícia, que grandes reuniões de negros escravizados se realizavam no entorno da Igreja de Santa Efigênia, principalmente nos dias santificados⁴⁴⁰, ocasião em que aconteciam os “jogos de escravos”.⁴⁴¹

Embora fundada por uma irmandade de pretos, o fato de ser a matriz paroquial fez com que a Igreja de Santa Efigênia fosse frequentada também por pessoas brancas, especialmente alguns membros da elite paulistana, que se fizeram mais presentes na paróquia com importantes doações nas últimas décadas do século XIX.⁴⁴² Tal circulação nos

⁴³⁵ JORGE, 1999, p. 64

⁴³⁶ Troca das telhas e do madeiramento do telhado.

⁴³⁷ Ibid., p. 65

⁴³⁸ ACMSP, Livro do Tombo da Parochia de Santa Ephigenia 1887-1904, p. 2

⁴³⁹ JORGE, 1999, p. 208

⁴⁴⁰ Na Igreja de Santa Efigênia, duas festas religiosas eram realizadas: a dos padroeiros na data de 6 de janeiro, e a Festa do Divino Espírito Santo em data móvel conforme o calendário católico. In: HDB, *Correio Paulistano*, 1856, edição 00430, p. 4

⁴⁴¹ HDB, *Correio Paulistano*, 1854, edição 00045, p. 4

⁴⁴² O capítulo 3 apresentará algumas das peças doadas que personalidades ilustres de São Paulo doaram a esta igreja.

bastidores da igreja pode ter corroborado para as ações agenciadas pelo vigário José de Camargo Barros contra os malungos a partir de 1888, cujo resultado foi a dissolução da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia em maio de 1890. A Igreja erguida pelos malungos para o culto a Santa Efigênia e Santo Elesbão resistiria fisicamente como matriz da freguesia de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia até o ano de 1911. Ao ser destruída, um novo templo foi erguido no mesmo terreno, cuja tipologia neorromânica atendia às diretrizes da Igreja em processo de romanização⁴⁴³, e os desejos dos novos paroquianos e financiadores por frequentar um templo com arquitetura inspirada em modelos internacionais.

A história da **Igreja de São Benedito** se funde com a do convento dos franciscanos de São Paulo por uma simples razão: o templo que os malungos batizaram com o nome do santo negro entre 1850 e 1910 era a mesma igreja que religiosos dedicaram a São Francisco no século XVII. Não obstante, como os devotos de São Benedito não construíram uma igreja própria, pulando etapas que os outros malungos experimentaram – como a da escolha do terreno e a da construção de seu templo próprio –, faz-se necessária a apresentação de alguns espaços onde se deram, de maneira intuitiva, as práticas do catolicismo negro no território franciscano, especialmente a senzala, o largo, o cemitério, e a igreja propriamente dita.

Erguida em uma das extremidades do platô de Piratininga, na parte alta do espigão que se constituiu num dos vértices do “triângulo histórico”, a Igreja de São Benedito fez parte do complexo arquitetônico dos franciscanos, que em algum momento, além deste templo e da Capela da Ordem Terceira, contemplou ainda a residência dos religiosos, um cemitério, um largo com um imponente cruzeiro e uma senzala. É certo que, excetuando as igrejas, nem todas as outras edificações resistiram ao longo dos três séculos de presença franciscana em São Paulo, todavia a utilização destes prédios segundo os interesses momentâneos dos religiosos e as adaptações realizadas nestes edifícios em concordância com a história local asseguraram notoriedade ao lugar do convento, razão das muitas disputas travadas entre os devotos de São Benedito e os religiosos.

Originalmente, o terreno ocupado pelos franciscanos era despovoado e distante da Sé de São Paulo. Sua demarcação levou em conta a morfologia do lugar, configurando um grande retângulo até os limites onde as terras iam se precipitando em declive para o rio Anhangabaú, o que favoreceria a produção de subsistência. Após a execução do cercado – parte do desenho ainda preservado no ambiente do Largo de São Francisco –, os religiosos iniciaram a construção da primeira capela de São Francisco, que posteriormente seria

⁴⁴³ O Capítulo 3 abordará o contexto da romanização da Igreja de São Paulo.

incorporada a outros edifícios, reunindo no platô de Piratininga tudo que era necessário para o estabelecimento colonial. Sobre este primeiro conjunto arquitetônico, Frei Basílio Rower (1941) informaria que:

Nos fundos [do retângulo demarcado] avançava a construção no lado direito de quem está na frente do edifício, avanço que era formado pela capela-mor da igreja e sacristia por detrás. No claustro, ao meio lanço dos fundos, existia a capela do Capítulo com a imagem de N. Sra. da Piedade, e num nicho, a do Ecce Homo [...] Toda a construção, de taipa, era mais do que modesta [...] O interior da igreja era, como o de todas as igrejas franciscanas, muito modesto.⁴⁴⁴

Não há provas quanto à presença de negros no Convento de São Francisco de Piratininga desde essa época, ainda que muito provavelmente já estivessem participando da construção destes primeiros edifícios. Conforme Nuto Sant’Anna (1952), a senzala surgiu no terreno dos franciscanos apenas no século XVIII, camuflada entre os capinzais e o vale onde os próprios escravizados trabalhavam na cultura.⁴⁴⁵ Embora a extensão de terras ao redor do convento deixasse dúvidas quanto ao local exato onde este abrigo estava implantado, Murillo Marx encontraria dados em documentos de 1726 que podem ajudar na elaboração de hipóteses acerca do lugar desta senzala e de como ela se articulava com o principal corpo arquitetônico do convento.

Na pesquisa de Marx (1989), a informação da senzala dos franciscanos aparece, pela primeira vez, em queixas apresentadas nos documentos da Câmara quanto ao recurso de direito de asilo a que muitos prisioneiros foragidos recorriam quando punham seus pés no adro, na igreja ou no claustro dos franciscanos⁴⁴⁶. A precariedade da cadeia e a aproximação com o adro e Convento de São Francisco fez com que os camaristas percorressem os arredores da enxovia para propor um novo arranjo urbano que incluiria, segundo as autoridades civis, a destruição da senzala, como consta nestas três citações: na primeira, sugeririam o embargo no “*senzallao do convento*” feito na rua de maneira displicente, sem dizer o topônimo onde a edificação tinha sido construída; na segunda pediriam para “*demulir a senzala que toma serventia da estrada de Santo Amaro*”; e na terceira, ordenariam a demolição da senzala que estava “*na estrada e serventia dos moradores da rua verde*

⁴⁴⁴ ROWER, 1941, p. 182

⁴⁴⁵ SANT’ANNA, 1951, p. 204

⁴⁴⁶ A localização da cadeia próxima ao Convento de São Francisco corroborava para o refúgio dos presos fugidos, pois sabiam da determinação régia segundo a qual o terreno sob jurisdição religiosa era considerado “sagrado” e, portanto, ninguém poderia ser detido. In: GONÇALVES, 2015, p. 60

contígua” ao convento.⁴⁴⁷ Com base nos trechos das atas e levando-se em conta o local onde estava implantada a cadeia entre 1720 a 1770, é possível supor que tal senzala estivesse à esquerda do conjunto das igrejas, deslocada no corpo principal do convento, implantada em região de provável declive e, ainda que dentro do cercado dos franciscanos, cercada pela natureza da várzea do rio, como indicou Sant’Anna (fig. 45). A informação é relevante porque, ainda que as igrejas já existissem, é possível que o estabelecimento do culto à São Benedito entre os escravizados tenha se dado nesta senzala, tendo em vista que a existência deste abrigo hostil data de 1720 e que a instituição da irmandade pelos religiosos se deu somente na década de 1750 ⁴⁴⁸.

Mesmo sem o conhecimento de outras fontes primárias que revelem o destino do tal edifício, é válido supor que os franciscanos tenham atendido a solicitação dos camaristas em 1745, removendo a senzala quando iniciaram obras no convento. Tal momento selaria o acesso dos pretos à Igreja de São Francisco, haja vista por esta época, de acordo com os documentos estudados por Rower, os malungos terem permissão de colocar a imagem de São Benedito em lugar destacado num dos altares do templo, ao lado de Santo Antônio.⁴⁴⁹ A oportunidade teria animado os pretos na organização da devoção, solicitando uma imagem do padroeiro negro em tamanho maior, que fora ofertada pelo bispo Dom Antônio de Madre Deus em 1751. De posse da nova imagem, os malungos decidiram então construir uma capela fora do convento, no Adro de São Francisco, ao lado do cruzeiro, em terreno doado pelos próprios religiosos. O projeto, contudo, não seguiu adiante, uma vez que os franciscanos declinaram da cessão das terras aos malungos e os pretos de São Benedito, segundo Frei Basílio, decidiram não edificar um templo fora dos limites do convento, para não ficarem sob a jurisdição do bispado, restando então à irmandade o culto do santo preto na igreja de São Francisco. ⁴⁵⁰

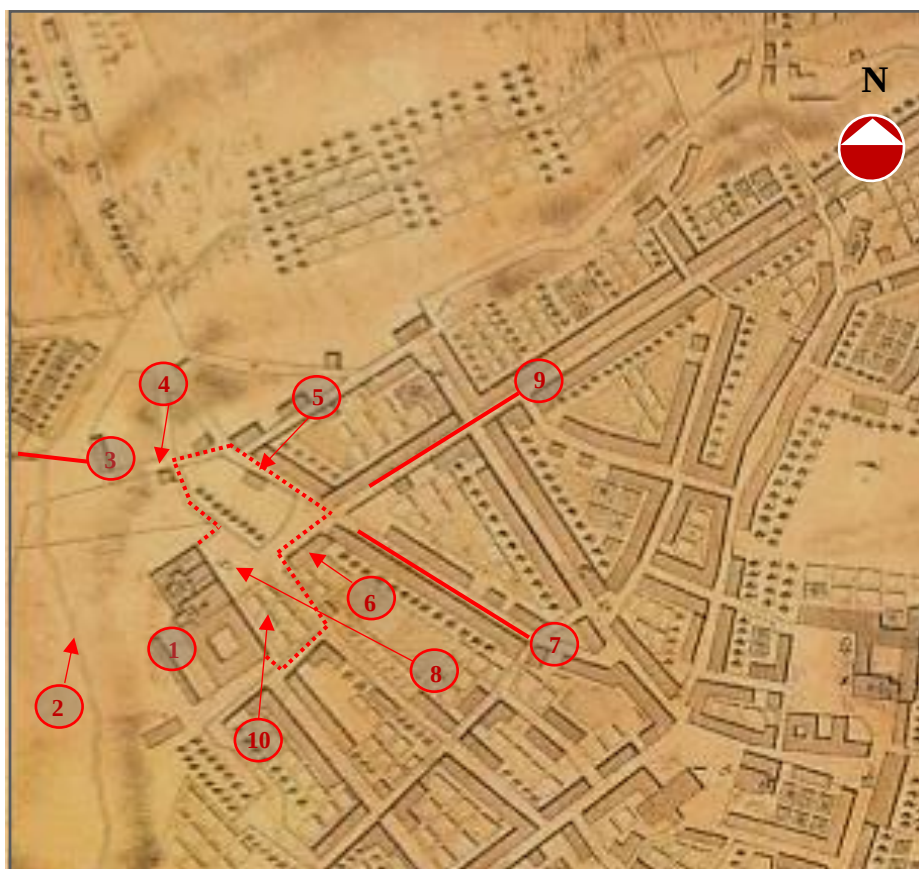
⁴⁴⁷ MARX, 1989, p. 134

⁴⁴⁸ O Compromisso da Venerável Irmandade do Glorioso São Benedito de São Paulo, atualizado em 1890, no Artigo 1º do Capítulo I, traz uma data de fundação da Irmandade ainda mais recente, o dia 22 de outubro de 1771. In: AHPFICB, Documentos avulsos. Compromisso da Venerável Irmandade do Glorioso São Benedito de São Paulo 1890.

⁴⁴⁹ ROWER, 1951, p.118

⁴⁵⁰ Ibid., p. 119.

Figura 45 – Lugares do catolicismo negro no terreno dos franciscanos. Hipótese construída a partir da Planta da Restauração da Capitania. 1765/1774. Autor desconhecido.



Fonte: REIS, 2004, p. 67

Obs.: os círculos, as linhas tracejadas e sólidas e as setas em vermelho não fazem parte do desenho original.

A Planta da Restauração, publicada pela primeira vez por Nestor Goulart Reis (2004), é a mais apropriada para se investigar as edificações que eram utilizadas pelos pretos escravizados do convento dos franciscanos antes do século XIX. A partir do Convento de São Francisco (1) já demarcado no mapa original, identificou-se os limites do terreno que se estendia até o Rio Anhangabaú (2). Dentro destas terras, conforme as atas da Câmara Municipal, a senzala estaria mais próxima ao Caminho de Santo Amaro (3), que se iniciava próximo ao rio Anhangabaú e seguia pelo interior. A localização da senzala também estava próxima à cadeia (5 ou 6) localizada na Rua do Ouvidor (7), mas dentro dos limites do Adro de São Francisco, que era o ampla espaço desocupado à frente dos prédios do convento e das igrejas franciscanas – indicado por linhas pontilhadas em vermelho. Uma vez que a senzala se tratava de uma edificação construída em taipa, e de posse de todas a outras informações, supomos que a senzala dos franciscanos seja, neste mapa, o edifício indicado pelo número 4. Este mapa nos ajuda também a supor o lugar onde os malungos construiriam a capela de São Benedito. No Adro, ao lado esquerdo do cruzeiro (8) – localizado na direção da Rua de São Bento (9) –, o lote oferecido pelos franciscanos para a construção da capela de São Benedito estaria no espaço indicado pelo número 10.

O Adro de São Francisco sofreria reformas com o passar dos anos, passando a ser conhecido como Largo do Capim em 1800 ⁴⁵¹ e como Largo do Curso Jurídico, quando a Academia de Ciências Jurídicas e Sociais foi fundada nas dependências do convento em

⁴⁵¹ SANT'ANNA, 1952, p. 205

1828⁴⁵². O cruzeiro de pedra, presente em todos os adros franciscanos, foi retirado no final do século XIX. Embora seguidamente alterado, o ambiente à frente das igrejas franciscanas de São Paulo permaneceu como palco para execução de músicas e danças nas festividades de São Benedito até o início do século XX, como revelam as notícias de jornal.⁴⁵³

Figura 46 – Largo do Capim visto a partir da Rua de São Bento. Militão Augusto de Azevedo. Ca. 1862/63



Fonte: Biblioteca Mário de Andrade. Domínio Público.

Na fotografia vê-se o cruzeiro localizado à frente da Igreja de São Francisco. O frontão do lado direito do templo dedicado a São Francisco é o da fachada frontal da Igreja da Ordem Terceira de São Francisco da Penitência, e o telhado do lado esquerdo é o do edifício conventual.

A instalação da Academia de Ciências Jurídicas e Sociais ocasionaria muitas mudanças na maneira como os religiosos e os leigos utilizavam os ambientes. A implantação dos cursos no Convento de São Francisco, segundo Rossi, foi indicação de José Arouche de Toledo Rendon, que considerou o local como o único em São Paulo com espaços adequados à Academia⁴⁵⁴, como salas adaptáveis para aulas e uma grande biblioteca, que estava organizada a partir do acervo pertencente ao Colégio dos jesuítas⁴⁵⁵. Ao adentrar pela porta

⁴⁵² MARQUES, 1951, p. 204

⁴⁵³ HDB, *Correio Paulistano*, 1884, edição 08436, p. 2

⁴⁵⁴ ROSSI, 2020, p. 224

⁴⁵⁵ No arquivo dos franciscanos de São Paulo encontramos uma carta do Padre Afonso, à época vigário da Igreja de São Gonçalo, solicitando a devolução da imagem de Santo Estanislau Kostka que havia sido guardada

que ficava à esquerda da Igreja de São Francisco, os estudantes passavam pelo claustro tendo acesso às salas de aula localizadas no pavimento superior do edifício conventual. Esta circulação de alunos nas dependências franciscanas impôs um novo arranjo às atividades religiosas do edifício, fazendo com que a Irmandade de São Benedito transferisse seu orago para a Igreja da Ordem Terceira de São Francisco da Penitência, dividindo o templo com os terceiros até o ano de 1852.

O convento de São Francisco passaria por dificuldades nos anos após a Proclamação da Independência, decorrente da perseguição do imperador contra às Ordens Religiosas no Brasil⁴⁵⁶. Tendo o número de frades bastante reduzido e sofrendo ameaças de prisão e extradição, o convento ficou desocupado de religiosos⁴⁵⁷, passando a administração para os cuidados dos irmãos da Ordem Terceira. À esta época, os malungos iniciariam uma disputa pela Igreja de São Francisco, tomando as chaves do templo, colocando o santo negro no altar-mor,⁴⁵⁸ e batizando o edifício com o nome de Igreja de São Benedito.⁴⁵⁹

No período que vai de 1852 a 1910, a proximidade com a Academia fez com que a Irmandade de São Benedito recebesse muitos afiliados brancos, membros da elite paulistana e intelectuais da Academia⁴⁶⁰, devotados em lutar a favor dos direitos dos pretos. Com a proteção deles, os malungos conseguiriam recursos para a realização de grandes festividades católicas e a aquisição de imóveis⁴⁶¹, como consta nas atas da irmandade. Embora nenhuma reforma tenha sido identificada na Igreja de São Benedito, há notícias da existência de um cemitério próprio da irmandade na parte posterior das igrejas,⁴⁶² especificamente nos fundos da Igreja da Ordem Terceira, onde também haveria uma capela cemiterial (fig. 47).

pelos franciscanos desde a destruição da Igreja do Colégio. In: AHPFICB, Documentos Avulsos, Carta do Padre Afonso superior de São Gonçalo, 1º de dezembro de 1901.

⁴⁵⁶ O Capítulo 3 deste trabalho traz mais informações sobre este assunto.

⁴⁵⁷ Impossibilitados do recebimento de noviços, o Convento de São Francisco de São Paulo chegaria em 1850 com apenas um único religioso, Frei João do Amor Divino Costa, que no mesmo ano saiu de São Paulo para se refugiar no Convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro.

⁴⁵⁸ ROWER, 1951, p. 119

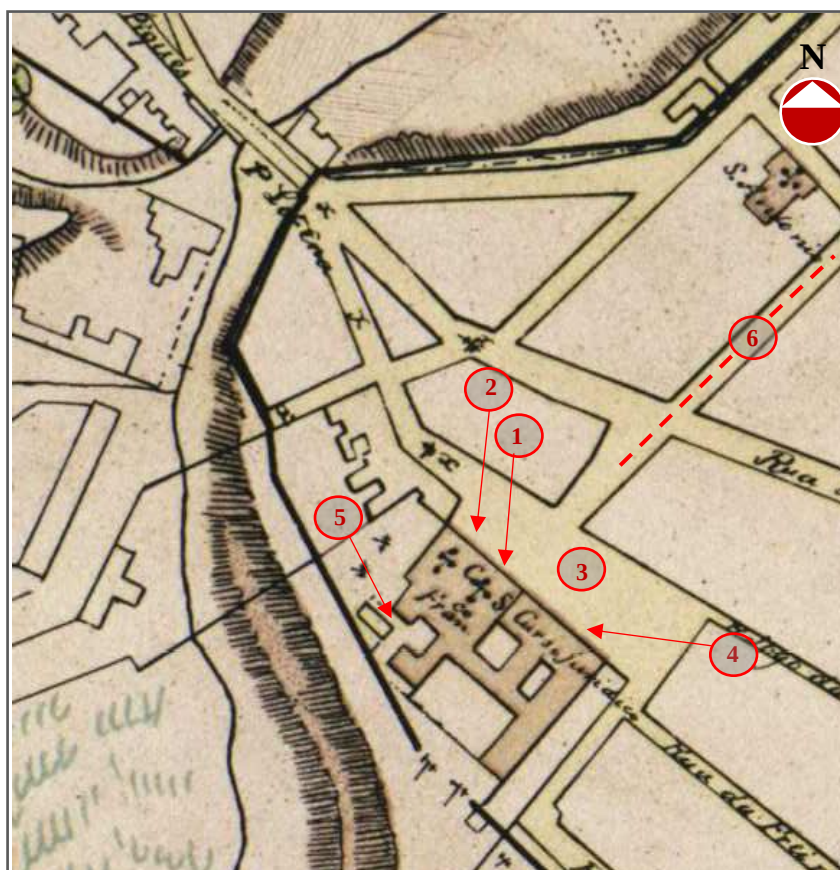
⁴⁵⁹ Mesmo estando a Igreja dedicada à São Benedito, o historiador Alfredo Moreira ao visitar o templo no ano de 1900 identificou o patrono dos franciscanos ao lado do santo preto no altar-mor. In: PINTO, 1979, p. 40

⁴⁶⁰ A afirmação pode ser comprovada a partir de muitas fontes, como esta edição do jornal *Correio Paulistano*, que em 1884 publicou dentre os “funcionário” da Irmandade as seguintes personalidades: no cargo de protetor estava o Dr. Clemente Falcão de Souza Filho, advogado, um dos fundadores e primeiro Presidente da Companhia Paulista de Estradas de Ferro, lente da Faculdade de Direito de São Paulo, patrono da cadeira 38 da Academia Paulista de Letras, e autor de alguns livros referentes à área do Direito; no cargo de protetora a Sra. Mariana Claudina Barroso Pereira de Carvalho conhecida como Condessa de Três Rios, fazendeira e umas das fundadores da cidade fluminense de Três Rios; no cargo de tesoureiro o Comendador Joaquim Fernandes Cantinho, vereador na Câmara Municipal de São Paulo de 1883 a 1887. In: HDB, *Correio Paulistano*, 1884, edição 08436, p. 2

⁴⁶¹ AHPFICB, Documentos avulsos, Livro de Despesas e Receitas da Irmandade de São Benedito 1870-1889.

⁴⁶² AHPFICB, Documentos avulsos, Transcrição das Atas da Irmandade de São Benedito 1850-1875, 1910.

Figura 47 – Mapa com hipóteses acerca do lugar do cemitério dos malungos de São Benedito



Fonte: “Carta da Capital de São Paulo”, por José Jaques da Costa Ourique, 1842. Acervo digital do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo

Obs.: os círculos e as setas em vermelho, que não fazem parte do desenho original, identificam os diversos prédios que compunham o Convento de São Francisco em meados do século XIX: a Igreja de São Francisco, depois rebatizada de Igreja de São Benedito (1), cuja porta principal estava na direção da Rua de São Bento (6); a Igreja da Ordem Terceira de São Francisco (2); o Largo do Capim (3) e o edifício conventual (4), destinado à Academia desde 1828. Quando a Academia foi instalada no convento, foram construídas edificações na parte posterior das igrejas, e o espaço imediatamente atrás do templo da Ordem Terceira recebeu o Cemitério da Irmandade de São Benedito e a Capela do Jazigo (5).

A relevância da Igreja de São Benedito como lugar dos debates abolicionistas na cidade de São Paulo excedeu a importância do ambiente para atividades religiosas, ainda que o templo mantivesse sua estrutura física como um refúgio para os malungos de outras irmandades negras paulistanas⁴⁶³. Com o retorno dos franciscanos no final do século XIX, a ocupação da antiga Igreja de São Francisco estaria ameaçada, principalmente por se tratar de um lugar privilegiado no “triângulo histórico de Piratininga”. Após dois anos de conflitos entre os franciscanos e os malungos, o arcebispo deliberaria pela anulação da Irmandade de São Benedito, que em 28 de abril de 1910 acabou perdendo o direito de usufruir da igreja.

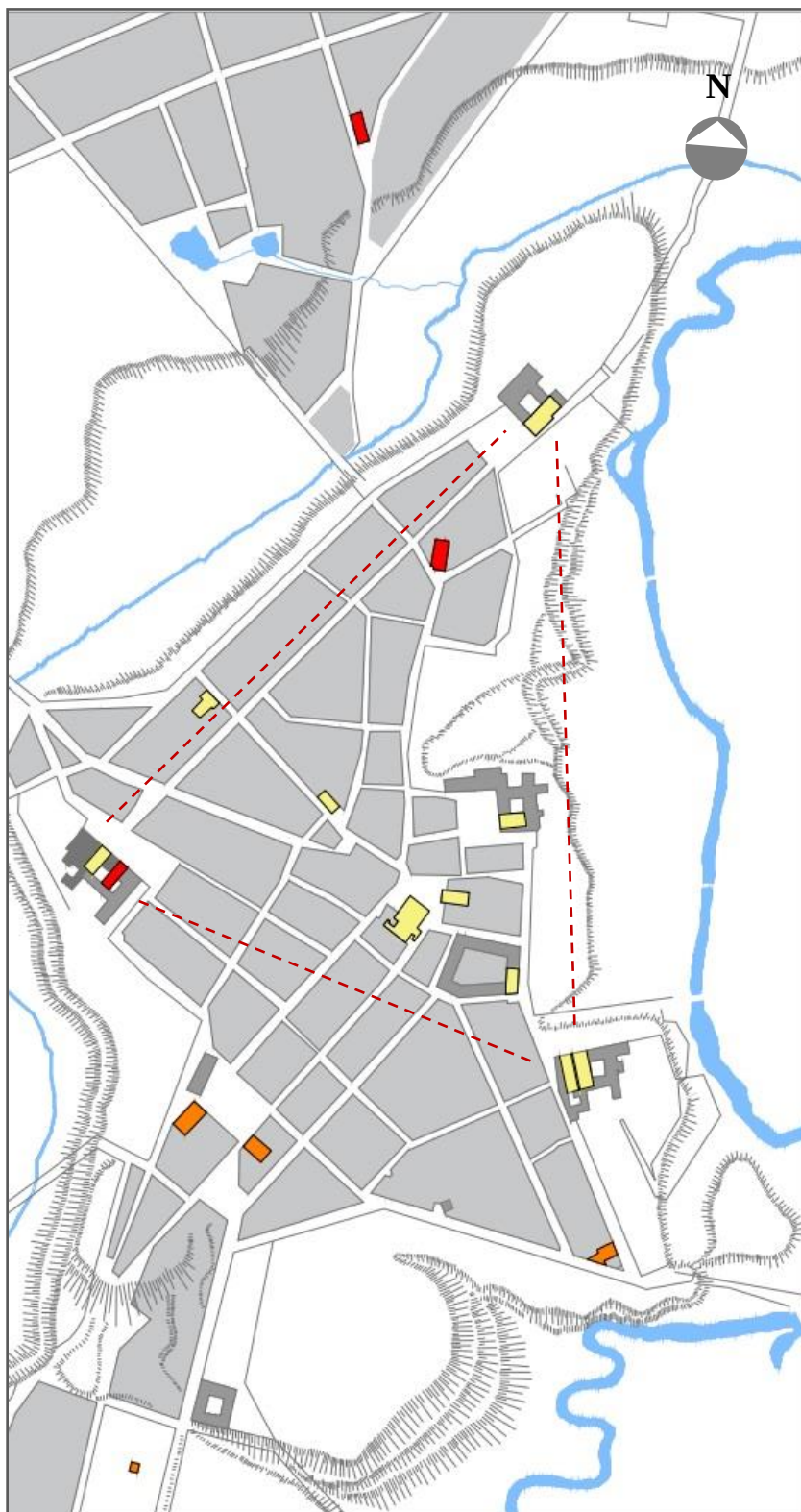
⁴⁶³ Este assunto será tratado no capítulo 3.

Além de marcos da colonização, as igrejas implantadas no ambiente fundacional de São Paulo assumiram o papel de categorização no plano urbano da cidade, atuando como um retrato da estratificação da sociedade brasileira: a elite branca ocupando os ambientes mais centrais ou com as vistas mais privilegiadas do platô, e os grupos marginalizados acomodados nos lugares que a autoridade hegemônica considerava os mais desfavorecidos (fig. 48).

Dos grupos minorizados paulistanos, o interesse dos pardos em ascender socialmente fez com que evidenciassem a presença alva de seu sangue mestiço, desejando, na maioria das vezes, pela construção seus templos nos locais mais próximo às igrejas dos brancos, o que nem sempre foi possível. Os pretos seriam desde sempre os mais segregados no traçado colonial brasileiro, entretanto, na cidade de São Paulo, os lugares onde suas primeiras igrejas foram fundadas gozaram de prestígio por algum tempo, em modelos de implantação incomuns se comparado ao ambiente das Igrejas dos Homens Pretos de outras cidades brasileiras ⁴⁶⁴. Tal benefício, alcançado indiretamente pelo sucesso da economia paulista, também atuou como adversário dos malungos, tendo em vista as pressões que todas as três irmandades sofreram até serem desalojadas de suas igrejas. O capítulo 3 deste trabalho traz à luz os antecedentes históricos, sociais e urbanos que foram o estopim das disputas territoriais entre os malungos e as classes dominantes no plano urbano paulistano, cujo resultado ocasionou a destruição da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, da Igreja de Santa Efigênia e o apagamento da história da Igreja de São Benedito.

⁴⁶⁴ Ao visitar algumas Igrejas de Homens Pretos dentre as muitas que foram construídas nas cidades do Brasil, foi possível analisar, ainda que superficialmente, a condição urbana de tais edificações. Na maioria das vezes, o lugar em que foram erguidas, se observado na perspectiva do traçado colonial, preservava características depreciativas. Esta conjuntura foi identificada em algumas igrejas do Nordeste brasileiro, como na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Penedo – AL, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Salvador – BA, na Igreja de Nossa Senhora de Guadalupe e na de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, as duas em Olinda – PE, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de João Pessoa – PB e na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Cristóvão – SE; e em igrejas localizadas nas cidades paulistas, a exemplo da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Santos – SP e da Capela de Nossa Senhora dos Pretos de Batatais- SP. Nos casos acima, a implantação se deu em cota inferior ou em lugar afastado do núcleo principal da cidade – onde estariam a maior parte das igrejas utilizadas pelas elites –, colocando tais edifícios à margem dos principais eventos religiosos da cidade, como se o espaço urbano fosse reflexo da maneira como eram vistos os seus usuários. Em contrapartida, mesmo em contexto escravista, outras igrejas foram construídas em locais destacados na paisagem citadina, ou em posições mais prestigiadas em relação à matriz, semelhante ao que aconteceu com os templos dos malungos na cidade de São Paulo. Embora em número bastante reduzido, a primeira condição foi identificada em algumas igrejas mineiras, como a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Ouro Preto – MG, a Igreja de Santa Efigênia de Ouro Preto – MG, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Mariana – MG e a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Diamantina – MG, valorizadas pela geografia e pela paisagem do lugar no século XVIII. Do segundo caso, quando os templos dos pretos foram valorizados pela proximidade com a matriz, temos o caso da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana-PE e da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Guarulhos-SP. Estes modelos de implantação, que serviram para analisar comparativamente o lugar das Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo, demonstram o vasto campo para a aplicabilidade da metodologia que foi utilizada neste trabalho.

Figura 48 – Mapa dos templos católicos oitocentistas como retrato da estratificação social paulistana. Produzido pelo autor a partir de recorte e vetorização da “Planta da Imperial Cidade de S. Paulo”, levantada pelo engenheiro Rufino José Felizardo e Costa e publicada no ano de 1841



Legenda: Amarelo – templos católicos construídos para abrigar as devoções dos brancos; Laranja – templos católicos construídos para abrigar as devoções dos pardos ou brancos, mas que eventualmente poderiam ser utilizados por uma minoria preta; Vermelho – templos católicos construídos ou ocupados para o exercício devocional dos pretos. A linha tracejada vermelha demarca o “triângulo religioso de Piratininga”, região mais valorizada do núcleo fundacional de São Paulo até a primeira década do século XX.

CAPÍTULO 3

Territórios malungos na Metrópole do Café



A história da Igreja de São Benedito rompe com uma tradição historiográfica nos estudos das irmandades negras brasileiras, porque seu uso pela população preta se deu mediante a expropriação de um templo já edificado, bem constituído e posicionado em lugar privilegiado da cidade. Este foi o último lugar de onde os malungos foram expulsos na Primeira República.

O êxito da cultura cafeeira instaurou um novo panorama na capital da província a partir de 1860, decorrente da ascensão de outros indivíduos à alta classe social – os grandes latifundiários do café – e da introdução maciça dos imigrantes europeus – recém-chegados para trabalhar na lavoura. A influência estrangeira na sociedade paulista, quando somada ao gradual aumento que a população de São Paulo teve no último quartel do século XIX, corroborou para o estabelecimento de novas demandas urbanas na capital, todas elas atravessadas por um forte desejo de transformar a paisagem citadina de Piratininga naquela imagem de “cidade moderna” que era identificada nos principais centros comerciais europeus. Parte deste amplo projeto urbanístico de “europeização” utilizaria de conceitos higienistas para segregar a capital daqueles grupos sociais indesejados, circunscrevendo, sob a orientação das elites, os lugares específicos onde estes deveriam circular ou morar. Esta teria sido a premissa dos melhoramentos aplicados às Igrejas dos Homens Pretos do “triângulo religioso de Piratininga”, três processos estruturados a partir de um mesmo objetivo: expulsar os negros da região mais central e privilegiada da cidade.

À época, a Câmara Municipal de São Paulo era a única responsável pela implantação de projetos urbanos – isto desde 1828⁴⁶⁵ – mas, uma vez que tais territórios ocupavam lugares que eram considerados “sagrados” na ótica religiosa, não há como ignorar a participação do clero nestes processos, até porque também para a Igreja da época a presença da população preta em determinados redutos era vista como um problema. Não obstante a concordância dos párocos às adequações que eram previstas para os ambientes de suas jurisdições eclesiásticas particulares, é válido supor que a intervenção urbana no ambiente das Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo teria sido benéfica para o bispado pela oportunidade que o clero teria de impor novas diretrizes católicas aos malungos e pela retomada do controle sobre as práticas religiosas destes leigos. Este controle, inclusive, justificaria a expropriação dos templos e dos outros patrimônios constituídos pelos negros nas suas irmandades católicas.

Nas disputas travadas contra os territórios negros de São Paulo haveria alternância no lugar de oposição entre os poderes eclesiástico e legislativo, estando ambas as lideranças dotadas de interesses próprios para retirar os pretos dos referidos enclaves. Devido a isso, a fim de se apresentar com maior clareza o pano de fundo destes conflitos, revelando os antecedentes históricos que envolveram cada um dos agentes no processo de destruição ou apagamento das Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo, iniciaremos este capítulo abordando dois temas: o contexto da Igreja Católica na São Paulo oitocentista em relação à

⁴⁶⁵ A partir da promulgação da Carta de Lei de 1º de outubro de 1828, citada no Capítulo 2 deste trabalho.

ordem social vigente no país, e as reformas urbanas que transformaram São Paulo na “metrópole do café”. Ao expor brevemente estes dois quadros, pretendemos apresentar o contexto verificado na sociedade paulistana entre 1890 e 1910 – arco temporal da expulsão da população preta das igrejas utilizadas por suas irmandades católicas –, sedimentando um caminho para hipóteses acerca da eliminação dos três territórios malungos do “triângulo histórico de Piratininga”.

3.1. A Igreja Católica na São Paulo oitocentista

No século XIX, a Igreja Católica no Brasil procurou adaptar-se aos novos regimes de governo objetivando garantir seu lugar de poder junto à autoridade temporal. O catolicismo, que até aquele momento tinha se mostrado um dispositivo eficaz na coesão da sociedade brasileira, seria mantido como religião oficial na constituição promulgada anos após a Proclamação da Independência por promover o controle e a ordem nacional. Aos líderes católicos, a Constituição Política do Império do Brasil de 1824 asseguraria o lugar de funcionários do Estado, conquanto permanecessem fiéis ao soberano, aos ministros e aos deputados delegados. Contudo, a decisão do imperador de permitir também o exercício de outras religiões em todo o território nacional⁴⁶⁶ teria sido um primeiro passo para limitar a atuação dos bispos no governo, ficando o clero, a partir deste momento, restrito ao serviço pastoral, que era julgado fundamental para incutir disciplina e obediência no povo com relação ao monarca; e caso o serviço fosse mal realizado, o bispo ou a autoridade religiosa seria substituída por outras pessoas indicadas pelo Estado. As tentativas de demonstrar quem era o mais fiel ao soberano criaram um contexto de vulnerabilidade, despertando disputas entre os membros do próprio corpo clerical, e entre eles e a elite laica, razão dos muitos conflitos religiosos que marcaram a história da Igreja Católica no Brasil oitocentista.

Assim como aconteceu à época da fundação da vila de Piratininga, a elite clerical paulistana manteve seu lugar de destaque na história de São Paulo durante os tempos do Império, estendendo sua influência sobre a sociedade local até a Primeira República. Todavia, no século XIX se tornou imperativo ao bispado de São Paulo a resolução de

⁴⁶⁶ A Constituição Política do Império do Brasil, em seu Título 1º – Do Império do Brasil, seu Território, Governo, Dinastia, e Religião, Artigo 5º reza o seguinte: “*A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a religião do império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do templo*”. In: BRASIL [Constituição]. Constituição Política do Império do Brasil: promulgada em 25 de março de 1824. Coleção de Leis do Império do Brasil, 1824, v. 1, p. 7

problemas que se arrastavam desde o período colonial, como as queixas sobre a falta ou extravio das côngruas⁴⁶⁷, as questões ligadas ao comportamento leviano de clérigos⁴⁶⁸, e os problemas gerados pela falta de padres no atendimento da população em muitas das paróquias que estavam sob a jurisdição eclesiástica de São Paulo, questões passíveis de serem solucionadas através de uma ampla reforma na estrutura da prelazia. Somadas as dificuldades particulares do bispado, as deliberações imperiais também teriam seus reflexos em São Paulo, especificamente as leis e decisões criadas para reduzir a interferência do corpo clerical na política governamental brasileira, como aquelas publicadas na década de 1820.

Embora rechaçados pelo séquito imperial, o clero teria sido uma presença constante na política brasileira oitocentista desde os bastidores da independência. Em sua pesquisa sobre a história da Igreja Católica no Brasil, Dilermando Vieira (2016) identificaria o protagonismo clerical antes, durante e depois do “grito do Ipiranga”, o que reforça a tese da onipresença eclesiástica no governo do império. O apoio majoritário dos sacerdotes do Brasil à emancipação do país e ao monarca⁴⁶⁹ pode ter inclusive justificado a escolha de treze deles para compor a Assembleia Constituinte, organizada em abril de 1823 para a produção da primeira constituição brasileira. A posição conflitante entre o imperador e os cem deputados que compunham a assembleia fez com que o grupo fosse desintegrado no final de 1823, ficando a carta magna a cargo de um novo conselho composto apenas por leigos; mesmo assim, o catolicismo não foi banido do documento, mas até identificado com seu nome oficial, “Catolicismo Apostólico Romano”, ainda que o império brasileiro não tivesse o menor interesse na ingerência papal no governo que estava sendo estabelecido no Brasil:

O pensamento dos autores da constituição foi fundar entre nós uma Igreja nacional, que, vivendo na unidade católica, tivesse certa independência da centralização romana, que sujeita ao papa nos pontos de doutrina, não fosse nas decisões contrárias ao espírito do cristianismo, aos cânones recebidos e aos costumes dos nossos pais, esse privilégio da Igreja galicana⁴⁷⁰. Por

⁴⁶⁷ Dinheiro dado ao pároco pelos habitantes de um determinado local com a finalidade de custear os gastos ou garantir o sustento do presbítero.

⁴⁶⁸ Conforme a pesquisa de Ney de Souza, alguns padres regulares que habitavam a cidade de São Paulo em tempos coloniais optavam, incorretamente, por morar fora do convento, dedicando a maior parte do tempo à trabalhos em atividades comerciais e agrícolas, e entregando-se aos mesmos vícios de um leigo, comportamentos que causavam escândalos pela incompatibilidade com o perfil clerical. O mesmo autor afirma que eram constantes neste período as queixas sobre o descumprimento do celibato. In: SOUZA, 2004, p. 145

⁴⁶⁹ A pesquisa de Vieira traz nomes de padres apoiadores da independência do Brasil, sendo a adesão identificada a partir dos sermões realizados nas missas, das cartas direcionadas ao imperador ou da participação em eventos comemorativos. Uma destas ocasiões foi a recepção organizada para Dom Pedro I na noite de 7 de setembro de 1822 no Theatro Publicco de São Paulo, que contou com a presença do Padre Idelfonso Xavier. Como oposição, o mesmo autor cita o bispo do Maranhão, Dom Joaquim de Nossa Senhora de Nazaré, que se manteve fiel à monarquia lusitana mesmo após a independência. In: VIEIRA, 2016, p. 155

⁴⁷⁰ O galicanismo foi um movimento político-eclesial que procurou reafirmar a autonomia nacional da Igreja da França (Gália), concedendo ao Estado uma influência muito grande sobre os assuntos da Igreja, e limitando

isso o legislador constituiu o imperador a primeira autoridade eclesiástica do país, nesse sentido que lhe pertence não só a escolha do pessoal, mas a formação da hierarquia da Igreja, e o julgamento supremo de todas as leis e decretos dos papas e dos concílios.⁴⁷¹

Apesar da religião escolhida como oficial ser a mesma praticada na península ibérica, as relações com Portugal deveriam ser cortadas inclusive no âmbito religioso. A urgência deste assunto compeliu o imperador a elaborar a Decisão n°. 36 em janeiro de 1824, alertando os bispos sobre a proibição de admissão de noviços nos conventos e mosteiros em todo território nacional, e impedindo, preliminarmente, a atuação de algumas Ordens Religiosas no Brasil. O mesmo documento encorajava os religiosos a não se sujeitarem mais aos superiores locados em Portugal, instruindo todos eles a solicitarem um desligamento das províncias portuguesas a partir de cartas endereçadas à Santa Sé. Apoiado por alguns sacerdotes seculares, dentre eles o Padre Lino Coutinho e o paulista padre Diogo Antônio Feijó, entre 1827 e 1828 foram criadas leis ainda mais severas sobre este tema⁴⁷², instaurando o preconceito às Ordens Religiosas existentes no Brasil mediante a propaganda de que a presença dos religiosos seria um empecilho para o controle estatal sobre a Igreja. Tal discurso acabou provocando o abandono de muitos conventos e mosteiros brasileiros, caso do convento franciscano de São Paulo, que ficou a partir de 1850 aos cuidados dos leigos.

O clero secular não ficou isento das deliberações imperiais, tendo seus privilégios e sua atuação civil reduzidos a partir de 1827. A primeira medida tomada foi a eliminação do foro eclesiástico, recurso comumente utilizado pelos prisioneiros quando se sentiam injustiçados e procuravam refúgio nos lugares sagrados por saberem que ali não seriam

o mais possível a influência e o poder do Papa de Roma sobre o catolicismo local. Embora o termo traga em seu nome a memória do lugar onde foi concebido, seu emprego é recorrente nos trabalhos sobre a história da Igreja Católica de outros países, como no recorte do Brasil Imperial, por ser condizente com a relação que se construiu entre o Estado e a Igreja local no período.

⁴⁷¹ In: NABUCO, Joaquim. O partido ultramontano e suas invasões, seus órgãos e seu futuro. Rio de Janeiro: Tipografia da Reforma, 1873, p. 9

⁴⁷² O decreto n°. 20 de 1828, o mais severo de todos, trazia em seu escopo as seguintes deliberações a serem cumpridas por todas as Ordens Religiosas estabelecidas no Brasil: “Art. 1° - Fica proibida a admissão e residência no império de frades ou congregações estrangeiras, quer exerçam suas funções religiosas quer em corporações, quer isoladamente; Art. 2° - Os monges que incidirem na proibição serão presos e reenviados pelo governo aos respectivos conventos; Art. 3° - Fica proibida a criação de novas Ordens [Religiosas] de um e de outro sexo; Art. 4° - Os frades ou congregados que obedecerem a superiores residentes fora do império serão expulsos para fora dele; Art. 5° - A autoridade a quem for denunciada a transgressão desta lei, e a não fizer observar, perderá o emprego e será desterrado por um ano; Art. 6° - O magistrado do lugar para onde entrar ou for residir frade ou congregado estrangeiro, imediatamente, procederá contra eles, fazendo-o prender e remeter ao governo, para serem reenviados aos seus conventos”. In: CARNEIRO, Júlio César de Moraes. O catolicismo no Brasil, 1950, p. 155 Apud VIEIRA, 2016, p. 172

presos⁴⁷³. No mesmo decreto, o testemunho dos padres em favor dos réus passou a ter o mesmo valor do testemunho de um leigo.⁴⁷⁴ Em 1828, dando continuidade a tais decisões, o império fechou os Tribunais de Mesa do Desembargo do Paço e da Consciência e Ordens, secularizando as causas canônicas ao colocar sob a justiça comum atribuições julgadas pelos tribunais eclesiásticos desde os tempos coloniais, como a legitimação de filhos, as confirmações de adoções, a sub-rogação de bens e até as anulações de eleições de irmandades. Neste mesmo ano foi extinto o Tribunal da Bula da Santa Cruzada, que era o sistema de coleta para a Santa Sé realizado na forma de procissão desde o século XVIII⁴⁷⁵; sob o argumento de que a referida bula era um tributo leviano aplicado à população brasileira sob o manto da religião, um modelo de coleta que atentava à autoridade dos bispos nacionais por ser destinada às autoridades eclesiásticas estrangeiras.⁴⁷⁶ Um decreto posterior reaproximou indiretamente o clero à política imperial, quando as igrejas paroquiais foram utilizadas como células administrativas do sistema eleitoral; contudo, os padres interessados em participar destas sessões ou das assembleias eram obrigados a renunciar a seus ofícios religiosos.⁴⁷⁷ Somadas todas as pressões do governo imperial, a partir da década de 1830 a Igreja passaria a ser vista com desprestígio pela sociedade brasileira, e a penúria com que viviam alguns clérigos – que tiveram seus rendimentos reduzidos às cômmodas e às taxas cobradas pelos sacramentos – fez com que as vocações sacerdotais se tornassem cada vez mais escassas:

O clero nativo [brasileiro] de forma geral, não é constituído por homens cultos, pois não possuem meios para se educarem. A pobreza dos bispos é um obstáculo ao estabelecimento de seminários eclesiásticos numa escala suficientemente ampla ou liberal, a ponto de oferecerem aos candidatos os meios ou oportunidades de uma educação mais apurada. Os atrativos que a Igreja oferece são tão poucos e a remuneração tão limitada, que os homens de famílias prósperas ou de mais cultura sempre preferem uma ocupação mais atraente e proveitosa; ninguém, a não ser pessoas de classes inferiores, consagra seus filhos a ela. Aqui a Igreja não fornece recursos aos membros mais jovens das famílias de bem como faz em outros países. Em parte, isso pode ser responsável pela admissão de negros nas Ordens

⁴⁷³ O foro eclesiástico foi um apelo muito utilizado pelos prisioneiros paulistanos. As más condições da cadeia facilitavam a fuga dos condenados, que buscavam asilo nos conventos ou nas igrejas localizadas nas proximidades do platô de Piratininga. Na tentativa de minimizar estes problemas, os camaristas buscaram soluções junto as próprias igrejas, a exemplo da recomendação de reformas urbanas dada aos franciscanos na década de 1720, conforme abordado no capítulo 2 deste trabalho.

⁴⁷⁴ VIEIRA, 2016, p. 169

⁴⁷⁵ No capítulo 2 deste trabalho citamos este sistema de coleta, que foi em São Paulo um dos responsáveis pela inclusão da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no trajeto das principais procissões realizadas na cidade.

⁴⁷⁶ Com esta deliberação, outras formas de arrecadação para a Igreja de Roma também foram proibidas, como o óbolo de São Pedro. In: Ibid., p. 170

⁴⁷⁷ As votações puderam até serem realizadas em rito católico, imersas em invocações ao Espírito Santo. In: Ibid., p. 171

Sagradas, os quais celebram nas igrejas junto com os brancos. Eu próprio vi três padres numa mesma igreja, na mesma hora, um era branco, outro mulato e o terceiro negro. A admissão de pessoas pertencentes a essa pobre raça desprezada, a fim de exercerem a mais alta função que um ser humano pode realizar, demonstra claramente a maneira como é considerada em diferentes lugares [...] No Brasil, veem-se negros celebrando as missas e brancos recebendo o sacramento de suas mãos”.⁴⁷⁸

Ainda que este período sele o ingresso de pretos no ministério sacerdotal, o que é muito relevante para as discussões tratadas neste trabalho, é relevante supor que este não era o contexto mais desejado entre os membros daquela sociedade escravista. Entretanto, a reforma da Igreja, que poderia atrair mais brancos para o sacerdócio, passou a ser um assunto urgente somente no Segundo Reinado⁴⁷⁹, quando o catolicismo, novamente, foi visto como um dispositivo fundamental para instaurar a obediência entre os nacionais.

A saída do imperador Dom Pedro I da cena política brasileira corroborou para o fortalecimento da maçonaria⁴⁸⁰ e da militância clerical antirromana, este último grupo formado inclusive por alguns padres paulistas⁴⁸¹. Após a promulgação de decretos que reduziram o poder dos bispos brasileiros na década de 1820, a Igreja do Brasil oficialmente foi apartada da Igreja de Roma em 1835, o que abriu caminhos para a votação de outros temas polêmicos que circulavam nos corredores sacros e profanos, como a questão do celibato, do comando das autoridades clericais em santuários e outros lugares economicamente rentáveis, e da destinação do dízimo em algumas paróquias onde a coleta alcançava valores substanciais. Na mesma época surgiram movimentos insurrecionais por toda a nação, alguns deles fomentados por padres revolucionários que faziam oposição à Igreja de Roma, como o Padre Diogo Feijó, que foi líder dos paulistas na Revolta Liberal de

⁴⁷⁸ In: WALSH, Robert. Notícias do Brasil (1828-1829). Vol. 1. Belo Horizonte; Editora Itatiaia, 1958, p. 158-159

⁴⁷⁹ O Segundo Reinado compreendeu os últimos quarenta e nove anos do império, iniciando-se com declaração de maioria de Pedro de Alcântara, Dom Pedro II, em 1840, e terminando em 1889 com a Proclamação da República.

⁴⁸⁰ A maçonaria no Brasil ganharia destaque com as lojas fundadas no Rio de Janeiro após o retorno da família real para Lisboa, em 1821. Posteriormente à Proclamação da Independência, outras lojas surgiriam nas cidades brasileiras, sendo identificadas a participação do imperador e de personagens importantes daquela cena política na ordem, assumindo até cargos. Entretanto, alguns contratempos entre Dom Pedro I e os irmãos Andradas nos bastidores da organização da constituição fizeram com que a maçonaria no Brasil ficasse adormecida por alguns anos, voltando à cena nacional somente quando o monarca abdicou do trono, em 1831.

⁴⁸¹ Vieira reconhecerá a atuação de três padres paulistas no grupo que fomentava debates anticlericais desde dentro do governo imperial: o Padre Antônio Maria de Moura, que estudou filosofia no palácio episcopal de São Paulo; o Padre Manuel Joaquim do Amaral Gurgel, que estudou teologia no convento dos carmelitas de São Paulo e depois esteve como aluno na Academia de Ciências Jurídicas e Sociais da mesma cidade; e o Padre Diogo Antônio Feijó, recolhido enquanto órfão por um padre que vivia na Rua da Freira, região do “triângulo religioso de São Paulo”, mais tarde ordenado sacerdote em cerimônia realizada no ano de 1809 na Sé de São Paulo. In: VIEIRA, 2016, p. 176

1842⁴⁸². O clima de conflito que pairou no país em meados dos oitocentos fez com que Dom Pedro II enxergasse o catolicismo ultramontano como um instrumento capaz de instaurar fundamentos sólidos, devolvendo a ordem moral ao regime imperial. O imperador passou então, a partir deste momento, a optar por bispos mais inclinados ao ultramontanismo nos cargos específicos de seu governo, ainda que estas autoridades tivessem mais afinidade com a Santa Sé.

De acordo com Aparecida Quintão (2002), o ultramontanismo da Igreja Católica foi um movimento cultural surgido na Europa, especificamente na França, que se opôs radicalmente ao iluminismo, valorizando a fé sobre a ciência, e defendendo que o Estado deveria estar a serviço da Igreja, e não vice-versa.⁴⁸³ No Brasil, o discurso ultramontano já fazia parte dos sermões do bispo de Mariana, Dom Frei José da Santíssima Trindade desde 1820⁴⁸⁴, entretanto a dificuldade na implementação deste modelo vinha dos poucos recursos que a Igreja brasileira detinha naquela época para alterar o quadro deficiente da educação dos presbíteros. Neste aspecto, a chegada dos religiosos lazaristas diretamente da França em 1849⁴⁸⁵ e a atuação deles no Seminário e Colégio do Caraça foram pontos de viragem na história da Igreja Católica brasileira, considerando que a partir do trabalho destes missionários o clero teve maior acesso às diretrizes ultramontanas, tanto pela formação que ocorria no seminário mineiro, quanto pelas trocas entre os bispos reformadores nas muitas visitas pastorais realizadas por todo o Brasil.

O esforço dos bispos na expansão do catolicismo ultramontano resgataria, pouco a pouco, a autoridade episcopal perante o governo e o contato mais frequente com a Santa Sé. A aproximação com Roma veio através de correspondências com o próprio Papa Pio IX, a exemplo da carta que o líder católico enviou ao bispo de São Paulo Dom Antônio Joaquim de Melo em 1852, em que apelava para que os bispos brasileiros se dedicassem às reformas que a Igreja necessitava.⁴⁸⁶ A respeito desta carta, o bispo paulista, consciente de que

⁴⁸² A Revolta Liberal de 1842 foi um movimento promovido e organizado pelo Partido Liberal, que contestava a elevação do Partido Conservador ao poder. Os conflitos aconteceram nas Minas Gerais e em São Paulo.

⁴⁸³ QUINTÃO, 2002, p. 57

⁴⁸⁴ VIEIRA, 2016, p. 213

⁴⁸⁵ Os religiosos da Congregação da Missão passaram a ser conhecidos no Brasil como Irmãos Vicentinos ou Lazaristas. Os primeiros lazaristas a chegarem no país vieram acompanhando a família real portuguesa em 1808. Procedentes de Lisboa e de Paris, logo conquistaram a corte, recebendo o convite para instalarem a congregação religiosa em 1819. Os dez eremitas escolheram como lugar o Vale do Caraça, nas Minas Gerais, construindo um santuário composto por colégio e seminário. O grande diferencial daquele grupo, na comparação com as demais Ordens Religiosas presentes até aquele momento no Brasil, era a obediência ao rei e o desprezo para com os assuntos políticos, preservando certo distanciamento dos ambientes governamentais. Mesmo isentos da cena política, os lazaristas sofreram represálias nos conflitos mineiros da Revolta Liberal de 1842. Em 1849, com a chegada dos padres franceses, houve uma ampla reforma estrutural na Igreja do Brasil, com a respectiva inserção de nacionais na congregação francesa. In: *Ibid.*, p. 272-277

⁴⁸⁶ SOUZA, 2004, p. 230

somente um novo modelo de formação poderia alterar o cenário eclesial de seu bispado, entregar-se-ia com afinco ao projeto do Seminário Episcopal de São Paulo.

Figura 49 – Seminário Episcopal de São Paulo. Guilherme Gaensly. Ca. 1910



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu da Cidade de São Paulo.

Fundado em 9 de novembro de 1856, o Seminário Episcopal (fig. 49) ocupou um terreno afastado do platô de Piratininga, no Caminho da Luz, ao lado do convento feminino do Recolhimento da Luz. O corpo docente, formado pelos padres capuchinhos franceses de Chambéry, dedicou-se ao ensino de astronomia, aritmética, francês, filosofia, geometria, história eclesiástica, história física, inglês e teologia, acatando com rigor as ordens papais e repudiando veementemente a maçonaria. Mediante uma educação moral rígida, buscavam regenerar o país através da religião, não fazendo concessões ao liberalismo⁴⁸⁷ e, por isso, se posicionando contra a Academia de Ciências Jurídicas e Sociais de São Paulo, que era repleta de professores convictos no progresso oriundo da razão e das luzes. Embora compartilhando a mesma cidade onde se encontrava uma instituição considerada o “foco das imoralidades”, o seminário se dispôs à formação de muitos jovens, parte deles herdeiros das famílias

⁴⁸⁷ Liberalismo é uma filosofia política e moral baseada na liberdade, consentimento dos governados e igualdade diante da lei.

paulistas mais ricas, e outro grupo composto por alguns moços pobres acolhidos pela Igreja.⁴⁸⁸

Para além do trabalho como professores de diferentes disciplinas, é referido ainda aos capuchinhos de Savóia a introdução em São Paulo de uma série de inovações eclesiais tipicamente ultramontanas, como a realização de primeira comunhão em atos solenes, a organização de congregações marianas, a instituição da Associação das Filhas de Maria, a tradição de destinar o mês de maio às devoções marianas, as devoções eucarísticas e as celebrações dedicadas ao Sagrado Coração de Jesus no mês de junho ⁴⁸⁹, conjunto de iniciativas devocionais que fez com que o bispado paulista se afastasse pouco a pouco do modelo de catolicismo luso-brasileiro, acercando-se dos dogmas romanos. A ação pastoral dos capuchinhos contribuiria para o desaparecimento dos movimentos dos padres revolucionários e da militância antirromana de todo território do bispado paulista, mas ainda assim, São Paulo conviveria por muito tempo com dois cenários antagônicos: o interior majoritariamente praticando o catolicismo reformado – tendo a cidade de Itu como polo irradiador –, e a capital da província exercendo um catolicismo mais liberal e refratário – com a maior parte do clero formado na Academia. A este respeito, o pesquisador Dilermando Vieira traria notícias das disputas de ambas as correntes teológicas na cidade de São Paulo, uma delas ocorrida na década de 1850, quando os padres Joaquim Anselmo de Oliveira e Joaquim do Monte Carmelo iniciaram uma celeuma com Dom Antônio Joaquim de Melo, e acabaram sendo punidos pelo bispo reformador. ⁴⁹⁰

Simultaneamente à atenção que o bispo destinava à formação no Seminário Episcopal, outras medidas iam sendo tomadas para que o ultramontanismo penetrasse as camadas mais populares, sendo relevante as intervenções realizadas nas estruturas das irmandades leigas paulistas, que tiveram alguns estatutos reformulados ou passaram a abrigar práticas e devoções religiosas pertinentes ao novo modelo católico. Especial atenção foi dada à Igreja de São Pedro dos Clérigos, que passou a ser utilizada como um quartel-general reformador no “triângulo histórico de Piratininga”, dando apoio continuado aos trabalhos educacionais do Seminário.⁴⁹¹ Certamente aos membros da irmandade ali instalada coube também a responsabilidade por investigar a presença de padres maçons ou de afiliados à ordem maçônica nas irmandades paulistanas, cumprindo os ditames da Bula

⁴⁸⁸ SOUZA, 2004, p. 237-240

⁴⁸⁹ In: WERNET, Augustin. A Igreja paulista no Século XIX. São Paulo: Editora Ática, 1987, p. 185

⁴⁹⁰ VIEIRA, 2016, p. 240

⁴⁹¹ SOUZA, 2004, p. 294

Syllabus de 1864, produzida pelo papa Pio IX para condenar a relação entre os católicos e a maçonaria.⁴⁹²

Em São Paulo, o projeto reformador iniciado por Dom Antônio seguiu com os bispos sucessores, com destaque à atuação de Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, pelo contexto social de seu bispado e pela maneira particular como respondeu às novas demandas paulistas. Nomeado bispo no ano de 1873, Dom Lino assumiu a jurisdição eclesiástica de São Paulo no despertar do processo de inserção de europeus em São Paulo, imigração subvencionada que visava resolver os problemas enfrentados pela cultura cafeeira em desenvolvimento nas terras paulistas⁴⁹³. De todos os trabalhadores europeus introduzidos na província de São Paulo, os italianos formaram a maioria⁴⁹⁴, quase sempre acompanhados de filhos com várias idades, imigração católica e ultramontana que muito contribuiria para o contexto religioso paulistano naquele final do século XIX, principalmente devido à compreensão religiosa que tinham.

Conforme a pesquisa de Maria Aparecida Gaeta (1992), os italianos que passaram a viver na capital da província nutriam rígidos padrões éticos em relação à família, à sexualidade e ao trabalho, alguns destes valores pertinentes à sociedade burguesa capitalista que então se instaurava no ambiente paulista⁴⁹⁵. Para eles, a presença de um padre era

⁴⁹² A bula papal *Syllabus* consagrou o ultramontanismo na Igreja Católica Romana, postulando a infalibilidade do papa e combatendo as ideias e as instituições que defendiam a secularização e o anticlericalismo, como a maçonaria. O cumprimento deste documento no Brasil, mesmo com o veto do imperador, pode ter corroborado para a Questão Religiosa de 1872, conflito entre a Igreja Católica e a maçonaria que se desdobrou por todo o país a partir dos discursos publicados na imprensa imperial, e que teve consequências drásticas como a exoneração de padres e a intervenção de bispos em algumas irmandades pernambucanas e fluminenses. Como baixa desta contenda no lado da Igreja reformadora, dois bispos foram presos e julgados por membros maçons em 1873, e no ano seguinte os jesuítas foram expulsos de Pernambuco. In: VIEIRA, 2016, p. 349

⁴⁹³ As adversidades da temporalidade do café no território paulista fizeram com que os grandes latifundiários idealizassem uma campanha objetivando atrair imigrantes europeus para o trabalho nesta cultura. A imigração subvencionada pelo Estado veio a partir de uma lei de março de 1871, que autorizou o governo paulista a tomar dinheiro junto ao Império para emprestá-lo aos fazendeiros, de forma que estes pudessem custear as despesas de viagens dos europeus para depois utilizá-los como mão de obra nas fazendas agrícolas. A maioria dos que chegaram em São Paulo até o início do século XX foi de trabalhadores camponeses ou pequenos proprietários rurais. In: SOUZA, 2014, p. 289

⁴⁹⁴ A partir da década de 1870, os italianos se tornaram majoritários entre os estrangeiros que ingressaram no Brasil. A província de São Paulo recebeu o maior contingente, variando entre 36% e 48% o percentual dos italianos que passaram a ocupar as terras paulistas em conjunto com os outros estrangeiros. Para se ter uma ideia em números absolutos, entre os anos de 1870 e 1899, um total de 578.308 italianos deram entrada em terras paulistas, grande parte deles optando por residir na capital. De acordo com o pesquisador Carlos José Ferreira dos Santos, na cidade de São Paulo, até o ano de 1911, o grupo de italianos respondeu por 59% dos trabalhadores empregados no setor de transportes, artístico, comércio e manufaturas. In: BASSANEZI, Maria Silvia C. Beozzo. “Introdução”. Atlas da imigração internacional em São Paulo 1850-1950. Maria Silvia Casagrande Beozzo Bassanezi, Oswaldo Truzzi, Ana Scott, Carlos Bacellar [Org]. São Paulo: Editora Unesp, 2008, p. 19-22; SOUZA, 2004, p. 369; SANTOS, Carlos José Ferreira. Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza (1890-1915). São Paulo: Annablume, 2017, p. 48

⁴⁹⁵ In: GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. Os percursos do ultramontanismo em São Paulo no episcopado de D. Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1873-1894). Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1992, p. 265-266

essencial à vida cotidiana, uma vez que concebiam a experiência católica não reduzida ao sacramento do batismo, mas estendida à confissão e à comunhão. Esta forma europeia de ser católico era benéfica para os planos de reforma da Igreja local, haja vista tal grupo já estar acostumado à liturgia em rito romano, contudo a falta de sacerdotes permanecia como o grande problema do bispado paulista, uma vez que não havia padres suficientes para a atenção pastoral requerida por esses imigrantes.

Figura 50 – Italianos na Hospedaria dos Imigrantes. Guilherme Gaensly. C. 1890



Fonte: Banco de Imagens da Fundação Patrimônio da Energia de São Paulo

A preocupação constante de Dom Lino em oferecer um catolicismo na qualidade daquele praticado pelos italianos, fez com que acolhesse no episcopado os padres seculares de diferentes nacionalidades que chegavam ao Brasil acompanhando os demais trabalhadores imigrantes. Entre 1873 e 1894, arco temporal de seu bispado, dos 228 clérigos estrangeiros introduzidos na capital, 159 dos acolhidos eram de procedência italiana, o que sugere o empenho do prelado em resolver as diferenças percentuais da população estrangeira que vivia em São Paulo naquele período⁴⁹⁶. De acordo com Ney de Souza (2004), nem todos os padres italianos efetivamente se enquadravam no modelo clerical desejado por Dom Lino, uma vez que, em sua maioria, tinham chegado ao país ambicionando enriquecer por meio do comércio – o que violava as normas de disciplina eclesiástica –, e alguns apresentavam

⁴⁹⁶ SOUZA, 2004, p. 370

comportamentos inadequados, como a embriaguez ou o concubinato⁴⁹⁷. Apesar disso, o clero italiano ostentava muitas das características reconhecidas pela Igreja de São Paulo como dignas para o sacerdote “reformado”, sobretudo porque estes presbíteros “honravam a Igreja e formavam baluarte em defesa do cristianismo imaculado, numa coesão de idealismo puro e santificador.”⁴⁹⁸ Ainda como parte das reformas ultramontanas, o bispo de São Paulo fez convites às congregações estrangeiras para que instalassem sedes no bispado paulista, recebendo o aceite dos salesianos⁴⁹⁹, dos escalabrinianos⁵⁰⁰, dos padres redentoristas⁵⁰¹ e dos padres jesuítas, que retornam a São Paulo em 1894⁵⁰². Amparado por um amplo corpo clerical, Dom Lino passou a orientar os párocos das igrejas paulistas a propagar devoções mais familiares aos imigrantes católicos, como o culto à Sagrada Família, as devoções marianas, a prática da reza do terço⁵⁰³ e a adoração ao Sagrado Coração de Jesus⁵⁰⁴.

No âmbito nacional, coube ao bispado de Dom Lino sediar a primeira Conferência do Episcopado Brasileiro de 1890, evento que reuniu bispos de todo o Brasil para formalizar a resposta católica ao Decreto n°. 119-A de 7 de janeiro de 1890, que determinou o fim do padroado e estabeleceu a liberdade de culto no Brasil. Sancionado dias após a Proclamação da República, a deliberação enfatizou o caráter laico do novo regime de governo instaurado, indicando a índole da transformação sociopolítica que a república imprimiria na sociedade brasileira, sustentada, agora, em bases científico-tecnológicas. Ao Decreto n°. 119-A se somou o Decreto n°. 155-B, que dentre outras medidas excluiu do calendário brasileiro todos os feriados católicos.⁵⁰⁵ Apesar da perda da primazia do catolicismo no governo republicano,

⁴⁹⁷ Ibid., p. 396

⁴⁹⁸ In: CAMARGO, Monsenhor Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo*. 7º Volume. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953, p. 33

⁴⁹⁹ A Congregação Salesiana foi fundada por São João Bosco na Itália no ano de 1859.

⁵⁰⁰ A Congregação dos Missionários de São Carlos, também conhecidos como Carlistas ou Escalabrinianos, foi criada pelo Beato João Batista Scalabrini na Itália em 1887.

⁵⁰¹ A Congregação do Santíssimo Redentor, cujos padres ficaram conhecidos como Redentoristas, foi organizada por Santo Afonso de Ligório na Itália em 1732. Alguns padres desta congregação vieram a ocupar a Basílica de Nossa Senhora da Penha de França da cidade de São Paulo a partir de 1905, interferindo na rotina da irmandade negra que funcionava nesta região desde o século XVIII. In: ADSMP, Livro de Tombo da Paróquia N.S. da Penha. 1937-1950. SM 0695

⁵⁰² Como apresentado no Capítulo 2 deste trabalho, os jesuítas se instalaram na Igreja de Nossa Senhora da Conceição e São Gonçalo, desalojando a irmandade de pardos.

⁵⁰³ GAETA, 1992, p. 192-193

⁵⁰⁴ Ao descrever o interior das igrejas paulistas no ano de 1900, o historiador Alfredo Moreira identificaria altares para o culto ao Sagrado Coração de Jesus na Igreja da Sé, na Igreja de Nossa Senhora da Conceição e São Gonçalo, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, na Igreja da Ordem Terceira do Carmo, na Igreja de Santa Ephigênia, na capela do Paço do Bispo, e também na Igreja de Nossa Senhora da Consolação, na Igreja do Convento da Luz e no Santuário do Sagrado Coração de Jesus, este último templo inaugurado na Alameda Glete no ano de 1885 especialmente para esta devoção. In: PINTO, 1979, p. 31-66

⁵⁰⁵ In: AQUINO, Maurício de. “Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930)”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 32, n° 63, 2012, p. 146-148

o principal temor do episcopado brasileiro, que era a perda do direito de suas propriedades, não aconteceu; entretanto, ainda assim se tornava urgente a conferência na cidade de São Paulo, por ser um momento oportuno para o estabelecimento dos discursos, das estratégias e das práticas que assinalariam os rumos da Igreja Católica no novo regime governamental.

Contraponto à angústia pelo fim dos privilégios decorrente da separação do Estado, a ruptura proposta pela república trazia boas expectativas à Igreja do Brasil pela liberdade institucional. Desta feita, caberia ao episcopado novos arranjos para garantir o controle da sociedade brasileira, sendo consenso entre os participantes a necessidade de união entre os bispos, a reforma do clero e das Ordens Religiosas instaladas no país, a formação de novas dioceses, a busca por novas fontes de arrecadação, a ação missionária nas regiões mais interioranas, a intensificação da catequese, a introdução de devoções europeias – algo que já se processava no bispado de São Paulo – e a intervenção nas irmandades dos leigos,⁵⁰⁶ este último ponto certamente disparador do interesse de alguns padres nos atos contra as Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo.

Em 1891, a promulgação da Carta Magna Republicana oficializou a separação entre Estado e Igreja, incluindo alguns artigos influenciados pelo Decretos nº 119-A e 115-B como a secularização dos cemitérios, o reconhecimento estatal apenas do casamento civil, a liberdade de culto desde que respeitadas as leis republicanas, o ensino laico na escola pública, e o impedimento de subvenção de cultos ou obras religiosas da parte da União ou dos Estados⁵⁰⁷. Do lado eclesiástico, a publicação da constituição corroborou para que os bispos passassem a ter mais contato com a Santa Sé, inaugurando o processo de romanização da Igreja Católica do Brasil⁵⁰⁸, que se alinhava à “modernização” que se aplicava a outros setores da vida social brasileira. Este contexto marcou as visitas *ad limina apostolorum*⁵⁰⁹ de Dom Lino Deodato, que colocaram a Igreja de São Paulo em contato direto com a Igreja de

⁵⁰⁶ Ibid., p. 153

⁵⁰⁷ SOUZA, 2004, p. 276

⁵⁰⁸ A instituição, a partir deste momento, seria rigidamente hierarquizada e verticalmente integrada desde suas bases até a Santa Sé, objetivando uma Igreja com estrutura homogênea e centralizada. Por terem consciência da situação política e social do país após a instauração da república, não houve grandes questionamentos do corpo clerical, que se dispôs a atuar em ação conjunta para intervir na sociedade brasileira de acordo com as recomendações emanadas pelo Papa, que por sua vez, passou a nomear os bispos que considerava capacitados para implementar as reformas necessárias. In: MARIN, Jérri Roberto. “História e historiografia da romanização: reflexões provisórias”. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, EDUFSC, n. 30, outubro de 2001, p. 149-169

⁵⁰⁹ A visita *ad limina apostolorum*, que em português significa “visita aos túmulos dos Apóstolos”, se refere ao encontro obrigatório dos bispos diocesanos e outros prelados da Igreja Católica com o Papa, visitando os túmulos dos apóstolos São Pedro e São Paulo em Roma. Na reunião, obrigatória desde o final do século XIX, os clérigos apresentam um relatório sobre o estado pastoral de suas jurisdições eclesiásticas.

Roma⁵¹⁰ e, na perspectiva inversa, introduziram ainda mais a imigração italiana na cena católica paulista.

Com o falecimento de Dom Lino no ano de 1894, foi nomeado como bispo Dom Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, importante articulador da vinda dos religiosos lazaristas e premonstratenses⁵¹¹ para as missões em São Paulo. De 1897 a 1899, o bispado permaneceu vacante⁵¹². Dom Antônio Candido de Alvarenga chegou em terras paulistas em 1899, permanecendo nela até o ano de 1903. A seguir, foi nomeado bispo Dom José de Camargo Barros, que já havia estado na cidade de São Paulo na função de pároco da Igreja de Santa Efigênia entre os anos de 1887 e 1894⁵¹³, época em que a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia foi destituída. Segundo o pesquisador Ney de Souza, o padre José Camargo defendia a Igreja dos ataques que lhe pareciam insensatos e premeditadamente destrutivos, usando do púlpito e da imprensa católica. Depois de um tempo como bispo de Curitiba, retornou à São Paulo sendo sagrado bispo em abril de 1904. Após sua morte no ano de 1906, assumiria o cargo de bispo de São Paulo Dom Duarte Leopoldo e Silva, religioso que ocupou a cátedra paulista por trinta e um anos, entre 1907 e 1938, o maior tempo de um bispo em toda história do bispado de São Paulo.⁵¹⁴

Nos oitocentos, a Igreja de São Paulo respondeu de maneira muito particular aos acontecimentos nacionais, especialmente a partir da segunda metade do século XIX, quando a temporalidade do café influenciou o contexto econômico da província. É válido afirmar que algumas iniciativas do bispado tentaram solucionar problemas comuns também a outras dioceses, como a necessidade de controle, ampliação e formação do colegiado ou a criação de novas fontes de recursos. Contudo, o interesse explícito de alguns bispos paulistas em dar maior atenção aos imigrantes italianos, apropriando-se das devoções destes estrangeiros como a melhor alternativa para as reformas aplicadas ao catolicismo paulista, se tornou a principal característica do bispado de São Paulo no século XIX, influenciando o cenário católico regional até as primeiras décadas do século XX.

Em oposição à preocupação do bispado paulistano para com os imigrantes brancos, não identificamos no mesmo recorte temporal ações pastorais destinadas a atender as necessidades espirituais da população preta ou dos demais grupos marginalizados, o que sugere que, intrinsecamente, os propósitos dos clérigos concorriam com os interesses da elite

⁵¹⁰ SOUZA, 2004, p. 342

⁵¹¹ A Ordem de São Norberto, ou Ordem Premonstratense, consiste num ramo que derivou da ordem dos cônegos regulares de Santo Agostinho. Foi fundada em 1119 por São Norberto na região francesa de Prémontré.

⁵¹² O período que um determinado bispado fica sem sua autoridade máxima é chamado de sede vacante.

⁵¹³ JORGE, 1999, p. 160

⁵¹⁴ SOUZA, 2004, p. 277

paulistana em seus desejos por “branquear” e “europeizar” a cidade. Fatalmente a desqualificação e invisibilidade da Igreja paulista com relação à população negra não se encerraram no âmbito religioso, mas foram expressas também no espaço físico da cidade, o que pode justificar a agência do clero paulistano no destino das três irmandades malungas, e nas disputas que colocaram em xeque as Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo.

3.2. De São Paulo de Piratininga a “Metrópole do café”

O café foi um marcador temporal na história urbana da cidade de São Paulo. Em meados do século XIX, a consagração deste produto como principal *commodity* nacional deu início à transformação do ambiente de São Paulo de Piratininga, que passou de provinciano a “moderno”, ficando, no final dos oitocentos, ao menos nas suas áreas mais nobres e centrais, comparável àquele identificado nas capitais mais influentes do mundo, tanto pela renovação do espaço físico quanto pelo cotidiano experimentado pelos seus habitantes. A transição de vila colonial a capital cosmopolita – em sua relação intrínseca com a temporalidade do café –, teria sido consequência dos processos de urbanização aplicados às terras do interior da província, principalmente a partir da Lei de Terras de 1850⁵¹⁵, que permitiu a expansão da lavoura cafeeira nas regiões paulistas inexploradas, formando novas cidades e aumentando a população de toda São Paulo, num movimento que influenciaria a capital até a Primeira República. De acordo com Nilson Ghirardello (2010), a conexão das cidades paulistas às fazendas de café implicou, indiretamente, na consolidação da cidade de São Paulo como lugar estratégico para a cultura cafeeira, muito em parte devido a sua posição geográfica central no mapa da província⁵¹⁶. Prestigiada por ser a sede do governo provincial, o que já atrairia recursos financeiros e um destaque na cena política nacional, a cidade de São Paulo seria ainda beneficiada na temporalidade do café por suprir as demandas geradas do desenvolvimento das novas cidades, passando então a concentrar as principais atividades comerciais e intelectuais desenvolvidas para os paulistas até iniciar o século XX.

⁵¹⁵ A Lei de Terras n°. 601, de 18 de setembro de 1850, instituiu, na prática, a livre comercialização das terras rurais do Brasil. Em seus termos, aceitava as sesmarias anteriores, doadas até o ano de 1822, pondo para o livre comércio, pelo Estado, as glebas consideradas devolutas. Segundo Ghirardello, esta lei “*acelerou o processo de ocupação das terras paulistas em função dos prazos estabelecidos por ela para aceitação dos domínios anteriores: quem chegasse mais rápido às áreas devolutas garantia a posse*”. Este momento selou a chegada de muitos mineiros na província de São Paulo para trabalhos na lavoura, povos estes participantes ou protagonistas da formação de novas cidades paulistas. In: GHIRARDELLO, 2010, p. 65-66

⁵¹⁶ Ibid., p. 29

As principais transformações que o ambiente urbano paulistano sofreu no decorrer dos oitocentos dizem respeito à expansão da cidade para além do platô inaugural e a validação do espaço circunscrito simbolicamente pelo “triângulo histórico de Piratininga” como a principal zona comercial de toda província. Com relação à expansão da cidade na direção além-rios, o adensamento populacional nas chácaras e pastos que circundavam o núcleo fundacional teve início no final do século XVIII, a partir das reformas urbanas instauradas no governo de Morgado de Mateus. Até a década de 1850, a ocupação das terras seguiu as diretrizes estabelecidas no projeto da “Cidade Nova”, nos loteamentos localizados na freguesia de Santa Efigênia⁵¹⁷, ao Norte e ao Noroeste do platô (fig. 51), até que então, com o advento da temporalidade do café, outras direções paulistanas passaram a receber habitações, especialmente após a chegada da estrada de ferro na década de 1860 (fig. 52).

Ao espaço urbano conformado pelo “triângulo histórico de Piratininga”, por estar no “coração” da cidade de São Paulo, coube o papel de organizar a vida paulistana, concentrando em seus limites as principais atividades da capital. Em oposição ao traçado em retículas utilizado como padrão nos novos loteamentos do final do século XIX, este núcleo inaugural preservou o desenho irregular colonial ao longo dos oitocentos, estando as reformulações aplicadas mais à arquitetura e aos novos usos que eram dados aos seus edifícios. Sobre este ambiente fundacional, que atraía a atenção de toda a população, os relatos de alguns viajantes que percorreram a capital entre as décadas de 1810 e 1860 podem trazer informações relevantes acerca da geografia do lugar, da estrutura urbana apresentada e da vida cotidiana experimentada entre seus edifícios:

“As ruas de São Paulo, devido a sua altitude e a água, que quase a circunda, são em geral extraordinariamente limpas. [...] Existem aqui poucas fábricas de importância; pequena quantidade de algodão bruto é fiada a mão e a lã transformada em pano, que serve para uma variedade de roupas. [...] Os comerciantes constituem classe numerosa que, como na maioria das cidades coloniais, negociam com quase tudo e, muitas vezes, fazem fortunas consideráveis. [...] Os habitantes são, na maioria, fazendeiros e modestos lavradores, que cultivam pequenas porções de terra onde criam, para vender, grande número de porcos e aves domésticas. [...] A nossa presença em São Paulo excitou de maneira indescritível a curiosidade do povo, que parecia nunca ter visto ingleses até então [...] Nas festas públicas e nos bailes do governador encontramos novidades e prazer: novidade, porque fomos muito melhor recebidos do que nas colônias espanholas, e prazer por estarmos em um meio mais requintado e cortês.” John Mawe, 1808⁵¹⁸

⁵¹⁷ Fundada em 1809, a freguesia de Santa Efigênia tinha seus limites territoriais condizentes ao da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia, cuja matriz teria sido erguida pelos pretos da irmandade dedicada à Santo Elesbão e Santa Efigênia.

⁵¹⁸ BRUNO, 1981, p. 22-23

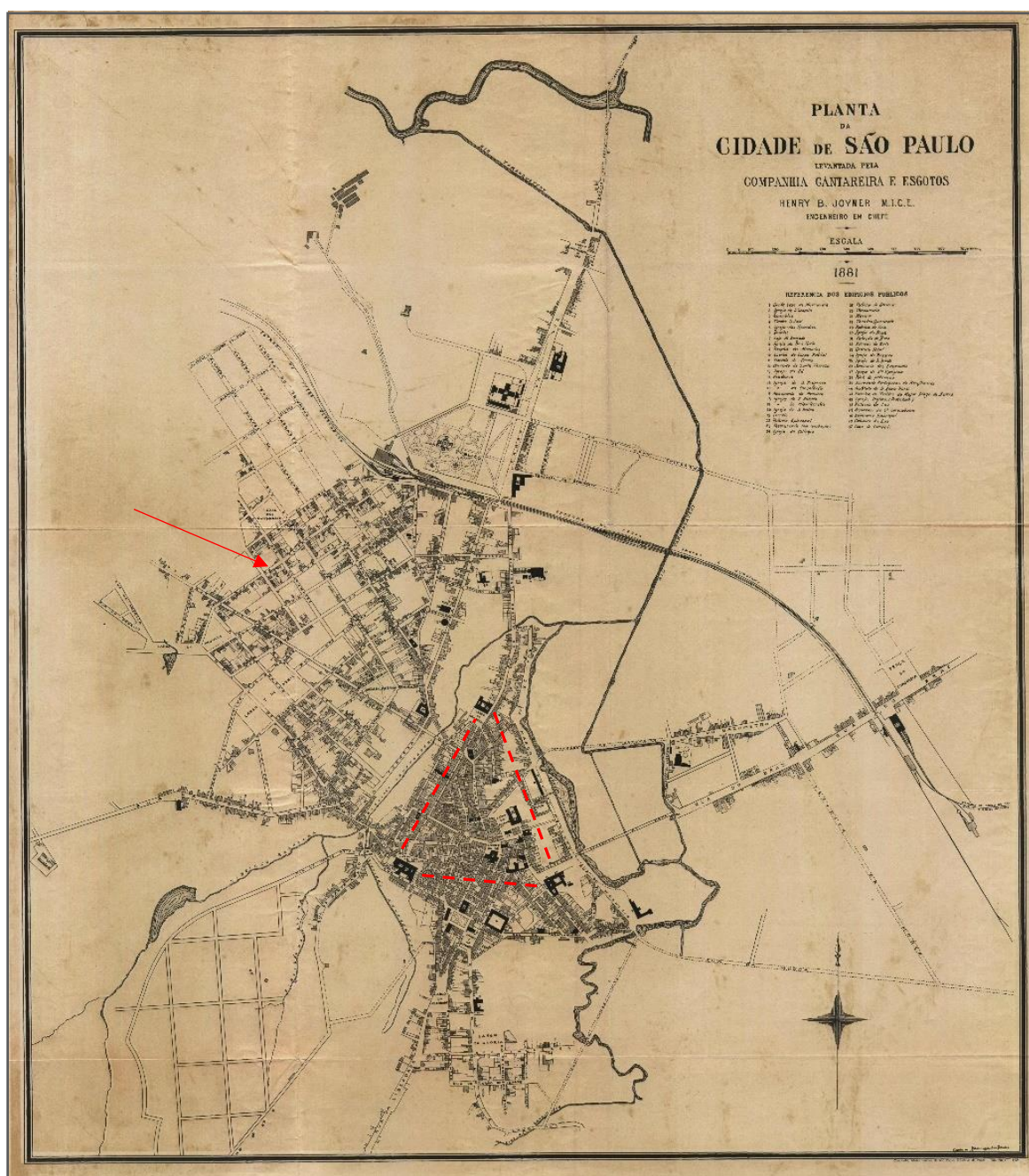
Figura 51 – Carta da Capital de São Paulo. O Exmo. Snr. Barão Duque de Caxias mandou executar pelo engenheiro da Columna. José Jacques da Costa Ourique, fortificador da capital. 1842



Fonte: Acervo digital do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo

Obs.: as sinalizações em vermelho não fazem parte do desenho original. As linhas tracejadas demarcam o “triângulo histórico de Piratininga” e a seta refere-se à freguesia de Santa Efigênia, a segunda região mais ocupada por moradores paulistanos, após o núcleo inaugural, no período que vai de 1809 a 1850.

Figura 52 – Planta da Cidade de São Paulo levantada pela Companhia Cantareira de Esgotos. Henry B. Joyner M.I.C.E. Engenheiro chefe. 1881



Fonte: Acervo digital do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo

Obs.: as sinalizações em vermelho não fazem parte do desenho original. As linhas tracejadas demarcam o “triângulo histórico de Piratininga”. O mapa demonstra a ocupação bem constituída na região da freguesia de Santa Efigênia – indicada com uma seta vermelha – e o loteamento incipiente nas direções Norte, Nordeste e Sudoeste, revelando o processo de expansão da cidade de São Paulo do final do século XIX.

“As ruas da cidade situadas no flanco da colina e pelas quais se desce ao campo, são as únicas em declive; as outras se estendem sobre terreno plano. Todas são largas, bastante retas e os veículos podem pelas mesmas circular facilmente. Há em São Paulo várias praças públicas, por exemplo a do Palácio, a da Catedral e a da Casa da Câmara Municipal, mas todas são pequenas e nenhuma delas é perfeitamente regular. [...] As casas construídas em taipa muito sólida, são todas brancas e cobertas de telhas côncavas; nenhuma delas apresenta grandeza ou magnificência, mas há um grande número que, além do andar térreo, tem um segundo andar. [...] possui vários edifícios públicos e todos concordam em que ela é bonita e está muito bem situada, mas seria inexatidão afirmar que sua posição é muito favorável ao comércio. [...] Durante minha estadia na cidade vi as principais autoridades locais e muitas pessoas me visitaram; entretanto não fui convidado, por quem quer que fosse, para festas e jantares.” Auguste de Saint-Hilaire, 1819⁵¹⁹

“Fora dessa área somente esgalhos muito irregulares, formando arrabaldes desigualmente povoados ao poente e ao norte. Mas mesmo dentro dessa área as edificações não cobriam todo o terreno, havendo muitas ruas com longos trechos de quintais, fechados por muros de taipas. As casas eram em grande parte térreas, só havendo maior número de sobrados em algumas ruas mais centrais. Feitos de taipa, os prédios eram destituídos de elegância, sem arquitetura e mesmos feios, por causa dos beirais projetados sobre a rua; o único que sobressaía dessa vulgaridade é o que hoje é ocupado pelo Hotel da França. [...] Para a limpeza das ruas e praças não havia serviço algum organizado e por isso, onde quer que houvesse pouco trânsito, a grama e a erva medravam à vontade. [...] Não havia hospedarias, porque os viajantes vindos do interior eram poucos, em razão de as viagens a cavalo, por maus caminhos, serem difíceis, e por serem ainda mais poucos os que vinham do exterior, pela mesma razão e pela falta de motivo que os atraíssem. [...] Na falta de outras diversões, as festividades religiosas eram a ‘*great attraction*’, sendo que boa parte dos concorrentes não as assistiam por devoção, mas por passatempo.” Vieira Bueno, 1830-1840⁵²⁰

“A cidade de São Paulo é monótona e, nos seus dias de festa, em vez do riso jovial e franco, é taciturna e reservada como uma beata que vai à missa das almas com o rosto escondido na mantilha. [...] Além dos notáveis edifícios e de alguns belos templos que adornam a cidade de São Paulo, as suas ruas principais são largas, bem calçadas e, nas suas pela maior parte elegantes lojas encontra-se hoje com profusão tudo quanto se pode desejar, tanto para a satisfação das exigências da vida como para os desejos mais requintados do luxo e da moda, quase pelo mesmo preço porque se compra na corte.” Augusto Emílio Zaluar, 1860⁵²¹

Embora não contemplado nas narrativas dos viajantes, as ruas do platô de Piratininga eram cortadas por muitos becos, caminhos estreitos abertos em tempos coloniais que facilitavam o deslocamento entre as ruas principais e entre elas e os rios que margeavam a

⁵¹⁹ Ibid., p. 38-40

⁵²⁰ Ibid., p. 50-53

⁵²¹ Ibid., p. 78-79

colina, vielas comumente percorridas ou aglomeradas pela classe mais baixa dos paulistanos: os trabalhadores pobres, os pretos e pardos libertos, e todos os escravizados. Ainda que Saint-Hilaire tenha percebido que a circulação destes trabalhadores em São Paulo no ano de 1819 não se comparava à de cidades como o Rio de Janeiro⁵²², a atuação destes indivíduos no artesanato local e no comércio ambulante teria sido relevante para a economia local, interferindo no escravismo de exportação – considerando que estas atividades poderiam ajudar na compra de alforrias –, na concentração de propriedades e de renda – uma vez que estes trabalhadores comprariam ou alugariam moradias, consumindo também no mercado local –, e na construção da territorialidade nesta região fundacional – pelos enclaves frequentados para sociabilizar ou trabalhar.

Excetuando os pretos libertos, a massa de trabalhadores pobres que frequentava o platô de Piratininga era majoritariamente composta por mulheres, sendo as de cor branca aquelas que viviam sozinhas na cidade desde que seus esposos tinham sido recrutados para guerras ou conflitos paulistas. De acordo com Maria Odila Dias (1995), este grupo concentrava-se especialmente nos lugares não frequentados pelas classes dominantes – o que pode justificar o fato de não serem citados nos relatos dos viajantes –, enclaves que na maioria das vezes eram pré-determinados pela Câmara Municipal:

O espaço de sobrevivência das mulheres pobres, brancas, escravas e forras na cidade de São Paulo coincidia com a margem tolerada de relativa autonomia dos desclassificados sociais; difícil, se não impossível, de ser devidamente policiada, cresceu com a urbanização, multiplicando oportunidades de improvisação de papéis informais; na cidade, as mulheres pobres circulavam pelo espaço social – fontes, lavadouros, ruas e praças –, onde se alternavam e se sobrepunham o convívio das vizinhanças e dos forasteiros, do fisco municipal e do pequeno comércio clandestino, as fímbrias da escravidão e do comércio livre.⁵²³

O comércio para a pessoas de baixa renda, desenvolvido pelas quitandeiras em esteiras no chão, até meados do século XIX ocupou a Rua das Casinhas, a Ladeira do Carmo, o Largo da Misericórdia e o Largo do Rosário, conforme especificado na Carta de Lei de 1º de outubro de 1828⁵²⁴. Apesar das restrições, aos poucos este comércio ambulante se espalhou por outros becos e travessas entre a Rua do Rosário e a do Comércio, até que os comerciantes das lojas da Rua Direita se queixaram, reclamando principalmente da sujeira e

⁵²² Ibid., p. 40

⁵²³ In: DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX. 2ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995, p. 19

⁵²⁴ Segundo Murillo Marx, na Carta de Lei de 1828 predominam códigos que dizem respeito ao comércio das quitandeiras e a perambulação de escravizados nas ruas. In: MARX, 1989, p. 56

do mau cheiro que este tipo de atividade ocasionava. Mesmo composto por pessoas mais pobres, à esta época a maioria destes ambulantes morava nos limites do “triângulo histórico de Piratininga”, em casas simples de taipa ou alugando quartos nos trechos menos favorecidos da Rua de São Bento, da Ladeira de São Francisco, da Rua do Rosário e da Rua da Boa Vista.⁵²⁵

Figura 53 – Casario e lavadeira às margens do rio Tamanduateí. Vincenzo Pastore. Ca. 1910



Fonte: Instituto Moreira Salles

Obs.: no alto e à direita da foto é possível identificar a torre sineira e o frontão da fachada da Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, construída pela irmandade de pardos.

O ofício de lavadeira foi outra atividade realizada por mulheres desprovidas de recursos junto às pontes do Carmo, do Lorena, do Piques e do Acú. No ambiente urbano, os chafarizes foram usados também para esta finalidade, até que em 1848 os vereadores de São Paulo proibiram a realização deste serviço nos equipamentos públicos paulistanos. Os negros também frequentavam os mesmos chafarizes, especialmente o da Misericórdia, que durante muitos anos foi a única fonte de abastecimento de toda a região da Sé. Para além do vai-e-

⁵²⁵ DIAS, 1995, p. 23

vem dos escravizados, principalmente levando água para abastecer as casas de seus senhores habitantes das redondezas do platô de Piratininga, alguns pretos concentrar-se-iam na Ladeira do Carmo e nas escadarias da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, realizando um comércio muito particular.

As deliberações municipais para as negras quituteiras revelam a tentativa dos vereadores em estabelecer mais controle sobre a maneira como era desenvolvida tal atividade. Pela postura de 12 de março de 1859, às quituteiras estaria permitida “*a demora nos largos do Carmo, Misericórdia, São Bento, São Francisco, São Gonçalo, e em frente ao oitão do teatro*”, conquanto utilizassem “*de toldos e barracas de pano portáteis*”, que deveriam ser desarmadas ao fim do turno, estando obrigatória também a limpeza do espaço quando se recolhessem.⁵²⁶ Este exemplo apresentado por Murillo Marx (1989) situa-se particularmente no período de transição das atividades comerciais do platô de Piratininga, quando traços significativos da vida citadina – como o comércio dedicado aos tropeiros – passaram a conviver com experiências de um cotidiano mais cosmopolita – a exemplo das lojas de artigos finos voltadas à elite paulistana –, especialmente no eixo viário conformado pelas ruas Direita, de São Bento e do Rosário de onde, paulatinamente, foram expulsos os vendedores ambulantes em benefício do comércio de luxo.

As primeiras lojas requintadas de toda cidade de São Paulo foram estabelecidas no platô de Piratininga ao longo dos anos de 1850, ocupando o pavimento térreo de sobrados onde residiam, na parte superior, algumas famílias estrangeiras. Este comércio mais sofisticado pode ter sido motivado pelo fluxo de estudantes à Academia de Ciências Jurídicas e Sociais, instituição que desde 1828 fomentava a vida intelectual e o lado viçoso da vida social paulistana. A permanência destes jovens na cidade e a circulação mais frequente de suas abastadas famílias provavelmente inspirou o inglês Henrique Fox e o francês Henrique Luís Levy a abrirem suas respectivas lojas, oferecendo aos paulistanos joias, relógios, perfumes, instrumentos de música e alguns outros produtos em dois pontos localizados na Rua da Imperatriz, via que antes era conhecida como Rua do Rosário⁵²⁷. Nos primeiros anos da década de 1860, outras duas lojas se somariam às estas, instaladas também em sobrados localizados na mesma rua, a Casa Garraux do francês Anatole Louis Garraux, e a loja de fazendas Ao Cosmopolitano (fig. 54) do alemão Cristiano Webendoefer⁵²⁸.

⁵²⁶ MARX, 1989, p. 95

⁵²⁷ A Rua do Rosário teve seu nome alterado em 26/01/1846, por ocasião da visita da família imperial brasileira à cidade de São Paulo. A homenagem pela Câmara Municipal teria sido à imperatriz consorte Teresa Cristina, esposa de D. Pedro II.

⁵²⁸ MARTINS, 2003, p. 193 -196, 268

Figura 54 – Rua XV de Novembro (antiga Rua da Imperatriz). Autor Desconhecido. Ca. 1896



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu da Cidade de São Paulo

Obs.: nota-se no letreiro do sobrado à esquerda o nome “Ao Cosmopolitano”, a loja de fazendas do alemão Cristiano Webendoefer

Em 1867 foi inaugurada em São Paulo a Estação da Luz, localizada em terreno distante do núcleo fundacional (fig. 55). A estação originou-se da necessidade de escoamento da produção de café, que crescia consideravelmente nas lavouras organizadas na região do chamado “Oeste Paulista”. O trecho efetivamente estreado nesta data estava restrito à ligação da capital ao porto de Santos; porém, as possibilidades de expansão da estrada de ferro e de negócios gerados na cidade corroboraram para o destaque deste lugar no contexto urbano da capital, o que conseqüentemente trouxe à cartografia paulistana novos arranjos espaciais para a acolhida das atividades industriais e das novas habitações das famílias que optaram por viver na cidade. A necessidade de ligação entre o Largo da Sé e a estação contribuiu, posteriormente, para o desenvolvimento do sistema de transportes de carros por tração animal e de tálburis, sendo a primeira linha de bonde inaugurada no ano de 1872.⁵²⁹ Mediante a inauguração da Estação da Luz e com o advento de um sistema de transporte conectando a cidade de São Paulo desde o centro, o platô de Piratininga passaria por uma série de modificações a partir da década de 1870, todas elas objetivando atender aos novos programas de necessidades de ordem urbana e social.

Uma parte significativa das transformações urbanas realizadas da cidade de São Paulo na década de 1870 correspondeu aos desejos das classes dominantes, principalmente por novas moradias. Segundo João Rossi (2020), a elite da cidade, que outrora habitava casarões e sobrados de taipa da região do platô de Piratininga, passou a se interessar por residir em bairros planejados e com condições urbanas adequadas, onde poderiam ser erguidos palacetes inspirados em modelos arquitetônicos europeus. Surgem então loteamentos especialmente organizados para as necessidades da elite cafeeira, como o de Campos Elíseos, idealizado por Frederico Glette e Victor Northmann,⁵³⁰ e o bairro de Higienópolis, inaugurado no final da década de 1880 por Martinho Burchad. No ano de 1891 seria aberta a Avenida Paulista, que passaria a concentrar as residências das famílias ricas emergentes, muitas delas de imigrantes das mais diversas nacionalidades.⁵³¹

⁵²⁹ A primeira linha de bonde de São Paulo foi inaugurada no governo provincial de João Theodoro Xavier de Mattos. Utilizando trilhos de ferro, o serviço de transporte saía do Largo do Carmo rumo à Estação da Luz, levando até 30 passageiros. Na sequência foram criados outros percursos, um deles ligando o Brás à estação, outros conectando o núcleo central às regiões de Santa Cecília, Consolação, Ipiranga, Bom Retiro, Bela Vista, atendendo preferencialmente os novos bairros onde passaram a morar a elite, mas contemplando também os lugares habitados por pessoas de classes mais baixas. In: ROSSI, 2020, p. 123

⁵³⁰ O bairro de Campos Elíseos, clara inspiração no modelo urbano francês, tinha localização privilegiada por estar próximo da Estação da Luz e da Estação Sorocabana, esta última inaugurada na cidade em 1878. Os terrenos do loteamento tinham dimensões ideais para abrigar as mansões dos barões do café.

⁵³¹ João Rossi citaria ainda os loteamentos nas áreas de Santa Cecília e Vila Buarque, realizados no final do século XIX, que logo em seguida receberam alguns membros da elite e uma camada média da população enriquecida pelo comércio. In: ROSSI, 2020, p. 115-117

Figura 55 – Mappa da Capital da Província de São Paulo com seus Edifícios Públicos, Hotéis, Linhas férreas, Igrejas, Bonds, Passeios Etc. Francisco de Albuquerque e Jules Martin. Julho 1877



Fonte: Acervo digital do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo

Obs.: a seta vermelha e as linhas tracejadas vermelhas, que não fazem parte do desenho original, indicam respectivamente o prédio da Estação da Luz, e o “triângulo histórico de Piratininga”. Além de ser o primeiro mapa da cidade de São Paulo a demarcar as Estações da Luz e da Sorocabana, os autores identificaram muitos prédios para dar a dimensão do cosmopolitismo instaurado na capital da província.

A transferência das moradas da elite paulistana do núcleo fundacional de São Paulo não teria sido imediata à criação dos bairros mais aristocráticos, haja vista partes destes loteamentos serem destinados aos “barões de café”, que vinham esporadicamente à capital a negócios.⁵³² Por outro lado, paulatinamente, a região do “triângulo histórico de Piratininga” desde este momento foi se restringindo ao comércio e ao lazer das classes dominantes, motivo pelo qual sucessivas adequações arquitetônicas e urbanas foram realizadas no último quartel dos oitocentos. Este contexto de reformas e de novos costumes consagraria o circuito conformado pelas ruas Direita, de São Bento e do Rosário (esta última chamada de Rua da Imperatriz em 1850 e de Rua XV de Novembro a partir de 1889) como o principal eixo do comércio de luxo de São Paulo, ratificando a importância que os “Quatro Cantos”⁵³³ e que estas três vias tiveram na história urbana da cidade de São Paulo deste os tempos da colônia.

Em sua pesquisa sobre o comércio e o cosmopolitismo na São Paulo do final dos oitocentos, Heloisa Barbuy (2006) identificaria os hotéis como um dos principais vetores dos padrões de “modernidade europeia” na vida paulistana. Implantados desde a década de 1850 nas ruas Direita⁵³⁴, de São Bento⁵³⁵, da Imperatriz⁵³⁶ (antiga Rua do Rosário) e em outras ruas desta região central⁵³⁷, além de serem locais adequados para o pouso de viajantes – principalmente os estrangeiros –, estes hotéis inauguraram a primeira geração de restaurantes paulistanos, alguns deles oferecendo boa refeição com excelentes vistas panorâmicas para os arredores do platô de Piratininga⁵³⁸, e outros disponibilizando sofisticados pratos preparados por cozinheiros estrangeiros⁵³⁹. As dependências destes hotéis também foram utilizadas pelos joalheiros-viajantes, que ofereciam joias e relógios fabricados na França e na Alemanha para a alta elite paulista. A crescente visita destes comerciantes na capital fez aumentar o fluxo de mercadorias, ocasionando a criação de

⁵³² Até a década de 1910 para a região mais central de São Paulo ainda seriam aprovados projetos arquitetônicos de sobrados que conjugavam moradia com comércio In: BARBUY, Heloísa. A cidade-exposição: comércio e cosmopolitismo em São Paulo, 1860-1914. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 41

⁵³³ A criação dos “Quatro Cantos” e seu desenvolvimento no platô de Piratininga no decorrer do período colonial foram abordados no capítulo 2 deste trabalho.

⁵³⁴ O Grand Hotel da França (1870), considerado o mais importante hotel da cidade por muitos anos, estava localizado nos “Quatro Cantos”.

⁵³⁵ O Hotel Paulistano (1857).

⁵³⁶ O Hotel Recreio Paulistano (1857).

⁵³⁷ Na Rua da Fundação estava o Hotel do Comércio (1857), na Rua do Comércio o Hotel da Providência (1850), no Largo do Colégio havia o Hotel Universal (1857), no Largo de São Francisco o Hotel dos Voyagerus (1858), e na Rua Libero Badaró próximo ao Viaduto do Chá estavam o Grande Hotel (1878) e o Grand Hôtel de la Rôtisserie Sportsman (1897). In: BARBUY, 2006, p. 92-97

⁵³⁸ Ibid., p. 118

⁵³⁹ O Hotel da Providência, localizado na Rua do Comércio, fazia publicidade no jornal *Carreio Paulistano* dos frutos do mar preparados em seu restaurante por um chef francês, iguaria incomum na mesa dos paulistanos pelas dificuldades em trazê-los frescos desde Santos. Segundo Barbuy, em 1854 o Hotel Paulistano de Adolpho Dusser anunciava no mesmo jornal a contratação de um cozinheiro francês. In: *Correio Paulistano*, 1854, ano I, nº 7, p. 4; BARBUY, 2006, p. 92

algumas joalherias, em sua maioria inauguradas na Rua da Imperatriz⁵⁴⁰. Na década de 1880, a maior de todas as joalheiras de São Paulo, chamada *À la Pendule Suisse*, se localizava em um amplo sobrado na rua lateral da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, a Rua do Rosário⁵⁴¹, esquina com a Rua da Boa Vista. Não obstante o porte da loja, o estabelecimento tinha como proprietário um dos maiores relojoeiros do mundo aquela época, Maurice Grumbach, ganhador de uma menção honrosa na Exposição Universal de Paris em 1889, o que revela a importância da cidade em relação ao mercado internacional de joias daquele momento.⁵⁴²

O setor de moda e vestuário na capital, embora majoritariamente instalado em casas do eixo do comércio de luxo de São Paulo – as ruas Direita, de São Bento e da Imperatriz – se desenvolveu de maneira independente das joalherias, ainda que do ponto de vista comercial, um artigo complementasse o outro. A manufatura de tecidos havia sido identificada na cidade desde o início dos oitocentos, produzindo os panos de algodão que eram utilizados em sacaria e vestimentas rudimentares nas fábricas improvisadas em prédios simples localizados junto à Ponte do Piques, na Rua da Boa Morte e na Ladeira de São Francisco, onde atuavam trabalhadores de classes mais baixas.⁵⁴³ Na segunda metade do século XIX, e em especial após a implantação da estrada de ferro, a produção de moda em São Paulo foi intensificada através dos artigos importados e, muito provavelmente, pelo trabalho de alfaiates franceses, ingleses e italianos recém-chegados à capital. Este contexto delineou a inauguração das muitas casas de moda ao longo das três principais ruas paulistanas, boutiques que desde os nomes afrancesados denunciavam a influência estrangeira sobre a moda paulista.⁵⁴⁴ Às lojas de vestuário se somaram ainda as chapelarias

⁵⁴⁰ As lojas de joias estabelecidas na Rua da Imperatriz no final do século XIX foram: a Ao Relógio Monstro, estabelecida desde 1850 no n.º. 22 desta rua; a Ao *Bouquet* de Brilhantes, de Henrique Luiz Levy e Behrendt, ocupando o n.º. 2; a Casa Levy, de Jacob Levy, com duas unidades, uma no n.º. 27 e outra no n.º 33, e a Paul Levy & Cia, localizada no n.º. 43 da Rua da Imperatriz. In: *Ibid.*, p. 133-134

⁵⁴¹ O trecho de rua ao lado da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos manteve o topônimo Rua do Rosário até a década de 1910, ainda que o trecho maior da rua fosse conhecido como Rua da Imperatriz em 1850 e depois Rua XV de Novembro em 1889.

⁵⁴² In: SECKLER, Jorge. *Almanach do Estado de São Paulo para 1890.*/ Jorge Seckler [org.]. São Paulo: Jorge Seckler, 1890.

⁵⁴³ DIAS, 1995, p. 215

⁵⁴⁴ A pesquisa de Heloia Barbuy identificou as seguintes lojas paulistanas no arco temporal que vai de 1870 a 1910: *Louvre, Au Printemps, À Pygmalion, Au Paradis des Enfants, Aux Nouveautés Parisiennes/Aron Soeurs* localizadas na Rua da Imperatriz; *Au Bom Diable, À la Ville de Paris, Paul Coiffeur*, na Rua Direita; *Au Bom Marché* e *A la Belle Jardinière, Petit Bazar, Au Rendez-Vous des Dames*, na Rua de São Bento. Outras lojas eram *Grand Bazar Parisien, Au Figaro de Paris, À Bota de Paris, Palais Royal, L'Opera, La Saison À la Capitale, Aux 100.000 Paletots*. Embora os nomes aludissem à palácios da moda da capital francesa, não era possível estabelecer correspondências com a arquitetura das lojas paulistanas, haja vista que algumas delas ocupavam casas coloniais de taipa, com cerca de 10 m de frente, e sem nenhuma sofisticação arquitetônica. In: BARBUY, 2006, p. 174

– localizadas desde 1850 neste eixo do comércio de luxo de São Paulo⁵⁴⁵ – e as lojas de sapatos – as mais sofisticadas fundadas nas ruas de São Bento e da Imperatriz⁵⁴⁶ –, perfazendo o circuito da moda que influenciou a sociedade paulista até a Primeira República. A importância das casas de moda paulistanas para o fomento das estéticas europeias e, conseqüentemente, para a consolidação do cosmopolitismo na São Paulo do final dos oitocentos, pode ser sintetizada neste trecho da obra de Barbuy:

O sistema capitalista de produção/propaganda/consumo que começou então a instalar-se no país veio a se fazer sentir em São Paulo pelo final da década de 1850, tanto assim que data de 1857 o primeiro almanaque administrativo comercial de São Paulo. Acentuou-se a partir de 1867, em razão da instalação da ferrovia, e passou a dominar a cidade a partir da década de 1890. Enquanto o sistema anterior assentava-se sobre a tradição, tendendo à repetição, a uma certa estabilidade dos artefatos – e assim, a mudanças lentas –, a moderna febre de novidades e celebração do presente promoviam a dinâmica das transformações rápidas, impondo a desconexão com a tradição. Tal processo dava-se, sobretudo, pelo vetor da moda, abordada por Gilles Lipovetsky como um fenômeno de “negação do poder imemorial do passado tradicional”. E no século XIX, a moda identificava-se como o modo de vida burguês, que pressupunha todo um universo de objetos a povoar a casa, os estabelecimentos comerciais, as escolas, as fábricas, todos os ambientes, enfim. Um modo de vida estrangeiro, que necessitava de produtos estrangeiros para realizar-se. Todas as semanas vapores chegavam ao porto de Santos trazendo artigos industrializados, muitos dos quais vinha, em seguida para a cidade de São Paulo.⁵⁴⁷

A “vida moderna” experimentada na cidade de São Paulo, assim como nas demais capitais do mundo, era atravessada pelo apelo visual e seu poder de sedução, despertado principalmente na muitas mercadorias exibidas nas vitrines ricamente elaboradas das lojas do platô de Piratininga. A eficácia deste mecanismo promoveria uma competição calcada na estética europeia, determinando cada vez mais o tipo de ambiente e de frequentadores esperados para esta região, principalmente no percurso paulistano por onde o comércio de luxo era desfilado, as três vias onde os indivíduos de baixa renda – da qual os pretos, escravizados ou livres, ricos ou pobres, faziam parte – foram sendo coibidos de cruzar. Pensados exclusivamente para o desfrute da classe dominante, estabelecimentos com apelo mais cosmopolita multiplicaram-se nas últimas décadas dos oitocentos, alterando enclaves

⁵⁴⁵ Na Rua Direita, a loja de chapéus de Guilherme Auerbach se localizava no nº 39. Na Rua de São Bento estava o estabelecimento de Henrique Bossel, no nº. 47 o de Carlos Weltmann, no nº. 69 a Chapelaria Alberto e a Chapelaria Universal, cujo número não foi obtido. Nos “Quatro Cantos” se localizava a chapelaria de Schritzmeyer. Na Rua da Imperatriz estava a loja de Carlos Schumaker, a chapelaria João Pedro Schwindt & Ca, a Chapelaria Moderna e a Chapelaria Souza, sendo que em nenhuma destas lojas foi possível identificar a numeração. In: *Ibid.*, 2006, p. 192-194

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 200

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 77

paulistanos mediante a invisibilização de monumentos e de redes de sociabilidades constituídas há séculos por grupos marginalizados, a fim de privilegiar na região do núcleo fundacional somente os padrões estéticos e de civilidade reconhecidos pela elite.

Figura 56 – Rua XV de Novembro (antiga Rua da Imperatriz). Guilherme Gaensly. Ca. 1896



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu da Cidade de São Paulo

Obs.: no registro fotográfico vê-se a Rua XV de Novembro do final dos oitocentos, com a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos ao fundo. O ritmo da rua no final do século XIX se distingue muito da antiga Rua do Rosário (fig. 41), sendo identificado agora em sua calçada não mais pretos escravizados ou africanos libertos maltrapilhos, mas homens de chapéus e paletós bem alinhados e mulheres com vestidos da moda e sombrinhas. Considerada parte importante do eixo do comércio de luxo de São Paulo, a via estava ocupada com cafés, confeitarias e lojas para desfrute da elite paulista. Este clima, guardada as devidas diferenças dos estabelecimentos, à esta época se repetiu também nas ruas Direita e de São Bento.

Ainda que o trabalho orgânico de diferentes agentes tenha proporcionado certo zoneamento no mapa da capital da província, consagrando o comércio de luxo no platô de Piratininga e alguns bairros residenciais longe dali, faltavam deliberações urbanísticas e arquitetônicas desde a esfera legislativa para resolver questões mais complexas da cidade, consideradas fundamentais para inscrever a capital definitivamente sob o signo da “modernidade”, desvinculando-a de seu passado colonial. No aspecto arquitetônico, de

acordo com Nestor Goulart (1973), o desejo dos paulistanos por um ambiente “moderno”, fez com que, num primeiro momento, os modelos decorativos europeus fossem utilizados apenas com uma função cenográfica, o que trouxe urgência para o preparo de um compêndio com orientações técnicas para este fim:

A transformação arquitetônica era superficial. Sobre as paredes de terra, erguidas por escravos, pregavam-se papéis decorativos europeus ou aplicavam-se pinturas, de forma a criar a ilusão de um ambiente novo, como os interiores das residências dos países em industrialização. Em certos exemplos, o fingimento atingia o absurdo: pintavam-se motivos arquitetônicos greco-romanos. [...] Em outros pintavam-se janelas nas paredes, com vistas para ambientes do Rio de Janeiro, ou da Europa.⁵⁴⁸

Com relação ao urbanismo, havia o interesse da elite em enquadrar a cidade de São Paulo no paradigma europeu de “cidade organizada” segundo os preceitos sanitaristas, com ruas largas e casas ventiladas que permitiriam a aeração necessária dentro dos padrões médicos saudáveis. Considerando que os paulistas também poderiam ser acometidos pelas epidemias que assolavam o mundo, as questões sanitárias talvez fossem as mais urgentes; ainda assim, é provável que para as classes dominantes, que tinham maior poder de influência sobre a legislação urbana, a celeridade no estabelecimento e implantação de deliberações urbanísticas tinham como meta ratificar a “modernidade” na cidade, controlando as atividades e os ocupantes em todo espaço paulistano para se evitar ao máximo a circulação de grupos sociais indesejados, especialmente os negros, nas zonas consideradas de uso exclusivo das elites⁵⁴⁹. Este discurso, indiretamente, fez parte de dois códigos urbanísticos instituídos pelos profissionais da cidade a partir da década de 1880: o Código de Posturas de 1886 e o Código Sanitário do Estado de São Paulo de 1894, instrumentos fundados no pensamento hegemônico que permeava a sociedade paulista daquela época, cujas diretrizes, quando aplicadas no espaço urbano, preteririam o preto nacional ao branco imigrante para cumprir um duplo objetivo: o de “branquear” e o de “europeizar” a cidade.

O Código de Posturas de 1886 concluiria um processo iniciado em 1823, quando o Conselho Geral de São Paulo se reuniu para criar vinte e três posturas que tentavam intermediar conflitos territoriais, estabelecendo parâmetros para delimitar os espaços

⁵⁴⁸ In: REIS FILHO, Nestor Goulart, 1973, p.157 Apud SANTOS, 2017, p. 14

⁵⁴⁹ Concorre com esta afirmação os trabalhos de Raul Joviano do Amaral (1991), Antônia Aparecida Quintão (2002), Carlos José Ferreira dos Santos (2017), Lia Vainer Schucman (2020) entre outros.

públicos e privados⁵⁵⁰. Naquele primeiro momento, as posturas estavam fundamentalmente destinadas a organizar o alinhamento das ruas paulistanas, o que fez com que surgisse o cargo de arruador⁵⁵¹. A importância deste tema e a relevância do arruador na cidade podem ter feito com que este assunto retornasse à postura de 1886, estando as ruas apresentadas com maior critério técnico logo no primeiro título do documento. Para além das orientações inerentes às vias, o código dedicou artigos para orientar os projetos de novas edificações residenciais e comerciais, determinando materiais construtivos e dimensões pautadas em padrões sanitaristas, principalmente no caso dos cortiços. Os cuidados com a higiene e saúde obviamente foram contemplados entre os trezentos e dezoito artigos do documento, com destaque às orientações sobre a limpeza e conservação das ruas, calçadas e praças para o bem comum e “aformoseamento” do espaço urbano – Título V –, deliberações mais específicas para orientar os serviços hospitalares – Título IX –, critérios para o comércio de produtos nas ruas – Títulos XII, XIII e XIV –, novas regras para sepultamentos – Título XI –, e a instituição da polícia sanitária, que dentre outras responsabilidades, controlava a vacinação de todos os munícipes para conter epidemias – Título X⁵⁵².

Embora sendo relevantes também para a saúde dos negros, grande parte dos artigos estabelecidos no Código de Posturas de 1886 dificilmente seriam cumpridos pela gente preta, uma vez que tais adequações dependiam de muitos recursos para serem postas em prática, tanto as destinadas às moradias⁵⁵³ quanto a que diziam respeito à maneira como deviam trabalhar em seus ofícios⁵⁵⁴. A fiscalização ostensiva e as duras multas podem ter

⁵⁵⁰ Murillo Marx afirma que a partir de 1823 muitas posturas foram publicadas pela Câmara Municipal de São Paulo, contudo somente em 1886 é que um código efetivamente foi organizado para dar conta dos muitos aspectos urbanos da cidade. In: MARX, 1989, p. 56-57

⁵⁵¹ Ibid., p. 144

⁵⁵² Devido a relevância do assunto no período em que esta pesquisa foi realizada, entre os anos de 2019 e 2021, consideramos importante a descrição deste artigo, que fez parte do Código de Posturas de São Paulo de 1886: “Art. 116 - Todas as pessoas não vacinadas são obrigadas a fazer-se vacinar, obrigação que se estende aos pais, tutores, curadores e amos, que mandarão à repartição do Vacinador Provincial, para aquele fim, as crianças até 3 mezes depois de nascidas e os adultos logo que os tenham em seu poder; salvo o caso de moléstia que a isso impeça. infrator sofrerá a multa de 30\$.

§ Único. Estão compreendidos na disposição acima, os senhores de escravos em relação a estes e a seus filhos. Art. 118 - Nas escolas públicas não serão admitidos alunos si no ato da inscrição da matrícula, não apresentarem guia de estarem vacinados, sob pena de 103\$ de multa imposta aos professores ou professoras que os admitirem.” In: SÃO PAULO [Código de Posturas]. Código de Posturas do município de São Paulo, publicado em 6 de outubro de 1886, p. 24

⁵⁵³ O “Título II – Da edificação e reedificação do calçamento” do Código de Posturas de 1886 apresentará as adequações necessárias às moradias. As recomendações, fundamentadas em parâmetros sanitários, exigiram que as casas abandonassem a tipologia e os materiais coloniais, o que ocasionava dificuldades para os mais pobres, especialmente os negros prejudicados no mercado de trabalho, devido ao alto custo da reforma. In: Ibid., p. 2

⁵⁵⁴ O “Título XIII – Mercado e Comércio” trouxe informações de como deveria ser realizado o comércio de rua, atividade que foi comumente realizada pelos negros. Igualmente ancorados em parâmetros sanitários seriam exigidos, a partir daquele momento, o uso de determinados vasilhames para a venda de líquidos e a elaboração de barracas para a mercadoria não ficar no chão, ameaçando-os com fiscalização, multa ou

corroborado para que parte destes negros passassem a morar ou trabalhar longe da região frequentada pela elite branca. No entanto, a fiscalização não se limitou apenas aos ambulantes, mas se estendeu também àqueles poucos negros assalariados⁵⁵⁵, que passaram a ser constantemente vigiados pela polícia, como revelam alguns dos artigos produzidos para o Título XX do mesmo código de posturas:

Art. 264 – É proibido a quem quer que seja exercer a ocupação de criado ou criada sem estar inscrito no livro de registro da Secretaria da Polícia. O infrator incorrerá na multa de 20\$ e em oito dias de prisão.

Art. 274 – O criado, quando deixar o serviço de seu patrão ou para servir a outro, ou por ter abandonado a sua profissão ou ocupação, deverá dentro de 24 horas apresentar na Secretaria da Polícia, para ser transcrito no livro de certificados, o teor do certificado de que trata o art. 269. O infrator pagará a multa de 10\$ e sofrerá 5 dias de prisão.

Art. 275 – Não poderá abandonar a casa do patrão, sem prévio aviso de oito dias, o criado que tiver contratado os seus serviços por tempo determinado; e sendo por tempo certo, antes de findo este; exceto havendo causa justa. O infrator pagará a multa de 30\$ e sofrerá oito dias de prisão.

⁵⁵⁶

No caso dos negros assalariados, a garantia de seus trabalhos estava condicionada ao controle policial que, por sua vez, sempre penderia para o lado do patrão, privando a gente preta de todos os direitos. Não obstante o controle da casa, do trabalho livre e do trabalho assalariado, os negros ainda passariam por outras adversidades quando quisessem circular ou permanecer nas áreas mais fiscalizadas – especialmente do platô de Piratininga –, a não ser que tivessem uma mudança cultural brusca, considerando que não poderiam mais caminhar nas ruas paulistanas sem destino⁵⁵⁷, seriam impedidos de falar num tom mais

apreensão dos produtos. Ainda seriam estabelecidas as normas para a fabricação de pães e outras comidas comercializadas nas ruas. In: Ibid., p. 29

⁵⁵⁵ O Título XX – “Dos criados e das amas de leite” tinha trinta e um artigos. O primeiro deles, art. 263, dizia que os negros e negras livres, chamados de “*criados de servir*”, tinham autonomia para a escolha de um ofício assalariado, entretanto sugeriam que eles atuassem como “*moço de hotel, hospedaria ou casa de pasto, cozinheiro, copeiro, cocheiro, hortelão; de ama de leite, ama seca, engomadeira ou costureira, e em geral a de qualquer serviço doméstico*”, mediante um salário convencionado. In: Ibid., p. 46

⁵⁵⁶ Ibid., p. 46

⁵⁵⁷ “Art. 198 - Toda a pessoa de qualquer sexo ou idade que for encontrada sem ocupação e em estado de vagabundagem, será mandada apresentar à autoridade policial, competente, para assinar o termo de que trata o Código do Processo Criminal. Os menores serão pela primeira vez levados a seus pais ou tutores, e na reincidência serão conduzidos à presença do Juiz de Orphãos, a fim de providenciar na forma da Lei.”. Ibid., p. 36

alto⁵⁵⁸, estariam proibidos de demonstrar adesão a outras religiões⁵⁵⁹ e privados de dançar nas ruas⁵⁶⁰, todos os costumes passíveis de multa e prisão.

Os mesmos conceitos norteadores do Código de Posturas de 1886 seriam replicados também no Código Sanitário do Estado de São Paulo, outro conjunto de leis amplamente difundido na cidade de São Paulo a partir de 1894. Este segundo documento teria sido resultado da fundação da Inspetoria de Higiene da província em 1884, e do Serviço Sanitário de São Paulo estabelecido na cidade no ano de 1891⁵⁶¹. Ambas as instituições sanitárias surgiram no contexto do aumento de imigrantes nas terras paulistas, quando o saneamento e a higiene passaram a ser prioritários na ordem do governo, empenhado, sobretudo, na adequação do espaço urbano paulista para o melhor acolhimento e acomodação dos estrangeiros, preterindo, mais uma vez, a população preta. O conjunto de vinte e sete capítulos também contemplou a questão habitacional, todavia o esforço maior dos especialistas foi no intuito de problematizar a cidade a partir de princípios da engenharia sanitária, determinando um conjunto de diretrizes de conduta que objetivavam a instauração de padrões de higiene e limpeza totalmente opostos àqueles repetidos pela população desde os tempos coloniais:

Indubitavelmente, essa lei [o Código Sanitário do Estado de São Paulo de 1894] aponta para uma noção de civilidade, alterando significativamente a cultura local. Essas mudanças apontavam então para a modernidade forjada no contexto da Segunda Revolução Industrial. [...] As leis por definição estão atreladas à noção de ordem. O código de 1894 vai além dessa ligação imediata com a ordem. As normas então estabelecidas disciplinavam os espaços, os hábitos, os corpos. Da limpeza do espaço público à higiene dos espaços da casa, do trabalho, da escola ou do lazer, há uma noção de ordem que buscava constituir uma regulamentação da sociedade quanto à limpeza, a qual não permitia hesitação ou dúvida. Isto é significativo quando observado o disposto no Capítulo 27, Artigo 520, onde o legislador acena para a utilização da força via polícia para a execução do estabelecido na lei. [...] São essas ponderações que nos permite concluir que o Código Sanitário do Estado de São Paulo de 1894 era, em sua essência, uma busca de atrelar São Paulo ao projeto da modernidade que se forjou a partir do iluminismo. Era um projeto burguês e eurocêntrico, o qual buscava dar resposta ao mundo egresso da Segunda Revolução Industrial. Logo, o código não era moderno por trazer o novo, o diferente, mas por manifestar uma concepção de ordem, higiene

⁵⁵⁸ “Art. 257 - São proibidos os alaridos, voarias e gritarias pelas ruas. O infrator incorrerá na multa de 5\$ ou 24 horas de prisão.” Ibid., p. 45

⁵⁵⁹ “Art. 199 - Todos os que se intitularem curandeiros de feitiços, ou efetivamente empregarem orações, gestos ou outros quaisquer embustes, a pretexto de curar, incorrerão na multa de 30\$ e oito dias de prisão.” Ibid., p. 36

⁵⁶⁰ “Art. 236 - São proibidos os batuques e cateretês dentro da, cidade e suas povoações; sob pena de 20\$ de multa a quem consentir em sua casa ajuntamento para esse fim.” Ibid., p. 41

⁵⁶¹ GHIRARDELLO, 2010, p. 103

(limpeza) e sensibilidade estética (beleza) típicas do mundo ocidental do fim do século XIX.⁵⁶²

Os intentos da elite paulistana na produção de uma São Paulo higienizada, moderna e europeizada teriam no litógrafo Jules Martin sua expressão máxima. Vindo da França, Martin fixou-se na cidade de São Paulo na década de 1870, quando inaugurou um curso próprio de desenho e pintura. Sendo bem acolhido pela sociedade paulistana, participou de muitas associações de classe fundadas na capital na década de 1880, como a Sociedade Francesa “14 de Julho”, contribuindo ainda com sua expertise no jornal satírico *O Fotógrafo* e no Liceu de Artes e Ofícios, onde foi professor de desenho⁵⁶³. Seu interesse pelos problemas urbanos de São Paulo e, principalmente, sua vivência na Europa, o capacitariam para colaborar com muitas intervenções idealizadas para o ambiente do platô de Piratininga no final dos oitocentos, sendo autor de um projeto de remodelação do Jardim da Luz e de outro para a estátua de José Bonifácio de Andrada e Silva, o “Moço”, que foi instalada no Largo de São Francisco em 26 de outubro de 1890.⁵⁶⁴ Entretanto seu trabalho mais ambicioso – e desejado – foi o Projeto de Galerias de Crystal, pensado para conectar as três ruas do eixo do comércio de luxo de São Paulo, construção que introduziria definitivamente os “ares europeus” na arquitetura daquele circuito da tradicional vida religiosa e profana paulistana.

A primeira informação deste projeto surgiu na edição de 5 de outubro de 1877 do jornal *A Província de São Paulo*: “*Está nas vidraças do Sr. Jules Martin, um belo quadro litográfico representando o que por vezes se tem falado entre nós como meio plausível de ligar por meio de uma linha de bondes a Rua Direita, isto é, o centro da cidade, ao novo e próspero bairro do Morro do Chá, Rua da Palha e Largo dos Curros*”.⁵⁶⁵ Como descrito na nota, o desenho havia sido elaborado para resolver a questão da passagem entre o platô de Piratininga e o Largo dos Curros, contudo ele já contemplava a estrutura do futuro projeto de Galerias de Crystal (fig. 57). Quando apresentado à Assembleia Provincial na década de 1880, este primeiro plano audacioso de ligação da cidade foi deferido, mas nunca realizado.

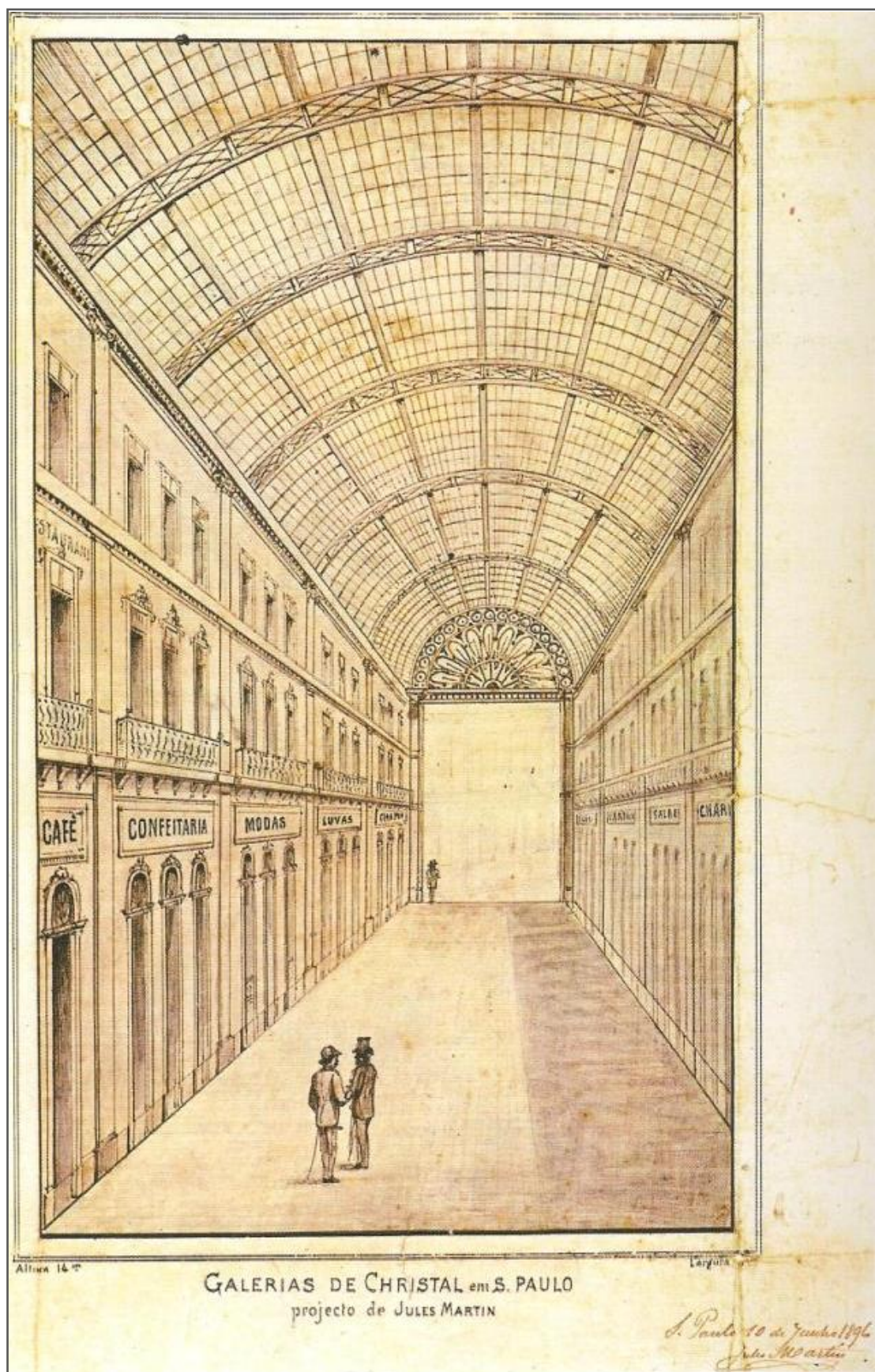
⁵⁶² COSTA, Luís Augusto Maia. “Theodoro Sampaio, o Código Sanitário do Estado de São Paulo de 1894 e as exigências da modernidade”. *Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo*. São Paulo, Instituto de Arquitetura e Urbanismo – IAU-USP, v.14, n.2, dezembro 2016, p. 20-21

⁵⁶³ In: TOLEDO, Benedito de Lima. *Prestes Maia e as origens do urbanismo moderno em São Paulo*. São Paulo: Editora Empresa das Artes, 1996, p. 61

⁵⁶⁴ O jornal *Correio Paulistano* na sua edição n. 24405 publicou um texto afirmando que a estátua de José Bonifácio “O Moço”, que estava no Largo de São Francisco desde 1890, teria sido destruída em virtude de uma suposta reforma no mesmo espaço. Na edição n. 24545 o mesmo jornal de época publicaria um anúncio que dizia que a estátua estava desaparecida. Não obtivemos mais notícias desta obra após esta data. In: *Correio Paulistano*, 1935, edição 24405, p. 5; *Correio Paulistano*, 1935, edição 24545, p. 17; *Correio Paulistano*, 1936, edição 24780, p. 17

⁵⁶⁵ TOLEDO, 1996, p. 61

Figura 57 – Perspectiva do Projeto de Galerias de Crystal em São Paulo. Jules Martin, 1896



Fonte: TOLEDO, 1996, p. 61

O primeiro Projeto de Galerias de Crystal foi apresentado por Jules Martin aos vereadores em setembro de 1890 e não tinha vínculos com o projeto de ligação da Rua Direita ao Morro do Chá, deferido uma década antes. A proposta objetivava ampliar as atividades comerciais no eixo do comércio de luxo de São Paulo, circunscrevendo um longo percurso de compras a partir de uma série de galerias cobertas de ferro e vidro, que atravessariam as ruas Direita, de São Bento, e XV de Novembro (anos antes chamada de Rua da Imperatriz), tendo como paradas estratégicas o Largo do Rosário e o Grande Hotel.⁵⁶⁶ As edificações contariam com uma estrutura de três pavimentos, com catorze metros de altura e aproximadamente sete metros de largura, atendendo aos mais exigentes parâmetros sanitários apresentados nos códigos de posturas da cidade.

Figura 58 – Projeto de Galerias de Crystal em São Paulo. Jules Martin, 1890



Fonte: TOLEDO, 1996, p. 60

⁵⁶⁶ Fundado em 1877 na esquina da Rua de São Bento com o Beco da Lapa, o empreendimento dos empresários Frederico Glette e Victor Northmann (responsáveis pelo loteamento de Campos Elíseos) foi o primeiro hotel erguido exclusivamente para este fim, inaugurando na cidade um novo padrão de serviço hoteleiro. Sua decoração interna, com candelabros, móveis elegantes e escadaria de mármore branco com detalhes em ferro, desvinculava os seus hóspedes do clima provinciano presente nos outros hotéis da cidade, atraindo os visitantes mais ilustres da cidade no final dos oitocentos. In: BARBUY, 2006, p. 99

Jules fez ainda um segundo projeto em 1896, mais simples que o primeiro, porém preservando a estrutura de ferro e vidro e o programa de necessidades, que eram os pontos mais relevantes naquele momento. Na nova proposta, a galeria ficaria restrita à ligação da Rua de São Bento à XV de Novembro, conectando-se com a Rua do Comércio e com o Largo do Rosário – o percurso A, B, C e D da planta apresentada na fig. 58. A Câmara Municipal de São Paulo concederia autorização para que Martin concretizasse o projeto, entretanto estabelecendo uma parceria entre o poder público e o autor do projeto, colocando em Jules o custeamento das desapropriações onde seriam construídas as galerias em contrapartida à isenção de impostos pelo prazo de cinco anos⁵⁶⁷. As dificuldades financeiras fizeram com que a obra tardasse a ser iniciada, e após algumas prorrogações de prazos, em abril de 1903 a Câmara Municipal desistiu do projeto, que acabou não acontecendo.

Ainda assim a proposta de Martin não foi abandonada na cidade de São Paulo, servindo de inspiração para as “Galerias Webendoerfer”, o projeto de Max Hehl para reforma da loja *Ao Cosmopolitano*. Entendendo os desejos da elite paulistana, *habitué* daquele ambiente comercial, o arquiteto alemão propôs uma passagem pública de pedestre entre as ruas XV de Novembro e da Boa Vista (fig. 60), encimada por uma estrutura de ferro e vidro – à maneira do projeto de Jules –, ladeada por lojas e escritórios. Assim como aconteceu quando da aprovação das Galerias de Crystal, neste projeto as responsabilidades também foram compartilhadas entre os poderes público e privado, cabendo ao proprietário as questões inerentes à iluminação, calçamento e limpeza da passagem.

A Galeria idealizada por Marx Hehl foi inaugurada no ano de 1900. Seu interior foi projetado para trinta e seis lojas no pavimento térreo e cinquenta e quatro escritórios no primeiro andar, além de banheiros e corredores adequados. Pelo lado da Rua XV de Novembro (fig. 59), havia ainda um terceiro pavimento com doze escritórios. Apesar da arquitetura moderna e toda publicidade para a inauguração do empreendimento, as “Galerias Webendoerfer” não atraíram as esperadas lojas de luxo, vindo a ser ocupadas por uma série de serviços como barbeiros, sapateiros, alfaiates etc. Relevante na história deste projeto é que, quando inaugurado, mesmo tendo sido divulgada com o sobrenome de seu proprietário, o público reconheceria a galeria com o título proposto por Martin, “Galerias de Crystal” (fig. 60). Segundo Barbuy, a fama do empreendimento fez com que outras lojas da capital aproveitassem para reproduzir a concepção projetual de Jules Martin, ficando o platô repleto de imitações das “Galerias de Crystal”.⁵⁶⁸

⁵⁶⁷ TOLEDO, 1996, p. 62

⁵⁶⁸ BARBUY, 2006, p. 205-208

Figura 59 – Rua XV de Novembro. Guilherme Gaensly. Ca. 1901



Fonte: Acervo do Museu Paulista, USP. São Paulo

Obs.: O segundo prédio à esquerda, encimado por um grupo escultórico, marcava o acesso às Galerias Webendoerfer desde a Rua XV de Novembro. Na imagem podemos ver o clima elitista que se instaurou nas cercanias da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo desde o final do XIX.

emaranhado de prédios religiosos, institucionais, comerciais e fabris que se distribuíam pela cidade. A novidade desta cartografia foi a representação do Jardim da Luz e da Ilha dos Amores⁵⁶⁹, que eram espaços públicos indispensáveis à “vida moderna”, desenhados no mapa oitocentista com riqueza de detalhes a fim de propagar a cultura paisagística da capital e, ao mesmo tempo, revelar a europeização que se processava na cidade pelo cumprimento de padrões sanitaristas. O ambiente do jardim público à frente da Estação da Luz – com canteiros orgânicos dispostos a partir de rigorosos eixos – pode ter inspirado a criação dos jardins das cercanias de outras estações de trem das cidades paulistas, não tanto pelo desenho paisagístico, mas pela experiência cosmopolita que este famoso lugar oferecia aos muitos visitantes recém-chegados à capital.

A planta produzida em 1890 também serviu para orientar os visitantes que chegavam à capital para negócios ou lazer, e ainda que mostrasse uma cidade em expansão, com bairros nascendo em todas as direções, alguns deles àquele momento ainda estavam em processo de loteamento. Na cidade cortada pelas linhas férreas, as estações de trem mereciam destaque, bem como os equipamentos públicos indispensáveis à população paulistana do final dos oitocentos, alguns deles recém-inaugurados e que estavam sendo apresentados nos mapas pela primeira vez, como a Hospedaria dos Imigrantes – obra do arquiteto alemão Mateus Häussler realizada entre os anos de 1886 e 1888 –, e outros ainda em construção como o Viaduto do Chá – finalizado em 1892 –, o novo Quartel – obra de Ramos de Azevedo concluída no ano de 1892 – e a nova Santa Casa – finalizado em 1897 –, dignos de serem identificados pela importância que teriam à vida futura. Os largos e praças, imprescindíveis nas cidades “modernas”, novamente foram pontuados, contudo a recém-nomeada Praça da República assinalava a temporalidade da cartografia, considerando que aquele documento era o primeiro a ser produzido para a cidade de São Paulo após a Proclamação da República. À frente da Faculdade de Direito – antiga Academia Jurídica –, Martin demarcaria a estátua de José Bonifácio “O Moço”, projeto de sua autoria, tido como o primeiro monumento erguido em memória de um ilustre personagem no espaço público paulistano.⁵⁷⁰

⁵⁶⁹ A Ilha dos Amores foi construída sobre um banco de terra do meio do rio Tamanduateí, com acesso a partir de ponte desde a várzea do Carmo. O jardim público instalado oferecia aos visitantes caminhos tortuosos em meio ao paisagismo de roseirais e maciços de ervas, decorados com estátuas e repuxos de água. O ambiente bucólico possuía ainda quiosque de comidas e bebidas, um espaço de descanso e uma casa de banhos, muito utilizada principalmente por oferecer água limpa quando nem todas as casas eram abastecidas com água encanada. Tendo como ano de construção 1874, a Ilha dos Amores foi identificada nos mapas até o ano de 1890, e no jornal *Correio Paulistano* até 1895. Há informações de que ela tenha sido destruída na primeira década do século XX, contudo não foram encontradas notícias a este respeito nos jornais de época. In: *Correio Paulistano*, 1895, edição 11471, p. 2

⁵⁷⁰ SÃO PAULO [Informativo Arquivo Histórico Municipal]. Informativo Arquivo Histórico Municipal. São Paulo, Prefeitura Municipal de São Paulo, ano 4, n. 2, setembro/outubro 2018, p. 4

Sobre a representação dos edifícios religiosos, a maneira displicente e descomprometida do cartógrafo francês para com os templos no mapa de 1890 refletiria o espírito laicizante que pairava sobre a sociedade paulistana na Primeira República. A comprovação de que se tratou de uma escolha de Jules e não de falta de informação surge na segunda planta que Martin desenhou no canto superior direito da folha, cópia da planta que Rufino José produziu em 1810, disposta neste mapa de 1890 para provocar comparações entre a cidade colonial e a republicana, colocando o leitor maravilhado com o pujante desenvolvimento da capital. Na planta de 1810, que foi reproduzida por Martin no documento de 1890, todas as igrejas erguidas até o início dos oitocentos foram anotadas com o mesmo rigor do documento do início do século XIX. Já na parte destinada ao desenho da São Paulo republicana, Jules identificou apenas algumas igrejas: as seculares grandiosas, como a de São Bento; as fundadas sob a bandeira do catolicismo ultramontano, como a nova Igreja de Santa Cecília de 1884⁵⁷¹; e as que seriam construídas futuramente, como a Catedral da Sé àquela época prevista para ser implantada num terreno frente à Praça da República⁵⁷².

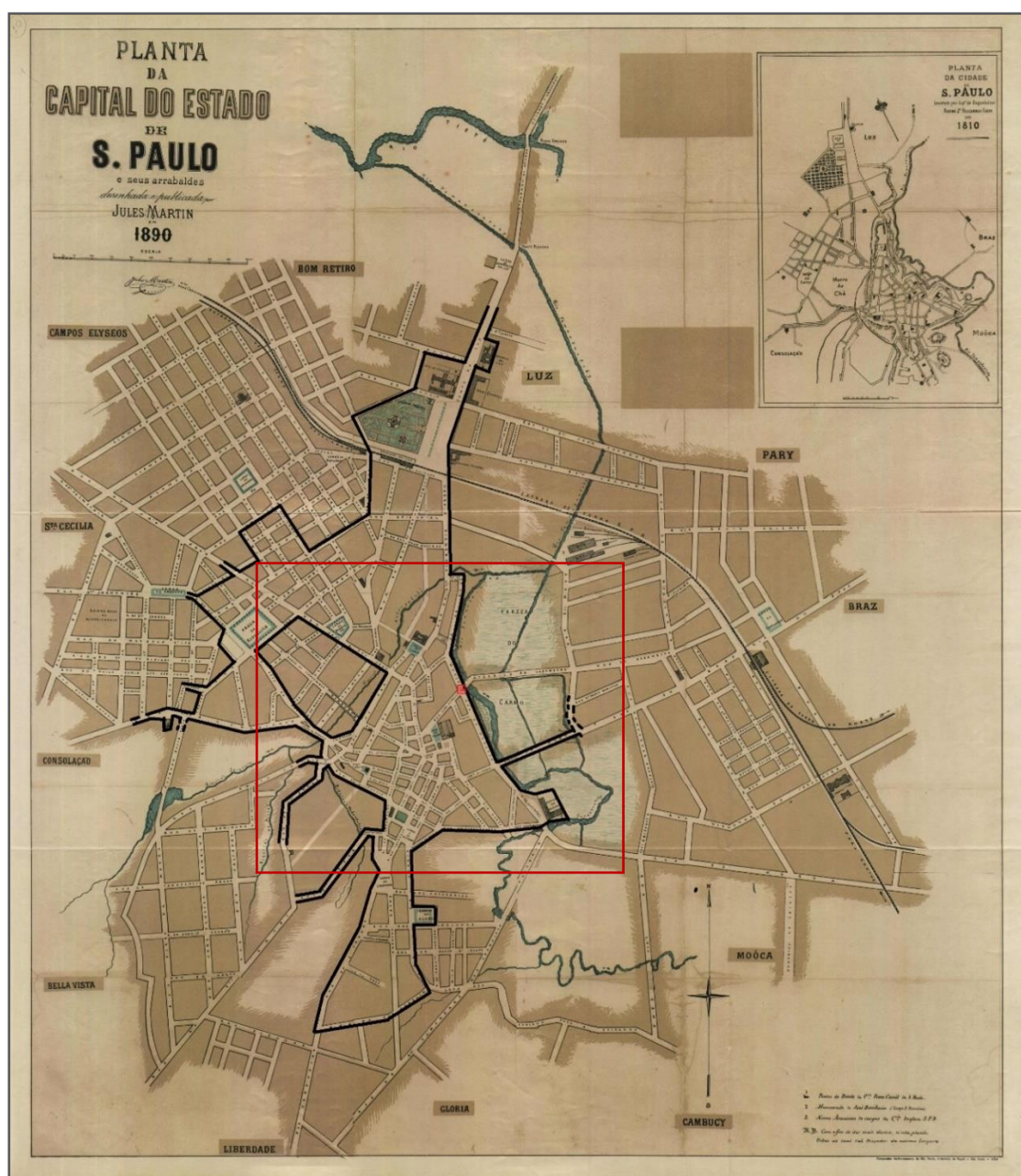
Este último aspecto do mapa de 1890 é o mais relevante na discussão proposta nesta pesquisa, uma vez que Jules Martin decidiu não indicar nenhuma das igrejas paulistanas que estavam sendo ocupadas por pretos naquele momento. A Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, nas confluência da Rua XV de Novembro com Rua do Rosário não apareceu; a Igreja de São Benedito, prédio principal do conjunto dos franciscanos, tampouco foi identificada. Além destas duas, não houve interesse em identificar nenhuma das igrejas paulistanas coloniais construídas por irmandades leigas pardas neste mesmo mapa, nem a Igreja de Nossa Senhora da Conceição e São Gonçalo, nem a Igreja de Nossa Senhora dos Remédios, nem a Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, e muito menos a Capela dos Aflitos, preservada fisicamente no centro da quadra onde antes houvera um campo santo. Importa ressaltar que a Igreja de São Pedro dos Clérigos tampouco foi representada na planta de 1890, porém por se tratar de um templo utilizado por uma irmandade branca, há hipóteses de que isso não implicaria no apagamento da presença urbana de seus membros. A atenção de Jules Martin em identificar no mapa de 1890 a Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia, sede da paróquia de mesmo nome, provavelmente aconteceu porque àquela época o templo era frequentado apenas por brancos, já que neste mesmo ano houve a expulsão da irmandade malunga da dita igreja (fig. 62).

⁵⁷¹ ARROYO, 1954, p. 277

⁵⁷² SÃO PAULO [Informativo Arquivo Histórico Municipal]. Informativo Arquivo Histórico Municipal. São Paulo, Prefeitura Municipal de São Paulo, ano 4, n. 2, setembro/outubro 2018, p. 4

A prática seletiva de Jules Martin na “Planta da Capital do Estado de São Paulo e seus arrabaldes”, foi repetida na “Nova Planta da Cidade de São Paulo” elaborada por U. Bonvicini e Victor Dubugras em 1891 (fig. 63), e na “Planta Geral da Capital de São Paulo” produzida por Gomes Cardim em 1897 (fig. 65). Nestes dois últimos mapas alguns templos pardos seriam identificados, assim como a Igreja de São Benedito. Nos três exemplos os autores apagariam da cartografia a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, que ainda era uma presença física no eixo do comércio de luxo de São Paulo (fig. 62, 64 e 66).

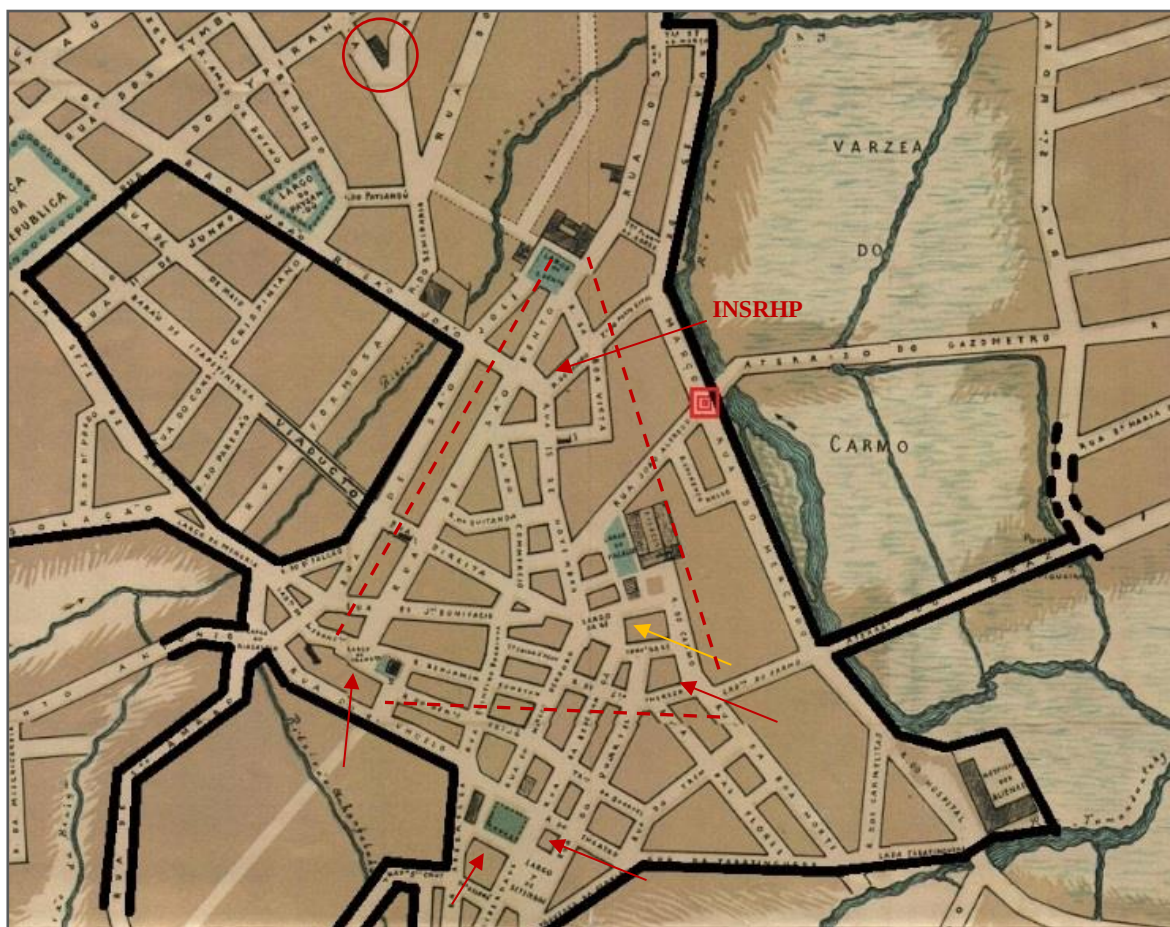
Figura 61 – Planta da Capital do Estado de São Paulo e seus arrabaldes. Jules Martin, 1890



Fonte: Acervo digital do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo

Obs.: O retângulo vermelho indica o detalhe da fig. 62

Figura 62 – Detalhe da Planta da Capital do Estado de São Paulo e seus arrabaldes. Jules Martin, 1890



Fonte: Acervo digital do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo

Obs.: As setas coloridas, linhas tracejadas e o círculo não fazem parte do mapa original. As setas em vermelho indicam a ausência das igrejas ocupadas por pretos e pardos, incluindo a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos – INSRHP. A seta em amarelo indica a ausência da igreja ocupada pela irmandade dos clérigos. O círculo em vermelho aponta a Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia, preservada na cartografia de Jules Martin. As linhas tracejadas demarcam o “triângulo histórico de Piratininga”.

A produção destas últimas cartografias do século XIX revelariam simbolicamente os desejos da elite paulistana para com os territórios malungos estabelecidos na região do “triângulo histórico de Piratininga”, antecipando em alguns anos o que a Câmara Municipal e a Igreja paulistana reservavam para as três Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo até o final da primeira década do século XX.

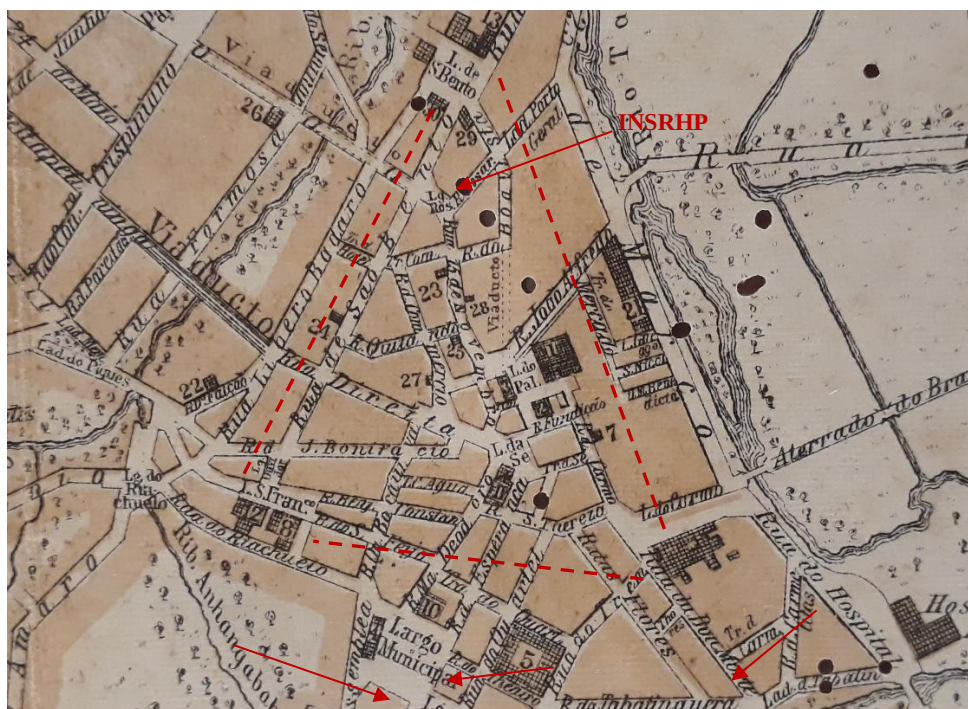
Figura 63 – Nova Planta da Cidade de São Paulo. U. Bonvicini e Victor Dubugras, 1891



Fonte: Coleção Brasileira Itaú Cultural

Obs.: O retângulo vermelho indica o detalhe da fig. 64. A seta em vermelho aponta a Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia, preservada no mapa.

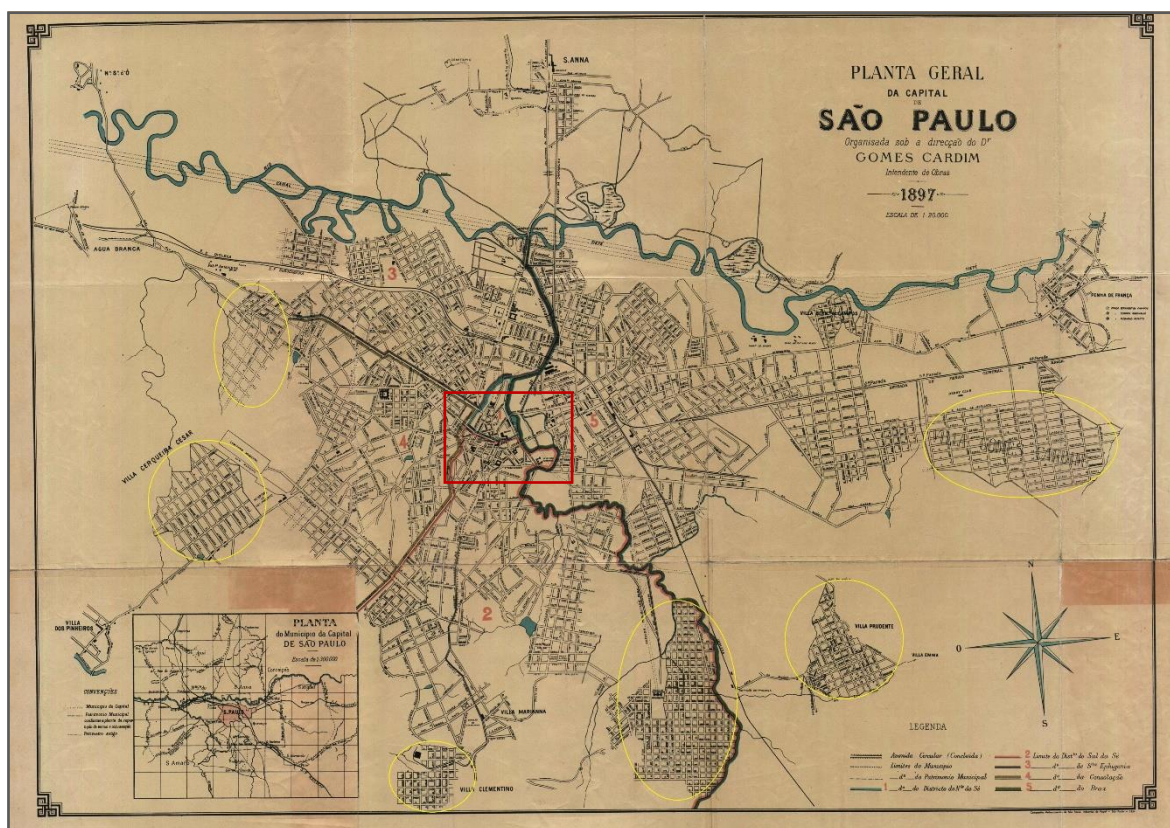
Figura 64 – Detalhe Nova Planta da Cidade de São Paulo. U. Bonvicini e Victor Dubugras, 1891



Fonte: Coleção Brasileira Itaú Cultural

Obs.: as setas e linhas tracejadas em vermelho não fazem parte do mapa original. As setas revelam a ausência das igrejas ocupadas por pretos e pardos, incluindo o lugar da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos - INSRHP. A linha tracejada demarca o “triângulo histórico de Piratininga”.

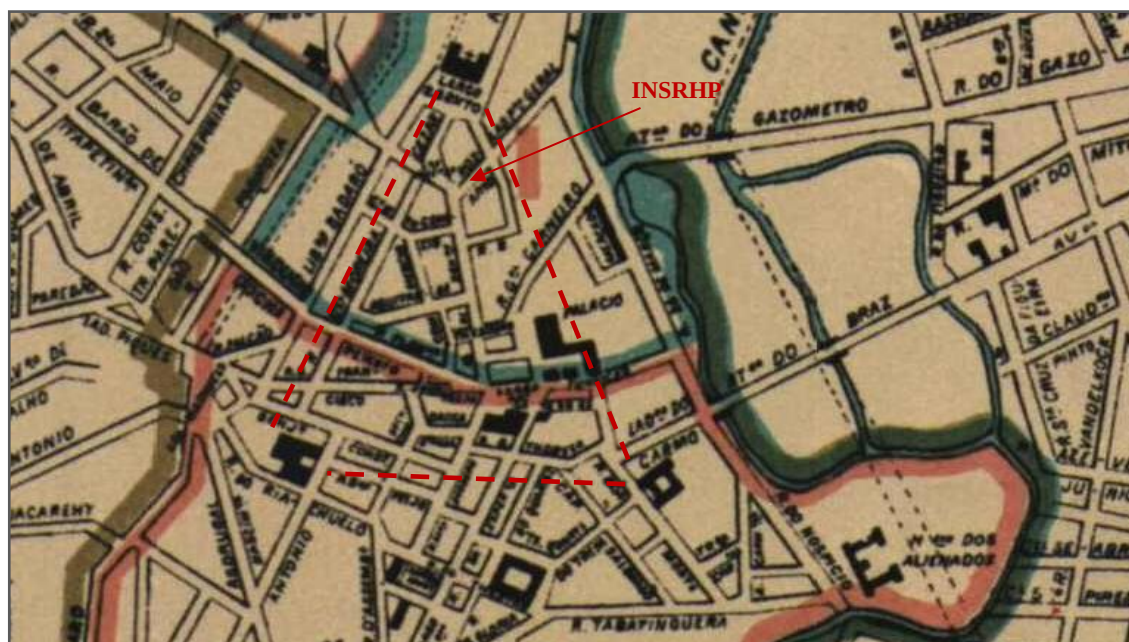
Figura 65 – Planta Geral da Capital de São Paulo. Gomes Cardim, 1897



Fonte: Acervo digital do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo

Obs.: O retângulo vermelho indica o detalhe da fig. 66

Figura 66 – Detalhe Planta Geral da Capital de São Paulo. Gomes Cardim, 1897



Fonte: Acervo digital do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo

Obs.: a seta e a linha tracejada em vermelho não fazem parte do mapa original. A seta revela a ausência da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos - INSRHP. A linha demarca o “triângulo histórico de Piratininga”.

3.3. – Malungos do Rosário x Câmara Municipal de São Paulo

O apagamento das igrejas das irmandades de pretos nos três mapas da capital que foram produzidos no final do século XIX (fig. 61 a 66), inegavelmente não ocorreu por negligência dos cartógrafos, mas porque era parte de um projeto higienista muito mais amplo, que deveria ser concretizado ainda na Primeira República. Quando esta cartografia demarcou edificações ainda não finalizadas e outras que nem possuíam suas pedras fundamentais lançadas, registrou uma espécie de futuro sonhado pelas elites paulistanas, em que a cidade, dotada de todos os equipamentos fundamentais à “vida moderna”, tinha seu núcleo fundacional dedicado exclusivamente ao cosmopolitismo, não contemplando mais os territórios negros conformados ao redor das Igrejas dos Homens Pretos, aqueles templos coloniais erguidos no “triângulo histórico de Piratininga” que tanto destoavam no cenário proposto para a metrópole do café.

Para se chegar à utopia do projeto da moderna capital, ambas as cartografias se utilizaram das resoluções higienistas estabelecidas no final dos oitocentos, como os artigos do Código de Posturas de 1886 e do Código Sanitário de 1891. Importa ressaltar, contudo, que as leis desenvolvidas nestes documentos – especificamente para controle da gente preta no espaço urbano da capital – não teriam sido uma exclusividade deste contexto, mas um desdobramento de outras leis publicadas anteriormente, todas elas ancoradas em ideologias racistas para atentar contra a liberdade dos negros nas ruas da cidade, argumentando, a partir de um pensamento branco hegemônico, que tais indivíduos seriam um perigo à sociedade paulistana.

Do conjunto de leis urbanas que podem ter inspirado alguns artigos dos códigos do final dos oitocentos, Murillo Marx nos traz um primeiro edital de 12 de dezembro de 1787, em que os camaristas de São Paulo orientavam os vendeiros e agricultores negociantes da Rua das Casinhas a encerrarem suas atividades às oito da noite *“para se evitar os insultos e roubos que fora de horas fazem nas mesmas os negros fugidos”*.⁵⁷³ A má reputação instaurada contra os negros paulistanos pode ter corroborado para a criação de outra postura no ano de 1832, que coibiu a locomoção da mesma população nos seguintes termos: *“o escravo que de noite, depois do toque de recolher, transitar pelas ruas da cidade, sem que leve bilhete, cartão ou um signal qualquer por onde se conheça que vae por ordem, ou em serviço de seu senhor, será prezo dois dias”*⁵⁷⁴; posteriormente, esta deliberação encontraria

⁵⁷³ MARX, 1989, p. 94

⁵⁷⁴ Ibid., p. 99

seu paralelo no Título XX – “Dos criados e das amas de leite” do Código de Posturas de 1886, dedicado ao controle de negros assalariados, que já foi apresentado neste trabalho. Em outra postura de 1833⁵⁷⁵, os dispositivos de controle da população negra seriam ampliados com a inserção dos libertos, cerceando-os no direito ao lazer mediante a proibição do exercício do “*jogo denominado de Capoeira ou qualquer outro gênero de lucta*” em praça, ruas ou casas públicas, estando os contraventores, caso libertos, ameaçados com multa e, caso cativos, com o açoite.⁵⁷⁶ Na pesquisa nas Atas da Câmara Municipal de São Paulo, encontraríamos ainda outras formas de proibição da presença de negros no plano urbano paulistano, sendo relevante o Artigo n.º. 24 aprovado em 28 de agosto de 1857, que privou os pretos da execução de folguedos denominados Caiapós⁵⁷⁷, e de outros tipos de reuniões – não especificadas no documento –, determinando a punição aos infratores escravizados em cinquenta açoites, e de cinco dias de reclusão aos infratores libertos.⁵⁷⁸ A respeito desta última lei, que censurou a expressão pública dos negros por meio de danças e de músicas próprias, uma notícia do jornal *A Redenção* de 1897 revela que a perseguição à gente preta no ambiente urbano não foi exclusividade na sociedade escravista, mas foi um dos costumes escolhidos para serem perpetuados nos dias que seguiram a abolição da escravatura:

“Este anno [1897], nem ao menos os libertos puderam festejar, como de costume, o 13 de maio com suas canções e danças que recordam os tempos da escravidão, porque o Snr. Capitão Rocha subdelegado do Sul da Sé entendeu que devia mandar sessar as danças porque as 10 horas já tinha dado. No entretanto, no Sul da Sé, todos os dias comettem-se roubos e a bem poucos dias, em bem perto do quartel da rua do Barão de Iguape e pertinho da residência do Snr. Capitão Rocha, com o grave incidente de ser assassinada uma creança. O Snr. Capitão Rocha que se encommoda com as danças que os libertos costumam fazer uma vez por anno, em frente a nossa residência, não se encommoda com os roubos constantes que se dão no Sul da Sé, que até os jornaes já noticiam cançados de noticiarem tantos. Será para não encommodar o Snr. Rocha que o Snr. Campos Salles manda parar música no Largo do Palacio, as 9 horas, nos dias de festa nacionaes? Cuidado seu Doutor Campos Salles, o Capitão Rocha é capaz um dia de metter-se num par de botas e esparramar tudo no jardim do Palacio. Para o Sul da Sé deve ser nomeado um subdelegado abolicionista.”⁵⁷⁹

⁵⁷⁵ Ibid., p. 100

⁵⁷⁶ O assunto da proibição da capoeira seria tema novamente na Sessão Ordinária realizada na Câmara Municipal em 22 de setembro de 1846. In: SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. 7ª Sessão Ordinária, 22 de setembro de 1846, p. 59

⁵⁷⁷ Segundo Carlos Santos, caiapó era um folguedo de pessoas do povo que vestiam-se de indígenas ou selvagens para desfilar e dançar. O centro irradiador do caiapó teria sido São Paulo de Piratininga, onde há registros da realização da dança desde 1794. Esta proibição retornaria à cidade a partir do Código de Posturas de 1886. In: SANTOS, 2017, p. 124

⁵⁷⁸ Conforme Sessão Ordinária realizada em 28-08-1857. In: SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. Sessão Ordinária, 23 de agosto de 1857, p. 101

⁵⁷⁹ APESP, Repositório Digital, *A Redenção*, 18 de julho de 1897, p. 3

Para a eficácia das posturas estabelecidas para o controle dos corpos pretos na cidade de São Paulo, uma série de reformas urbanas foi implementada nos enclaves frequentados pela população negra, com destaque para o entorno da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, que no final dos oitocentos passou a concentrar a população negra para exercícios religiosos e atividades comerciais. É certo que algumas medidas realizadas neste ambiente – como a substituição do topônimo, o alinhamento das calçadas⁵⁸⁰ e o alargamento da rua⁵⁸¹ – também foram repetidas em espaços frequentados por outros grupos sociais; entretanto, a leitura das atas da Câmara evidencia que tais deliberações planejadas pelas classes dominantes seguiam parâmetros reconhecidos apenas por seus pares, objetivando adequar a cidade aos seus interesses e não aos dos subalternizados. Este mesmo princípio delinearía também as remodelações aplicadas ao Largo do Rosário, espaço urbano fronteiro à mais antiga igreja dos malungos paulistanos que, no último quartel do século XIX, passou a ser considerado como de utilidade pública.

As primeiras intervenções no Largo do Rosário remontam ao ano de 1872, quando foram desapropriadas as casas pertencentes ao patrimônio da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos – ao preço de Rs 6:000\$00 réis – e o cemitério dos malungos para o alargamento do referido ambiente urbano.⁵⁸² A partir desta ampliação o enclave, localizado em privilegiada posição do platô de Piratininga, passou a ser utilizado de maneira estratégica pela municipalidade, sendo contemplado com trilhos de bonde logo após a inauguração deste sistema de transportes na capital, o que deu início a uma série de reformas, todas elas executadas pela Companhia Carris de Ferros de São Paulo.⁵⁸³ A dinâmica promovida pelo fluxo de bondes despertou o interesse pela implantação de outros equipamentos urbanos em frente da Igreja dos Pretos, caso de um quiosque para venda de artigos diversos,⁵⁸⁴ que permaneceu no Largo do Rosário até o ano de 1887.⁵⁸⁵ Este

⁵⁸⁰ Na Sessão Ordinária de 1858 os camaristas aprovariam os serviços de alinhamento da calçada do Beco de Jesus – que era a passagem entre o Largo do Rosário e a Rua de São Bento –, do Largo do Rosário e da Rua do Rosário. In: SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. Sessão Ordinária, 5 de agosto de 1858, p. 12

⁵⁸¹ Na Sessão Ordinária de 1861, os camaristas irão deferir pelo alargamento da Rua da Imperatriz, obrigando o ajuste dos telhados de algumas casas, e desapropriando alguns imóveis que estariam em desacordo com o alinhamento idealizado pelo arruador. Não existem dados sobre os proprietários, mas o teor utilizado no discurso e o valor sugerido para as indenizações de prédios inteiros – Rs 1:620\$000 réis a Rs 1:700\$000 réis – sugere que se tratavam de imóveis mais simples, ocupados por pessoas de classes mais baixas, podendo ser negros. O assunto voltaria à pauta no ano de 1874. In: SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. Sessão Ordinária, 28 de novembro de 1861, p. 223; Sessão Ordinária, 08 de outubro de 1874, p. 3; Sessão Ordinária, 20 de novembro de 1874, p. 65

⁵⁸² SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. Sessão Ordinária, 29 de fevereiro de 1872, p. 34

⁵⁸³ SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. Sessão Ordinária, 18 de setembro de 1879, p. 129; Sessão Ordinária de 1 de fevereiro de 1883, p. 32-33

⁵⁸⁴ SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. Sessão Ordinária, 29 de agosto de 1883, p. 231

⁵⁸⁵ O quiosque nesta data foi deslocado para a Rua da Boa Vista. In: SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. 7ª Sessão Ordinária, 10 de fevereiro de 1887, p. 40

quiosque, por sua vez, ratificou a importância comercial daquele lugar nesse arco temporal, especialmente pela visibilidade proporcionada pela passagem de diferentes linhas de bondes. Não obstante a circulação dos bondes, o espaço aberto passou a atrair também os transeuntes que percorriam as ruas do eixo do comércio de luxo de São Paulo, se tornando o ponto de encontro mais elegante da capital no final dos oitocentos, onde estavam as confeitarias e as cervejarias preferidas dos barões e baronesas do café, e dos bacharéis e estudantes de Direito. A fama do Largo do Rosário no raiar do século XX traria estabelecimentos luxuosos para a frente da Igreja dos Homens Pretos, dentre eles a Chapelaria Alberto, a filial da fluminense Confeitaria Castelões⁵⁸⁶, e o Brasserie Paulista, restaurante sofisticado fundado pelo italiano Vittorio Fasano, que ocupava o imóvel de n°. 3 que era propriedade da irmandade negra.⁵⁸⁷

Figura 67 – Largo do Rosário. Guilherme Gaensly, 1902



Fonte: Álbum Comparativo da cidade de São Paulo organizado pelo Exmo. Sr. Washington Luiz Pereira de Souza Prefeito de S. Paulo. Imagem 186. Acervo Hapag Garage

Na fotografia, provavelmente obtida a partir da torre da Igreja do Rosário, vê-se à esquerda a Chapelaria Alberto e a Confeitaria Castelões. À direita, no imóvel do toldo listrado funcionava o restaurante Brasserie Paulista, primeiro empreendimento da famosa rede Fasano.

⁵⁸⁶ BARBUY, 2006, p. 125

⁵⁸⁷ O imóvel existente no número 3 do Largo do Rosário, de propriedade da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, foi adquirido por Vittorio Fasano em 1912 pela quantia de Rs 200:000\$000 réis. In: AINSRHP, Escripura de Quitação Parcial, 13 de junho de 1917

Localizada em ponto privilegiado do eixo do comércio de luxo de São Paulo, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos se tornou o maior incômodo das elites paulistanas no último quartel dos oitocentos por permanecer impávida às reformas urbanas realizadas nos seus arredores, servindo cada vez mais de abrigo para a gente preta. O aumento desta população nesta periodização foi um dos desdobramentos do sucesso da temporalidade do café⁵⁸⁸, que corroborou para que a capital se tornasse o principal destino de todos os povos que buscavam oportunidades de trabalho. Desde a década de 1880, na cidade de São Paulo a população preta passaria a disputar as vagas de emprego com aqueles imigrantes europeus que optaram por viver na capital,⁵⁸⁹ fenômeno acentuado nos anos pós-abolição, quando os ideais de embranquecimento e europeização foram unidos para desqualificar a mão de obra negra. Desta feita, a única solução para grande parte dos negros obterem rendimentos acabou sendo os subempregos,⁵⁹⁰ ficando o Largo do Rosário como um dos espaços mais utilizados para os serviços de engraxates (fig. 68) e para o comércio ambulante realizado pelos pretos de uma maneira muito particular, como apresentado por Maria Odila:

O comércio de rua dos negros, na cidade de São Paulo, era um cadinho de aculturação e costumes os mais diversos: a cidade acolhia, nas margens da economia cafeeira, remanescentes do tráfico, que se destinavam às fazendas de café; e após 1850 havia o convívio de crioulos de diferentes proveniências, a que veio aos poucos somar-se o tráfico interprovincial, que trazia escravos do Rio de Janeiro e principalmente do Norte do país. Em São Paulo, comércio local e vida comunitária dos negros redundavam num processo vivo de sincretismo urbano, em que se misturavam quitandas de bugre e quitandas baianas: os cerimoniais em formação do catimbó, candomblé, umbanda dos escravos do Rio acabaram por fundir-se todos, na macumba paulista, descrita por Bastide como “*um encontro comovente de todas as magias do mundo*”.⁵⁹¹

⁵⁸⁸ São Paulo concentrou cerca de 20% do total de escravizados de todo o país na segunda metade do século XIX. Apesar de expressivo o número de escravizados em São Paulo, este percentual correspondia a apenas 5% dos negros em terras paulistas, o que permite supor que o contingente de pretos na capital era realmente marcante. In: COSTA, Emília Viotti da. *A Abolição*. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 35

⁵⁸⁹ Segundo Ghirardello, do total de imigrantes introduzidos em São Paulo, um terço deles tinha como destino prioritário a capital. Este percentual, posteriormente, se somou àqueles imigrantes que abandonaram a lavoura por maus tratos, ou que tiveram seus contratos encerrados após um ano de serviço. In: GHIRARDELLO, p. 32

⁵⁹⁰ O pequeno aproveitamento dos trabalhadores pretos paulistanos foi decorrente ao preconceito e à discriminação racial, resultantes, segundo Carlos Santos, da fama de indisciplina e da permanência, entre os mesmos negros, de hábitos e costumes considerados pelo patronato paulistano como representativos de valores culturais e comportamentais menores. Esta segregação fez com que grande parte dos pretos se candidatassem para serviços como os de carroceiro, ambulante, serviços domésticos e “lavadores de casas”, que era forma como chamavam os negros que lavavam casas com sabão, coletavam lixo, matavam formigas e outras pragas, limpavam trilhos ou faziam serviços pesados e de extrema periculosidade nas obras públicas. In: SANTOS, 2017, p. 135-171

⁵⁹¹ DIAS, 1995, p. 160

Figura 68 – Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Autor Desconhecido, Ca. 1900



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu da Cidade de São Paulo

O ângulo em perspectiva, obtido a partir da Rua XV de Novembro – antiga Rua do Rosário – permite identificar os contrastes entre os frequentadores do lugar. Na Rua XV de Novembro, uma das vias do eixo do comércio de luxo de São Paulo, pessoas brancas bem-vestidas pousam à frente de estabelecimentos comerciais instalados em prédios com imponentes fachadas. Ao fundo, às portas da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos com fachada renovada, homens negros com trajés simples realizam o comércio ambulante e serviços de engraxate.

O primeiro pedido de desapropriação da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos data de março de 1901. Na sessão realizada na Câmara Municipal, os vereadores sugeriram que o então prefeito Antônio da Silva Prado⁵⁹² entrasse em contato com o bispo diocesano Dom Antônio Candido de Alvarenga para estabelecer um acordo com a irmandade negra, objetivando a expropriação do templo católico antigo, que seria reconstruído em local “mais apropriado”, para o alargamento do Largo do Rosário.⁵⁹³ Na pesquisa nas cartas pastorais e nos diários deste bispo paulista, não identificamos informações sobre um suposto encontro com o prefeito para deliberar a questão da destruição da Igreja do Rosário dos Pretos, contudo acredita-se que a união de ambos os poderes contra os malungos seria uma possibilidade, uma vez que o clero nutria aversão à maneira com que os pretos se apropriavam do lugar sagrado para suas devoções católicas⁵⁹⁴. Acontecendo, ou não, o encontro de ambas as lideranças, destaca-se que em abril do mesmo ano os vereadores renunciaram à destruição deste templo ao aprovarem um outro projeto de remodelação do Largo do Rosário, planejado tão somente a partir da desapropriação de imóveis civis que se localizavam nas ruas limítrofes do enclave.⁵⁹⁵

O projeto de melhoramento do Largo do Rosário voltou a pauta em 1903. Em março daquele ano, a Comissão de Obras autorizou o prefeito a indenizar o conde Sr. Joaquim em Rs 60:000\$000 réis pela aquisição do terreno de 52 m² que estava localizado na confluência do largo com a Rua de São Bento, a fim de se estabelecer um novo alinhamento àquele espaço urbano.⁵⁹⁶ Na ocasião, os vereadores reconheceram a importância do dito terreno para a regularização do enclave, porém a metragem considerada insignificante dificultaria a conclusão da reforma prevista para o Largo do Rosário, o que impossibilitou consequentemente que o assunto chegasse ao fim no ambiente legislativo. Depois de meses de sucessivos debates, na sessão ordinária de 5 de setembro de 1903 os vereadores decidiram que a reforma do Largo do Rosário só estaria completa mediante o avanço sobre

⁵⁹² Antônio da Silva Prado (1840-1929) foi advogado, empresário e prefeito da cidade de São Paulo entre os anos de 1899 e 1907. Era filho de Martinho da Silva Prado e de Veridiana Valéria da Silva Prado, membros da aristocracia cafeeira paulista. Estudou Direito na Academia de Ciências Sociais e Jurídicas de São Paulo, vindo a se formar em 1861, e depois continuou seus estudos em Paris até retornar para São Paulo e ingressar na carreira política. Sua mãe teve uma atuação importante nas Igrejas dos Homens Pretos, assumindo o cargo de protetora na Irmandade de São Benedito e de mordoma na Irmandade de Nossa Senhora das Dores que era estabelecida na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da capital. In: *Correio Paulistano*, 1871, edição 04535, p. 3

⁵⁹³ São Paulo [Atas da Câmara Municipal]. 7ª Sessão Ordinária, 02 de março de 1901, p. 22

⁵⁹⁴ De acordo com Affonso Freitas, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos foi, ao longo de sua existência, o principal lugar de realização de batuques, caiaipós, congados, moçambiques e sambas no núcleo fundacional de São Paulo, todas elas executadas como parte das festividades do catolicismo negro paulistano. In: FREITAS, Affonso A. de, 1978, p. 147 apud SANTOS, 2017, p. 124

⁵⁹⁵ SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. 10ª Sessão Ordinária, 02 de abril de 1901, p. 85

⁵⁹⁶ SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. 9ª Sessão Ordinária, 14 de março de 1903, p. 81

o terreno ocupado pelo templo dos malungos, e foi este consenso que selou o destino da secular Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.⁵⁹⁷

Com o bispado de São Paulo sob vacância desde abril de 1903⁵⁹⁸, as negociações passaram a ser realizadas diretamente entre o prefeito e a Mesa Administradora da Irmandade do Rosário dos Pretos, sem nenhum intermediário. Apesar da autorização dos vereadores ter sido publicada em setembro daquele mesmo ano, desde 30 de julho Antônio Prado estava em contato com a irmandade do Rosário para tentar um acordo que promovesse a demolição da igreja e a cessão da área ocupada para as ampliações necessárias ao Largo do Rosário⁵⁹⁹. Após a leitura da referida carta na reunião extraordinária da irmandade, os malungos endereçaram uma correspondência ao prefeito rejeitando a oferta de Rs 180:000\$000 réis pela igreja e demais imóveis, apresentando ao administrador municipal o valor simbólico que aferiam à secular igreja de taipa, e deixando claro que reconheciam a importância daquele lugar sagrado na história urbana paulistana: “*Vê-se pois a V. Exca. que tem a Igreja do Rozario um alto valor estimado para nós e para o país. Não devemos, por conseguinte, transformá-la em architettura que faça desaparecer amanhã o seu valor histórico.*”⁶⁰⁰ Apesar do valor afetivo dos malungos ao templo setecentista, três dias após o envio da primeira carta, a Secretaria da Irmandade do Rosário dos Pretos formularia uma contraproposta, estabelecendo suas condições para a desapropriação:

- “a) que lhe seja oferecida a planta para a construção da nova Igreja no centro do Largo do Paysandu, planta essa que deverá ser confeccionada de accordo com a Irmandade e a área do terreno que ora é ocupada pela Igreja, no Largo do Paysandu;
- b) que lhe indenise com a quantia de **quinhentos contos de réis (Rs 500:000\$000)** enquanto estima a área de terreno que vae ceder à Câmara [...] a remoção de todos os objectos sagrados com a solemnização do rito; a dos cadáveres que se acham inhumados dentro do templo; os aluguéis

⁵⁹⁷ O Parecer n.º. 51 traz dois artigos imprescindíveis para as tratativas entre o Prefeito e os Malungos: “*Art. 1.º Ficam declarados de utilidade pública, para o fim de serem desapropriados, os terrenos e prédios necessários ao augmento do Largo do Rosario, pertencentes à Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos; Art. 2.º O Prefeito, poderá, independentemente do processo de desapropriação, adquirir por compra as referida propriedades, ‘ad referendum’ da Câmara*”. In: SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. 31ª Sessão Ordinária, 5 de setembro de 1903, p. 307

⁵⁹⁸ Após a morte de Dom Antônio Cândido Alvarenga em abril de 1903, o bispado de São Paulo ficou vacante até a data de 25 de janeiro de 1904, que foi quando Dom José Camargo Barros foi empossado na Sé. Devido a isso, ainda que houvesse um governo episcopal provisório nos meses que antecederam a chegada de Dom José, não houve a interferência de clérigos nos acordos que resultaram na destruição da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.

⁵⁹⁹ AMARAL, 1991, p. 109

⁶⁰⁰ AHMSP, Livro 1982. Lei n.º 698/1903. Carta da Secretaria da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos ao Prefeito Antônio Prado. 02 de agosto de 1903, p. 10

dos prédios onde devera guardar suas alfaias e imagens, até que possam ser removidos para a nova Igreja.” [grifo nosso]⁶⁰¹

De acordo com o pesquisador Raul Joviano do Amaral (1991), o prefeito teria achado absurdo o valor pedido pelos malungos, e na sessão de 7 de agosto declararia, diante dos vereadores, que na impossibilidade de um acordo amigável com a irmandade pediria à Câmara autorização para fazer a expropriação judicial. A Irmandade do Rosário, por sua vez, temendo sofrer retaliações por parte do poder legislativo, designou o Irmão Secretário Virgílio dos Santos para fazer uma nova proposta pelos imóveis interessados, agora estimada em Rs 250:000\$000 réis ⁶⁰². Disposto a concluir a reforma do Largo do Rosário ainda naquele ano, o prefeito concordou em pagar este valor pelo espaço do templo e de alguns imóveis, excetuando o de n°. 3 do mesmo largo, que anteriormente já havia sido solicitado pelos irmãos pelas divergências no contrato de locação entre eles e o italiano que era dono do Brasserie Paulista⁶⁰³. A carta assinada por Honório José Neves, Juiz Provedor da Irmandade àquela época, traria o aceite dos irmãos à oferta do prefeito, e o compromisso da irmandade em desocupar a antiga igreja no período de até dois meses.⁶⁰⁴ Em 06 de outubro o prefeito notificaria os vereadores sobre o combinado com irmãos⁶⁰⁵, e no dia seguinte os representantes da Câmara Municipal aprovariam este acordo ajustado entre o prefeito e os pretos do Rosário.⁶⁰⁶

Em troca dos 731 m² expropriados⁶⁰⁷, a prefeitura oferecia uma área de cerca de 300 m² para a construção da nova igreja, localizada no centro do Largo do Paissandu, espaço urbano de aproximadamente 1.300 m² do bairro de Santa Efigênia, construído no final do

⁶⁰¹ AHMSP, Livro 1982. Lei n° 698/1903. Carta da Secretaria da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos ao Prefeito Antônio Prado. 05 de agosto de 1903, p. 4

⁶⁰² AMARAL, 1991, p. 114

⁶⁰³ O imóvel de n°.3 do Largo do Rosário gerou contratempos à irmandade desde 1896, quando Joaquim Eugênio de Lima alugou o prédio dos malungos. Em 1900 este inquilino sublocou indevidamente o mesmo imóvel para os irmãos Fasano e Fazzini, iniciando um período de brigas judiciais. A questão se encerrou no ano de 1901, quando o contrato passou a ser firmando entre os italianos e os pretos do Rosário, mas deixou marcas profundas no seio da irmandade devido às sucessivas brigas que este tema promoveu nas reuniões da Mesa Administrativa. Este fato pode ter motivado a exigência pela permanência do imóvel na posse dos irmãos. Contudo, ressalta-se que para o prefeito e para a Irmandade o acordo era viável, considerando que a localização do imóvel não contribuiria em nada para a expansão do Largo do Rosário, e porque a fama do restaurante em 1903 poderia prover uma boa renda de aluguel para os malungos, ainda que o templo novo fosse edificado longe dali. In: Ibid., p. 84-96

⁶⁰⁴ AHMSP, Livro 1982. Lei n° 698/1903. Carta de Honório José Neves, Juiz provedor da irmandade do Rosário ao Prefeito Antônio Prado. S/data, folha 22

⁶⁰⁵ AHMSP, Livro 1982. Lei n° 698/1903. Carta do Prefeito Antônio Prado ao Presidente e demais vereadores da Câmara Municipal de São Paulo. 06 de outubro de 1903, p. 20

⁶⁰⁶ AHMSP, Livro 1982. Lei n° 698/1903. Parecer n°. 93. 07 de outubro de 1903, p. 27

⁶⁰⁷ AINSRHP, Escritura de Doação do imóvel da Igreja de N. S. do Rosário dos Homens Pretos à Câmara Municipal de São Paulo. 28 de dezembro de 1903, p. 2

século XIX a partir do soterramento do tanque do Zuniga, que era a antiga lagoa utilizada pelas negras lavadeiras em tempos coloniais⁶⁰⁸. Além do terreno, Antônio Prado se comprometia ainda com o projeto arquitetônico da nova igreja, que deveria ser erguida pela própria irmandade no prazo de até dois anos. Se por um lado a notícia do acordo foi celebrada pela elite paulistana, de outro ela foi execrada pelos moradores das cercanias do Largo do Paissandu, que prontamente se organizaram para manifestar seu desgosto contra a possibilidade de uma Igreja de Homens Pretos no centro daquela área.

Na primeira manifestação enviada à Câmara Municipal, datada de 09 de outubro de 1903, os revoltosos suplicaram o indeferimento do acordo celebrado entre o prefeito e os pretos do Rosário, argumentando que *“além de ser atentadora aos direitos adquiridos pelo povo”* a construção da igreja viria a *“prejudicar grandemente uma das mais belas praças do município”*, dizendo ainda que a contrapartida pelo embelezamento do Largo do Rosário seria prejudicial às famílias que utilizavam do Largo do Paissandu para atividades de lazer. A carta terminava com uma sugestão: *“Accresce notar que se há absoluta necessidade de que a Egreja do Rosário seja construída naquele ponto da cidade, alli mesmo no Largo do Paysandu, existe um prolongamento da Rua Visconde do Rio Branco terreno particular que para este fim pode ser adquirido pela Câmara do respectivo proprietário.”*⁶⁰⁹ (fig. 69). A primeira queixa dos moradores do Paissandu não teria sido bem recebida pelos vereadores, mas apesar disso os revoltosos, que não se davam por vencidos, enviaram sucessivas cartas com sugestões de terrenos para a nova Igreja dos Pretos. Na primeira delas, indicaram um lote que estava localizado nos números 3 e 5 da Rua Coronel Xavier de Toledo, com fundos para a Rua Formosa, utilizando-se do seguinte argumento: *“[...] pois que o terreno em que se pretende construir a Igreja n’aquela largo é uma área limitadíssima, que dará apenas uma pequena Cappela, onde não se poderão effectuar grandes solemnidades e nem poderá conter o avultadíssimo número de fiéis que costumam frequentar aquella igreja”*. (fig. 69) O documento era finalizado notificando que os representantes da irmandade já haviam visitado e aprovado o terreno recomendado.⁶¹⁰ A mesma comissão enviou uma segunda indicação de lote para a construção da nova igreja, este agora muito bem localizado, em frente ao Largo do Arouche, com área estimada em 1000 m². (fig. 69). Segundo os

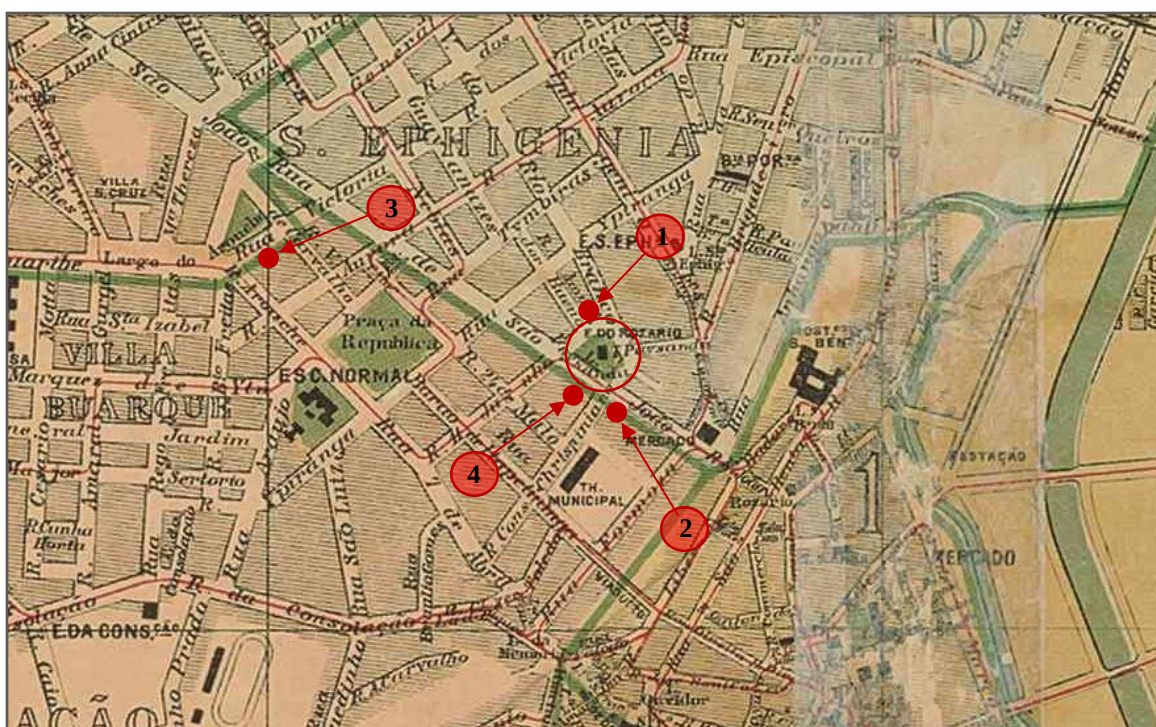
⁶⁰⁸ O tanque do Zuniga foi apresentado no Capítulo 1 deste trabalho como um importante lugar de sociabilidade negra de São Paulo de Piratininga.

⁶⁰⁹ AHMSP, Livro 1982. Lei n° 698/1903. Abaixo-assinado dos moradores do Largo do Paysandu. 09 de outubro de 1903, p. 24

⁶¹⁰ AHMSP, Livro 1982. Lei n° 698/1903. Abaixo-assinado dos moradores do Largo do Paysandu. 31 de outubro de 1903, p. 28

representantes da comissão, este lugar deixaria o templo dos Pretos em posição muito melhor que a antiga, “*magistralmente bem colocado*”.⁶¹¹ Para o terceiro terreno duas correspondências foram enviadas aos vereadores: a primeira de José M. da Silva, proprietário do lote indicado, na esquina da Rua São João com a Rua Conselheiro Crispiniano⁶¹², e a segunda o abaixo-assinado com as justificativas para a escolha deste local: “[...] *essa área salienta-se pela sua bellíssima situação, que muito contribuirá para a beleza do futuro templo, destacando-o para muitos pontos da cidade, até para o próprio Largo do Rosário, de onde se poderá vê-lo com toda sua bella architectura*”⁶¹³ (fig. 69).

Figura 69 – Indicação dos terrenos sugeridos para a nova Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Detalhe da Planta Geral da Cidade de São Paulo, adoptada pela Prefeitura Municipal para uso de suas repartições. Alexandre Mariano Cococi e Luiz Fructuoso F. Costa. 1905



Fonte: Acervo digital do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo

Obs.: as setas e o círculo em vermelho não fazem parte do mapa original. O círculo indica o lugar de implantação da Igreja de Nossa Senhora do Rosários dos Homens Pretos no Largo do Paissandu. A seta 1 indica o possível local do terreno sugerido no abaixo-assinado de 09/10/1903. A seta 2 indica o possível local do terreno sugerido no abaixo-assinado de 31/10/1903. A seta 3 indica o possível local do terreno sugerido no abaixo-assinado de 04/11/1903. A seta 4 indica o possível local do terreno sugerido no abaixo-assinado de 06/11/1903. Como é possível identificar no mapa, a intenção dos moradores era evitar que a Igreja dos Pretos fosse construída no centro do largo.

⁶¹¹ AHMSP, Livro 1982. Lei nº 698/1903. Abaixo-assinado dos moradores do Largo do Paysandu. 04 de novembro de 1903, p. 28

⁶¹² AHMSP, Livro 1982. Lei nº 698/1903. Requerimento de José M. da Silva. 06 de novembro de 1903, p. 30

⁶¹³ AHMSP, Livro 1982. Lei nº 698/1903. Abaixo-assinado dos moradores do Largo do Paysandu. 06 de novembro de 1903, p. 31

Embora endereçados aos vereadores paulistanos, a resposta para os abaixo-assinados veio pelo prefeito por meio de um documento datado de 13 de setembro que apresentava os motivos pelo quais recusava as ofertas: o primeiro deles porque a construção no pequeno espaço do largo não privava os moradores e nem os demais paulistanos do lazer no Largo do Paissandu, e o segundo porque o acordo com a irmandade negra já tinha alcançado o teto de gastos estabelecido pela Câmara.⁶¹⁴ Em sessão ordinária, Antônio Prado trouxe mais detalhes acerca da sua contrarresposta, afirmando que das sessenta e sete pessoas que assinavam os ditos documentos, apenas sete efetivamente eram proprietárias de imóveis nos arredores do Largo do Paissandu, o que já legitimava o desprezo pelos abaixo-assinados.⁶¹⁵ Outros políticos apoiaram a decisão do prefeito, vendo o projeto de melhoramentos do Largo do Rosário como benéfico para toda a municipalidade. Um deles, o vereador Dr. Correa Dias, proferiria um discurso elucidando a maneira como a Câmara trataria as igrejas a partir daquele momento:

“O Largo do Paysandú, é, digamos, um logradouro público; o Largo do Rosario também é um logradouro público. De quem? Dos moradores? Não: do município inteiro. Alargar o Pateo do Rosario é na verdade um relevante serviço que se presta aos commerciantes daquelle trecho da cidade. Mas os moradores do Largo do Paysandú também ganham, porque ficam com esse largo embelezado com a construção de um novo edifício. [...] Acho que a Câmara, por seus precedentes, pode decretar que a Igreja do Rosario seja adquirida, dando a respectiva Irmandade, em retribuição, parte em dinheiro e parte em terreno no Largo do Paysandú, mesmo porque, na conformidade de uma das cláusulas do accordo, esse terreno é cedido a título precário. Dirão que a igreja dali não sahirá mais... ora, ninguém pensava que a Igreja do Collegio sahisse do lugar em que estava: alguém pensava que o templo que antigamente existiu no Largo do Ouvidor fosse dali retirado. Os templos e os prédios são transitórios, enquanto houver mundo há de haver município”.⁶¹⁶

Acertados todos os detalhes da negociação, em 12 de dezembro de 1903 a Câmara Municipal sancionou a Lei nº. 698, aprovando o pagamento de Rs 250:000\$000 réis pela igreja e demais terrenos dos malungos, em troca do projeto arquitetônico da nova igreja e da cessão de direitos de sua construção no centro do Largo do Paissandu.⁶¹⁷ A partir daquele momento, os irmãos necessariamente teriam sessenta dias para retirar os móveis e objetos sacros da antiga igreja, levando-os até o prédio alugado pela municipalidade para este fim. Após este traslado, teve início a demolição da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (fig. 70 e 71) para concretizar o projeto de ampliação do Largo do Rosário.

⁶¹⁴ AHMSP, Livro 1982. Lei nº 698/1903. Parecer do Prefeito. 13 de novembro de 1903, folha 34

⁶¹⁵ SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. 48ª Sessão Ordinária, 19 de dezembro de 1903, p. 442

⁶¹⁶ Ibid., p. 438

⁶¹⁷ Ibid., p. 436-437

Figura 70 – Largo do Rosário esquina com Rua do Rosário. Autor Desconhecido. Ca. 1903



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu da Cidade de São Paulo

Figura 71 – Largo do Rosário esquina com Rua do Rosário. Autor Desconhecido. Ca. 1904



Fonte: Álbum Comparativo da cidade de São Paulo organizado pelo Exmo. Sr. Washington Luiz Pereira de Souza Prefeito de S. Paulo. Imagem 165. Acervo Hapag Garage

Obs.: Ao analisar a lateral esquerda de ambas as fotos constatamos a destruição da secular Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e do sobrado comercial de 7 portas contíguo ao templo – imóveis de patrimônio dos malungos –, terrenos expropriados que permitiram a ampliação do Largo do Rosário.

Enquanto um largo sacralizado ia sendo profanado, um outro espaço civil ia se tornando um lugar sagrado mediante o lançamento da pedra fundamental da nova Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no centro do Largo do Paissandu. O ato, realizado em julho de 1904, foi ministrado por Dom João Evangelista Pereira Barros, vigário da paróquia de Santa Efigênia, sob autorização do bispo Dom José de Camargo Barros.⁶¹⁸

A história urbana dos malungos do Rosário no núcleo fundacional da cidade de São Paulo ainda teria mais dois últimos atos. Em dezembro de 1904, os vereadores paulistanos promulgariam a Lei n°. 699 para substituição do topônimo Largo do Rosário por Praça Antônio Prado, homenageando o responsável pelas reformas daquele enclave (fig. 60).⁶¹⁹ Dez anos depois, na sessão ordinária de 28 de novembro de 1914, a ausência do templo seria utilizada como argumento para a proposta de alteração no nome da via lateral de ligação da então Praça Antônio Prado à Rua da Boa Vista, que passou a se chamar Rua João Briccola em homenagem ao político italiano falecido.⁶²⁰ A partir de 1916, a cartografia paulistana⁶²¹ não traria mais nenhum indício acerca da presença dos pretos devotos de Nossa Senhora do Rosário na região originalmente chamada de “triângulo histórico de Piratininga”.

Figura 72 – Detalhe da Planta da Cidade de São Paulo levantada e organizada pela 7a Secção da Diretoria de Obras e Viação. Diretor de obras Eng. Arthur Saboya, 1929.



Fonte: Acervo digital do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo

Obs.: a seta em vermelho, que não faz parte da cartografia original, indica a Rua João Briccola.

⁶¹⁸ AINSRHP, Acta do assentamento da primeira pedra da nova Egreja de N. S. do Rosário dos Homens Pretos. 24 de julho de 1904

⁶¹⁹ AHMSP, Livro 1988. Lei n° 699/1904. 24 de dezembro de 1902, folha 2

⁶²⁰ São Paulo [Atas da Câmara Municipal]. 48ª Sessão Ordinária, 28 de novembro de 1914, p. 589

⁶²¹ O nome Rua João Briccola foi publicado pela primeira vez na Planta da Cidade de São Paulo de 1916. A má qualidade do arquivo digitalizado obtido impediu que este mapa fosse apresentado neste trabalho.

3.4. Malungos de Efigênia e de Benedito x Bispado de São Paulo

As transformações sociais e urbanas que acometeram a cidade de São Paulo no final do século XIX também acabaram por influenciar o ambiente da Igreja Católica, ainda que o poder espiritual estivesse afastado do poder temporal. Estimulado provavelmente pela elite paulistana, a partir da segunda metade dos oitocentos o clero local passaria a destinar atenção especial aos imigrantes que adentravam na capital, particularmente os italianos, entendendo que a boa relação com eles, para além de “branquear” e “europeizar” a cidade, favoreceria a aproximação do corpo eclesiástico paulista com a Santa Sé de Roma, uma das estratégias da Igreja do Brasil num governo em processo de laicização. Desta feita, na ótica eclesiástica, o catolicismo entre os povos marginalizados seria reconhecido somente como um dispositivo de controle, estando os padres desvinculados da obrigação de entender as práticas complexas da religiosidade dos negros ou as relações que estes indivíduos estabeleciam com os templos católicos. Enquanto a população negra enxergava as igrejas ocupadas pelas irmandades de pretos como espaços de acolhida, proteção e redenção, os clérigos continuariam vendo estes mesmos templos com o “olhar colonialista”, reconhecendo neles apenas o papel de incutir disciplina, civilidade e subserviência, ainda que o contexto fosse o da pós-abolição.

Via de regra, a maneira como o bispado de São Paulo tratava a população negra no final do século XIX reproduzia o racismo que era imanente à Igreja Católica do Brasil, sequelas de um passado colonial onde a gente preta era mantida como escravizada também por membros do clero. Quando da criação do bispado paulista em 1745, a posição de Dom Bernardo Rodrigues no apoio aos atos violentos contra os negros pode ter instaurado uma tradição entre as lideranças religiosas desta jurisdição eclesiástica para a desvalorização da vida destes, fomentando as deliberações posteriores que atentavam contra a sua liberdade de circulação, não obstante o suplício da escravidão. Das duras leis eclesiásticas criadas exclusivamente para os pretos, algumas vezes a sociedade civil branca foi com estas conivente, como quando Dom Bernardo recrutou os capitães do mato e soldados para prender e castigar qualquer preto que estivesse executando batuques nos lugares sagrados; em outras, fez reivindicações, como quando este mesmo bispo determinou o valor de Rs 320 réis como taxa para a encomendação dos defuntos das pessoas pretas⁶²². Em todas elas, a despeito do teor ou dos contratempos na implementação, percebe-se que a maneira como os

⁶²² SOUZA, 2004, p. 162

negros foram tratados pelas lideranças católicas paulistas refletia a desconsideração da humanidade destes indivíduos também no meio religioso.

Costumeiramente, as leis eclesiásticas destinadas ao controle do catolicismo entre os pretos – mesmo aquelas organizadas por bispos escravagistas⁶²³ – tinham como argumento a promoção da decência no culto paulista. Foi esta a alegação, por exemplo, de Dom Antônio Joaquim de Melo – bispo de São Paulo entre os anos de 1852 e 1861 –, quando recomendou que os mestres de capela de toda a diocese de São Paulo “*tomassem sob sua imediata inspeção as músicas que tivessem de executar nas igrejas, nas diferentes solenidades do ano*”, para não permitir que os negros utilizassem dos “*intervalos das cantorias com pedaços de contradanças, tão impróprias de Deus e do seu templo*”.⁶²⁴ Sob a jurisdição do mesmo bispo seriam ainda proibidos os atos litúrgicos noturnos que tradicionalmente eram executados pelos negros, como a realização da Festa da Santa Cruz, que noite adentro era festejada com toques e danças, e os sepultamentos à luz do luar, porque, segundo o mesmo clérigo, sempre acabavam em irreverências no interior das igrejas.⁶²⁵

No tocante à população preta, as preocupações do clero paulista oitocentista seguiam diametralmente opostas aos assuntos que permeavam as discussões em outros bispados brasileiros. De acordo com Dilermando Vieira, as críticas contra a escravidão, que era o principal mal que acometia a vida de milhares de negros no Brasil, já faziam parte dos sermões de prelados brasileiros desde a década de 1820, a exemplo dos discursos que Dom Romualdo de Seixas fez em 1827, quando arcebispo primaz da Bahia. Outros também teriam atuação relevante na luta pelo fim da escravidão, chamando a atenção, desde os seus púlpitos, para a péssima condição em que vivia a população negra em suas dioceses, caso de Dom Antônio Ferreira Viçoso – bispo de Mariana de 1844 a 1875 – e de Dom João Antônio dos Santos – bispo de Diamantina entre 1854 e 1905 –, este último classificando a escravidão como “*infame tráfico de carne humana*”.⁶²⁶ Na segunda metade do século XIX, à medida que se realizavam as reformas na Igreja do Brasil, a rejeição ao regime escravista teve a adesão de outras dioceses, quando o cativo dos pretos passou a ser visto como contraditório ao Evangelho de Cristo. Nesta época, ganhariam destaque os serviços pastorais de Dom Sebastião Dias Laranjeiras – bispo da Bahia entre 1860 e 1888 –, de Dom Antônio

⁶²³ O último bispo português em São Paulo, Dom Manuel Joaquim Gonçalves de Andrade, era fazendeiro, dono de escravos, caçador e político. Militante do partido conservador, por várias vezes foi vice-presidente da Capitania e por três vezes governou interinamente a região. In: VIEIRA, 2016, p. 237

⁶²⁴ In: CAMARGO, Monsenhor Paulo Florêncio da Silveira. A Igreja na história de São Paulo. 7º Volume. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953, p. 89

⁶²⁵ Ibid., p. 97

⁶²⁶ VIEIRA, 2016, p. 315

Macedo Costa – bispo do Pará de 1863 a 1891 –, e de Dom Pedro Maria de Lacerda – bispo do Rio de Janeiro entre 1868 e 1890 –, os três apoiadores da Lei do Ventre Livre⁶²⁷. Há dúvidas, entretanto, sobre o nível de comprometimento das lideranças eclesiásticas com a causa dos pretos, sendo bastante elucidativo o caso de Dom Pedro Lacerda, que no documento publicado para anunciar a promulgação desta lei, construiu um texto utilizando diversas vezes argumentos clássicos dos escravocratas:

“[dirigindo-se aos pretos escravizados]. Se até agora por temor e consciência devíeis a vossos senhores respeito, obediência e amor, de hoje em diante lhes deveis dobrado respeito, dobrada obediência e dobrado amor, porque o temor deve ser substituído pelo agradecimento. [...] E provai vossa dedicação e obediência, defendendo a vossos senhores e a tudo quanto lhes pertence.”

“[dirigindo-se aos fazendeiros, falando da lei promulgada] nela nada se encontra opondo-se ao que Deus manda e a Igreja ensina, e foi legalmente decretada e promulgada. Se até hoje era lícito questionar acerca de sua oportunidade, quando não passava de um projeto, hoje que é uma lei, a Religião e a Pátria exigem sua execução”.

“[dizendo sobre os abolicionistas]. Aos revolucionários que profanam o nome da liberdade, nós, porém, mostraremos que por ela, quando justa, como em nosso caso, sabemos fazer algum sacrifício, principalmente sendo este compensado por bem de ordem mais elevada, sem exclusão dos mesmos materiais e pecuniários.”⁶²⁸

Segundo José Oscar Beozzo (1980), mesmo entre os bispos mais reformadores, era costume reconhecer os pretos escravizados como parte da propriedade da Igreja, e como toda posse era considerada privada e “sagrada”, considerava-se um direito inviolável manter negros em cativeiro – argumento utilizado por Dom Pedro Lacerda quando se dirigiu aos abolicionistas –, tendência majoritária no corpo clerical que pode ter feito com que a Igreja do Brasil desobrigasse os prelados seculares da luta em prol da libertação dos negros. Quanto ao clero religioso, apesar da aversão do governo imperial brasileiro, haveria envolvimento das Ordens na emancipação de seus cativos, num processo iniciado em 1866 pelos beneditinos, e continuado pelos carmelitas e franciscanos a partir de 1871.⁶²⁹ Enquanto estes

⁶²⁷ A Lei do Ventre Livre, também chamada Lei do Rio Branco, que vigorou a partir de 28 de setembro de 1871, encerrou a perpetuação da escravidão por reprodução natural, determinando a liberdade aos filhos das escravizadas que nascessem após sua promulgação. De acordo com Oscar Beozzo, o placar de votação desta lei pode demonstrar o pensamento latente na sociedade paulista acerca da escravidão: enquanto dos cinquenta e quatro parlamentares da região Norte e Nordeste apenas nove foram contra a liberdade dos recém-nascidos, no grupo dos quarenta parlamentares de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo, vinte e oito deles, ou seja, a maioria votou contra a emancipação das crianças pretas. In: BEOZZO, 1980, p. 260

⁶²⁸ Ibid., p. 277

⁶²⁹ A esse respeito, Beozzo revela que o despertar dos religiosos para a libertação dos pretos cativos se deu efetivamente após a promulgação da Lei do Ventre Livre. No caso particular dos carmelitas, o mesmo autor

debates acalorados aconteciam por todo o país, no bispado de São Paulo haveria total ausência de leis ou discursos antidiscriminatórios, o que despertaria repulsa e indignação por parte dos intelectuais abolicionistas, que passaram a utilizar da imprensa paulistana para denunciar a cumplicidade do clero secular no regime escravista, como fez Joaquim Nabuco:

“Em outros países, a propaganda da emancipação foi um movimento religioso, pregado no púlpito, sustentado com fervor pelas diferentes igrejas e comunhões religiosas. Entre nós, o movimento abolicionista nada deve, infelizmente, à Igreja do Estado; pelo contrário, a posse de homens e mulheres pelos conventos e por todo o clero secular desmoralizou inteiramente o sentimento religioso de senhores e escravos. No sacerdote, estes não viam senão um homem que os podia comprar, e aqueles a última pessoa que se lembraria de acusá-los. A deserção, pelo nosso clero, posto que o Evangelho lhe marcou foi a mais vergonhosa possível: ninguém o viu tomar parte dos escravos, fazer uso da religião para suavizar-lhes o cativeiro, e para dizer a verdade moral aos senhores. Nenhum padre tentou nunca impedir um leilão de escravos, nem condenou o régimen das senzalas. A Igreja Católica, apesar do seu imenso poderio em um país ainda em grande parte fanatizado por ela, nunca elevou no Brasil a voz em favor da emancipação”.⁶³⁰

De acordo com Emília Viotti (2008), na cidade de São Paulo a luta abolicionista encontrou seu apoio na população laica, parte dela composta pelos pretos emancipados que buscavam trabalhos na capital. À Academia de Ciências Sociais e Jurídicas coube o fomento aos debates liberais e progressistas, introduzindo o tema da libertação dos escravizados em publicações da imprensa local desde a década de 1860, momento em que surgiram as primeiras associações abolicionistas paulistas.⁶³¹ Esta periodização demarcou na cidade a atuação do advogado, jornalista, poeta e político Luiz Gama, grande articulador da abolição, que utilizava da academia e de sua influência na maçonaria paulista para denunciar a urgência do tema da emancipação dos pretos cativos.⁶³² Reunindo um grupo de intelectuais abolicionistas e a população das camadas mais baixas, foram realizados inúmeros protestos e manifestações em favor da abolição na cidade de São Paulo,⁶³³ alguns deles organizados

dirá que a emancipação dos escravizados não teria acontecido em todos os conventos do Brasil, relatando o grande esforço do bispo Dom Alvarenga para conseguir libertar os escravizados do convento do Maranhão, o que veio a acontecer somente no ano de 1887. In: *Ibid.*, p. 275-276; VIEIRA, 2016, p. 320

⁶³⁰ In: NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*, Tipografia Abraham Kingdom, Londres, 1883, p. 18

⁶³¹ COSTA, 2008, p. 36

⁶³² In: GOMES, Flávio dos Santos. *Enciclopédia Negra*. / Flavio dos Santos Gomes, Jaime Laureano e Lilia Mortiz Schwarcz [org.]. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 341

⁶³³ De acordo com Emília Viotti, a partir de 1884 eram comum na cidade de São Paulo os motins de negros libertos para arrancar os escravizados das mãos dos capitães de mato. Com o apoio da imprensa abolicionista, na maioria das vezes, estes atos não resultavam em penas para os libertadores. In: COSTA, 2008, p. 117

desde o interior de espaços sagrados, ainda que exclusivamente por iniciativa de leigos.⁶³⁴ Este clima de tensão que pairou na capital pode ter forçado o envolvimento de Dom Lino Deodato, então bispo de São Paulo, com o movimento dos Caifazes a partir de 1887, quando instituiu a Caixa Auxiliadora da Redenção dos Cativos na Câmara Eclesiástica de São Paulo, sistema de coleta que destinava um percentual dos rendimentos da Mitra para o resgate de cativos e a educação profissional de meninos negros desamparados.⁶³⁵

A isenção do prelado paulista na luta em favor da abolição pode ter relação também com o lugar de nascimento dos debates abolicionistas na cidade de São Paulo: a Academia de Ciências Sociais e Jurídicas. De tendência liberal e anticlerical, a academia foi o foco de contestações ao Seminário Episcopal da capital, com críticas aos padres-professores, por considerá-los retrógrados intelectualmente, e ao serviço educacional disponibilizado, por julgar incompatível com o desenvolvimento cultural que se processava na sociedade paulista.⁶³⁶ Da formação oferecida na academia paulistana nasceriam importantes políticos brasileiros, como Aureliano Cândido Tavares Bastos, Gaspar Silveira Martins, Manuel Ferraz de Campos Sales, Ruy Barbosa, Tristão de Alencar Araripe, e Joaquim Nabuco, todos eles autodeclarados anticlericais e abolicionistas.⁶³⁷ Os bispos de São Paulo, que não tinham instrumentos para impedir o anticlericalismo na academia, passaram a proibir que os temas discutidos naquelas salas “profanas” circulassem nos corredores “sacros”, o que pode justificar o levante da Igreja de São Paulo contra a maçonaria – todos os abolicionistas da academia eram maçons – , em oposição à neutralidade do clero paulista diante da causa abolicionista – o principal tema discutido pelos intelectuais da academia neste recorte

⁶³⁴ Uma das passagens da atuação do movimento dos Caifazes na cidade de São Paulo diz respeito a uma procissão idealizada por Antônio Bento, quando recebeu na Igreja de Nossa Senhora dos Remédios um preto torturado que havia sido liberto por seus emissários. Perplexo com o estado em que se encontrava o escravizado, Bento promoveu uma procissão narrada por Antônio Manuel Bueno de Andrade da seguinte maneira: “*Um préstito impressionante. Entre andores dos santos, suspensos em longas hastes, apareciam instrumentos de tortura; grilhões, cangas, relhos etc. Na frente, debaixo da imagem lívida de Cristo crucificado, caminhava trôpego o infeliz cativo. Nunca assisti a uma cerimônia tão triste e tão sugestiva. A impressão na cidade foi profunda! A polícia não ousou impedir a marcha da massa popular. A multidão seguia silenciosa. Todos sentiam-se profundamente comovidos, menos o infeliz preto martirizado, que às dores enlouquecera.*” E continuaria Bueno: “*A solene e audaz inventiva dos irmãos de Nossa Senhora dos Remédios entibou a força moral e o ânimo dos mais sanhudos escravagistas. Daí em diante as portas da cidade ficaram abertas aos magotes de fugitivos. O nosso chefe tinha alcançado uma vitória decisiva*”. In: ANDRADE, Antônio Manuel Bueno de. “A Abolição em São Paulo”. Revista do Arquivo Municipal. Prefeitura do Município de São Paulo. São Paulo: Departamento de Cultura, n. LXXVII, 1941, p. 267

⁶³⁵ A Caixa Auxiliadora da Redenção dos Cativos implementada no bispado de São Paulo seguiu um modelo utilizado no bispado de Mariana desde 1877. In: BEOZZO, 1980, p. 280; VIEIRA, 2016, p.321

⁶³⁶ SOUZA, 2014, p. 274

⁶³⁷ VIEIRA, 2016, p. 240

temporal. Desta feita, o movimento abolicionista paulista acabou sendo antes uma ação humanitária e social do que religiosa.⁶³⁸

Ao preservar sua posição de desprezo no tema da libertação dos negros, a Igreja de São Paulo se acercava das elites paulistanas, especialmente do grupo constituído pelos grandes latifundiários do café que tinham produção nas terras do Vale do Paraíba, ainda muito dependentes da mão de obra destes escravizados. Entendendo os bons frutos que a frequência destes fiéis poderia gerar às paróquias da capital e os desejos deste seleto grupo no ambiente do platô de Piratininga, a Igreja passou a agir no espaço de suas jurisdições a fim de realizar, mais uma vez, sua parte nos projetos de europeização que estavam sendo implantados na cidade de São Paulo.

A europeização no campo do catolicismo brasileiro, que se chamava “romanização”, repelia a identidade negra instaurada nas práticas cristãs da gente preta, bem como a receptividade que os irmãos malungos tinham para com os negros que frequentavam, ainda que as escondidas, outras religiosidades além do catolicismo. Acreditava-se que a pureza do catolicismo estava na reprodução exata dos padrões europeus, algo completamente aceito nos templos frequentados por brancos que estava cada vez mais longe de ser uma realidade na Igreja dos Homens Pretos, principalmente nos anos pós-abolição, quando estes enclaves passaram a concentrar uma grande quantidade de negros com ampla diversidade religiosa e cultural. Na impossibilidade do controle dos corpos dos pretos, o clero se organizou para a tomada dos templos católicos dos malungos da cidade de São Paulo.

Das três Igrejas de Homens Pretos de São Paulo, a mais cobiçada pelo clero paulistano era a de Nossa Senhora da Conceição e de Santa Efigênia, matriz da freguesia de Santa Efigênia. Apesar do entorno do templo ter se desvalorizado ao longo do século XIX, a sede paroquial seguia em ascensão, haja vista a criação dos novos loteamentos residenciais em seus limites, um deles o de Campos Elíseos que era um dos bairros preferidos da elite cafeeira. A participação destes ilustres paroquianos na vida da Igreja de Santa Efigênia pode

⁶³⁸ A indiferença da Igreja do Brasil à escravidão da gente preta não se limitou apenas a um fenômeno local, mas refletiu a nulidade da Santa Sé de Roma neste assunto brasileiro. Beozzo afirma que o papel do papa Leão XIII na abolição da escravidão no Brasil se limitou a audiência dispensada a Joaquim Nabuco na data de 10 de fevereiro de 1888, quando apoiou e abençoou a causa abolicionista. Na ocasião, segundo Nabuco, o papa teria elaborado a carta encíclica *In Plurimis*, dirigida aos bispos do Brasil para convocá-los à luta pela emancipação dos negros. A carta, postada em 5 de maio de 1888, chegaria ao Brasil dias depois da assinatura da Lei Áurea, sendo traduzida e publicada no jornal pelo próprio Joaquim Nabuco. Apesar das críticas de alguns eclesiásticos sobre a veracidade da carta, Joaquim Nabuco publicaria a seguinte informação em setembro de 1888: “*A verdade é que, quando Sua Santidade se manifestou sobre o procedimento do clero brasileiro em relação à abolição, ele estava perfeitamente informado da parte que o mesmo clero tinha tido naquele movimento [...] Foi, por consequência, um documento pronunciado ex informata conscientia, no sentido literal da frase; a consciência do Santo Padre estava perfeitamente informada de todo o movimento abolicionista; não há que separá-lo nisto do episcopado*”. In: BEOZZO, 1980, p. 284; VIEIRA, 2016, p. 316

medida, principalmente, pelas valiosas doações feitas à matriz, caso da imagem de Nossa Senhora da Conceição que veio diretamente de Paris para o templo em 1888, documentada no Livro de Tombo da paróquia. Para este ano outros itens seriam relacionados no mesmo documento com o nome de seus benfeitores, a exemplo dos “*paramentos de damasco com galão de ouro para as missas conventuaes, assim como paramentos de damasco com galão de prata para as missas diárias, um missal novo e algumas alvas*” doados pelo Dr. Jones Noray de Toledo; do órgão novo, presente da Exma. Sra. Baronesa de Araraquara; da bela imagem de São Luiz Gonzaga com resplendor em prata ofertada pela Dona Luiza Alves de Castro, esposa do Dr. Raul de Castro; da “*banqueta de metal prateado*” utilizada à época como altar, donativo do Sr. Ernesto Magnani; do turíbulo de prata, presente do Capitão Marques de Olra; e de inúmeras peças de tecido e de madeira sem valor relevante.⁶³⁹ O desejo de agradar estes fiéis da alta classe social pode ser um dos motivos para o conflito que se instaurou entre o vigário José de Camargo Barros⁶⁴⁰ e os malungos de Santa Efigênia.

Conforme o Livro de Atas da Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão, a relação entre o vigário e os irmãos começou a estremecer em 12 de março de 1888, quando o padre intentou assumir a organização da Semana Santa, que era tradicionalmente preparada pela irmandade leiga. Na ocasião, além de querer definir todos os temas inerentes aos festejos, fez uma primeira reclamação acerca dos paramentos que a igreja oferecia, todos eles considerados impróprios para o uso, o que lhe despertava repugnância.⁶⁴¹ Em 11 de abril do mesmo ano, os irmãos se reuniram no consistório da irmandade para deliberar sobre duas solicitações do vigário: as chaves da porta da igreja que dava acesso pela Rua da Conceição – via lateral do templo – e a cópia do compromisso da irmandade. A reunião, que teve a presença de José de Camargo, foi encerrada antes do veredicto com o vigário revoltado pela recusa de seu pedido. Uma semana depois os irmãos se reuniram novamente para deliberar sobre o assunto, agora com mais uma solicitação do vigário: além das chaves do templo e da cópia do compromisso, desejava a documentação referente a um terreno que era patrimônio dos irmãos pretos, a fim de se evitar que os mesmos leigos procedessem a venda do lote. Com a participação de Antônio Bento, líder dos Caifazes, nesta última reunião os malungos, por unanimidade, decidiram pelo indeferimento de todos os pedidos do vigário.⁶⁴² Descontente com a decisão da Mesa da irmandade dos pretos, o vigário José de Camargo

⁶³⁹ ACMSP, Livro do Tombo da Parochia de Santa Ephigênia. 1887-1904, p. 15 – 18v

⁶⁴⁰ O cônego José de Camargo Barros, como já apresentado neste capítulo, atuou como vigário da Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia de 1887 a 1894.

⁶⁴¹ QUINTÃO, 2002, p. 89

⁶⁴² Ibid., p. 91

Barros levou a questão para o tribunal secular, mediante uma petição endereçada ao juiz de capelas Ignácio José de Oliveira, protocolada na data de 14 de abril de 1888.

A possibilidade de um julgamento na esfera civil obrigou os malungos a contratarem o serviço de um advogado, sendo escolhido o Dr. José Fernandes Coelho, que era um conhecido abolicionista, companheiro de Luiz Gama e membro da Irmandade de São Benedito desde 1874.⁶⁴³ Quando o processo passou a ser julgado no tribunal secular se tornou mais complexo, uma vez que o vigário José de Camargo Barros não se limitaria a pedir a cópia do compromisso da irmandade e a chave da porta lateral da igreja, mas vários cômodos que eram utilizados nas reuniões da Mesa da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia. O argumento utilizado pelo vigário e os desdobramentos do processo são apresentados neste relato assinado pelo próprio José de Camargo Barros:

“No anno de mil oitocentos e oitenta e oito, tencionando celebrar com a maior pompa possível o mez de Maria⁶⁴⁴ (como de fato fizemos), e precisando por isso de mais largueza nos commodos da igreja, mandei o sachristão abrir uma porta, que existe debaixo da torre, pondo em communicação o coro da igreja com os salões das tribunas do lado da rua da Conceição. O Procurador da Irmandade, Luiz A. Ribeiro, conhecendo este facto, deu o grito de alarme a toda Irmandade e convocou uma sessão extraordinária para a Irmandade tomar conhecimento do facto. Para esta reunião extraordinária me convidaram os Irmãos, como quem queria ouvir com que direito eu tinha feito semelhante cousa. Isto se deu nos fins de abril de mil oitocentos e oitenta e oito. Ora eu já estava governando a Parochia, há sete mezes, e neste tempo muitas reuniões tinha feito a Irmandade, e nem mesmo por delicadeza me havia convidado para assistir as suas reuniões. Querendo conhecer os direitos e os deveres da Irmandade, duas vezes já lhe havia pedido o seu compromisso o que me foi recusado. Convidado agora para assistir a esta reunião, eu disse que precisando de mais largueza na Igreja por causa do projectado mez de Maria, além dos salões da cúria, eu pedia também os commodos de baixo e a chave do portão. Posto em discussão o meu pedido, os Irmãos perturbaram-se, discutiram, divergiram, vociferaram, e por fim resolveram recusar em absoluto.

No dia seguinte, fui ao Palácio do Exmo. Sr. Bispo Diocesano, Dom Luís Deodato de Rodrigues e Carvalho, dar parte do ocorrido e apresentar lhe um requerimento, pedindo-lhe ordenasse a entrega das chaves. Como estávamos no régimen da união da Igreja com o Estado, approvando o meu proceder, o Exmo. Sr. Bispo achou mais prudente e mais seguro que eu encaminhasse a questão pelo lado temporal e fosse entender-me com o doutor Juiz de Capellas. A este apresentei uma petição, apoiada em dous avisos do Governo. O doutor Juiz, depois de ouvir a Irmandade, ordenou que ella me entregasse as chaves em questão.”⁶⁴⁵

⁶⁴³ Ibid., p. 92

⁶⁴⁴ Como já apresentado, a devoção mariana no mês de maio foi uma das inovações do catolicismo ultramontano em São Paulo.

⁶⁴⁵ ACMSP, Livro de Tombo da Parochia de Santa Ephigênia. 1887 – 1904, p. 19-20

Conforme a pesquisa de Antônia Quintão, a primeira intimação do juiz de capelas à irmandade data de 26 de abril de 1888, quando os malungos foram notificados da obrigatoriedade da cessão da chave e salas ao vigário.⁶⁴⁶ Como de costume, o procurador da irmandade respondeu que tal decisão haveria de ser resolvida na reunião da Mesa, haja vista que se tratava de um espaço físico que era propriedade de um coletivo. O juiz secular, contudo, teria sido categórico, dizendo não se interessar em provas de que a edificação tinha sido construída pelo pretos tendo em conta que naquela conjuntura o templo era a matriz de uma paróquia, e como tal, a palavra do vigário seria superior à dos leigos. Sobre esta primeira decisão, o advogado dos malungos publicaria um texto no jornal *A Província de São Paulo* em novembro de 1889, dizendo que o despacho do juiz de capelas contrariava o parecer do Conselho do Estado de 1873, uma vez que a competência do juiz de capelas se limitava à inspeção do cumprimento dos compromissos das irmandades leigas, e não a intrometer-se no cotidiano das mesmas. Outrossim, o patrimônio leigo não deveria ser invadido sem o consentimento dos irmãos, o que também não foi obedecido, como aponta a continuação do documento produzido pelo vigário:

“Relutando a Irmandade e desobedecendo três vezes a decisão do juiz, já confirmada pelo Tribunal da Relação, no dia dezesseis de julho de mil oitocentos e oitenta e oito, a uma hora da tarde, perante o Escrivão da Provedoria, Joaquim Pereira de Vasconcellos, o Official de Justiça Gama, em minha presença e das testemunhas doutor Francisco Xavier Morety, doutor Elias Alvares Lobo, o doutor Juiz, também presente, mandou um carpinteiro arrombar as duas portas lateraes que dão para a Igreja e o portão da Rua da Conceição, fez collocar novas fechaduras e me entregou as chaves. Fez-se arrolamento dos objectos encontrados nas três salas do lado da Rua da Conceição, e de tudo isto lavrou em termo o Escrivão. Os objectos arrolados cuja relação daremos abaixo⁶⁴⁷, erão de pouquíssimo valor, pois que a Irmandade, sciente do que devia acontecer, tinha removido tudo quanto poderia ter mais valor.”⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ QUINTÃO, 2002, p. 92

⁶⁴⁷ “Relação dos objectos encontrados nas salas ocupadas pela Irmandade de Santa Ephigênia desta Capital: Um altar com duas gavetas (este altar foi de novo pintado e está servindo para a imagem de São José na capella do catechismo). As opas foram entregues à Irmandade a pedido dela, assim como seis tocheiros mais gastos. Uma imagem pequena de pedra de Nossa Senhora da Conceição. Uma cruz de madeira com um pequeno crucifixo de metal. Quatro castiçais de madeira e um dito pequeno de metal amarello. Duas toalhas de altar muito usadas. Um banco baixo com seu tocheiro meio gasto. Uma credencia velha. Sete cadeiras, sendo quatro de palhinhas e as outras de pau. Quatro bancos compridos, sendo dous pequenos. Treze palmas velhas. Uma charolla. Um castiçal pequeno de metal amarello (placa). Uma manga de vidro para castiçal. Uma pua velha. Uma outra charolla velha. Duas cruces pretas. Um esquite. Um caixãozinho para uso. Uma meza com uma gaveta coberta com um oleado. Quatro castiçais grandes. Um estrado. Um cabide de parede. Uma cavadeira. Uma enchada. Um pote de barro. Dous globos de vidro desmanchados. Trinta e dous castiçais pequenos. Tres ditos oleados. Um globo e uma urna.” In: ACMSP, Livro de Tombo da Parochia de Santa Ephigênia. 1887 – 1904, p. 22

⁶⁴⁸ ACMSP, Livro de Tombo da Parochia de Santa Ephigênia. 1887 – 1904, p. 19-20

A expropriação das salas do consistório da Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão muito provavelmente coagiu os irmãos no uso da igreja própria, forçando-os a continuar suas reuniões em outros lugares. O livro de atas da irmandade não traz nenhuma informação acerca das reuniões da Mesa nos meses que seguiram a invasão do templo malungo, todavia um fato narrado pelo vigário José de Camargo nos dá indícios de que os malungos continuaram se encontrando para cultuar seus padroeiros:

“Nos primeiros dias do mez de Maria, quando já estávamos com a questão affecta aos tribunaes, a Irmandade pediu-me licença para tirar as duas Imagens, **de Santa Ephigênia e Santo Elesbão**, do altar-mor com o pretexto de levá-los em casa de uma zeladora (dona Maria Gherlanda) no mesmo Largo de Santa Ephigênia, a fim de trocarem-se as roupas velhas das Imagens por outras novas para poderem servir nas procissões do fim do mez. Concordei e consenti. Mas em vez de levarem à casa alludida, levaram-nas a **Egreja de São Benedicto**. Passaram-se os dias, chegou o fim do mez e nada das Imagens. Reclamei-as por officio e me responderam que havia as Imagens quebrado os dedos da mão ao saírem da Egreja e por isso tinham mandado encarná-las, porém logo seriam trazidas. Passaram-se mezes e mezes, tornei reclamá-las, deram-me a mesma resposta. Compreendi que tinham agido maliciosamente e que agora seria preciso violência para reaver as imagens que continuavam e continuam, segundo ouvi dizer, cobertas de pó em um canto da Egreja de São Benedicto. Eis como aconteceu que no princípio do mez de maio, pela própria Irmandade foram as imagens retiradas da Egreja e nunca mais trazidas.”⁶⁴⁹ (grifo nosso)

Não foram encontradas outras fontes que comprovem a versão do vigário, o que nos impede de uma investigação mais aprofundada com outras perspectivas do mesmo fato. Não obstante, quando o historiador Alfredo Moreira visitou a Igreja de Santa Efigênia no ano de 1900, identificou no altar-mor a imagem de Nossa Senhora da Conceição ladeada por Santo Antônio e São Vicente de Paula – onde provavelmente ficavam os santos pretos –, não citando a presença dos antigos oragos em nenhum dos altares laterais do templo.⁶⁵⁰ Com relação ao paradeiro das imagens dos santos pretos, há indícios de que o Santo Elesbão (fig. 73) e a Santa Efigênia (fig. 74) que atualmente estão na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Largo do Paissandu pertenciam ao acervo da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, podendo ser as mesmas do relato do vigário. A comparação destas duas peças com o texto pode ser passível de dúvidas, uma vez que o argumento dos malungos para a retirada das imagens foi da troca das “*roupas velhas das imagens por outras novas*”,

⁶⁴⁹ Ibid., p. 20

⁶⁵⁰ Outras imagens expostas na Igreja de Santa Efigênia eram a de Nossa Senhora das Dores, São José, Senhor do Bom fim, São Luiz Gonzaga, Sagrada Família, e a do Sagrado Coração de Jesus. In: PINTO, 1979, p. 45

e o casal de imagens que está na Igreja do Rosário dos Pretos é todo esculpido em madeira. Entretanto, por acreditar que o termo se referia a uma repintura – considerando que para a feitura das roupas de santo de vestir não haveria necessidade da remoção das peças –, achamos importante a apresentação destas duas imagens ainda que não haja consenso sobre suas procedências, porque são testemunhos das devoções católicas dos pretos paulistanos.

Figura 73 – Santo Elesbão no altar lateral da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do largo do Paissandu.



Fonte: Douglas de Campos, 2021

Figura 74 – Santa Efigênia no altar lateral da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do largo do Paissandu.



Fonte: Douglas de Campos, 2021

Segundo Frei Roger Brunório, especialista em imaginária devocional, é notório que ambas as peças são do mesmo conjunto, partindo da idêntica fatura de panejamento e da similar base imitando pedra. Fatalmente são da mesma época e, provavelmente, do mesmo autor ou da mesma oficina. Há indícios de que sejam peças do século XVIII ou do início do XIX, contudo, para o especialista, uma datação mais segura só é possível a partir da investigação nos documentos primários específicos, tendo em vista que as características estilísticas, ornamentais e iconográficas podem ser encontradas em qualquer época.

A retirada das imagens acentuou ainda mais o litígio. Os irmãos, na tentativa da reintegração de posse da igreja, com a ajuda do Dr. José Fernandes Coelho conseguiram marcar uma nova reunião com o vigário, dessa vez sob a intermediação de uma autoridade eclesial, o cônego Antônio Guimarães Barroso. Este encontro, realizado na data de 22 de março 1890, seria o último registro no livro de atas da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia:

“Na reunião o senhor Mattoso Ferraes leu um documento produzido pelo juiz da Irmandade, que não reconhecia a Autoridade Eclesiástica na questão de ordem temporal, e por isso, não assinaria acordo dando a propriedade da Igreja à Autoridade Eclesiástica, e que o advogado deles deu ordem para que não assinasse nada. Neste momento o vigário decidiu sair da sala e houve tumulto, impedindo a leitura dos outros termos que seriam votados nesta data. Ao final, o Sr. Cônego manifestou em favor da nossa Irmandade e das pessoas antigas escritas pelo advogado. Ao final todos os irmãos se retiraram.”⁶⁵¹

O vigário, insatisfeito com o desfecho da reunião, entrou com outros processos contra os malungos, até que em 10 de maio de 1890, em sentença procedida pelo Dr. Adelino Jorge de Montenegro, com anuência do vigário geral, a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia foi canonicamente extinta. O edital da dissolução, afixado nas “quatro portas das matrizes da capital” e publicado na imprensa local, legitimou o ato.⁶⁵²

Após a dissolução da Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão foram entregues ao vigário José Camargo, por ordem do juiz de capelas, todos os livros de atas e receitas que haviam sido confiscados, conjunto documental que foi repassado ao escrivão do Contencioso Eclesiástico.⁶⁵³ Com relação ao templo religioso, como o processo foi encerrado meses após a promulgação do Decreto nº. 119-A, o pároco acabou sendo o único beneficiado com a posse total da igreja⁶⁵⁴, e uma vez que a irmandade de pretos passou a não mais existir juridicamente, tornava-se impossível o resgate de todo aquele patrimônio constituído pelos malungos durante mais de um século. Não obstante a questão temporal, o poder espiritual também estabeleceria mecanismos para legitimar a expropriação do templo, como demonstra alguns dos tópicos elaborados pelo padre Adelino Monteiro, autoridade responsável por este juízo, para extinguir a irmandade dos malungos:

⁶⁵¹ ACMSP, Livro de Actas. 1885- 1890, p. 18

⁶⁵² ACMSP, Livro de Tombo da Parochia de Santa Ephigênia. 1887 – 1904, p. 21

⁶⁵³ ACMSP, Livro de Tombo da Parochia de Santa Ephigênia. 1887 – 1904, p. 21

⁶⁵⁴ Conforme o Art. 5º: “*A todas as Igrejas e confissões religiosas se reconhece a personalidade jurídica, para adquirirem bens e os administrarem, sob os limites postos pelas leis concernentes à propriedade de mão morte, mantendo-se a cada uma o domínio de seus haveres atuais, bem como dos seus edifícios de culto*”. In: BRASIL [Decreto]. Decreto 119-A, publicado em 7 de janeiro de 1890.

“[...] Considerando que a mesma Irmandade, **sob o pretexto de ser a proprietária da igreja paroquial**, tem a todo transe querido apossar-se das chaves de algumas de suas portas, e de compartimentos de que necessita o reverendo pároco para o exercício de suas funções paroquias. [...] Considerando que retendo as chaves e os repartimentos contra a vontade do pároco, **a Irmandade arrogou-se direitos que só ele tem**, pois segundo o direito é o único competente para guardar as chaves da igreja paroquial, assim como compete-lhe a polícia da igreja no interior dela e mesmo em suas dependências exteriores, se as tem. Considerando que a Irmandade procurando molestar o reverendo pároco, por vezes praticou, dentro da igreja paroquial, **atos próprios da autoridade de pároco**, sem o seu consentimento; **tirando castiçais, de um altar e colocando em outros**, pondo e dispondo a seu bel prazer, mostrando-se assim rebelde às determinações do compromisso que ressalva os direitos e regalias paroquiais. [...] Considerando **que mesmo a Irmandade tivesse construído aquela igreja à sua custa, ela não lhe pertencia, mas a todos os católicos**, pois foi ereta em matriz no ano de 1809, celebrando-se nela quotidiana e publicamente o culto divino, pelo que não pode, enquanto conservar o seu destino, ser objeto de ação possessória, visto estar fora do comércio e ser imprescindível.”⁶⁵⁵ (grifo nosso)

Os argumentos apresentados no documento revelam o esforço do clérigo em sobrepor a autoridade eclesial à dos leigos, se apegando em detalhes que não faziam muito sentido se considerássemos, como ele bem supôs ao final do texto, que a igreja e todos os pertences que nela existiam teriam sido adquiridos a partir de iniciativas dos membros daquela irmandade. Desta feita, no caso particular da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, é possível supor que a tomada da Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia, que se configurou como a principal razão pela qual se deu a extinção da irmandade de malungos, tinha também como objetivo o controle dos negros naquele espaço religioso. Ciente do direito de posse do templo e da importância dele para a gente preta, Antônio Bento, traria suas impressões sobre este fato em forma de texto publicado no número 33 do jornal *A Redenção*:

“Já escrevemos que a **Igreja de Santa Ephigênia é propriedade de uma associação religiosa que a edificou** para nella serem veneradas as imagens de Santa Ephigênia e Santo Elesbão. Que posteriormente a esta edificação não existindo naquella bairro uma igreja que se prestasse para ser matriz, **a irmandade cedeu de boa vontade um altar para o parocho daquela freguezia dizer as missas** parochiais e bem assim, parte da igreja servir a parochia. Também affirmamos que esta concessão foi feita até que o governo tratasse de edificar uma igreja para servir de matriz aquella freguezia. Todos os vigários que alli teem ido para fazer fortuna respeitaram sempre **a Irmandade de Santa Ephigênia e Santo Elesbão, que sempre zelou**

⁶⁵⁵ QUINTÃO, 2002, p. 135-136

do seu templo mandando fazer concertos, comprando sinos, adquirindo alfaias que os vigários dalli occupam sem até hoje ter tido um só que concorresse dinheiro de sua algibeira para as necessidades que tem tido aquella igreja.

O sr. padre Barros, porém, entrou alli que nem um sultão, quer todas as chaves, quer tomar conta de toda a igreja como propriedade parochial, como se nesse bispado já houvesse padre algum que de sua algibeira fizesse uma igreja.

Julga o sr. padre Barros, que por ser a irmandade pertencente à pretos, que em Itu são tratados a vergalhos e até despedaçados em praça pública, que aqui em S. Paulo há de se dar o mesmo facto.

Preferimos, como irmão de Santa Ephigênia, que a igreja desapareça, do que consentir que o sr. vigário, que nunca concorreu com um real, queira ser dono de um templo que foi feito com o sacrifício e o trabalho dos pobres.

[...] Se o tal sr. vigário Barros, agora que ainda não está collado, começa a levantar conflictos, calcule sua ex. reverendíssima **o que não fará esse ituano quando ficar collado.**”⁶⁵⁶ (grifo nosso)

A previsão de Antônio Bento brevemente foi realizada. Com a expulsão dos irmãos de Santa Efigênia, para atrair a elite paulistana o vigário José Camargo implementaria novos grupos devocionais, cuja subordinação e controle estariam tão somente em suas mãos. Das opções sugeridas pela Igreja Católica em fins do século XIX, o pároco escolheu para os seus paroquianos o Apostolado da Oração⁶⁵⁷ e a Pia Associação das Filhas de Maria⁶⁵⁸, fundando um novo capítulo na história naquele templo de forte tradição católica negra. Os poucos anos que restaram com pároco da matriz de Santa Efigênia não lhe permitiram renovações importantes no templo, mas a retirada dos pretos daquele ambiente já seria uma grande colaboração para a Igreja de São Paulo, lhe rendendo um retorno à capital em 1904 na posição de bispo. Desta primeira experiência como pároco, sem nenhum ressentimento, o agora Dom José de Camargo Barros⁶⁵⁹ escreveria no seu diário a seguinte mensagem: *“De todo o meu parochiato em Santa Iphigenia nada escrevi, é uma pena; pois tendo uma memória tão fraca, seria um meio de ter doces recordações de um passado feliz desde 18 de setembro de 1884 até 12 de abril de 1894.”*⁶⁶⁰

Após a saída do padre José de Camargo assumiria como vigário da paróquia de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia o padre Antônio Pereira Reimão. Dando continuidade ao trabalho pastoral do vigário anterior, padre Antônio iniciaria em 1895 uma

⁶⁵⁶ AESP, Repositório Digital, *A Redempção*, São Paulo, Anno II, número 33, 26 de abril de 1883, p. 1-2

⁶⁵⁷ ACMSP, Atas do Apostolado da Oração da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Santa Efigênia 1890-1894, p.

⁶⁵⁸ JORGE, 1999, p. 158

⁶⁵⁹ Depois que retornou a São Paulo como bispo, permaneceu no cargo até 1906.

⁶⁶⁰ ACMSP, Diário Dom José de Camargo Barros. 1882-1895, p. 112

campanha para as reformas da matriz, com o apoio de seus ilustres paroquianos. A princípio houve o interesse por uma nova matriz em outro terreno próximo dali, tendo como sugestões o Largo dos Guaianases e o próprio Largo do Paissandu – que ainda não estava ocupado com a Igreja do Rosário dos Pretos. As dificuldades no convencimento da Câmara Municipal na cessão destes ambientes fizeram com que a comissão de obras optasse pelo projeto da nova matriz no próprio Largo de Santa Efigênia, ampliando a edificação para os fundos mediante a aquisição de quatro terrenos contíguos à antiga igreja. Conforme as anotações feitas pelo padre Reimão no livro de tombo, o projeto arquitetônico produzido para aquela ampliação previa o afastamento do altar-mor para os fundos e a criação de um transepto – onde seriam posicionados os altares das padroeiras – perfazendo uma planta em cruz latina. O frontispício reformado teria um gradil e jardins.⁶⁶¹

Esta primeira reforma não teve o andamento esperado pela comissão de obras, porém algumas atualizações foram realizadas no interior do templo de taipa, estando documentado a instalação de iluminação elétrica nos altares por ocasião da Festa do Sagrado Coração de Jesus no ano de 1903, e a inauguração de uma imagem de Nossa Senhora da Conceição na fachada por ocasião das comemorações do centenário do dogma da Imaculada Conceição no ano de 1904.⁶⁶² O projeto da nova matriz seria retomado anos depois em 1906, no mesmo local onde se encontrava o templo colonial, mas com um projeto “moderno”, em tipologia neorromânica, elaborado pelo arquiteto austríaco Johann Lorenz Madein. Apesar de alguns protestos, a antiga Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia começou a ser desmanchada em 17 de fevereiro de 1906⁶⁶³, num processo que durou quase um ano (fig. 75).

Com a matriz em processo de construção, foi utilizada como sede paroquial provisória a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, recém-inaugurada no Largo do Paissandu. De acordo com Clóvis Jorge (1999), a 21 de abril de 1909, data comemorativa do primeiro centenário da paróquia de Santa Efigênia, foram realizadas solenidades e ofícios religiosos celebrados pelo bispo Dom Duarte Leopoldo e Silva, com acompanhamento das autoridades eclesiásticas e da elite paulistana.⁶⁶⁴ A ocasião celebrou também a benção da pedra fundamental da nova matriz de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia (fig. 76).

⁶⁶¹ ACMSP, Livro de Tombo da Parochia de Santa Ephigênia. 1900 - 1904, p. 44-49

⁶⁶² ACMSP, Livro de Tombo da Parochia de Santa Iphigenia. 1887- 1938, p. 6-7

⁶⁶³ Ibid., p. 19

⁶⁶⁴ Jorge, 1999, p. 158

Figura 75 – Destruição da Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia. Autor Desconhecido. Ca. 1907



Fonte: Acervo Fotográfico do Museu da Cidade de São Paulo

*Figura 76 – Benção da pedra fundamental da nova Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia.
Autor desconhecido. Ca. 1909*



Fonte: ACMSP: Pasta Santa Efigênia e N. Sra. da Conceição.

Na composição da cena da benção da pedra fundamental da nova matriz, o fotógrafo capturou a situação imposta aos pretos a partir das primeiras décadas do século XX, preteridos naquele que fora um reduto católico fundado por seus antepassados.

O projeto da nova matriz foi desenvolvido segundo os paradigmas da Igreja e das classes dominantes da São Paulo de 1910, desvinculando aquele templo de seu passado colonial e de sua ligação histórica com o catolicismo negro paulistano. Decorada com ladrilhos belgas, crucifixo do escultor italiano Giuseppe Berardi, púlpitos da parisiense Casa Forest de J.Bézier, tapaventos da também parisiense Maison Forest, órgão da empresa alemã E. F. Walcher e Comp. de Ludwigsburg e telas decorativas dos artistas mais famosos da época, François Henri Bernard e o brasileiro Benedito Calixto, a nova sede paroquial refletia na arquitetura a estética desejada pelos seus paroquianos⁶⁶⁵. O templo foi inaugurado em 12

⁶⁶⁵ As informações do livro de tombo revelam a influência dos paroquianos na escolha da decoração interna da nova matriz, por questões estéticas ou financeiras. In: ACMSP, Livro de Tombo da Paróquia de Santa Efigênia 1900-1904, p. 55-69

de outubro de 1913⁶⁶⁶, quando foram entronizadas as novas imagens de Nossa Senhora da Conceição e de Santa Efigênia, ficando o altar-mor dedicado à santa branca, e a oraga negra na lateral da igreja, onde permanece até hoje.

Por se tratar de um edifício que fazia parte do espólio dos franciscanos, a Igreja de São Paulo pouco se envolveu no cotidiano da Irmandade de São Benedito. Além da questão relacionada ao templo católico, a proximidade com a Faculdade de Direito – como ficou conhecida a Academia de Ciências Sociais e Jurídicas no século XX – e a presença dos intelectuais anticlericais na dita irmandade não despertava interesse do clero paulistano “romanizado”, ignorando por muitos anos as disputas travadas entre a irmandade dos pretos, frequentadores da Igreja de São Benedito, e os membros da Ordem Terceira de São Francisco da Penitência, que ocupavam a Igreja das Chagas do Seráfico Pai São Francisco, ambos os edifícios construídos sob a orientação dos franciscanos num dos vértices do “triângulo histórico de Piratininga”.

A desavença entre os “terceiros” e os malungos teve início quando estes últimos tomaram a Igreja de São Francisco em 1852, transformando-a em Igreja de São Benedito. Para os terceiros, a portaria do governo imperial de 12 de setembro de 1828, que considerou a Ordem Terceira como depositária do patrimônio dos frades menores do Convento de São Francisco de São Paulo deveria ser cumprida, o que não ocorria desde aquela época, uma vez que, além da igreja principal, os irmãos de São Benedito ainda haviam se apossado da torre e dos sinos, utilizando estes equipamentos a seu bel prazer.⁶⁶⁷ Mesmo com os protestos dos terceiros contra a posse da igreja pelos negros, a irmandade malunga teve seu estatuto aprovado pelo bispado de São Paulo em 1854, legitimando, de maneira indireta, a expropriação da igreja maior dos franciscanos. Em 1899, quando o compromisso da agora Venerável Irmandade do Glorioso São Benedito de São Paulo foi novamente analisado pela autoridade máxima do bispado, os seus trinta e dois artigos seriam aprovados na íntegra, à exceção de um deles, o artigo 24º, que deveria receber uma alteração, sugerida pelo próprio Dom Antônio Cândido Alvarenga: “*Artigo 24º: Em caso de solução ou extinção os bens da Irmandade ficarão devolutos à Autoridade Diocesana, que segundo seu exclusivo critério, os aplicará a alguma obra pia..*”.⁶⁶⁸ O novo texto, afixado com cola sobre o documento original e assinado pelo Cônego Júlio M. S. R, fazia a síntese sobre os interesses que a Igreja

⁶⁶⁶ JORGE, 1999, p. 159

⁶⁶⁷ AHPFICB, Documentos Avulsos. Carta da Venerável Ordem Terceira de São Francisco da Penitência À Vigaría Geral do Bispado de S. Paulo. 14 de outubro de 1902, p. 1

⁶⁶⁸ AHPFICB, Compromisso da Venerável Irmandade do Glorioso São Benedito de São Paulo. 14 de dezembro de 1899, p. 9

de São Paulo tinham para com as irmandades leigas naquele contexto de romanização do bispado, assegurando antecipadamente a propriedade daquele patrimônio caso a Irmandade de São Benedito tivesse o mesmo destino daquela outra dedicada a Santa Efigênia.

Desde que assumiram a igreja dos franciscanos, os malungos tiveram o cuidado de inventariar todo o patrimônio existente no templo, separando nas listas as peças que pertenciam à irmandade leiga e aquelas que eram dos religiosos. Nos documentos produzidos para os anos de 1852⁶⁶⁹, 1853⁶⁷⁰, 1854⁶⁷¹ e 1901⁶⁷², em meio às vestimentas, móveis, utensílios e imagens sacras, os únicos bens dos franciscanos não informados foram as peças de prata e de outras mais valiosas, porque todas elas estavam na posse dos terceiros. Os mesmo inventários revelam que o patrimônio dos irmãos de São Benedito seria ampliado com o passar dos anos, decorrente ao crescimento dos afiliados. A lista dos novos membros contaria também com negros de outras irmandades da cidade, que passaram a conhecer estes malungos pela participação em festejos promovidos por outros grupos⁶⁷³ ou pela circulação naquele enclave, que a partir da década de 1870 se transformou no mais importante território abolicionista de São Paulo. A despeito disso, o fato da Igreja de São Benedito estar ao lado da Faculdade de Direito passou a ser benéfico para os malungos, principalmente pelo envolvimento dos intelectuais em favor da emancipação dos cativos, muitos deles também afiliados na Irmandade de São Benedito.

A presença de abolicionistas na Irmandade de São Benedito está documentada nas atas das reuniões da Mesa, através das generosas doações ou da colaboração em momentos importantes da vida da irmandade, como quando um incêndio destruiu parte da Igreja de São Benedito em fevereiro de 1880⁶⁷⁴. A investigação na documentação que trata deste episódio

⁶⁶⁹ AHPFICB, Documentos Avulsos. Bens pertencentes a Irmandade de São Benedito que estão a guarda do Sr. Proc.or. 27 de agosto de 1853

⁶⁷⁰ AHPFICB, Documentos Avulsos. Lista de Bens pertencentes a Irmandade de São Benedito. 27 de agosto de 1853

⁶⁷¹ AHPFICB, Documentos Avulsos. Inventario das Alfaias, Móveis e Utencílios pertencentes a Irmandade de São Benedito e que estão a cargo do Sr. Procurador e Sachristão. 1º de janeiro de 1854

⁶⁷² AHPFICB, Documentos Avulsos. Inventario das Alfaias e mais pertences da Irmandade de S. Benedito, recebido pelo irmão Procurador, Irmão Francisco Benedito Ribeiro da Silveira em julho de 1901

⁶⁷³Na documentação do arquivo dos franciscanos encontramos dois convites da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos à Irmandade de São Benedito: o primeiro para participarem na procissão da Ressurreição de 1881, e o segundo convidando os mesmos irmãos para o traslado da imagem de Nossa Senhora das Dores em 1882. Outros documentos também podem comprovar a boa relação desta irmandade com outras da cidade, a exemplo da carta em que a Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios faz a oferta de uma imagem de Santa Rita de Cássia à Igreja de São Benedito em 1902. In: AHPFICB, Documentos Avulsos. Convite da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. 16 de abril de 1881; Convite da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. 21 de março de 1882; Carta da Confraria de N. S. dos Remédios. 8 de agosto de 1902.

⁶⁷⁴ De acordo com nota publicada no jornal *Correio Paulistano*, na noite de 16 de fevereiro de 1880 um incêndio de grandes proporções, que começou no prédio da Faculdade de Direito, avançou para a Igreja de São

particular demonstra as estratégias desta irmandade para recuperar o templo em sua integridade sem a colaboração da Igreja⁶⁷⁵, uma delas a proposição de afiliação das personalidades envolvidas no evento no cargo de irmão perpétuo – como o chefe de polícia e os soldados do corpo de bombeiros que impediram a queima de toda igreja ⁶⁷⁶–, o que corroboraria para a projeção da irmandade negra no cenário religioso paulistano e para a defesa de seus objetivos próprios.

A Proclamação da República forçaria a Irmandade de São Benedito a tomar outras medidas, na tentativa de assegurar a posse da igreja: o contexto de liberdade religiosa, que em São Paulo favoreceu a chegada de novas Ordens Religiosas, mais cedo ou mais tarde traria de volta os franciscanos. Uma primeira tentativa de retomada da igreja pelos franciscanos provavelmente aconteceu por volta de 1899, uma vez que não haveria outro motivo para que os malungos endereçassem uma carta ao vigário capitular afirmando que o antigo templo dos franciscanos havia sido entregue à Irmandade de São Benedito pelo governo do regime imperial.⁶⁷⁷ Esta necessidade de aproximação com o bispo de São Paulo pode ter sido um dos motivos para que os mesmos pretos responsáveis pela Igreja de São Benedito fundassem a “Pia União em favor das almas do purgatório” em outubro de 1903⁶⁷⁸, haja vista a incoerência em manter associações religiosas do catolicismo romanizado num ambiente dominado por uma irmandade de pretos. Para além da ameaça pelo retorno dos religiosos à São Paulo, esta mesma periodização inauguraria um novo momento de rivalidades entre os malungos e os terceiros pela posse do patrimônio dos franciscanos. Os

Benedito, destruindo a capela-mor do templo. In: HDB, *Correio Paulistano*, edição 06968, 17 de fevereiro de 1880, p. 1

⁶⁷⁵ Dos documentos que tratam sobre este acontecimento, encontramos a seguinte carta endereçada a um jornal da cidade: “*Estando em andamento as obras de reconstrução da Capella Mor da Igreja de São Benedicto pelo incêndio do dia 16 de fevereiro do corrente anno, a Irmandade de São Benedicto, erecta na mesma Igreja, recorre a piedade dos fieis pedindo-lhes um auxilio em favor daquellas obras. Estão reconstruindo o telhado e o forro da capella-mor, mas não dispondo a Irmandade de outros recursos para levantar um novo altar, visto que o antigo foi totalmente devorado pelas chammas, e reparar o soalho da igreja, recorre cheia de confiança aos habitantes desta cidade e a todos os que quizerem auxiliá-la nesta obra pia, esperando por este meio restabelecer em breve na dita Igreja o culto religioso e a festa de seu orago. Qualquer donativo que lhes quizerem fazer para este fim, poderá ser entregue a redação desta folha, ou ao thesoureiro Capitão Fortunato José dos Santos e Procurador Joaquim do Espírito Santo. São Paulo, 30 de junho de 1880. O Sr. Secretário J. Pereira.*” In: AHPFICB, Documentos Avulsos. Carta do Sr. Secretário J. Pereira ao jornal da cidade. 30 de julho de 1880.

⁶⁷⁶ AHPFICB, Respostas feitas pelo Irmão Dr. Antônio Bento de Sousa e Castro em Mesa Geral da Irmandade do Gloriz. S. Benedicto. S/ data

⁶⁷⁷ ROWER, 1941, p. 119

⁶⁷⁸ O vínculo estreito entre a Pia União e a Irmandade de São Benedito pode ser comprovado a partir de seu estatuto, que em seu artigo VIII orienta que as esmolas deveriam ser entregues ao tesoureiro da irmandade. A aprovação da Pia União se daria pela provisão do vigário capitular, datada de 20 de junho de 1904. In: AHPFICB, Pasta da Pia União. Estatuto da Pia União. 30 de outubro de 1903; Carta do Monsenhor Manuel Vicente da Silva, Vigário Capitular do Bispado de São Paulo, Sede Vacante. 20 de junho de 1904.

documentos primários encontrados⁶⁷⁹ revelam que os motivos das brigas no ambiente religioso eram os mais diversos, sendo o juízo civil o mais procurado para a resolução dos ditos problemas.

Em 4 de outubro de 1908 três religiosos franciscanos estrangeiros – o espanhol Frei Estanislau Perez e os alemães Frei Zeno Wallbroechi e o irmão leigo Frei David Mohr ⁶⁸⁰– chegaram em São Paulo, sendo acolhidos pelos malungos na Igreja de São Benedito. Segundo Frei Basílio Rower (1941), os devotos de São Benedito, que acreditavam que se tratava apenas de capelães devotados especialmente ao cuidado pastoral dos pretos, ofereceram o espaço da sacristia para os religiosos, adaptando-o para uso como cela. Entretanto, como a estadia acabou se prolongando mais do que o previsto, os irmãos reunidos em Mesa, na data de 13 de fevereiro de 1909 acharam por bem desalojar ambos os freis da Igreja de São Benedito, os quais foram se refugiar na igreja dos terceiros. Em dezembro do mesmo ano, inconformados com a situação, os estudantes da Faculdade de Direito, alguns inclusive afiliados na irmandade malunga, se envolveriam na questão, solicitando aos religiosos a desocupação definitiva de ambas as igrejas, o que lhes foi recusado⁶⁸¹. Esgotados de todas as possibilidades, na data de 22 de fevereiro de 1910 os malungos se viram obrigados a recorrer ao juízo secular, propondo uma ação para a retira imediata dos franciscanos daqueles templos.⁶⁸² Para desapontamento dos irmãos, o veredito do processo judicial, contudo, não veio através do poder temporal, mas pela autoridade eclesiástica de Dom Duarte Leopoldo e Silva, que sentenciou, com base mais uma vez em argumentos rasos, pela extinção da Irmandade de São Benedito a partir de 24 de fevereiro de 1910.

Dias após a dissolução da irmandade dos malungos, a fim de cumprir o ajuste feito no Artigo 24º do compromisso dos malungos, o bispo reuniu uma comissão para recolher as caixas de esmola e livros dos irmãos de São Benedito a fim de administrar todos estes bens. Além da perda temporária desta igreja para o bispado, os religiosos estavam sendo processados pelos superiores da Faculdade de Direito, que viram a ocupação dos religiosos

⁶⁷⁹ Dentre os documentos pesquisados, merece destaque uma carta da Irmandade de São Benedito endereçada à Ordem Terceira reclamando de barulhos no espaço físico dos terceiros, e um documento jurídico enviado pela Ordem Terceira ao cartório da cidade de São Paulo para denunciar reformas que os malungos estavam fazendo na igreja. In: AHPFICB, Carta da Venerável Irmandade do Glorioso São Benedito a Ordem Terceira de São Francisco. 12 de julho de 1907; Documento Contra-fé enviado ao Cartório pela Ordem Terceira de São Francisco da Penitência. 30 de setembro de 1907.

⁶⁸⁰ ROWER, 1941, p. 122

⁶⁸¹ Ney de Souza narra em seu trabalho uma ocorrência em que Dom José de Camargo Barros foi constrangido quando participava de uma formatura da Faculdade de Direito no ano de 1904. Este acontecimento, muito divulgado no meio eclesial, pode ter afetado o relacionamento entre a Igreja de São Paulo e os estudantes da Faculdade de Direito na década de 1910. In: SOUZA, 2014, p. 412

⁶⁸² ROWER, 1941, p.120

como uma invasão. O processo, tramitado como uma ação ordinária civil, foi encerrado em 17 de fevereiro de 1912 dando ganho de causa para os franciscanos, que foram autorizados a ocupar todo o conjunto, excetuando os espaços utilizados pela faculdade.⁶⁸³ Quanto à Irmandade de São Benedito, não houve mais notícias de outras tentativas de retorno aquela igreja.

A instalação dos franciscanos na cidade de São Paulo implicaria em novas adequações no conjunto arquitetônico secular. Os religiosos entraram com novos processos judiciais para retomada do edifício da Faculdade de Direito nos anos de 1927, 1933 e 1938, todavia o fracasso das ações os obrigou a construírem um novo convento nos fundos das duas igrejas coloniais, o que foi feito em 1941 como a ajuda do irmão guardião Frei Damaso Venker.⁶⁸⁴ Com relação aos dois templos, houve interesse em preservá-los em sua decoração interior, devolvendo o padroeiro São Francisco para a sua posição de destaque no altar-mor da igreja que lhe era dedicada. O nome original da principal igreja também foi resgatado, passando o templo a se chamar Igreja de São Francisco.

Frequentada por um novo grupo de fiéis, as memórias dos malungos no interior do templo foram paulatinamente apagadas. O altar lateral direito da igreja, dedicado a Santo Antônio de Pádua, receberia uma imagem de São Benedito, todavia, a priori, para resgatar a maneira como eram expostas as imagens devocionais no século XVIII, sem qualquer compromisso com a recuperação da história da irmandade leiga,⁶⁸⁵ ainda que a introdução dos devotos de São Benedito na Igreja de São Francisco tenha se dado, conforme Frei Basílio Rower, com a colocação da imagem do santo preto justamente neste mesmo altar no ano de 1745.⁶⁸⁶ Um detalhe, porém, nos salta aos olhos na leitura dos inventários do século XIX, que é o fato da imagem do patrimônio dos irmãos negros ser sempre descrita portando um menino nos braços, diferente da imagem que pertencia ao franciscanos naquela época, referenciada apenas com o nome do santo. Apesar da ausência de fontes primárias que tragam mais dados acerca deste São Benedito do acervo da Igreja de São Francisco (fig. 77), para nós, sua exposição naquele nicho é um símbolo da história silenciada dos malungos paulistanos que por séculos prestaram culto ao seu padroeiro neste lugar sagrado.

⁶⁸³ Ibid., p. 123

⁶⁸⁴ Ibid., p. 124-126

⁶⁸⁵ Ibid., p. 104-105

⁶⁸⁶ Ibid., p. 118

Figura 77 – São Benedito no altar lateral da Igreja de São Francisco.



Fonte: Douglas de Campos, 2021

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Trago-lhe noções com as quais tu deves estar familiarizado (apartheid social, luta de classes), e as contesto, sob certas circunstâncias, para não te deixar dúvidas a respeito dos meus pontos de vista. São formas de tratar certas questões nas quais tenho a impressão de que fico subsumida, subentendida; ou seja, nelas eu e os meus nos tornamos invisíveis. [...] De espírito aberto, te convido a esse diálogo, confiante que é possível conquistar corações e mentes, mesmo entre os que como tu, rejeitam o som de vozes subalternas, para construir outros cenários e roteiros que representem a emancipação para todos.”

Suely Carneiro, 2005, p. 22-24

Enquanto homem de muitas religiosidades, me apropriei das memórias afetivas pessoais para estabelecer os objetos a serem estudados neste trabalho, a fim de completar um vazio que existia no campo dos estudos do urbanismo paulistano: a investigação das três Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo de Piratininga. A experiência como adepto de religiões de matrizes africanas, quando somada às indagações e aos questionamentos do arquiteto e urbanista, acabaram por conduzir minha vida nos quase três anos em que me dediquei integralmente a esta pesquisa, devotado à leitura de dezenas de manuscritos e textos acadêmicos, à análise das inúmeras fotografias e mapas da São Paulo de antigamente, à escuta atenta dos intelectuais pretos de meu tempo e ao acompanhando respeitoso da fé dos malungos contemporâneos, exercício de aprendizado imprescindível para a construção do texto apresentado.

Reconhecendo que o lugar de privilégio pode dificultar a compreensão da violência que foi o processo de destruição dos primeiros enclaves do catolicismo negro paulistano, houve o cuidado em se estabelecer um percurso ao longo dos capítulos da maneira mais didática possível, separando os fatos inerentes à vida dos diferentes grupos sociais ou agentes envolvidos com as edificações e territórios estudados, para sedimentar um chão firme capaz de sustentar as considerações previstas para este encerramento, reflexões estas fundadas numa perspectiva *de(s)colonial*⁶⁸⁷ que ambicionam, de um lado, promover o enaltecimento

⁶⁸⁷ O uso do termo “*de(s)colonial*” se funda nos estudos de intelectuais latino-americanos como a socióloga Catherine Walsh (2009), o sociólogo Ramón Grosfoguel (2008) e o filósofo Walter D. Mignolo (2002, 2008), cujos trabalhos, elaborados nos campos da geopolítica, geoeconomia, epistemologia e de marcadores de gênero, raça e classe, se destinam a apresentar contribuições críticas ao pensamento moderno. Para estes

da cultura, religiosidade e identidade plural da gente preta, e de outro, capacitar o leitor branco a reconhecer e nomear esta ação, que uniu diferentes agentes paulistanos com o fim último da expulsão da população preta da região mais valorizada da cidade de São Paulo.

Por se tratar de uma pesquisa produzida na academia ocidental, e por reconhecer os vestígios hegemônicos que permeiam este ambiente, houve o interesse pela utilização de obras já consagradas no mundo acadêmico para a chave da “história urbana de São Paulo”, todas elas produzidas por autores brancos de confiança dos intelectuais, que em algum momento também gozaram de nossa simpatia. Entretanto, optamos por fazer com que a voz dos intelectuais pretos suplantasse as vozes eurocêntricas, de maneira a serem as mais ouvidas ao longo deste texto. Este foi um dos motivos pelos quais utilizamos neste trabalho termos ainda não muito familiares ao campo da arquitetura e do urbanismo, expressões que, segundo nossas convicções, devem aparecer outras vezes nas pesquisas futuras, não pela originalidade de seu emprego nesta dissertação, mas pela certeza de que as novas gerações de arquitetos e urbanistas estarão mais comprometidas na construção de cartografias mais inclusivas, inserindo nos debates urbanísticos o conceito de “raça e cidade” que é indispensável para dar visibilidade às urgentes demandas urbanas da população preta.

A invisibilidade dos pretos na história urbana de São Paulo, contudo, não é um fenômeno recente, haja vista o desprezo com que esta população foi tratada na bibliografia anterior a 1950. Não obstante a fundação das irmandades dos malungos ter acontecido no século XVIII – o que já seria a prova cabal da existência de negros nas terras de Piratininga antes do apogeu do café – trouxemos documentos importantes que comprovaram a contribuição dos pretos no desenvolvimento urbano da vila de São Paulo, presença marcante – que foi pouco valorizada pelos memorialistas do IV Centenário – cujos números só não suplantou o de outras cidades brasileiras devido aos interesses específicos que a Coroa de Portugal tinha para com os paulistas.

Mesmo em números reduzidos, o contexto da introdução e permanência dos pretos no platô de Piratininga, quando confrontado com os momentos-chave da vida das irmandades negras de São Paulo, descortina o papel que a Igreja Católica teve nos processos

intelectuais há uma distinção entre os termos “*decolonial/decolonialidade*” e “*descolonial/descolonialidade*”, segundo eles porque “*decolonial*” visa provocar um posicionamento ou visibilizar um lugar a partir de posicionamentos alternativos, e “*descolonial*” compreende uma atitude de enfrentamento à lógica da colonialidade, desprendendo do viés eurocentrado do conhecimento e da produção do saber. Concordam os mesmos autores que o termo “*descolonial*” se enquadra melhor à projetos antirracistas desvinculados do cânone ocidental, que dialogam com a valorização de saberes ancestrais ou de povos originários, rearticulando epistemologias de fronteira. Por entender que este trabalho traz visibilidade às Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo ao passo que propõe um posicionamento ativo para a valorização da religiosidade dos malungos e defesa de suas memórias urbanas, optou-se pela expressão “*de(s)colonial*”.

colonizatórios, uma vez que as datas eclesiásticas se inserem em períodos específicos da história econômica paulista. As irmandades dos malungos paulistanos, instituídas no século XVIII quando a mineração forçou a passagem de muitos negros pelas terras de Piratininga, tiveram seus compromissos aprovados quando as iniciativas de Morgado de Mateus corroboraram para um novo impulso econômico e aquisição de mais escravizados em São Paulo, e foram desalojadas quando a capital se tornou a mais importante economia no cenário nacional no início do século XX, momento em que os profissionais negros passaram a ser preteridos em razão da mão de obra dos imigrantes europeus. Se pautássemos nossa pesquisa apenas nestes dados, já teríamos como veredito de que a intenção da Igreja de São Paulo nunca foi a de salvar a alma da gente preta, mas de controlar este grupo segundo os paradigmas das classes dominantes.

Este trabalho, no entanto, objetivava outras perspectivas sobre as irmandades dos malungos, elaboradas agora sob a ótica daqueles africanos imigrados forçosamente, a fim de se constituir novas hipóteses acerca dos motivos pelos quais estes indivíduos, embora subjugados ao poder espiritual e temporal, se afiliavam por vontade própria em associações criadas para o exercício da religião do colonizador. Ancorados numa bibliografia mais recente, com trabalhos produzidos também por intelectuais africanos, conseguimos alguns avanços quando nos propusemos a revisar as informações sobre as irmandades negras brasileiras que constavam nos trabalhos anteriores.

Uma das hipóteses sugeridas por alguns autores estudados era a de que os negros buscavam as irmandades católicas para serem reconhecidos enquanto cidadãos, gozando de todos os privilégios civis, dentre eles, o da livre circulação pelo ambiente urbano ou da aquisição de imóveis. Acreditamos que, em algumas cidades brasileiras, aos pretos escravizados a única condição para serem reconhecidos como indivíduos era a afiliação em irmandades leigas, todavia, no contexto da vila de São Paulo, como apresentado no Capítulo 1, os negros estavam praticamente em todos os espaços do platô de Piratininga, trabalhando também na condição de emancipados, alguns conquistando notoriedade enquanto profissionais e outros adquirindo imóveis e até escravizados, independente da afiliação em associações devocionais. Obviamente os lugares que a gente preta frequentava estavam condicionados à vontade das classes dominantes, contudo, como esta condição de controle estava inerente ao preconceito da cor da pele, os negros não teriam maiores privilégios ou seriam melhor tratados apenas por frequentarem igrejas.

Outro argumento para a inserção de pretos em irmandades católicas, bastante difundido por alguns autores referenciados neste trabalho, foi o de que, mediante a afiliação

estariam assegurados a este grupo os funerais em campo santo, uma grande preocupação dos africanos imigrados. Neste aspecto, supomos que a interpretação destes pesquisadores sobre os manuscritos pode ter sido realizada na perspectiva eurocêntrica, o que fez com que concluíssem que o despojo de corpos em locais “dessacralizados” fosse algo abominável também aos africanos. Identificamos algumas vezes nos argumentos destes estudiosos a falta de um conhecimento mais aprofundado sobre a cultura original dos povos africanos que estiveram no Brasil, algo que ajudaria na compreensão de que nem sempre os enterramentos dos defuntos nas terras africanas se davam por meio de procedimentos ou locais comparáveis aos padrões dos cemitérios católicos; neste ponto, acreditamos que a ritualística era mais importante que o campo santo. Não obstante as dúvidas quanto à maneira como os dados coletados por outros pesquisadores foram tratados, trouxemos uma importante contribuição para este tema quando encontramos documentos eclesiásticos paulistanos com registros de funerais de pretos escravizados em igrejas ou cemitérios de brancos em épocas em que os cemitérios das irmandades negras já existiam, o que invalida a tese de que este seria o principal motivo para os pretos se afiliarem em irmandades católicas. A descoberta é muito relevante para a história urbana dos pretos nas irmandades de São Paulo, entretanto esta singularidade da cena negra paulistana também não deve ser utilizada como um padrão, uma vez que a brutalidade do contexto escravista pode ter colocado as irmandades de outras cidades como o único lugar de acolhimento dos corpos destes indivíduos.

A complexidade da cena escravista colonial, quando somada à diversidade cultural dos povos africanos imigrados, resultaria em cenários díspares, o que impossibilita a qualquer pesquisador o estabelecimento de hipóteses generalistas ou reducionistas. Para além disso, os documentos pesquisados precisam ser interpretados a partir de muitas perspectivas e nunca sob um único ponto de vista ou área de conhecimento, principalmente aqueles produzidos pelos negros, considerando que nem sempre eles tinham liberdade para documentar o que desejavam – uma vez que alguns destes manuscritos poderiam ser lidos pelas classes dominantes simpáticas à escravidão –, e de que quase nunca os documentos elaborados pelos negros nos primeiros séculos tinham o caráter de diários – principalmente porque a maioria dos africanos imigrados era procedente de povos de tradição oral, não tendo nenhuma familiaridade com esta prática ocidental de escrita memorial. Reconhecendo a grande importância dos trabalhos anteriores, que introduziram alguns temas na academia para sedimentar o caminho que percorremos agora, nos propusemos a dar nossa contribuição ao tema das irmandades negras a partir das novas fontes de pesquisa encontradas e de nosso

olhar de “arquiteto e urbanista” – que atua na interdisciplinaridade –, nos resultados que foram apresentados a partir do Capítulo 2.

A opção por abordar as igrejas católicas utilizadas por povos escravizados nos forçou a construir outras narrativas acerca destes edifícios, reconhecendo o papel destes prédios como marcos civilizatórios das terras conquistadas e a abrangência de sua influência – ainda que negativa – na paisagem natural dos povos dominados. Dando ênfase ao continente africano, porque muito provavelmente dele veio a maior parte dos indivíduos que fundaram as três igrejas investigadas nesta pesquisa, nos empenhamos a realizar um exercício *descolonial* para compreender as relações que os dois principais grupos meta-étnicos que estiveram presentes nos primeiros séculos de colonização do Brasil – os iorubás e os bantos –, estabeleceram com os templos católicos e com as paisagens construídas pelos europeus, levando-se em conta as culturas, os valores civilizatórios e as religiosidades próprias. Neste momento, mais uma vez, a originalidade do trabalho se deu pela inserção da produção acadêmica dos intelectuais africanos, quando estes trouxeram o olhar da outra margem atlântica para fatos costumeiramente analisados desde a margem de cá.

O uso desta bibliografia fez com que entendêssemos que em alguns lugares da África a assimilação do catolicismo não invalidou a continuidade das religiões autóctones e mais, que a religião estrangeira também foi utilizada pelos reinos conquistados como um dispositivo de poder. Este episódio, que contemplou a implantação de igrejas católicas em lugares já consagrados e sacralizados pela religiosidade local, ao nosso ver, se configura como uma nova justificativa para a circulação dos pretos ao redor das igrejas católicas fundadas na diáspora, podendo a inserção de alguns destes africanos em irmandades leigas ser entendida não como um processo de interrupção da religião anterior, mas como a continuidade de práticas devocionais que foram iniciadas antes da etapa do cativeiro. Ao identificar no Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, datado de 1778, a existência – e predileção – pelos negros de Angola, cientes de que o catolicismo naquela mesma periodização era a religião oficial deste território africano colonizado – lugar de procedência de alguns dos primeiros negros do Rosário –, acreditamos que muito provavelmente um número considerável de malungos utilizou da igreja paulistana para recuperar práticas ancestrais deste “catolicismo africanizado”. Todavia reiteramos que, ainda com os valiosos documentos encontrados e com os argumentos construídos a partir da bibliografia dos intelectuais africanos, é impossível encontrar apenas uma única razão para a afiliação dos negros às irmandades leigas, haja vista a diversidade

cultural dos povos pretos que chegaram no Brasil nos primeiros séculos e os incontáveis desdobramentos diaspóricos.

Quando nos detivemos à análise urbanística das três Igrejas dos Homens Pretos edificadas em São Paulo de Piratininga, mais uma vez revelamos um quadro de excepcionalidade, pelo fato do lugar de implantação destes templos ter se valorizado num determinado período, algo que rompe com os paradigmas urbanos dos territórios do catolicismo negro fundados no traçado colonial de outras cidades brasileiras, circunstância raramente encontrada em enclaves de frequência majoritária negra. Ao se investigar a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, a documentação histórica do terreno aponta que a concessão de ereção seguiu uma lógica de implantação periférica atravessada pela discriminação racial, mas apesar disso o enclave acabou sendo beneficiado pela dinâmica urbana da cidade, se tornando parte importante da principal zona do comércio de luxo da São Paulo do final dos oitocentos. O exemplo da implantação da Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia também é atípico, por transgredir a prática urbana estabelecida pela sociedade escravista do “lugar natural”⁶⁸⁸; além da possibilidade de ereção do templo dos malungos no alto de uma ladeira, ele prontamente foi alçado à condição de matriz de um bairro previsto para ser habitado exclusivamente pela elite, algo completamente contraditório, se considerarmos que o loteamento não estava previsto para a moradia da gente preta nos arredores do templo. Por fim, o caso da Igreja de São Benedito aparece como o mais *sui generis* de todos, por se tratar do confisco de um edifício que fazia parte do patrimônio de uma organização religiosa de brancos, acontecimento sem precedentes na história das irmandades negras brasileiras. Para além da expropriação de um templo ricamente decorado e muito bem localizado, a opção dos malungos por incluir na irmandade negra personalidades da elite, colocando nelas a responsabilidade de protegê-los, é um importante exemplo da maneira estratégica como as igrejas católicas foram utilizadas pelos negros, e da importância que este grupo via na ocupação e permanência nestes territórios urbanos.

⁶⁸⁸ O conceito de “lugar natural” na perspectiva da presença urbana negra veio através dos escritos de Lélia Gonzalez, que retomou a ideia aristotélica para estabelecer analogias acerca da divisão racial dos espaços entre dominadores e dominados, praticada nas cidades brasileiras da época colonial até a contemporaneidade. Segundo a mesma autora, o lugar natural do grupo branco dominante consiste em moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo, dotadas de infraestrutura e protegidas por diferentes formas de policiamento, desde feitores até guardas civis. Já o lugar natural do negro é o oposto, desprestigiado, sem recursos, onde se dão as senzalas, as favelas, os cortiços, as invasões, os alagados, e, mais recentemente, os conjuntos habitacionais da periferia. In: GONZALEZ, Lélia. “O movimento negro na última década”. Lugar de Negro. / Lélia Gonzalez, Carlos Hasenbalg [org]. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, 1982, p. 15

O destaque das três Igrejas dos Homens Pretos no ambiente urbano paulistano evidentemente foi um dos disparadores das ações engendradas contra estes territórios malungos. A comprovação veio quando identificamos outros templos onde os negros também estavam inseridos em irmandades leigas, todos eles localizados em lugares de menor prestígio em comparação às outras igrejas do núcleo fundacional, todos eles preservados durante as reformas urbanas da década de 1910. Erguidas para abrigar as devoções dos pardos ou mestiços – os filhos de casamentos interracialais –, estas edificações religiosas também passaram pelo crivo branco-hegemônico na etapa da escolha dos seus terrenos, e justamente quando não lhes foram concedidos os melhores terrenos é que ficou subentendida a forma como a sociedade paulistana via tais indivíduos. Há hipóteses de que a invisibilidade deste grupo social e a pouca afiliação de gente preta fez com que estas igrejas fossem desprezadas nas reformas urbanas do início do século XX, entretanto nossa pesquisa, pautada na investigação da cartografia paulistana, nos dá indícios de que as igrejas dos pardos foram por muito tempo preservadas porque estavam em zonas desfavorecidas no contexto da Primeira República, em áreas opostas à direção para onde estava sendo planejado o crescimento da cidade naquele momento.⁶⁸⁹

Embora a destruição dos lugares do catolicismo negro paulistano concorresse com os interesses da elite civil por uma cidade cosmopolita desvinculada de seu passado escravista, duas destas ações foram agenciadas exclusivamente pela Igreja de São Paulo, mostrando, mais uma vez, o interesse do clero em reafirmar seu controle sobre a população preta. Tanto no episódio da Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia quanto no da Igreja de São Benedito, a parte que coube ao clero secular para o encerramento das disputas pela posse dos templos foi a produção de um documento que forjasse crimes passíveis de penas eclesiásticas, ficando a dissolução da irmandade como sanção em ambos os casos. Quando analisamos o teor dos documentos condenatórios destas duas irmandades, ficamos de certa maneira aliviados pelo processo de expropriação da Igreja do Rosário dos Pretos ter se dado em período de vacância, supondo que, caso o bispado de São Paulo também tivesse sido recrutado, muito provavelmente a autoridade clerical elaboraria uma declaração no mesmo padrão das outras, o que ocasionaria fatalmente o desalojamento da irmandade dos pretos de sua igreja particular, forçando-a a se inserir em outro templo⁶⁹⁰ ou

⁶⁸⁹ A Igreja de Nossa Senhora dos Remédios foi destruída na década de 1940, quando iniciaram as reformas urbanas naquela região. Já a Igreja de Nossa Senhora da Conceição e São Gonçalo, a Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, e a Capela dos Aflitos, todas elas frequentadas por negros no período colonial, seguem presentes em seus lugares originais até os dias de hoje.

⁶⁹⁰ Quando a Igreja de São Pedro dos Clérigos foi demolida, a irmandade secular foi acolhida na Catedral da Sé.

fazendo com que desaparecesse por completo juntamente com o prédio da igreja, como aconteceu com as outras duas irmandades malungas.

A expulsão dos malungos destes redutos localizados em lugares privilegiados pôs em prática o processo de “racialização urbana” despertado na primeira década do século XX, quando, em virtude da emancipação da gente preta, os territórios negros nas cidades brasileiras passaram a ser espacialmente demarcados: o lugar oficial, nas áreas mais pobres, onde o negro seria constantemente vigiado pela polícia, num modelo de convivência semelhante ao instaurado nos tempos da escravidão; e o lugar clandestino, espaço de sublevação, visto como ameaça à ordem vigente⁶⁹¹. Ao se desnaturalizar o espaço dos negros nas cidades, estaria vetado o acesso deste grupo à determinados ambientes, restando-lhes os redutos desqualificados para a construção de moradias, na maioria das vezes nas bordas suburbanas da cidade. O deslocamento forçado, o banimento deste grupo do acesso às melhores oportunidades e a desvalorização dos profissionais negros – estratégias de atualização do colonialismo – ampliaram ainda mais a desigualdade social entre pretos e brancos, acentuando e estruturando o racismo na sociedade brasileira que deu origem ao contexto observado na contemporaneidade, em que negros são abordados com truculência, agredidos ou mortos por transitar em ruas do comércio de luxo⁶⁹², por fazer compras em supermercados⁶⁹³ ou em shoppings⁶⁹⁴, e até por circular em parques com bicicletas⁶⁹⁵, constantemente acusados de supostos delitos que na maioria das vezes não são comprovados. Quanto ao costume de olhar uma pessoa negra e antever sua incapacidade de estar naquele

⁶⁹¹ De acordo com Valter Silvério, este conceito foi pela primeira vez apresentado nos trabalhos de Nina Rodrigues. In: SILVERIO, Valter Roberto. “Uma releitura do ‘lugar do negro’ e dos ‘lugares da gente negra’ nas cidades”. Negros nas cidades brasileiras (1890-1950) / Ana Barone, Flávia Rios [Org]. São Paulo: Intermeios; FAPESP, 2018, p.23-48

⁶⁹² Em 28 de março de 2015, o norte-americano Jonathan Duran estava fazendo compras na Rua Oscar Freire, eixo do comércio de luxo da cidade de São Paulo-SP, quando seu filho de 8 anos foi retirado à força da loja por uma atendente. Ao ser questionada sobre o motivo do ato contra um menino preto, a profissional diz ter “confundido” o jovem com os vendedores ambulantes. In: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2015/03/pai-acusa-de-racismo-funcionaria-de-loja-na-rua-oscar-freire-em-sp.html> . Acesso em: 29 de maio de 2021.

⁶⁹³ Na cidade de Porto Alegre-RS, após um desentendimento no momento de finalizar a compra no caixa de um supermercado, o trabalhador João Alberto Silveira Freitas foi retirado à força por dois seguranças e espancado por 5 minutos e 20 segundos, até vir a óbito na frente de sua esposa e de alguns clientes do mercado. O crime aconteceu na data de 19 de novembro de 2020, véspera do Dia da Consciência Negra. In: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2020/11/20/homem-negro-e-espancado-ate-a-morte-em-supermercado-do-grupo-carrefour-em-porto-alegre.ghtml> . Acesso em: 29 de maio de 2021

⁶⁹⁴ Na data de 06 de agosto de 2020, o jovem Matheus foi retirado à força de uma loja num shopping da cidade do Rio de Janeiro-RJ, acusado de roubo. O rapaz tinha entrado na loja para trocar um relógio que havia comprado como presente do Dia dos Pais. In: <https://exame.com/brasil/jovem-negro-e-abordado-em-loja-renner-e-agredido-em-shopping-no-rio/> . Acesso em: 29 de maio de 2021

⁶⁹⁵ Gravado em Cidade Ocidental – GO, um vídeo viralizou na internet na data de 28 de maio de 2021 ao divulgar a abordagem violenta de dois seguranças ao youtuber Filipe Ferreira, jovem negro que estava simplesmente realizando manobras de bicicleta para gerar conteúdo para seu canal do Youtube. In: <https://www.metropoles.com/brasil/abordagem-policial-em-goias-a-youtuber-negro-revolta-web-veja> , Acesso em: 29 de maio de 2021

ambiente ou realizando aquela atividade, imputando-lhe uma conduta apenas por sua cor de pele, no ano de 2021 não nos resta mais dúvidas sobre a violação: ela se chama Crime de Racismo⁶⁹⁶, denominação que também pode ser empregada para classificar os atos cometidos aos malungos na década de 1910.

No final do século XX a Igreja do Brasil, tentando fazer *mea culpa*, ao reconhecer sua imparcialidade no tráfico de escravos, optou por voltar sua atenção às necessidades pastorais do grupo de católicos composto por pessoas autodeclaradas negras. A partir da década de 1980, novas associações ou comunidades religiosas dedicadas a discutir os problemas sociais dos pretos foram fundadas nas periferias das cidades, num movimento contrário àquele colonial – imerso obviamente em interesses pelo resgate dos fiéis –, onde a Igreja se deslocou até o lugar onde estavam os mais necessitados. Sobre as três Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo, haveria uma aproximação do clero paulistano com a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, a única sobrevivente da fúria eclesiástica da Primeira República, grupo devocional que até hoje preserva seu calendário religioso em seu segundo templo, que permanece localizado no Largo do Paissandu (fig. 78).

Figura 78 – Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Largo do Paissandu.



Fonte: Douglas de Campos, 2021

⁶⁹⁶ A Lei nº 7.716/1989, de 5 de janeiro de 1989, definiu os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor.

Sobre o lugar das três Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo de Piratininga uma nova história urbana foi construída. Com a demolição da primeira Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, o enclave ampliado deu lugar à construção do Palacete Martinico Prado – inaugurado em 1906 –, prédio que foi ocupado por muitas empresas ao longo do século XX, atualmente uma das sedes da Bolsa de Mercadorias e Futuros de São Paulo (fig. 79). As ruas do antigo eixo do comércio de luxo de São Paulo continuam abrigando lojas, estando a Praça Antônio Prado contemplada ainda hoje com bares e restaurantes. No ano de 2006 foi inaugurado o Monumento a Zumbi dos Palmares nos arredores da praça, porém sua localização em ponto discreto e acanhado impossibilita qualquer relação com o antigo território malungo ou com a igreja colonial destruída.

Como já citado, no mesmo lugar da antiga Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia foi erguida a nova matriz na década de 1910, existente ainda hoje embora destoante naquele reduto que se transformou numa importante zona comercial paulistana (fig. 80). Atualmente, para os locais, o topônimo “Santa Efigênia” se tornou sinônimo de comércio de eletrônicos, e a própria igreja não preserva nenhuma memória do território católico negro fundado em tempos coloniais. A conexão com o passado deste reduto é possível a partir de uma imagem de Santa Efigênia, com traços mais delicados e iconografia do século XX, posicionada com toda a devoção num dos altares laterais do templo neorromânico para fazer jus ao título da igreja e do bairro.

O conjunto dos franciscanos (fig. 81) segue salvaguardado nas mãos dos mesmos religiosos, estando preservado também o edifício que se transformou por décadas na Igreja de São Benedito. Em concordância ao carisma da ordem religiosa, os freis paulistanos obtiveram destaque nos serviços assistenciais aos sofredores de rua, em sua maioria moradores do entorno do Largo de São Francisco. Entretanto, apesar da fama desta igreja como um espaço de apoio pastoral aos mais necessitados, sua fachada e seu interior não contemplam em nenhum momento a memória dos pretos devotos de Benedito.

A memória dos malungos paulistanos segue silenciada em todos os três enclaves, como se a gente preta nunca tivesse pisado naquele chão. Certamente após a leitura de tantas evidências uma visita a estes espaços pode causar estranheza, pelo desprezo com que a história destes pretos é tratada, até mesmo no interior dos lugares sacros. Dos bons frutos que este trabalho pode gerar, esperamos que a leitura dele promova a inserção deste capítulo na história urbana dos negros na cidade de São Paulo, o acercamento da sociedade com as irmandades católicas negras ainda vivas, e o despertar das autoridades civis e religiosas para a reparação histórica da memória dos malungos no plano urbano das nossas cidades.

Figura 79 – Rua XV de Novembro e Palacete Martinico Prado.



Fonte: Douglas de Campos, 2021

O ângulo em perspectiva, obtido a partir da Rua XV de Novembro – antiga Rua do Rosário – recupera a imagem icônica que apresentamos na fig. 68 deste trabalho. Na foto atual, vemos ao fundo o Palacete Martinico Prado, construído em parte do terreno onde antes estava a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Pelo gabarito deste edifício, temos a dimensão dos arranha-céus que ocuparam o mais antigo território malungo de toda São Paulo, cuja memória segue apagada.

Figura 80 – Largo de Santa Efigênia e Basílica de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia



Fonte: Douglas de Campos, 2021

O Largo de Santa Efigênia atualmente faz parte do circuito dos negócios de equipamentos de som e tecnologia na cidade de São Paulo, ponto referencial onde se dá a circulação constante de pedestres e veículos. A consagração do lugar como zona comercial trouxe outra dinâmica ao enclave, ficando a igreja ocupada por fiéis esporadicamente, ainda que preserve joias da arte sacra em seu interior. No contexto contemporâneo deste espaço urbano, a história dos malungos não é contemplada nem no interior nem no exterior do templo.

Figura 81 – Largo de São Francisco, Convento dos Franciscanos e Faculdade de Direito



Fonte: Douglas de Campos, 2021

O conjunto arquitetônico dos franciscanos manteve a sua tipologia arquitetônica colonial, assegurando também parte da ambiência do largo idealizado pelos religiosos quando chegaram à cidade. Embora as ruas, largos e praças do núcleo fundacional da cidade de São Paulo estejam repletas de sofrendores de rua, o ambiente do Largo de São Francisco é relevante neste contexto, devido a assistência dos religiosos dando alimentação e afeto a este grupo marginalizado. Apesar de parte deste contingente de necessitados ser composta por pessoas de pele preta, não identificamos qualquer menção à história dos malungos de São Benedito no ambiente urbano ou no interior do espaço clerical.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Manuscritas

Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo

- * Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, 1813. Localização: (04-02-75)
- * Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. São Paulo, 1778. Localização: (1-3-8)
- * Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e de Santa Iphigenia. São Paulo, 1813. Localização: (19-2-42)
- * Diário Dom José de Camargo Barros – 1882-1895. Localização: (1-1-34)
- * Livro de Assentamento de Irmãos da Irmandade de São Benedito. (1759-1855). São Paulo. Localização: (2-2-1)
- * Livro de Actas. 1885- 1890. Localização: (7-3-44)
- * Livro das Actas da Irmandade de Santa Ephigenia e Santo Elesbão. 1862-1885. Localização: (4-2-28)
- * Livro de Atas e Eleições das Mesas Administrativas e Ordinárias 1872-1916. Localização: (02-02-37)
- * Livro de Inventario dos Bens da Irmandade de Santa Iphigenia e Santo Elesbão, 1859. Localização: (7-3-46)
- * Livro de Patrimônio 002. Localização: (01.02.003)
- * Livro de Receita e Despesa do Dinheiro das Condenações da Justiça Eclesiástica. Diocese de São Paulo 1747-1772. Localização: PC 17/12/1981
- * Livro de Tombo da Parochia de Santa Iphigenia. 1887-1938. Localização: (4-1-1)
- * Livro de Tombo da Parochia de Santa Iphigenia 1809-1853. Localização: (4-2-25)
- * Livro do Tombo da Parochia de Santa Ephigênia 1887-1904. Localização: (19-2-23)
- * Livro de Tombo da Paróquia de Santa Ephigênia 1900-1904. Localização: (5-3-2)
- * Livro de Tombo da Sé nº 1. Localização: (2-2-19)
- * Parochia de Santa Iphigenia Livro nº X. Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e de Santa Iphigenia 1813. Localização: (74-01-002)
- * Pasta Catedral Nº 57. Igreja de N. Sra. da Conceição e S. Gonçalo Garcia. Localização: (P.F. 01-01-05-01)

- * Pasta Santa Efigênia e N. Sra. da Conceição. Localização: (P.F. 01-03-05-01)
- * Processos Gerais Antigos (P.G.A.). Pasta “Crime”. 1. Feitiçaria (a ré usou de magia para matar gente). 1749. São Paulo. Localização: (PC 18/12/1981)
- * Registro de Irmãs e Pagamentos de Anuidade - 1823-1898, Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Localização: (09-01-29)
- * Registro de Entrada das Irmãs e Pagamento de Anuidades - 1829-1866, Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Localização: (01-03-70)
- * Registro de provisões 1844-1849. Localização: (4-3-43)

Arquivo da Diocese de São Miguel Paulista

- * Livro de Assento dos Irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos 1755-1880. Localização: (04-02-044)
- * Livro de Tombo da Penha I. Localização: (02-02-016)
- * Livro de Tombo da Paroquia N.S. da Penha. 1937-1950. SM 0695. Localização: (08-03-12)

Arquivo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo

- * Acta do assentamento da primeira pedra da nova Igreja de N. S. do Rosário dos Homens Pretos. 24 de julho de 1904
- * Escritura de Doação do imóvel da Igreja de N. S. do Rosário dos Homens Pretos à Câmara Municipal de São Paulo. 28 de dezembro de 1903
- * Escripura de Quitação Parcial, 13 de junho de 1917

Arquivo Histórico do Município de São Paulo

- * Fundo CMSP, Grupo Conselho de Vereadores, Série Correspondências de Inst. Religiosas, Assunto: Desapropriação de terreno de irmandade e tendo poucos recursos e pretendendo realizar obras na igreja solicita da C.M. o mesmo “lageado”, 11 de junho de 1872
- * Fundo CMSP, Grupo Conselho de Vereadores, Série Correspondências Festividades Religiosas, Assunto: Procissão saída as 8 horas da Igreja do Rosário dos Pretos, Doc 715, 8 de fevereiro de 1796.
- * Livro 1982. Lei nº 698/1903. Localização: B-2-42

* Livro 1988. Lei nº 699/1904. Localização: B-3-48

Arquivo Histórico da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil

Pesquisa realizada por Frei Roger Brunório na data de 13 de maio de 2021

* Carta da Venerável Irmandade do Glorioso São Benedicto a Ordem Terceira de São Francisco. 12 de julho de 1907

* Compromisso da Venerável Irmandade do Glorioso São Benedicto de São Paulo. 14 de dezembro de 1899

* Documentos avulsos. Ata de reunião de 29 de setembro de 1877

* Documentos Avulsos. Bens pertencentes a Irmandade de São Benedicto que estão a guarda do Sr. Proc.or. 27 de agosto de 1853

* Documentos Avulsos. Carta da Confraria de N. S. dos Remédios. 8 de agosto de 1902

* Documentos Avulsos. Carta do Padre Afonso, superior de São Gonçalo. 1º de dezembro de 1901.

* Documentos Avulsos. Carta do Sr. Secretário J. Pereira ao jornal da cidade. 30 de julho de 1880

* Documentos Avulsos. Carta da Venerável Ordem Terceira de São Francisco da Penitência À Vigaria Geral do Bispado de S. Paulo. 14 de outubro de 1902

* Documentos Avulsos. Convite da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. 16 de abril de 1881

* Documentos Avulsos. Convite da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. 21 de março de 1882

* Documentos Avulsos. Inventário das Alfaias, Móveis e Utencílios pertencentes a Irmandade de São Benedicto e que estão a cargo do Sr. Procurador e Sachristão. 1º de janeiro de 1854

* Documentos Avulsos. Inventário das Alfaias e mais pertences da Irmandade de S. Benedicto, recebido pelo irmão Procurador, Irmão Francisco Benedicto Ribeiro da Silveira em julho de 1901

* Documentos Avulsos. Lista de Bens pertencentes a Irmandade de São Benedicto. 27 de agosto de 1853

* Documentos Avulsos. Livro de Despesas e Receitas da Irmandade de São Benedito 1870-1889

- * Documentos Avulsos. Transcrição das Atas da Irmandade de São Benedito 1850-1875, 1910
- * Documento Contra-fé enviado ao Cartório pela Ordem Terceira de São Francisco da Penitência. 30 de setembro de 1907
- * Respostas feitas pelo Irmão Dr. Antônio Bento de Sousa e Castro em Mesa Geral da Irmandade do Gloriz. S. Benedicto. S/ data
- * Pasta da Pia União. Carta do Monsenhor Manuel Vicente da Silva, Vigário Capitular do Bispado de São Paulo, Sede Vacante. 20 de junho de 1904
- * Pasta da Pia União. Estatuto da Pia União. 30 de outubro de 1903

Fontes Impressas

Atas

- * Actas da Câmara Municipal de S. Paulo. 1765-1770. Vol. XV. Publicação Oficial do Archivo Municipal de S. Paulo. São Paulo: Typografia Piratininga, 1920
- * Actas da Câmara Municipal de S. Paulo: 1777/1782, Volume XVII. Publicação Oficial do Archivo Municipal de S. Paulo. São Paulo: Typografia Piratininga, 1920
- * Actas da Câmara Municipal de S. Paulo. 1783-1788. Vol. XVIII. Publicação Oficial do Archivo Municipal de S. Paulo. São Paulo: Typografia Piratininga, 1920

Jornais e Periódicos da Hemeroteca Digital Brasileira

- * *A Redenção*, Ano XI, nº 11, 13 de maio de 1899
- * *A Redenção*, edição nº 133, 26 de abril de 1888
- * *A Redenção*, 18 de julho de 1897
- * *A Redenção*, 13 de maio de 1898. Edição comemorativa dos 10 anos da assinatura da Lei Áurea.
- * *Correio Paulistano*, 1854, ano I, nº 7
- * *Correio Paulistano*, 1854, edição 00045
- * *Correio Paulistano*, 1856, edição 00430
- * *Correio Paulistano*, 1871, edição 04535
- * *Correio Paulistano*, 1880, edição 06968
- * *Correio Paulistano*, 1883, edição 08000

- * *Correio Paulistano*, 1884, edição 08436
- * *Correio Paulistano*, 1884, edição 08393
- * *Correio Paulistano*, 1895, edição 11471
- * *Correio Paulistano*, 1900, edição 13285
- * *Correio Paulistano*, 1906, edição 15452
- * *Correio Paulistano*, 1935, edição 24405
- * *Correio Paulistano*, 1935, edição 24545
- * *Correio Paulistano*, 1936, edição 24780

Legislação

- * BRASIL [Constituição]. Constituição Política do Império do Brasil: promulgada em 25 de março de 1824. Coleção de Leis do Império do Brasil, 1824, v. 1
- * BRASIL [Decreto]. Decreto 119-A, publicado em 7 de janeiro de 1890
- * CONDEPHAAT, Processo nº 20776/79
- * CONDEPHAAT, Resolução de Tombamento nº 18942/70, de 21 de julho de 1972
- * CONDEPHAAT, Resolução de Tombamento nº 23, de 4 de maio de 1982
- * CONDEPHAAT, Resolução de Tombamento nº 15, de 19/04/1982
- * CONDEPHAAT, Resolução SC 35, de 19 dezembro de 2019
- * CONPRESP, Resolução 05, de 05 de abril de 1991
- * CONPRESP, Resolução 37, de 09 de dezembro de 1992
- * CONPRESP, Resolução de Tombamento 05/91
- * IPHAN, Processo número 1.067-T-82, Inscrição número 93, Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, fls. 43, e Inscrição número 504, Livro Histórico, fls. 92. Data: 14. VIII. 1986
- * IPHAN, Processo número 1.069-T-82, Inscrição número 123/85, Livro do Tombo Histórico e no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, às fls. 146 a 148. Data: 27. II. 1986
- * IRMANDADE DO ROZARIO DOS HOMENS PRETOS DE SÃO PAULO [Estatuto]. São Paulo, 2 de outubro de 2018
- * SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. 36ª Sessão Ordinária, 17 de junho de 1846
- * SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. 7ª Sessão Ordinária, 22 de setembro de 1846
- * SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. Sessão Ordinária, 23 de agosto de 1857
- * SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. Sessão Ordinária, 5 de agosto de 1858

- * SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. Sessão Ordinária, 28 de novembro de 1861
- * SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. Sessão Ordinária, 08 de outubro de 1874
- * SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. Sessão Ordinária, 20 de novembro de 1874
- * SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. Sessão Ordinária, 18 de setembro de 1879
- * SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. Sessão Ordinária de 1 de fevereiro de 1883
- * SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. Sessão Ordinária, 29 de agosto de 1883
- * SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. 7ª Sessão Ordinária, 02 de março de 1901
- * SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. 10ª Sessão Ordinária, 02 de abril de 1901
- * SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. 31ª Sessão Ordinária, 5 de setembro de 1903
- * SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. 48ª Sessão Ordinária, 19 de dezembro de 1903
- * SÃO PAULO [Atas da Câmara Municipal]. 48ª Sessão Ordinária, 28 de novembro de 1914
- * SÃO PAULO [Lei Municipal]. Lei Municipal nº 17.310/2020, de 28 de janeiro de 2020
- * SÃO PAULO [Código de Posturas]. Código de Posturas do município de São Paulo, publicado em 6 de outubro de 1886
- * SÃO PAULO [Projeto de Lei]. Assembleia Legislativa de São Paulo, Projeto de Lei nº 404, 2020

Bibliografia geral

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000
- ALMEIDA, Carlos José Duarte. “A primeira missão da Companhia de Jesus no reino do Congo (1548-1555)”. In: MATTOS, Artur Teodoro de & CARNEIRO, Roberto (coord). D. João III e o Império. **Actas do Congresso Internacional Comemorativo do Seu Nascimento**. Lisboa, CEP; Centro de História Além-Mar, 2004.
- ALMEIDA, Patrícia Freire de. **Contribuições para a história do protagonismo de negros e índios na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Penha de França** / coordenação Patrícia Freire de Almeida; pesquisa Antônia Aparecida Quintão; transcrição paleográfica Judie Kristie Pimenta Abraham. São Paulo: Movimento Cultural Penha, 2019
- ALMEIDA, Sílvio. **Racismo Estrutural**. Coleção Feminismos Plurais. / coordenação de Djamila Ribeiro. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020
- ALTUNA, Padre Raul Ruiz de Asúa. **Cultura Tradicional Bantu**. Luanda: Paulinas Editora, 2014

- AMARAL, Aracy Abreu. **A Hispanidade em São Paulo: da casa rural à capela de Santo Antônio**. São Paulo: Nobel: Editora da Universidade de São Paulo, 1981
- AMARAL, Raul Joviano. **Os pretos do Rosário de São Paulo: subsídios históricos**. 2ª edição. São Paulo: João Scortecci Editora, 1991
- ANDRADE, Antônio Manuel Bueno de. “A Abolição em São Paulo”. **Revista do Arquivo Municipal**. Prefeitura do Município de São Paulo. São Paulo: Departamento de Cultura, n. LXXVII, p. 261-272, 1941
- AQUINO, Maurício de. “Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930)”. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, vol. 32, n. 63, p. 143-170, 2012
- ARAÚJO, Emanuel. **Arte, adorno, design e tecnologia no tempo da escravidão**. / curador Emanuel Araújo. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2013
- ARROYO, Leonardo. **Igrejas de São Paulo. Introdução ao estudo dos templos mais característicos de São Paulo nas suas relações com a crônica da cidade**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1954
- ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004
- AZZI, Rioldando. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1978
- BÂ, A. Hampaté. “A tradição viva”. **História Geral da África I: metodologia e pré-história da África** / editado por Joseph Ki-Zerbo. 2ª edição. Brasília: UNESCO, 2010
- BAILEY, Gauvin Alexander. **Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America (1542- 1773)**. Toronto/ Buffalo/ London: University of Toronto Press, 2001
- BARBUY, Heloísa. **A cidade-exposição: comércio e cosmopolitismo em São Paulo, 1860-1914**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006
- BARONE, Ana. **Negros nas cidades brasileiras (1890-1950)** / Ana Barone, Flávia Rios [Org]. São Paulo: Intermeios; FAPESP, 2018
- BASSANEZI, Maria Silvia C. Beozzo. **Atlas da imigração internacional em São Paulo 1850-1950** / Maria Silvia Casagrande Beozzo Bassanezi, Oswaldo Truzzi, Ana Scott, Carlos Bacellar [Org]. São Paulo: Editora Unesp, 2008
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. 2 volumes. São Paulo: Livraria Pioneira, Editora da Universidade de São Paulo, 1971
- BATSÏKAMA, Patrício. **Dona Beatriz Ñsimba Vita**. 1ª Edição. Aracaju: Ancestre, 2021

- BAZIN, Germain. **A arquitetura religiosa barroca no Brasil**. Volume II. Rio de Janeiro: Círculo do Livro S.A., 1956
- BENÉVOLO, Leonardo. **História da Cidade**. 7ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2019
- BEOZZO, José Oscar. **História da Igreja no Brasil Segunda Época**. Tomo II/2. História Geral da Igreja na América Latina. / José Oscar Beozzo (org.). Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1980
- BERTIN, Enidelce. **Os meia-cara: africanos livres em São Paulo no século XIX**. Tese (Doutorado em História Social). Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 273, 2006
- BERTIN, Enidelce. “Sociabilidade negra na São Paulo do século XIX”. **Cadernos de Pesquisa do Centro de Documentação e Pesquisa em História**. Uberlândia, v. 23 n.1, p. 115-132, jan.-jun, 2010
- BESHAH, Girma; AREGAY, Merid Wolde (1964). **The Question of the Union of the Churches in Luso-Ethiopian Relations (1500–1632)**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar e Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1964
- BLAJ, Ilana. **A trama das tensões: o processo de mercantilização de São Paulo colonial (1681-1721)**. São Paulo: Humanistas/FFLCH-USP: Fapesp, 2002
- BORIN, Monique Félix. **Experiências da urbanização na Santa Ifigênia e Liberdade: (des)caminhos da modernização de São Paulo nos bairros centrais (1886 - 1923)**. Tese (Doutorado em História na área de Política, Memória e Cidades, linha de Cultura e Cidades). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, p. 389, 2020
- BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Ática, 1986
- BOSCHI, Caio César. “Sociabilidade religiosa laica: as Irmandades”. BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. **História da expansão portuguesa**. Vol. 3. Navarra, Espanha: Círculo de Leitores e Editores, 1998
- BRÁSIO, Antônio. “História do Reino do Congo”. **STUDIA**. Lisboa, n. 27-28, p. 425-509, 1969
- BRUNO, Ernani Silva. **Histórias e tradições da cidade de São Paulo. V. I: Arraial de sertanistas (1554-1828)**. São Paulo: Hucitec; Prefeitura de Cultura; Secretaria Municipal de Cultura, [1953] 1984

BRUNO, Ernani Silva. **Memória da Cidade de São Paulo: depoimentos de moradores e viajantes / 1553-1958**. Registros 4. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1981

BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. “Tecido urbano e mercado imobiliário em São Paulo: metodologia de estudo com base na décima urbana de 1809”. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo, v.13 n.1, p. 59-97, jan.-jun, 2005

CALDEIRA, Jorge. **História da Riqueza no Brasil - Cinco séculos de pessoas, costumes e governos**. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Sextante: Estação Brasil, 2017

CAMPOS, Eudes. “A vila de São Paulo do Campo e seus caminhos”. **Revista do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo** / Departamento do Patrimônio Histórico. São Paulo, v. 204, p. 11-34, 2006

CAMARGO, Luís Soares de. “Um passeio pelo Beco dos Aflitos”. **Informativo Arquivo Histórico Municipal**. São Paulo, ano 1, n. 3, novembro/dezembro, 2005

CAMARGO, Monsenhor Paulo Florêncio da Silveira. **A Igreja na História de São Paulo (1676-1745)**. 3º Volume. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953

CAMARGO, Monsenhor Paulo Florêncio da Silveira. **A Igreja na História de São Paulo**. 7º Volume. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953

CAPONERO, Maria Cristina. **Festas paulistanas em perspectiva histórica de longa duração: produção e apropriação social do espaço urbano, permanências e rupturas (1711-1935)**. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 523, 2014

CARNEIRO, Aparecida Suely. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 339, 2005

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero: ciência, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo** / Tradução de Cláudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020

COLLO, Paola. **Sogno: Bamba, Pemba, Ovando e altre contrade dei regni di Congo, Angola e adjacenti**. / Paola Collo, Silvia Benso [org.]. Milão: Publicação particular de Franco Maria Ricci, 1986

COMAR, Michelle. **Imagens de ébano em altares barrocos: as Irmandades Leigas de Negros em São Paulo (séc. XVIII-XIX)**. Dissertação (Mestrado em História Social).

Departamento de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p.133, 2008

CONE, James H. **O Deus dos Oprimidos**. Tradução Josué Xavier. São Paulo: Edições Paulinas, 1985

COSTA, Emília Viotti da. **A Abolição**. 9ª edição. São Paulo: Editora UNESP, 2010

COSTA, Luís Augusto Maia. “Theodoro Sampaio, o Código Sanitário do Estado de São Paulo de 1894 e as exigências da modernidade”. **Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo**. São Paulo, Instituto de Arquitetura e Urbanismo – IAU-USP, v. 14, n. 2, p. 15-22, dezembro, 2016

COSTA, Valéria. **Religiões Negras no Brasil**./ Valéria Costa, Flávio Gomes [org.]. São Paulo: Selo Negro, 2016

CUNHA, Marianno Carneiro da. **Da Senzala ao Sobrado: arquitetura brasileira na Nigéria e na República Popular do Benin**. São Paulo: Livraria Nobel S.A., 1985

CUNHA JUNIOR, Henrique. **Tecnologia africana na formação brasileira**. 1ª Edição. Rio de Janeiro: CEAP, 2010

CYMBALISTA, Renato. A cidade na América Portuguesa: uma comunidade de vivos e mortos. **Anais do XII Encontro Nacional da ANPUH**. Belém, ANPUH, p. 01-22, 2007

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. 2ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995

DOMINGUES, Petrônio. “Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos”. **Revista Tempo**. Universidade Federal Fluminense. Niterói, v. 10, n. 23, p. 100-122, março, 2007

DOSSIN, Katherine; KAUFMANN, Thomas DaCosta, Joyeux-Prunel, Béatrice. *Circulations in the Global History of Art*. New York: Routledge, 2015

FAGGIN, Carlos Augusto Mattei. **Notas do paradeiro do retábulo da antiga Igreja dos Remédios em São Paulo**. Trabalho de conclusão de curso. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 110, 1985

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008

FERNADES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. 2ª edição. São Paulo: Global, 2007

FERNANDES, Odílio. “Os azares de Nossa Senhora da Muxima: Um percurso de trocas, movimentações milagrosas e intolerância”. **Revista Angolana de Sociologia**. Luanda, n.14, p. 41-57, dezembro, 2014

- FERREIRA, Abílio. **Tebas: um negro arquiteto na São Paulo escravocrata (abordagens)**. São Paulo: IDEA, 2018
- FERREIRA, Abílio. **Reintegração de Posse: dois dias de disputa secular pela cidade de São Paulo**. Monografia. Especialização em Cidades: planejamento urbano e participação popular, Universidade Federal de São Paulo. São Paulo, p. 104, 2019
- FERREIRA, Abílio. “Visibilidades da cidade”. **Revista Memoricidade**. Revista do Museu da Cidade de São Paulo. São Paulo, v1, n.1, p. 36-41, dezembro, 2020
- FILHO, Luiz Vianna. **O negro na Bahia (um ensaio clássico sobre a escravidão)**. 4 ed. Salvador: EDUFBA: Fundação Gregório de Mattos, 2008.
- FONSECA, Jorge. **Religião e Liberdade: os negros nas irmandades e confrarias portuguesas (XV a XIX)**. Ribeirão: Editora Húmus, 2016
- FONSECA, Manoel da. **Vida do venerável Padre Belchior de Pontes da Companhia de Jesus da Província do Brasil, composta pelo padre Manoel da Fonseca, da mesma Companhia e Província**. Lisboa MDCCLII. Reedição. São Paulo: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 19 –
- FRENCH, John D. “Riqueza, poder e mão de obra numa economia de subsistência: São Paulo, 1596-1625”. **Revista do Arquivo Municipal de São Paulo**. São Paulo, v. 195, n. 45, p. 79- 107, 1982
- GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. **Os percursos do ultramontanismo em São Paulo no episcopado de D. Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1873-1894)**. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 371, 1992
- GERRITSEN, Anne; RIELO, Giorgio (eds.). **The Global Lives of Things. The Material Culture of Connections in the Early Modern World**. London; New York, 2016
- GHIRARDELLO, Nilson. **A formação dos patrimônios religiosos no processo de expansão urbana paulista**. São Paulo: Editora UNESP, 2010
- GOMES, Flávio dos Santos. **Enciclopédia Negra**. / Flavio dos Santos Gomes, Jaime Laureano e Lilia Mortiz Schwarcz [org.]. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2021
- GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. 1ª Edição. São Paulo: Claro Enigma, 2015
- GONÇALVES, Adelto. **Direito e justiça em terras D’El-Rei na São Paulo Colonial (1709 – 1822)**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2015

GONZALEZ, Lélia. “O movimento negro na última década”. **Lugar de Negro**. / Lélia Gonzalez, Carlos Hasenbalg [org]. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, p. 9-66, 1982

GROSFOGUEL, Ramón. “Intervenciones decoloniales: una breve introducción” / Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo. **Tabula Rasa**. Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, n. 9, p. 29-37, julio-diciembre, 2008

GRUZINSKY, Serge. **As Quatro Partes do Mundo: História de uma Mundialização**. Belo Horizonte /São Paulo: Editora UFMG / EDUSP, 2014

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves. **Os filhos da terra do sol: a formação do estado-nação em Cabo Verde**. São Paulo, Selo Negro, 2002

HERTZER, José. “A Confraria de Nossa Senhora dos Remédios – 1722”. **Folheto**. São Paulo, 1975

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. “Movimentos da população em São Paulo no século XVIII”. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros - IEB-USP**. São Paulo, n. 1, p. 55-111, 1966

HOONAERTH, Eduardo. **A Igreja no Brasil-colônia. (1550-1800)**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982

HOONAERTH, Eduardo. **A História da Igreja no Brasil**. Tomo II/I. Primeira época – Período Colonial. / Eduardo Hoonaerth, Riolando Azzi, Kaus van der Grijp, Benno Brod. Petrópolis: Editora Vozes, 2008

JACQUES, Paola Berenstein. **Nebulosas do Pensamento Urbanístico: modos de pensar**. Tomo I / Paola Berenstein Jacques, Margareth da Silva Pereira [org.]. Salvador: Universidade Federal da Bahia, Editora da Universidade Federal da Bahia, 2018

JORGE, Clóvis de Athayde. **Santa Efigênia** / Clóvis de Athayde Jorge. História dos Bairros de São Paulo, v. 23. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico, 1999

JUNIOR, Caio Prado. **Formação do Brasil contemporâneo: Colônia**. 6ª Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1961

JUNIOR, Luiz Gonzaga Piratininga. **Dietário dos escravos de São Bento**. São Paulo: HUCITEC, Prefeitura de São Caetano, 1991

LAGO, Pedro Corrêa de. **Militão Augusto de Azevedo: São Paulo nos anos 1860**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria/Editora Capivara, 2001

KARASCH, Mary C. “Africanos escravizado: identidade e trabalho nas cidades do Brasil”. **Historias afro-atlânticas: (vol.2) antologia**. / Organização editorial Adriano Pedrosa, Amanda Carneiro, André Mesquita. São Paulo: MASP, 2018

- KATO, Allan Thomas Tadashi. **Elites, negócios e imóveis no plural: São Paulo nas décadas urbanas e listas normativas (1795-1829)**. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 249, 2017
- LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992
- LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil (1938)**. Tomo II – Livro III. São Paulo: Edições Loyola, 2004
- LEPETIT, Bernard. **Por uma nova história urbana**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001
- LUNA, Flávio Vidal. **Escravidão em São Paulo e Minas Gerais**. / Francisco Vidal Luna, Iraci Del Nero Costa, Hebert S. Klein [Org]. São Paulo: EDUSP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009
- LUZIO, Jorge. **Sagrado Marfim: o avesso do avesso**. Catálogo. / Curadoria de Jorge Luzio, Maria Inês Lopes. São Paulo: Museu de Arte Sacra de São Paulo, 2018
- MADRE DEUS, Frei Gaspar da. **Memórias para a história da Capitania de S. Vicente hoje chamada de S. Paulo do Estado do Brazil**. Lisboa: Typografia da Academia, 1797.
- MARCÍLIO, Maria Luiza. “Tendências e estruturas dos domicílios na capitania de São Paulo (1765-1828) segundo as listas nominativas de habitantes”. **Estudos Econômicos**, São Paulo, v.2, n. 6, p. 131-142, dezembro, 1972
- MARIN, Jerri Roberto. “História e historiografia da romanização: reflexões provisórias”. **Revista de Ciências Humanas**. Florianópolis, EDUFSC, n. 30, outubro de 2001, p. 149-169
- MARQUES, Manuel Eufrásio de Azevedo. **Apontamentos históricos, geográficos, biográficos, estatísticos e noticiosos da Província de São Paulo: seguidos da cronologia dos acontecimentos mais notáveis desde a fundação da Capitania de São Vicente até o ano de 1876**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1953
- MARTINS, Antônio Egydio. **São Paulo Antigo (1554 a 1910)**. São Paulo: Paz e Terra, 2003
- MARTINS, José de Souza. “A ilustração beneditina na São Paulo do século XVIII (As antecipações socialmente inovadoras nas Fazendas de S. Caetano e de S. Bernardo ainda no tempo da escravidão)”. **Ora Labora et Studia**. Revista da Biblioteca do Mosteiro de São Bento. São Paulo, n. 1, p. 11-41, 2008
- MARTINS, Renata Maria de Almeida. “Novas Perspectivas Historiográficas e de Preservação do Patrimônio Cultural latino-americano: o caso das Missões Jesuíticas na

América Portuguesa e na América Espanhola”. **Anais do II Simpósio Internacional Pensar e Repensar a América Latina**. São Paulo, 2016.

MARX, Murillo. **Nosso chão: Do Sagrado ao Profano**. Série Espaço & Desenho. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989

MATRANGOLO, Breno Henrique Selmine. **Formas de bem morrer em São Paulo: transformações nos costumes fúnebres e a construção do cemitério da Consolação (1801-1858)**. Dissertação (Mestrado em História Econômica). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 224, 2013

MBEMBE, Achille. “As Formas Africanas de Auto-Inscrição”. **Revista Estudos Afro-Asiáticos**. Centro de Estudos Afro-Asiáticos, Universidade Candido Mendes. Rio de Janeiro, ano 23, n. 1, p. 171-209, 2001

MELLO E SOUZA, Marina. **Além do visível: Poder, Catolicismo e Comércio no Congo e em Angola (Séculos XVI e XVII)**. São Paulo: EDUSP, 2018

MELLO E SOUZA, Marina. “Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural”. **Revista Afro-Ásia**. Universidade Federal da Bahia. Salvador, n. 28, p. 125-146, 2002

MELLO E SOUZA, Marina. **Reis negros no Brasil escravista. História da Festa da Coroação do Rei do Congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006

MELLO E SOUZA, Marina. “Santo Antônio nó de pinho e o catolicismo afro-brasileiro”. **Revista Tempo**. Universidade Federal Fluminense. Niterói, v.6, n. 11, p. 171-188, julho, 2001

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madri: Editora Akal, 2002

MUNANGA, Kabengele. “A identidade negra no contexto da globalização”. **Ethnos Brasil-UNESP**, ano I, n. 1, p.11-20, março, 2002

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: Usos e Sentidos**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1988

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade nacional Versus Identidade Negra**. Petrópolis: Ed.Vozes, 1999.

MUNANGA, Kabengele. “Teorias sobre o racismo”. **Estudos & pesquisas 4**. Racismo: perspectivas para um estudo contextualizado da sociedade brasileira. Niterói: EDUFF, p. 43-65, 1998

MUNANGA, Kabengele. “Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia”. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/03. Portal Geledés. Disponível em:

<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoões-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. Coleção Feminismos Plurais. / coordenação de Djamila Ribeiro. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020

MEREDITH, Martin. **O destino da África. Cinco mil ano de riquezas, ganância e desafios**. Tradução: Marlene Suano. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2017.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994

MOREIRA, Rafael. **História das fortificações portuguesas no mundo**. Lisboa: Publicações Alfa S.A, 1989

NABUCO, Joaquim. **O partido ultramontano e suas invasões, seus órgãos e seu futuro**. Rio de Janeiro: Tipografia da Reforma, 1873

OLIVEIRA, Elton Soares de. **Origens da presença negra em Guarulhos: a África em nós**. / Elton Soares de Oliveira, José Abílio Ferreira. São Paulo: Noovha América, 2013

OLIVEIRA, Joyce Farias de. Niger, sed formosus: **A construção da imagem de São Benedito**. Dissertação (Mestrado em História da Arte). Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História da Arte, Universidade Federal de São Paulo. Guarulhos, p. 336, 2017

OLIVEIRA, Julvan Moreira de. “Só quem sabe onde é Luanda saberá lhe dar valor”: a tradição oral como herança ancestral” Julvan Moreira de Oliveira, Kelly de Lima Farias. Voluntas: **Revista Internacional de Filosofia**, UFSM. Santa Maria, v.10, p. 43-64, setembro, 2019

OLIVEIRA, Patrícia Cristina Rodrigues de. **Tortura e morte na Liberdade: força e pelourinho como lugares da memória e consciência da escravidão em São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas e Sociais). Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do ABC. Santo André, p. 230, 2020

OMAR, Elmi El Hage. **Irmandades da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em Guarulhos. Identidade – Cultura – Religiosidade**. São Paulo: Navegar Editora, 2013

OTSUKA, Alexandre Ferro. **Antônio Bento: discurso e prática abolicionista na São Paulo década de 1880**. Dissertação (Mestrado em História Social). Departamento da

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo: p. 234, 2015

PAGE, Carlo Alberto. “El espacio arquitectónico de negros en las estancias jesuíticas del Paraguay: las iglesias.” **REDE-A**, vol.1, n. 1, p. 89-107, jan.-jun, 2011

PATERNIANI, Stella Zagatto. “Raça e Cidade: para descolonizar a produção de conhecimento sobre São Paulo”. **América**. Revista da Pós-graduação da Escola da Cidade. São Paulo, n. 2, p. 52-63, 2020

PEREIRA, Helena Quoniam Vicente. **O papel da Igreja Católica no processo de desenvolvimento em Moçambique**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Cooperação Internacional). Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa. Lisboa, p. 107, 2006

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. “Uma reprodução simbólica do universo social: o sepultamento de escravos no cemitério dos Pretos Novos, no Rio de Janeiro dos séculos XVII a XIX”. **Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**. São Paulo, n. 1, p. 20-46, junho, 2008

PINTO, Alfredo Moreira. **A cidade de S. Paulo em 1900**. São Paulo: Governo do Estado, 1975.

PIZA, A. de Toledo. “Chronicas dos tempos coloniaes. O militarismo em S. Paulo”, **Revista do Instituto Histórico e Geographico de São Paulo**. São Paulo, v. 4, p. 279-295, 1899

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Comp.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas**, Consejo Latino-americano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires, 2000

QUINTÃO, Antônia Aparecida. **Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência (São Paulo: 1870/1890)**. São Paulo: Editora Annablulme, FAPESP, 2002.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. **Lá vem o meu parente: As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)**. São Paulo: Editora Annablume, FAPESP, 2002

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista**. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH. Campinas: IFCH, 2005, 251 p.

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

REIS, João José. “Identidade e diversidade étnica nas Irmandades Negras no tempo da escravidão”. **Tempo**. Revista do Departamento de História da Universidade Fluminense. Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, p. 7-33, 1996

REIS, Nestor Goulart. **As minas de ouro: e a formação das Capitanias do Sul**. 1ª Edição. São Paulo: Via das Artes, 2013

REIS, Nestor Goulart. **São Paulo. Vila, Cidade, Metrópole**. São Paulo: Takano Editora Gráfica, 2004

REVEL, Jacques. [org.]. **Jogos de escala: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998

RIBEIRO, David William Aparecido. **Do Rosário ao Paissandu: Vida, identidade e autorrepresentação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo após a abolição (São Paulo, 1888-1908)**. Relatório (Iniciação Científica). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Assis, p.159, 2009

RIBEIRO, Jacino. **Cronologia Paulista**, Vol. II. São Paulo: Typografia do Diário Oficial, 1901

RICARDO, Silvia Carvalho. **As redes mercantis no final do século XVI e a figura do Mercador João Nunes Correia**. Dissertação (Mestrado em História Econômica). Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 153, 2006

RIOS, Flávia. “O protesto negro no brasil contemporâneo (1978-2010)”. **Lua Nova**, São Paulo, n. 85, p. 41-79, 2012

ROLNIK, Raquel. “Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidades e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro”. (1989). **O Negros na geografia do Brasil**. / Renato Emerson dos Santos [org.]. Coleção Cultura Negra e Identidades. Edição 1. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

ROLNIK, Raquel. “História urbana: história na cidade?”. **Anais do Seminário de História da Cidade e do Urbanismo**. São Paulo, [s.n.], v. 2, p. 27-29, 1993

ROLNIK, Raquel. **A cidade e a lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo**. São Paulo: Editora Nobel, 1997.

ROQUE, Ana Cristina. **Actas do Colóquio Internacional São Tomé e Príncipe numa perspectiva interdisciplinar, diacrónica e sincrónica**. / Ana Cristina Roque, Gehard Seibert, Vitor Rosado Marques [org.]. Lisboa: Instituto Universitário de Lisboa / Centro de Estudos Africanos, 2012

ROSSI, João. **São Paulo Imperial**. / João Rossi, Paulo de Assunção. São Paulo: Museu de Arte Sacra de São Paulo, 2020

ROWER, Frei Basílio. **Páginas da História Franciscana no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1941

SALLES, Fritz Teixeira. **Associações Religiosas no ciclo do ouro**. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1963

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi da. **Cidade das águas: usos dos rios, córregos, bicas e chafarizes em São Paulo (1822-1901)**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007

SANT'ANNA, Nuto. **Metrópole**. Vol. I e II. Coleção Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo. São Paulo: Departamento de Cultura, 1952

SANT'ANNA, Nuto. "A Igreja dos Remédios". **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Ministério da Educação e Saúde. Rio de Janeiro, v. 1, p. 127-137, 1º semestre, 1937

SANT'ANNA, Nuto. **São Paulo no século XVIII**. Coleção Ciências Humanas. São Paulo: Secretaria da Ciência, Cultura e Tecnologia, Conselho Estadual de Cultura, 1977

SANTOS, Amália Cristóvão dos. **Em obras: os trabalhadores da cidade de São Paulo entre 1775 e 1809**. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 176, 2013

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. Lisboa: Editora Almedina, 1994

SANTOS, Carlos José Ferreira. **Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza (1890-1915)**. São Paulo: Annablume, 2017

SANTOS, João Carlos Cândido L. "Cristianismo Africano: objetos litúrgicos da tradição etíope". **A outra África: trabalho e religiosidade** / Renato Araújo Silva [curador]. São Paulo: Museu de Arte Sacra de São Paulo, 2020

SANTOS, Milton. **O Brasil: território e sociedade no início do século XXI**. / Milton Santos, Maria Laura Silveira. 6ª Edição. Rio de Janeiro: Record, 2004

SANTOS, Regina Helena Vieira. **Rua São João: o boulevard paulistano da Primeira República (1889-1930)**. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 450, 2017

SÃO PAULO [Informativo Arquivo Histórico Municipal]. **Informativo Arquivo Histórico Municipal**. São Paulo, Prefeitura Municipal de São Paulo, ano 4, n. 2, setembro/outubro 2018

SCARANO, Julita. **Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII**. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1975

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo. Branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. 1ª Edição. São Paulo: Annablume, 2014

SECCO, Lincoln. **São Paulo: espaço e história**. / Lincoln Secco; Marisa Midori Deaecto; Marcos Silva; Raquel Glezer [org.]. São Paulo: Editora LCTE, 2008

SECKLER, Jorge. **Almanach do Estado de São Paulo para 1890**. / Jorge Seckler [org.]. São Paulo: Jorge Seckler, 1890.

SEVCENKO, Nicolau. “A cidade metástases e o urbanismo inflacionário: incursões na entropia paulista”. **Revista USP**. São Paulo, n. 63, p. 16-35, setembro/novembro, 2004

SILVA, Angélica Brito. **O aldeamento jesuítico de M’Boy: administração temporal (séc. XVII-XVIII)**. Dissertação (Mestrado em História Social). Departamento de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 305, 2018

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **História de São Paulo Colonial**. / Maria Beatriz Nizza da Silva [org.]. São Paulo: Editora UNESP, 2009

SIQUEIRA, Mariana Nastari. “Aqueles que querem viver segundo o seu compromisso: permanência e transformação em meio ao conflito entre os sapateiros e a Câmara, Rio de Janeiro, c. 1764-c. 1821”. **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**, n.7, p.45-61, 2013

SLENES, Robert. “Malungu, ngoma vem! A Áfricacoberta e a descoberta do Brasil”. **Revista USP**. São Paulo, p. 48-67, 1992

SOUZA, Ney de. **Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo**. São Paulo: Editora Paulinas, 2014

SUZUKI, Júlio César. “A gênese da moderna cidade de São Paulo: uma contribuição da Geografia Urbana à história da cidade”. **Observatório Geográfico de América Latina**. Cidade do México, 2002. Disponível em: <http://www.observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal9/Geografiasocioeconomica/Geografiaurbana/08.pdf>. Acesso em: 02 set. 2020

TAUNAY, Afonso d'Escagnolle. **História das bandeiras paulistas** (v.1). São Paulo: Editora Melhoramentos, 19--

TAUNAY, Afonso d'Escragno. **História da Cidade de São Paulo sob o Império. (1842-1854)**. Volume VI. Coleção da Secretaria Municipal de Cultura. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico, 1977

THORNTON, John. "The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491–1750". **The Journal of African History**. Cambridge, 25 (2), p. 147-167, 1984

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. 5ª Edição. São Paulo: Campus/ Editora Elsevier, 2004.

TINHORÃO, José Ramos. **Festa de Negro em Devoção de Branco: do carnaval na procissão ao teatro no círio**. São Paulo: Editora UNESP, 2012

TIRAPELLI, Percival. **Arquitetura e urbanismo no Vale do Paraíba: do colonial ao eclético**. São Paulo: Editora UNESP/Edições SESC, 2014

TOLEDO, Benedito de Lima. "Do litoral ao planalto: a conquista da Serra do Mar". **PÓS**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAAUSP/Universidade de São Paulo. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Comissão de Pós-Graduação. São Paulo, n.8, p. 150-167, dezembro, 2000

TOLEDO, Benedito de Lima. **Esplendor do barroco luso-brasileiro**. Coita, SP: Ateliê Editorial, 2012

TOLEDO, Benedito de Lima. **Prestes Maia e as origens do urbanismo moderno em São Paulo**. São Paulo: Editora Empresa das Artes, 1996

VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial**. Coleção História brasileira, n. 8. Petrópolis: Editora Vozes, 1986

VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007

VIEIRA, Dilermando Ramos. **História do Catolicismo no Brasil. (1500-1889)**. Volume 1. Aparecida: Editora Santuário, 2016

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Editora Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2009

WALSH, Robert. **Notícias do Brasil (1828-1829)**. Vol. 1. Belo Horizonte; Editora Itatiaia, 1958

WERNET, Augustin. **A Igreja paulista no Século XIX**. São Paulo: Editora Ática, 1987

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)**. São Paulo: EDUSP, 2020