



Universidade Federal  
de Campina Grande

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE

CENTRO DE HUMANIDADES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

OS INCÔMODOS DA COR PARDA NO PERNAMBUCO COLONIAL:  
OLHARES SOBRE A FESTA DE HOMENAGEM À SÃO GONÇALO  
GARCIA

Andrea Simone Barreto Dias

Campina Grande, Setembro de 2010.

OS INCÔMODOS DA COR PARDA NO PERNAMBUCO COLONIAL:  
OLHARES SOBRE A FESTA DE HOMENAGEM À SÃO GONÇALO  
GARCIA

Andrea Simone Barreto Dias

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Humanidades da Universidade Federal de Campina Grande, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em História, Área de Concentração em História, Cultura e Sociedade. Campina Grande, 2010.

Orientadora: Professora Doutora Juciene Ricarte Apolinário (UFCG)

Co-orientador : Professor Mestre Marcos Antonio de Almeida (UNICAP)

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA  
CENTRAL DA UFCG**

D541i Dias, Andrea Simone Barreto  
Os inkomodos da cor parda no Pernambuco colonial :  
olhares sobre a festa de homenagem a Sao Goncalo Garcia /  
Andrea Simone Barreto Dias. - Campina Grande, 2010.  
97 f.

Dissertacao (Mestrado em Historia) - Universidade  
Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades.

1. Sociedade Colonial 2. Festa 3. Religiosidade 4.  
Conflitos Sociais 5. Dissertacao I. Apolinario, Juciene  
Ricarte, Dra. II. Almeida, Marcos Antonio de, M.Sc. III.  
Universidade Federal de Campina Grande - Campina Grande  
(PB) IV. Título

CDU 316.323.82(043)

Às 9h do dia 27 de Setembro de 2010 no curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, a comissão examinadora da dissertação, para a obtenção do grau de mestre, apresentada pela aluna Andrea Simone Barreto Dias, intitulada “OS INCÔMODOS DA COR PARDA NO PERNAMBUCO COLONIAL: OLHARES SOBRE A FESTA DE HOMENAGEM À SÃO GONÇALO GARCIA”, em ato público após arguição feita de acordo com o regimento do referido curso decidiu conceder à mesma o conceito de “APROVADA” em resultado à atribuição dos conceitos dos professores: Juciene Ricarte Apolinário (Orientadora), Sylvana Maria Brandão de Aguiar e José Otávio Aguiar.

## RESUMO

A presente pesquisa busca compreender o ser pardo no período colonial a partir da perspectiva da História Cultural. Os espaços ocupados por homens pardos e principalmente suas formas de inserção social se mostram bem diversas na primeira metade do século XVIII em Pernambuco. Tal diversidade de lugares, ocupados por esses homens mestiços, podem ser observados a partir do contexto em que ocorreu a festa em homenagem a São Gonçalo Garcia, em Recife no ano de 1745.

A organização desta homenagem para São Gonçalo Garcia, feita pela irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos da Vila de Santo Antonio de Recife e pela irmandade de Nossa Senhora de Guadalupe de Olinda, mostrou que tal homenagem não constituiu apenas mais uma demonstração de fé ao santo mestiço. Configurou principalmente como um meio sutil utilizado por esses homens pardos para demonstrarem suas conquistas e vitórias.

O espaço dessa festa organizada para homenagear São Gonçalo Garcia constituiu oportunidade rica de análise e compreensão da sociedade colonial que se desenvolveu na América portuguesa. A observação da atuação dos elementos organizadores desta homenagem, tendo em vista seus prováveis objetivos, bem como, a compreensão dos significados sociais e culturais das festividades barrocas, nos levou a compreender as formas de sociabilidade e prática da religiosidade colonial.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sociedade colonial; festa; religiosidade; conflitos sociais.

## ABSTRACT

The present research tries to understand the brownish human being during the colonial period taking the perspective of the cultural story involving the celebration in honor to Saint Gonçalo Garcia, that happened in 1745. We can note the diversity of places where the mulattos lived and ways of their social insertion taking the context of that celebration.

The festivity dedicated to Saint Gonçalo Garcia was organized by the religious brotherhoods from the churches of Nossa Senhora do Livramento and Nossa Senhora de Guadalupe, in the cities of Recife and Olinda, respectively. Observing that event, we can see it was not only a demonstration of faith dedicated to the brownish Saint, but also a subtle way of those people show their conquests and victories.

The space of that festivity to homage Saint Gonçalo Garcia is a rich opportunity of analysis and comprehension about that colonial society developed in the Portuguese America. By the observation of how they organized that homage with their probable objectives, as well the comprehension of the social and cultural meanings involving colonial festivities, we can understand the ways of sociability and religious practices during the colonial period.

KEY WORDS: colonial society; festivity/celebration; religiosity; social conflicts.

## AGRADECIMENTOS

As etapas pelas quais esta pesquisa passou contou com o apoio direto e indireto de diversas pessoas. Umas ligadas a instituições de ensino e pesquisa, outras vinculadas a espaços diversos e ligadas a mim por laços de muita amizade e consideração.

Em primeiro lugar gostaria de agradecer todo o apoio oferecido pela Universidade Federal de Campina Grande através da Professora Juciene Ricarte Apolinário, orientadora desta pesquisa. Agradeço ainda, suas palavras de incentivo, suas sugestões, sua atenção e muito ânimo diante de meu projeto dedicado aos homens pardos e a religiosidade colonial.

Ao Professor Marcos Antonio de Almeida, co-orientador desta pesquisa, agradeço por ter despertado o meu interesse por esta temática, que existe há mais de quatro anos. Deste embrião que cresceu e deu no que deu, a ele cabe boa parte da responsabilidade pelo que de positivo foi produzido. Mais responsável ainda pelo fato de tê-lo despertado, Professor Marcos é “culpado” também por alimentá-lo e incentivá-lo, sempre com suas observações.

Aos professores doutores que formaram a minha banca de qualificação, Sylvana Maria Brandão de Aguiar e José Otávio de Aguiar, agradeço por todas as valiosas sugestões.

Meus sinceros agradecimentos aos funcionários da coordenação de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, em especial à Maressa Lima e Arnaldo Dantas, por sempre disporem de muita solidariedade e atenção para com todos os mestrandos.

Ao professor Galvão do Instituto Histórico e Geográfico de Pernambuco, sempre muito receptivo e disposto a ajudar ao próximo meus sinceros agradecimentos pela atenção. Agradeço também ao Professor George Félix Cabral de Souza, por sua atenção bem como a sua ajuda em ceder sua bela tese, fonte de muitas das minhas consultas neste trabalho.

À professora Noêmia Luz, do Arquivo Público Jordão Emerenciano, meu muito obrigada pelas sempre sábias palavras de incentivo que fizeram a pesquisa e a mim um bem imensurável. Também do Arquivo Público Jordão Emerenciano, agradeço à Hildo Leal da Rosa por sua atenção.

Ao professor Bruno Feitler, agradeço por sua atenção em me enviar artigo sobre a biografia de Frei Luis de Santa Teresa publicado em Portugal.

Agradeço aos funcionários do IPHAN, seção Recife, pela sua receptividade. À Levi Rodrigues, do Laboratório de Pesquisa e Ensino em História da UFPE (LAPEH), agradeço muitíssimo a atenção dada à minha pesquisa nas muitas horas em que permaneci neste laboratório, bem como às orientações e ajuda. Ao assistente de Dom Marcelo, pároco da Igreja de Nossa Senhora de Guadalupe de Olinda, Sr. Moisés meus agradecimentos pela atenção à pesquisa e pela oportunidade de fotografar a imagem de São Gonçalo Garcia conservada no piso superior desta Igreja.

Aos amigos e parentes agradeço a paciência, incentivo e ajuda nos últimos anos, diante de meus altos e baixos. Agradeço a atenção em especial de minha amiga Elaine Cristina Canha, pela positividade, e ajuda na revisão de texto entre outras coisas mais. À minha amiga Antonieta, que desde o curso de especialização em 2005 incentivou em muito o embrião que culminou com este projeto. Meus agradecimentos especiais também à Franklin José Teixeira de Medina, amigo que mesmo durante minha necessária licença do trabalho manteve forte nossa amizade e com muita dedicação redigiu a tradução do resumo e contribuiu em muito com este trabalho através de suas discretas observações.

Àqueles os quais não mencionei aqui e que de alguma forma estiveram envolvidos neste projeto, meus sinceros agradecimentos pelo apoio e confiança.



## LISTA DE ABREVIATURAS

AHU: Arquivo Histórico Ultramarino

Cód.: Códices

D.: Documento

IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

LAPEH: Laboratório de Pesquisa e Ensino de História

PE: Pernambuco

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	01
<b>1. A PROPÓSITO DE FESTAS</b> .....	09
1.1 Breves considerações sobre a historiografia da festa no Brasil .....	09
1.2 Do tributo aos deuses à manifestação do poder régio: notas sobre a significação da festa pública na Idade Moderna .....	11
1.3 Em nome da fé: os diversos significados das festividades coloniais .....	13
<b>2. CONSIDERAÇÕES SOBRE O PAPEL SOCIAL DAS IRMANDADES NO PERÍODO COLONIAL</b> .....	18
2.1 Irmandades: origens e conceito .....	19
2.2 Irmandades: sua função política, social e religiosa em meio à sociedade colonial.....	21
2.3 Sobre as condições financeiras das irmandades para a manutenção do culto religioso.....	23
2.4 Os filtros sociais em meio aos espaços da religiosidade colonial: critérios de ingresso nas irmandades .....	23
2.5 As Irmandades e a questão da identidade sócio-religiosa na América Portuguesa .....	28
<b>3. SÃO GONÇALO GARCIA E SEU CULTO NA AMÉRICA PORTUGUESA.....</b>	32
3.1 O Santo .....	32
3.2 O culto à São Gonçalo Garcia no Brasil.....	34
3.3 A primeira festa para São Gonçalo Garcia em Recife .....	38
3.3.1 A anunciação da festa .....	38
3.4 As homenagens e festa para São Gonçalo.....	40
3.5 A Procissão.....	46
3.6 A Cavalhada .....	53
3.7 A Academia .....	54
<b>4. OS INCÔMODOS DA COR: A ASCENSÃO PARDA NO PERNAMBUCO COLONIAL.....</b>	58
4.1 O homenageado da festa e a oficialidade parda pernambucana .....	59
4.2 O Procurador Pardo.....	69
4.3 Os clérigos de São Pedro e a intelectualidade parda da Capitania .....	72
4.4 A identidade parda em meio às presunções de fidalguia na Capitania.....	80
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	88
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	91

## INTRODUÇÃO

Nunca os Pardos esperaram menos um Santo da sua cor, do que na presente ocasião; e nunca tanto como agora os apuraram, e apertaram mais as tribulações dos caluniadores do seu nome; E por isso, nunca tanto como nesta ocasião se faria neles mais apetecido um Santo de sua cor. Pois agora, diz o Senhor, agora é tempo, já chegou o dia. Agora sim, que cresceram, e chegaram a seu termo as calúnias do vosso nome... Agora é o tempo de se publicarem as vossas glórias.<sup>1</sup>

Estas palavras de Frei Jaboatão expostas no sermão de homenagem à São Gonçalo Garcia, santo pardo franciscano, sintetizam o panorama social vivido por muitos pardos na Capitania de Pernambuco na primeira metade do século XVIII. Tais afirmações proclamadas pelo cronista franciscano despertou-nos para a consciência do quão pouco sabemos sobre os homens pardos, que viviam na América Portuguesa durante o século XVIII.

Analisar os espaços sociais ocupados pelos homens pardos a partir do contexto desta festa dedicada à São Gonçalo Garcia, ora objeto do presente estudo, se mostrou uma problemática profícua, visto existir diversas lacunas na historiografia brasileira acerca dos espaços ocupados por pardos na América Portuguesa durante a primeira metade do século XVIII. Quais papéis eram atribuídos à esses homens de cor? Tratavam-se, de indivíduos marginais econômica e politicamente? Quais eram as suas principais formas de inserção social?

A prática da religiosidade, abordada muitas vezes nos estudos sobre a atuação das irmandades de pardos, continuou sendo um aspecto importante para a análise das relações entre os grupos sociais neste período, ora abordado. As instituições promotoras desta festa em homenagem à São Gonçalo Garcia, Irmandades de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos da Vila de Santo Antonio de Recife e Irmandade de Nossa Senhora de Guadalupe de Olinda, constituíram espaços de construção da identidade parda no período ora estudado, daí a importância em se analisar o papel social que estas irmandades

---

<sup>1</sup> JABOATÃO, Frei Antonio de Santa Maria.. Jaboatão mystico em correntes sacras dividido. Lisboa: Oficina de Antonio Vicente da Silva. 1758. p. 172.

possuíam neste período. Daí o nosso interesse em focar as primeiras análises sobre a sociedade colonial pernambucana partindo da atuação de duas irmandades de homens pardos na organização da festa dedicada ao santo Gonçalo Garcia, orago de devoção parda cujo culto público era tido como novidade em Pernambuco no ano de 1745, ano da realização desta homenagem à São Gonçalo Garcia.

Afirma Michel Vovelle<sup>2</sup>, que toda festa só pode pertencer ao seu próprio tempo, sendo compreendida a partir de seu contexto cultural onde podemos visualizar as práticas e representações de uma dada sociedade. A festa feita para São Gonçalo Garcia que ocorreu em Recife no ano de 1745 nos oportunizou investigar a partir de seu contexto e realização o ser pardo na América Portuguesa, bem como compreender a sociedade pernambucana a partir da análise de suas práticas cotidianas e de seus valores tendo como pano de fundo a prática da religiosidade colonial.

O contexto cultural barroco, com suas especificidades na América Portuguesa permitiu-nos vislumbrar um intenso processo de ritualização política do espaço da festa. As cerimônias públicas desta época, não representam apenas, mas construíam as relações entre os grupos sociais e o Estado através de representações e lutas simbólicas.<sup>3</sup>

Esta festa organizada para São Gonçalo Garcia, que constitui o nosso ponto de partida para o presente estudo, foi compreendida como uma ocasião de auto-elogio dos homens pardos em meio à sociedade pernambucana e ocorreu em um período marcado por conflitos sociais, envolvendo homens pardos expondo, portanto, um contexto bastante adverso relacionado a esses indivíduos. Todavia localizamos também em nossas observações que nas primeiras décadas do século XVIII, Pernambuco foi palco de diversas formas de ascensão social de pessoas pardas<sup>4</sup>, cuja condição pode ser observada na forma de organização desta festa bem como na presença de alguns de seus convidados.

Neste período, o qual nossa pesquisa aborda, localizamos diversos casos de conquistas sociais alcançadas por grupos de homens pardos, principalmente os ligados às ordenanças da Capitania. Paralelamente à essas conquistas identificamos diversos casos de impedimentos relacionados à cor no acesso a determinados cargos. A ascensão de

---

<sup>2</sup> VOVELLE, Michel. Ideologias e mentalidades. São Paulo: Editora Brasiliense. 1991, p. 245.

<sup>3</sup> CHARTIER, Roger. A História Cultural: entre práticas e representações. Lisboa: Difel . 2002, p. 221-222.

<sup>4</sup> Ver: ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de . A redenção dos pardos: a festa de São Gonçalo Garcia no Recife, em 1745. In JANCSÓ, ISTVÁN E KANTOR, IRIS(Org.) . Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Imprensa Oficial, 2001.

homens pardos em meio à sociedade colonial se deu não sem dificuldades e barreiras próprias de uma sociedade ainda em formação e que apresentava como um dos maiores pontos de atrito os conflitos ocasionados por motivos pautados nas diferenças das cores dos indivíduos. Conflitos estes percebidos nos significados simbólicos das ações de muitos indivíduos e instituições aqui analisados. Observa Maria Luiza Tucci Carneiro<sup>5</sup>, ao estudar o preconceito<sup>6</sup> racial no Brasil e em Portugal no período colonial, que a origem do preconceito racial está ligada a fatores políticos, sociais e econômicos, que se presta para justificar desigualdades e dominação política. Tal concepção do racismo o admite enquanto fenômeno psicológico-cultural.

Em uma sociedade, que mesmo com os entraves legais, podia ser considerada como palco de certa mobilidade social, como a colonial portuguesa, a ocupação de cargos e oportunidades de formação se deu de forma variada alcançando a grupos que não mais podiam ser considerados a margem social. Bacharéis formados em Coimbra, posse de cargos régios e oficialidade militar constituíam prerrogativas sociais de pessoas marcadas pelo estigma da cor da pele. Esse “defeito de ser pardo”<sup>7</sup> não impedia aos homens pardos de participarem de cursos em Coimbra e de freqüentarem os colégios da Companhia de Jesus, conseguindo a formação de bacharel ou clérigo. Todavia se tornava uma barreira quando na ocasião de posse dos lugares privilegiados deste ou daquele cargo ou ofício. Os signos são reafirmados no intuito de distinção dos lugares sociais. Pertencer à categoria de pardo até o quarto grau era condição legal para se ver negado determinados cargos, não aceitação e ingresso em ordens religiosas, bem como participação em algumas irmandades. A cor da pele neste período indicava um lugar social e os espaços sociais, como irmandades, bem como os cargos régios, representavam uma distinção entre os grupos.

Difícil é definir o termo pardo no período colonial, visto o mesmo possuir múltiplos usos e significados. No século XVII era usado, por exemplo, em São Paulo para designar indígenas escravizados ilegalmente. Em várias partes do Brasil, neste mesmo período, o termo pardo tendia a ser sinônimo de mulato. O Vocabulário Português e Latino de Raphael Bluteau observa que pardo era quem possuía cor entre branco e preto, sendo o mesmo que

---

<sup>5</sup> CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Preconceito racial em Portugal e Brasil Colônia: Os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue. São Paulo: Perspectiva, 2005. p.11.

<sup>6</sup> Entender o conceito de preconceito como sendo um conjunto de atitudes que provocam, favorecem ou justificam medidas de discriminação. Ver CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Preconceito racial em Portugal e Brasil Colônia: Os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue. São Paulo: Perspectiva, 2005. pp.10-11.

<sup>7</sup> Esta expressão foi conservada e exposta entre aspas por aparecer constantemente na documentação analisada.

mulato<sup>8</sup>. Tal entendimento acerca do pardo ser resultado da fusão das cores branca e preta é utilizado por Frei Jaboatão em seu sermão de homenagem à São Gonçalo Garcia<sup>9</sup>, onde este mesmo religioso cita literalmente o significado do ser pardo segundo esta concepção contida no Vocabulário Português e Latino do Padre Rafael Bluteau. A partir desta concepção de Frei Jaboatão, cronista contemporâneo do período aqui analisado, justificamos o nosso entendimento de que este termo assim o era compreendido em Pernambuco, no século XVIII, espaço temporal de nossa pesquisa.

As fontes utilizadas neste estudo se constituíram em sua grande maioria de documentos manuscritos, localizados no arquivo do IPHAN, seção Recife e no LAPEH. No IPHAN analisamos as documentações relacionadas à irmandade de São Pedro dos Clérigos da Vila de Recife, e no LAPEH, nos dedicamos estudar os microfilmes do Arquivo Histórico Ultramarino, confeccionados durante o Projeto Resgate de Documentação Histórica Barão do Rio Branco. Tais manuscritos microfilmados apresentam dados fragmentados: rascunho de compromisso de irmandades religiosas, correspondências seculares e eclesiásticas, bem como cartas patentes de alguns membros da irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos de Recife.

Além de permitirem a identificação de diversos lugares sociais ocupados por homens pardos, essas documentações manuscritas expõem também um contexto social bastante instável entre os grupos aqui analisados, indicando como um dos maiores aspectos causadores de conflitos que permeavam aquela sociedade os ocasionados pela diferença das cores e origens dos indivíduos e os acessos a determinados cargos. Tais conflitos, a nosso ver, representaram uma das principais motivações das festividades dedicadas à São Gonçalo Garcia percebidas como uma reação simbólica por parte de homens pardos contra seus opositores sociais.

Outras fontes também foram utilizadas em nosso estudo com vistas à compreensão da sociedade colonial pernambucana, como as produções de cronistas, como Frei Antonio de Santa Maria Jaboatão, Sotério da Silva Ribeiro e Dom Domingos do Loreto Couto, que viveram em Pernambuco e se constituíram em importantes fontes que auxiliaram na compreensão dos valores sociais que permeavam a sociedade pernambucana na primeira metade do século XVIII.

O procedimento analítico aqui adotado teve caráter qualitativo, visto termos trabalhado com fontes documentais fragmentadas e escassas pela ação do tempo. Para o

---

<sup>8</sup> BLUTEAU, Raphael. Vocabulário português e latino. V. L2776, p. 279.

<sup>9</sup> JABOATÃO, Op. Cit. p. 179.

desenvolvimento de tal análise lançamos mão de um leque de teóricos que nos permitiram analisar as documentações, bem como as produções dos cronistas, naquilo que os mesmos apresentam explícita e implicitamente, pois os espaços silenciados também falam simbolicamente. Tais análises se apropriam de conceitos que podem ser relacionados a sociedade colonial, bem como a produção literária deste período.

As considerações de Serge Gruzinski acerca do mundo colonial americano nos foram muito úteis em nossas análises, pois permitiram compreender as instabilidades existentes entre os diversos grupos sociais, no cotidiano brasílico, como aspectos inerentes ao processo de colonização e suas conseqüências mais complexas: as mestiçagens. A sociedade brasílica foi resultado desse novo existir. Serge Gruzinski<sup>10</sup> comenta que foi o aspecto permeável do pensamento ameríndio que lhes possibilitou captar tudo o que na sensibilidade e no pensamento europeu tendia ao híbrido: canto, fábulas, arte.

Vemos que este aspecto de permeabilidade indicado por Gruzinski aflora enquanto estratégia de resistência a cultura dominante imposta nas festividades públicas na América Portuguesa. Tal processo pode ser detectado nas festividades para São Gonçalo Garcia, ora objeto de nosso estudo, com danças e demais práticas inerentes às culturas ameríndia e negra, visualizadas na procissão dedicada a este santo católico. Essas espertezas da cultura ameríndia e negra foi o que lhes possibilitou sua manutenção. São produtos do encontro e enfrentamentos e não de misturas de culturas que co-existem. O resultado é um novo produto que participa de ambos os mundos e ao mesmo tempo pertence a um novo.

Serge Gruzinski observa ainda que as mestiçagens nunca são uma panacéia; elas expressam combates jamais ganhos e sempre recomeçados, todavia fornecem o privilégio de se pertencer à vários mundos numa só vida.<sup>11</sup> No entender de Eduardo França Paiva<sup>12</sup> negros e mestiços são mediadores culturais, pois transitam entre mundos. Tais pessoas por pertencerem a mais de um mundo tornam-se indivíduos únicos e ao mesmo tempo globais, por sua condição híbrida.

Os valores sociais e culturais da sociedade brasílica apresentados nos pormenores da documentação e nas falas dos cronistas aqui utilizados são neste estudo apreendidos a partir das concepções contidas no pensamento de Pierre Bourdieu e Roger Chartier, o que possibilitou a compreensão dos vários conflitos e instabilidades aqui tratados no intuito de alcançar o objetivo desta pesquisa: compreender o ser pardo e os espaços sociais por eles

---

<sup>10</sup> GRUZINSKI, Serge. O Pensamento Mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 320.

<sup>11</sup> Idem.

<sup>12</sup> PAIVA, Eduardo França. IVO, Isnara Pereira(orgs). Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas. São Paulo: Anablume, 2008.

ocupados em meio à sociedade pernambucana da primeira metade do século XVIII, a partir da perspectiva de história cultural.

Pierre Bourdieu vê o espaço social como espaço conflituoso. A descrição da sociedade em termos de espaço social permite enfatizar a dimensão relacional das posições sociais<sup>13</sup>. Tais espaços sociais na ótica de Pierre Bourdieu são estruturados por diferentes formas de acumulação de capital, daí fazemos uso deste conceito para pensarmos a organização social da sociedade brasileira, para a elaboração do presente estudo. Bourdieu conceitua o termo capital a partir de uma visão hermenêutica, não relacionado apenas a questão econômica, mas cultural, social e simbólica.

Os espaços desta festa dedicada à São Gonçalo Garcia se constituíram em ocasião de expressão dos homens pardos, que se apropriaram deste espaço “legal” da festa para externarem suas reivindicações sociais. Fizeram, esses homens pardos uso deste espaço norteador de regras, que era a festa pública, em proveito próprio. Se tal dispositivo, o qual a festa em parte representava tinha em vista criar controle e condicionamento, este se voltava nesta ocasião em favor dos desejos pardos, que se utilizavam do espaço da festa para se auto-homenagearem através do culto à São Gonçalo Garcia.<sup>14</sup>

A oposição é demasiado simples entre espontaneidade ‘popular’ e coerção das instituições dominantes, o que é preciso reconhecer, afirma Chartier, é o modo como se articulam as liberdades condicionadas e as disciplinas derrubadas<sup>15</sup>. As manifestações festivas barrocas, por exemplo, em sua grande maioria eram festas dedicadas aos santos católicos que contavam com a participação efetiva de negros e índios, bem como de seus descendentes. Era nas procissões e desfiles ricamente decorados, que esses indivíduos se apropriavam sutilmente do espaço “legalizado” para expor suas práticas de gestos e danças, que iam além da alegria de homenagear a divindade alheia a sua cultura. Trajados segundo seus costumes, negros e índios, dividiam com luso-brasileiros este espaço privilegiado compreendido pela festa pública, de onde todos podiam se expressar contando com as “bênçãos” da Igreja e da Coroa.

Vimos quão importantes fontes de consulta foram as produções dos cronistas contemporâneos e participantes da festa. A descrição da festa para homenagear São Gonçalo Garcia no ano de 1745, feita por Sotério da Silva Ribeiro, um ex-franciscano, publicada na obra *“Súmula Triunfal da nova e grande celebridade, do glorioso e invicto*

<sup>13</sup> BONNEWITZ, Patrice. Primeiras lições sobre a sociologia de P. Bourdieu. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 52-54.

<sup>14</sup> CHARTIER, Roger. A História Cultural: entre práticas e representações. Lisboa: Difel . 2002.p. 137.

<sup>15</sup> Ibid. p.137-138.



*martyr, São Gonçalo Garcia*”, além de nos informar sobre os mínimos detalhes de cada etapa da festa, nos traz também impressões sobre os pardos e a sociedade pernambucana, refletidas no período desta homenagem, se constituindo em interessante fonte para nossa pesquisa, assim como o sermão de Frei Jaboatão, cujo objetivo era advogar em favor dos homens pardos.

A festa enquanto espaço de expressão legitimado socialmente, constituiu oportunidade de reação sutil dos homens pardos, que se apropriaram do teatro criado pela organização das festas barrocas, cujo intuito oficial era o controle e educação das massas populares. Os homens pardos se utilizam dos simbolismos culturais da festa para anunciar uma mensagem particular à sociedade recifense. Nos dizeres de Sandra Jatahy Pesavento<sup>16</sup> a estrutura social se compõe de forma contraditória, articula-se de modo desigual e constrói-se no enfrentamento de relações de força. Esta festa de homenagem à São Gonçalo Garcia foi uma reação dos homens pardos que buscavam se afirmarem socialmente num processo também de afirmação positiva de sua cor, identificada com a cor de São Gonçalo Garcia, o santo mestiço.

No primeiro capítulo buscamos discutir os significados da festa colonial na historiografia nacional e os conceitos construídos acerca desta temática. As festas barrocas coloniais, representavam a nosso ver, espaços de embates e negociações de grupos sociais e não apenas de imposição de uma ordem social, a da ação do colonizador, visto a exuberância cultural destes espetáculos, que contaram com a participação de vários segmentos da sociedade colonial brasileira.

O segundo capítulo apresenta os papéis sociais e políticos que as irmandades possuíam em meio à sociedade colonial. Tal estudo, como vimos, se justifica pelo fato dessas irmandades atuarem na construção da identidade parda a partir do incentivo ao culto de São Gonçalo Garcia em Pernambuco, observado na organização da festividade que ora estudamos. As irmandades no período colonial devem ser entendidas como espaços que possibilitavam a construção de identidade, e refletiam as instabilidades entre os diversos grupos e instituições daquela sociedade.

O terceiro capítulo discute os espaços do culto à São Gonçalo Garcia no Brasil do século XVIII e a festa organizada para este orago na Vila de Santo Antonio de Recife no ano de 1745. Tal festividade é analisada, principalmente a partir dos escritos de Sotério da Silva Ribeiro, ex-franciscano, que buscou registrar todos os detalhes desta festividade para esse

---

<sup>16</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. Uma outra cidade: o mundo dos excluídos no final do século XIX. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001, p. 09.

santo mestiço, apresentando vários aspectos sobre a sociedade pernambucana da época. Partimos do entendimento de que esta homenagem à São Gonçalo Garcia ocorrida em Recife pode ser compreendida como uma reação dos homens pardos cujo objetivo era a valorização da cor parda naquela sociedade.

O quarto capítulo analisa as principais formas de inserção social utilizadas por homens pardos, no período ora estudado, primeira metade do século XVIII e os espaços sociais por eles ocupados. Os diversos casos aqui tratados se referem às notícias de ascensão social de pessoas pardas ligadas não somente a festa de São Gonçalo Garcia, mas também identificadas com o período e o espaço geográfico onde ocorreu esta festividade.

## CAPÍTULO I

### A PROPÓSITO DE FESTAS

#### 1.1 Breves considerações sobre a historiografia da festa no Brasil

O interesse pelas manifestações lúdicas com o intuito de explicar características da nacionalidade brasileira surgiu no Brasil desde fins do século XIX. Naquele momento o interesse dos intelectuais pelas culturas populares “pagava tributo às teorias racialistas em voga na passagem do século, apesar dos mesmos identificarem na mestiçagem em larga escala o traço mais marcante da sociedade brasileira”.<sup>17</sup> Já neste período alguns historiadores brasileiros se lançavam na análise dos momentos festivos, se incursionando na descrição do cotidiano brasileiro do passado a partir das análises dessas festividades.<sup>18</sup>

A partir da década de trinta o Brasil apresenta uma renovação nos estudos sobre as manifestações festivas com as contribuições dos trabalhos dos cientistas sociais como Antonio Candido, Florestan Fernandes e Maria Isaura Pereira de Queiroz. Tais estudiosos buscaram se afastar do tratamento pitoresco, observado na análise de seus antecessores, sob a influência da produção sociológica e antropológica europeia e norte-americana, centrando-se na problemática cultural e social das festas populares tradicionais.<sup>19</sup> Neste mesmo período Gilberto Freyre produzia *Casa-Grande e senzala*<sup>20</sup>, obra que marca os estudos culturais e sociais no Brasil, onde aborda dentre outras coisas o cotidiano brasílico dos grupos sociais e suas relações com a fé, o amor, e suas peculiares formas de sociabilidade no período colonial, a qual, iremos tratar mais adiante.

Em paralelo com o avanço da produção universitária ligada às ciências sociais, uma geração de estudiosos, composta, entre outros por Mário de Andrade, renovou a pesquisa folclórica, estabelecendo novos paradigmas para o estudo das manifestações populares brasileiras, sob a influência da produção etnológica europeia e americana, distanciando-se

---

<sup>17</sup> JANCSÓ, ISTVÁN E KANTOR, IRIS (Org.) . Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Imprensa Oficial, 2001. p. 4.

<sup>18</sup> JANCSÓ e KANTOR assinalam alguns nomes desta vertente: José Vieira Fazenda, Basílio de Magalhães, Manuel Quirino, entre outros. Idem, p. 4.

<sup>19</sup> JANCSÓ, ISTVÁN E KANTOR, IRIS (Org.) Op. cit. p. 5.

<sup>20</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2005.

assim da perspectiva pitoresca do século XIX.<sup>21</sup> Florestan Fernandes, reconhece as contribuições de Mario de Andrade em seu clássico “A etnologia e a sociologia no Brasil” ao analisar as pesquisas deste autor sobre o folclore brasileiro comentando do seu interesse em relação às manifestações festivas e musicais brasileiras. Mário de Andrade através de estudos sobre o folclore musical avaliou também “a função de cerimônias mágico-religiosas dos negros no desenvolvimento da música popular brasileira, que se exerce através dos cantos e danças a elas associados”<sup>22</sup>

A presença historiográfica francesa é marcante nas produções acadêmicas brasileiras. Um dos destaques desta contribuição francesa na historiografia brasileira foi a Escola dos Annales. A primeira geração dos Annales já demonstrava preocupação com o simbólico, o que foi indispensável para a compreensão das festividades públicas. Marc Bloch, uma das suas figuras fundantes, por exemplo, produziu estudos acerca dos rituais públicos do Antigo Regime. A segunda geração desta escola por sua vez, liderada por Fernand Braudel, não apresentou grande interesse pelo cultural e simbólico. A Braudel cabe o forte incentivo à interdisciplinaridade na construção do saber histórico, afirmando o papel que a história possuía pela sua capacidade de fornecer o sentido do tempo<sup>23</sup>. Todavia a preocupação com as construções simbólicas ganhou maior espaço com a terceira geração desta escola historiográfica<sup>24</sup>. A partir dos anos 70, do século XX, os fenômenos festivos passaram a configurar um campo específico desta Nova História, que passou a utilizar uma abordagem antropológica dos fenômenos coletivos e da politização da vida cotidiana.<sup>25</sup>

No Brasil, nesta mesma década de 1970, ganha espaço um terceiro conjunto de estudos sobre as festas brasileiras nos âmbitos da sociologia, da antropologia, da literatura e da crítica de arte, que refletiram no campo historiográfico na década de 1980. Affonso Ávila, crítico de arte e historiador da cultura buscava analisar as festividades públicas como fatos sociais globais.<sup>26</sup> Em fins da década de 1980 e decorrer de 90 novos estudos passaram a avaliar o lugar das festas e ritos da vida coletiva na formação da sociedade

---

<sup>21</sup> Idem, p. 6.

<sup>22</sup> FERNANDES, Florestan. Etnologia e a sociologia no Brasil: ensaios sobre aspectos da formação e desenvolvimento das ciências sociais na sociedade brasileira. São Paulo: Editora Anhambi, 1958, p. 324.

<sup>23</sup> ARANHA, Gervácio Batista. A nova história cultural e a antropologia: perspectivas e convergências. In DANTAS, Eugenia e BURITI, Iranilson (orgs). Metodologia do ensino e da pesquisa: Caminhos da investigação. João Pessoa: Idéia; EDUFCG, 2008. p.52-53.

<sup>24</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. História e História Cultural. Belo Horizonte: Autêntica, 2005, p. 30-31

<sup>25</sup> JANCÓS, ISTVÁN E KANTOR, IRIS (Org.) Op. cit. p. 7

<sup>26</sup> Idem, p. 9.

colonial brasileira<sup>27</sup>. Tais estudos estavam centrados principalmente na região das Minas Gerais e Rio de Janeiro, como analisaremos adiante.

## **1.2 Do tributo aos deuses à manifestação do poder régio: notas sobre a significação da festa pública na Idade Moderna**

Para a compreensão dos significados de uma festa realizada no período colonial brasileiro, que se constitui em um dos objetivos desta pesquisa, faz-se necessário apreendermos os significados que as festividades públicas possuíam na Idade Moderna européia.

A partir de uma concepção ocidental sobre as origens da festa, podemos localizá-la como aspecto importante da vida do homem em sua vivência em comunidade desde os tempos mais remotos. As primeiras comunidades agrícolas passaram a celebrar em conjunto seus êxitos na plantação de acordo com a periodicidade da produção agrícola, nas épocas de semeadura e colheita. A repetição dos ciclos agrícolas fez com que essas celebrações de união e agradecimento passassem a ter função comemorativa para a comunidade, com períodos determinados segundo esses ciclos agrícolas. As festas nasceram das formas de culto externo, tributado geralmente a uma divindade protetora das plantações, realizados em determinados tempos e locais.

Com o advento do Cristianismo essas solenidades sofreram algumas alterações. O Cristianismo se utilizou desse apego dos homens às festas como uma forma de doutrinação religiosa, com a Igreja Católica determinando dias que fossem dedicados ao culto divino. As comunidades deveriam seguir este novo calendário eclesiástico para as suas festividades. Essas festas cristãs eram distribuídas em dois grupos distintos: as festas do Senhor (Paixão de Cristo e demais episódios de sua vida) e os dias comemorativos dos santos (apóstolos, pontífices, virgens, mártires, Virgem Maria e padroeiros).<sup>28</sup> Em meio a essas grandes festas religiosas, havia outras menores aos domingos, por isso, chamadas de “Domingas”.

Peter Burke sugere que até o século XVI, elite e povo participavam de uma mesma cultura e explicitavam tal comunhão por ocasião das festas.<sup>29</sup> As entradas régias, por exemplo, no período medieval servia de suporte para a criatividade e expressão da

---

<sup>27</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>28</sup> DEL PRIORE, Mary. Festas e utopias no Brasil colonial. São Paulo: Brasiliense, 2000, p. 13.

<sup>29</sup> Apud. DEL PRIORE, Mary. op. cit. p. 12.

comunidade urbana, razão que justifica as inovações inventadas a cada ritual organizado para a recepção de um rei naquele período<sup>30</sup>. No entanto, o surgimento do Estado Moderno, com suas especificidades nos modos de gerenciar as nações, fez com que o espaço da festa tendesse a banir as suas características de congregar para o lúdico e espontâneo a população que dela participava.

O espaço festivo passou a representar para as autoridades régias, o espaço da manifestação política de reafirmação do poder do monarca. A teatralização das cerimônias públicas a partir desse processo de afirmação da figura do rei paulatinamente põe fim ao diálogo que existia no período medieval entre a municipalidade e o monarca, cujo objetivo agora era a exaltação dos símbolos de poder centralizados na imagem do rei. Esta representação do poder político através das festividades públicas pode ser identificada através dos registros de festividades ocorridas entre os séculos XIII e XVII.

Roger Chartier identifica que tais registros das festividades serviam para reiterar a legitimidade, reafirmar a ordem e representar o poder a partir do discurso, dos signos e das cerimônias.<sup>31</sup> Chartier observa que em relação aos relatos das festas há duas lógicas articuladas e heterogêneas: a que produz e interpreta os enunciados e a que rege as ações e as suas condutas<sup>32</sup>. Estas duas lógicas devem ser levadas consideração na construção discursiva ou simbólica do mundo social com as coações objetivas, como as institucionais do Santo Ofício e do Paço, que limitavam e possibilitavam a produção dessas representações.

As entradas reais, procissões e os autos-de-fé tornaram-se eventos longos que apresentavam e envolviam o trabalho de muitos artistas nativos e estrangeiros. Tais artistas, como pintores, arquitetos, atores, músicos e coreógrafos davam aos súditos um espetáculo de intensa teatralidade, do qual a imagem do rei era o centro em meio a este desfile alegórico. Este processo de ritualização e requinte das cerimônias públicas caracteriza o período barroco<sup>33</sup>.

Observa José Antonio Maravall que as festas, como todos os produtos da cultura barroca, são como instrumentos, espécie de arma, de caráter político nas mãos dos

---

<sup>30</sup> MEGIANI, Ana Paula Torres. A escrita da festa: os panfletos das jornadas filipinas a Lisboa de 1581 e 1619 in JANCSÓ, ISTVÁN E KANTOR, IRIS(Org.) . Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Imprensa Oficial, 2001, p. 640.

<sup>31</sup> CHARTIER, Roger. A História Cultural: entre práticas e representações. Lisboa: Difel . 2002, p. 225.

<sup>32</sup> Apud HANSEN, João Adolfo. A categoria “ representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII in JANCSÓ, ISTVÁN E KANTOR, IRIS(Org.) . Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Imprensa Oficial, 2001, p. 735-736.

<sup>33</sup> MEGIANI. Op. cit, p. 640-641.

monarcas e demais autoridades do período.<sup>34</sup> Assim como outros estudiosos das festas aqui citados, Maravall também afirma que as festas públicas eram ocasiões em que as massas eram oportunamente apaziguadas segundo a vontade das autoridades civis e eclesiásticas que buscavam com isto demonstrar seu poder a partir da grandiosidade dessas festividades:

Nas luxuosas festas cortesãs, nas celebrações urbanas ou eclesiásticas, é essa riqueza e ostentação – reveladoras do poder da pessoa- o que se destaca. Considerando-se que é uma ocasião na qual se atua atrativamente sobre uma multidão, deve ser grandiosa.<sup>35</sup>

O período barroco, com suas especificidades na América Portuguesa foi marcado por esse intenso processo de ritualização política do espaço da festa como vimos, onde podemos observar que as cerimônias públicas desta época, não representam apenas, mas construíam as relações entre os grupos sociais e o Estado através de suas representações e lutas simbólicas<sup>36</sup>, a partir da ostentação e disposição da hierarquia social nos desfiles festivos que se constituíram em ocasiões marcantes das vilas e cidades deste período, cujo intuito, como vimos, era o reafirmar os lugares sociais daquela sociedade.<sup>37</sup>

### **1.3 Em nome da fé: os diversos significados das festividades coloniais**

As festas eram uma constante na vida social da América Portuguesa, e se faziam, principalmente a partir da prática da religiosidade colonial. As exposições públicas da fé, por meio de procissões<sup>38</sup>, estavam prescritas nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Tais constituições foram aprovadas através de sínodo diocesano em 1707 e

---

<sup>34</sup> MARAVALL, José Antonio. A cultura do barroco: análise de uma estrutura histórica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009, p. 382.

<sup>35</sup> Idem, p. 378.

<sup>36</sup> CHARTIER. Op. cit. p. 221-222.

<sup>37</sup> VOVELLE, Michel. Ideologias e mentalidades. São Paulo: Editora Brasiliense. 1991, p. 245.

<sup>38</sup> Segundo Monteiro da Vide, procissão é uma oração pública feita a Deus por um comum ajuntamento de fiéis disposto com certa ordem. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas e ordenadas pelo ilustríssimo, e Reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade: propostas e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707. São Paulo: Tipografia, 2 de Dezembro de 1853. Livro III, Tít. 13, p. 191.

regiam a vida não somente dos clérigos, mas também de todos os cristãos da América Portuguesa. Estas constituições prescreviam todos os cerimoniais públicos do culto católico, prevendo as determinações para a “perfeição e majestade”<sup>39</sup> de tais atos. Essas cerimônias religiosas possuíam também seu aspecto político, como vimos, reafirmando não somente o poder espiritual da Igreja Católica, mas também o poder do monarca português.

As tentativas de “normatização” dos momentos festivos, cujos principais motivos passaram a ser a homenagem a santos católicos, autoridades eclesiásticas ou a monarcas não alterou este aspecto lúdico e de sociabilidade das festividades públicas, servindo ainda, algumas dessas festividades, no período colonial, para exaltar a fecundidade da terra e os sucessos na lavoura, semelhantes aos tempos pré-cristãos, denunciando certas permanências de intenções e práticas no ato de festejar, como coloca Gilberto Freyre:

Com efeito, tanto São João e Nossa Senhora do Ó – às vezes adorada na imagem de uma mulher grávida – são santos amigos dos lavradores, favorecendo-os ao mesmo tempo que os amorosos. No Brasil, como em Portugal, o povo do interior quando quer chuva costuma mergulhar Santo Antonio dentro de água. Em certas regiões do Norte quando há incêndio nos canaviais coloca-se a imagem do santo em uma das janelas da casa-grande até abrandar o fogo. Quando ronca cheia ou inundação é ainda sua imagem que se opõe ao perigo das águas alagarem a lavoura. O São João é no Brasil, além de festa afrodisíaca, a festa agrícola por excelência. A festa do milho, cujos produtos culinários – a canjica, a pamonha, o bolo – enchem as mesas patriarcais para as vastas comezainas da meia-noite.<sup>40</sup>

A prática da religiosidade colonial, através das homenagens aos santos, revela a apropriação dos espaços das festividades, por parte da população, ao externar sua fé pouco ortodoxa<sup>41</sup>, num catolicismo novo, construído a partir das negociações sociais decorrentes do processo de colonização.

Um exemplo dos significados múltiplos dos espaços da fé era a forma como a população colonial os utilizava, por ocasião das festividades. As igrejas, por exemplo, no período colonial, como nos lembra, Gilberto Freyre<sup>42</sup>, se constituíam, não somente em espaço de prática da religiosidade, mas principalmente, em espaço de sociabilidade da população colonial, nas festas em homenagens aos santos católicos, dançou-se, namorou-se muito nas igrejas coloniais do Brasil, e representaram-se ali, comédias de amor. Os

---

<sup>39</sup> Idem.

<sup>40</sup> FREYRE, Gilberto. Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo:Global, 2005, p. 328-329.

<sup>41</sup> HOORNAERT, Eduardo. Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 117.

<sup>42</sup> FREYRE, Gilberto. Op. cit. p. 327.



espaços da religiosidade conviviam sem fronteiras com os espaços do lúdico e sociabilidade daquela sociedade.

As datas de homenagens aos santos eram oportunidades aguardadas por todos os segmentos de nossa sociedade colonial. Deviam ser respeitados o Natal, a Circuncisão, a Ressurreição e suas oitavas, a Ascensão, o Espírito Santo e suas oitavas, o Corpo de Deus, a Anunciação, a Assunção, a Natividade, a Conceição de Nossa Senhora, São Miguel, Santo Antonio, São Pedro e São Paulo e os Onze Apóstolos, Santo Estevão, Santo Inocente, São Lourenço, São Silvestre, São José, Sant'Ana, Todos os Santos e Coração de Jesus.<sup>43</sup> Acrescente-se a esses dias santos e santificados, os domingos e os dias dos padroeiros locais das vilas, bem como os dezoito feriados oficiais, civis, onde apenas os escravos trabalhavam, podemos imaginar as realizações de festas como algo inerente à vida cotidiana da sociedade colonial brasileira.

A partir dos vestígios sobre a ostentação das cerimônias realizadas tanto em Portugal como no mundo colonial brasileiro, afirma Pedro Cardim que enormes investimentos eram feitos na realização destas festas, o que demonstra o interesse das autoridades pelo impacto de tais eventos na luta política, numa época em que a reputação e a representação simbólica do poderio, desempenhavam papel importante<sup>44</sup>, para as sociedades do Antigo Regime.

Nessa mesma concepção política da festa enquanto expressão do poder do Estado e da Igreja, Mary Del Priore aponta que as festividades passaram no Estado Moderno a ser expressão de uma cultura dirigida, conservadora e no caso do Brasil Colônia, também urbana<sup>45</sup>. As festas, para esta autora, configuraram como um meio de fixação política e manifestação do poder crescente do Estado português, configurando também como um espaço concedido [pelas autoridades régias] para diminuição das tensões inerentes à diversidade étnica e às distinções sociais na colônia. No entanto vimos que esta “concessão” das autoridades régias e eclesiásticas se deveu principalmente às pressões cotidianas dos diversos grupos sociais que se integravam no processo de colonização, o que exigia um estado constante de negociações entre esses mesmos grupos. As festas exibem esta correlação de forças e representam o espaço de manifestação da diversidade social existente na América Portuguesa.

---

<sup>43</sup> TINHORÃO, José Ramos. As festas no Brasil Colonial. São Paulo: Ed. 34, 2000 p.9.

<sup>44</sup> CARDIM, Pedro. Entradas solenes, rituais comunitários e festas políticas, Portugal e Brasil, séculos XVI e XVII. In Jancsó, I. & Kantor, I. (orgs). Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa.. São Paulo: Fapesp/ Edusp/ Imprensa Oficial, 2001, p.98.

<sup>45</sup> DEL PRIORE, Mary. op. cit, p. 15.

As festas barrocas, para Mary Del Priore se constituíam em espaço do sagrado, enquanto manifestação religiosa de devoção e fé, e ao mesmo tempo espaço do profano com as manifestações culturais dos vários segmentos da sociedade colonial brasileira, que eram praticadas nas “brechas” concedidas pelo Estado e pela Religião para este extravasamento popular no interior de uma sociedade dominada pela exploração econômica e trabalho escravo. Todavia, este calendário das festividades onde havia a prescrição da participação dos vários segmentos sociais nessas cerimônias festivas, segundo esta historiadora, era mais uma forma das autoridades, régias e eclesiásticas, de moldar a população colonial à aliança entre a Igreja e a Coroa nas formas de sociabilidade e economia psíquica dos colonos.<sup>46</sup>

Insatisfações expostas, reapropriações do espaço da festa pelos vários segmentos da sociedade colonial, também são destacados por Del Priore, ao descrever a violência física, atos obsceno do excesso corporal, na detração da autoridade, ocorridos em algumas festas coloniais,<sup>47</sup> num conjunto cujo intuito era a desordem propiciada pelo período festivo, inversão de papéis através dos espaços ocupados nos momentos de festa, numa reação popular simbólica às opressões cotidianas. Essas reações simbólicas podem ser compreendidas como mais uma forma de expressão dos grupos menos privilegiados. Contudo observamos também outros importantes aspectos, como por exemplo, o da exaltação da cultura mestiça praticada por indígenas e africanos, em meio à cultura dominante, marcando presença nestas festividades públicas.

Sobre as festas coloniais no Brasil, José Ramos Tinhorão destaca o aspecto lúdico e principalmente de sociabilidade festiva, que motivavam a participação popular nesses eventos oficiais e de fé.<sup>48</sup> Onde, apesar dos esquemas de controle existente, por parte da Igreja e autoridades régias, nesses eventos públicos, os mesmos não se efetivaram na prática com a rigidez que se poderia imaginar. Isso pode ser constatado nos diversos casos de extrapolação popular das regras dos rituais em meio aos eventos festivos no período colonial, onde a maioria difusa desta sociedade marcava invariavelmente sua presença também nas demonstrações de júbilo, e não somente com a desobediência das regras<sup>49</sup> A participação desses indivíduos que se achavam fora dos grupos conhecidos como oriundos das elites políticas e econômicas, como negros africanos, crioulos, pardos, indígenas, se fazia principalmente através da dança e da música que embalavam as freqüentes festividades no Brasil colonial.

---

<sup>46</sup> Idem, p. 27.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 128.

<sup>48</sup> TINHORÃO, José Ramos. Op. cit, p. 7-8.

<sup>49</sup> Idem, p.15-16.

As festas, como já vimos, faziam parte do cotidiano colonial brasileiro, sendo sua principal motivação oficial a celebração da fé nos espaços públicos, bem como o extravasamento das tensões decorrentes das disputas sociais na colônia. Todavia a relação da sociedade colonial com os espaços da festa era bem mais complexa.

Entender a festa barroca colonial como espaços de embate e negociação e não apenas de imposição de uma ordem social, a do colonizador visto a exuberância cultural destes espetáculos que agrediam aos olhos dos viajantes europeus tal seu grau de mestiçagem<sup>50</sup>, permite compreender que a paisagem de uma festa no período colonial apresentava esta nova sociedade, que não era européia, apesar dos ritos católicos que possuíam maior visibilidade e possibilitavam certa unicidade ao Império português, mas mestiça, resultante de diversas culturas, daí a necessidade constante da manutenção deste estado de negociação, propiciados pelos espaços festivos.

Pode-se detectar nas festividades coloniais na América Portuguesa, a presença simbólica marcante da monarquia lusa, impondo seus valores e regras. Contudo podemos perceber também nesses eventos, que parecem a muitos possuir caráter efêmero, mas que na realidade se constituíam em espaços de embates sociais sutis vivenciados durante o processo de colonização, a representação simbólica desta nova sociedade que devido à sua complexa construção era instável. Os diversos segmentos sociais desta nova sociedade, visualizados principalmente a partir práticas cujo objetivo era destoar do teatro organizado pelo Estado e pela Igreja através da festas, ou seja, os lugares ocupados com as desobediências de precedência, e as extrapolações populares, bem como as afirmações de identidade com suas construções simbólicas eram práticas presentes nas festividades públicas coloniais da América Portuguesa.

A festa se constitui em campo maravilhoso de observação para o historiador por ser momento de possível verdade em que um grupo ou uma coletividade projeta simbolicamente sua representação de mundo, e até filtra metaforicamente todas as suas tensões.<sup>51</sup> A festa representa aqui o lugar do possível para a sociedade mestiça colonial constituída na América Portuguesa.

---

<sup>50</sup> Entendemos o processo de mestiçagem como dinâmico, expressão de embates culturais jamais ganhos e sempre recomeçados. Ver Serge Gruzinski em *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 320.

<sup>51</sup> VOVELLE, Michel. Op. Cit, p. 246-247.

## CAPÍTULO II

### CONSIDERAÇÕES SOBRE O PAPEL SOCIAL DAS IRMANDADES NO PERÍODO COLONIAL

Desde o descobrimento das Minas até o tempo do indiscreto e inconsiderado estabelecimento das irmandades de Pretos e Pardos, eram estes indivíduos humildes e moderados.

Os Pretos não ousavam levantar os olhos ou responder com tom mais alto aos seus Senhores nem ainda a qualquer Branco.

Os Pardos tinham por grande honra quando algum Branco se servia deles e louvava o seu préstimo.

Todos reconheciam a humildade e o abatimento da sua condição e o respeito que deviam aos Brancos [...]

Porém, depois que se estabeleceram as ditas irmandades animaram-se do espírito de intriga, revestiram-se de arrogância, e mudaram a humildade e abatimento que lhes é próprio em soberba e desaforo.

Insultam os Brancos, desprezam os Párcos; arrogam-se isenções e privilégios, tem da sua parte as justiças, porque todos os escrivães e oficiais das Auditorias são senhores de uns e apaniguados de outros [...]<sup>52</sup>

O auto-elogio pardo observado na homenagem à São Gonçalo Garcia, ocorrida em Recife no ano de 1745, foi um projeto realizado por duas irmandades de homens pardos de Pernambuco: Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos da Vila de Recife e Nossa Senhora de Guadalupe de Olinda. A atuação dessas irmandades na busca de afirmação da identidade parda em Pernambuco apresenta a necessidade de se analisar o papel que as irmandades desempenhavam na vida social do Brasil Colonial. Qual a significação social de se pertencer a esta ou aquela irmandade? Que papel social e cultural tais instituições desempenhavam na América Portuguesa?

---

<sup>52</sup> Trecho da representação dos vigários das Igrejas coladas de Minas Gerais in: QUINTÃO, Antonia Aparecida. Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII). São Paulo: Annablume; Fapesp, 2002. p.51-52.

## 2.1 Irmandades: origens e conceito

Riolando Azzi<sup>53</sup> conceitua os espaços de agremiação de leigos, na prática do catolicismo, como confrarias, que por sua vez se subdividiam em irmandades e ordens terceiras.

As irmandades e as ordens terceiras têm suas origens no período medieval. Essas agremiações de leigos constituem uma forma de sobrevivência na esfera religiosa das antigas corporações de artes e ofícios e as ordens terceiras são associações que se vinculam às tradicionais ordens religiosas medievais, especificamente aos franciscanos, aos carmelitas e aos dominicanos.

O Brasil católico nasceu, sob o signo dessas irmandades, havendo também aqui desde o princípio da colonização as ordens terceiras, que ao contrário dessas associações leigas onde o objetivo primeiro é o de incrementar o culto público, são associações pias, que se preocupam, fundamentalmente, com a perfeição da vida cristã de seus membros, e se vinculam, como vimos a uma ordem religiosa, da qual extraem e adaptam regras para uma vida cristã.<sup>54</sup> Estas irmandades exprimem o desejo, por parte do povo, de formar comunidades, de não se deixar reduzir a uma simples massa anônima e manipulada segundo os ditames da cultura dominante.<sup>55</sup>

Essas confrarias tiveram seu período áureo na América Portuguesa do período colonial e perduram fortes ainda no período imperial, até que paulatinamente a Igreja Católica foi incentivando a criação de novas associações de leigos mais vinculados ao Clero, como o apostolado da Oração, as Congregações Marianas e as Filhas de Maria.<sup>56</sup>

As irmandades, bem como as ordens terceiras eram regidas por estatuto. Este compromisso deveria ser confirmado pelas autoridades eclesiásticas e pelos monarcas. Nele estavam contidos os objetivos da associação, seu funcionamento, as obrigações de seus membros, assim como os direitos adquiridos por aqueles que se tornassem membros dessas associações.

---

<sup>53</sup> AZZI, Riolando; HOORNAERT, Eduardo; GRIJP, Klaus Van Der et al. História da Igreja no Brasil (Primeira Época, tomo II, vol. I). Rio de Janeiro: Vozes, 1992. p. 234.

<sup>54</sup> BOSCHI, Caio César. Os Leigos e o Poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986. p. 19

<sup>55</sup> HOORNAERT, Eduardo, Et al. História da Igreja no Brasil, tomo II. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 383

<sup>56</sup> Idem.

A ereção das irmandades era regulada pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, que impunha a obrigatoriedade da remessa dos seus compromissos para a aprovação do bispado.<sup>57</sup> Todavia tais estatutos nem sempre chegavam à Mesa da Consciência para a aprovação e conhecimento régio, o que fez com que a Coroa impusesse esta obrigatoriedade às irmandades, sejam estas, fundada por autoridade eclesiástica ou régia. A partir de 1765, todas as irmandades passaram a ser obrigadas a enviar seus compromissos para a censura da Mesa de Consciência e Ordens.

Tanto o poder régio, como o poder eclesiástico se empenhavam em ampliar suas esferas de poder e controle sobre a vida dos habitantes da América Portuguesa e o conseguiam em grande parte a partir da fiscalização da atuação das irmandades religiosas. Como os limites nunca foram claramente definidos, muitos foram os casos de conflitos de jurisdição junto às irmandades praticados por párocos. Dois exemplos desses conflitos de jurisdição envolveram as duas irmandades patrocinadoras da festa de São Gonçalo Garcia em Recife, no ano de 1745: Nossa Senhora de Guadalupe de Olinda e Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos de Recife.

No ano de 1725 a confraria de Nossa de Guadalupe de Olinda alega ter sido ereta sob jurisdição régia e que por isso não mais iria admitir despesas com visitantes eclesiásticos. D. José Fialho, então bispo de Pernambuco, solicita a apresentação dos livros de fundação da irmandade, ocasionando o prolongamento deste conflito por muitos anos no Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens. A Irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos da Vila de Recife foi palco de conflito com os eclesiásticos por desejar reformular seu compromisso na década de 1760, retirando sua jurisdição eclesiástica para assumir jurisdição régia. Este conflito também chega aos tribunais da Coroa.

As autoridades, eclesiástica ou secular, tentaram durante toda a existência dessas associações leigas, imporem sua jurisdição e controle, segundo seus próprios interesses. Neste contexto de disputa jurisdicional, essas irmandades se localizavam, dentro da sociedade colonial, segundo sua jurisdição eclesiástica ou régia. Percebemos aí as irmandades como espaço que refletiam também conflitos de interesses entre a Coroa e a Igreja, além dos já conhecidos conflitos decorrentes do cotidiano de uma sociedade instável, por sua natureza já tão diversa e desigual.

---

<sup>57</sup> QUINTÃO, Antonia Aparecida. Op. cit. p.74.

## 2.2 Irmandades: sua função política, social e religiosa em meio à sociedade colonial

Existiam estas organizações leigas no Brasil, desde as primeiras décadas da nossa colonização como vimos, afinal o projeto religioso andava lado a lado com o projeto colonizador. Os poderes, político e religioso, segundo Marcos de Almeida<sup>58</sup>, interagiam na sociedade e os indivíduos negociam com as autoridades, civil e religiosa, práticas sócio-religiosas que equilibram o cotidiano de homens e mulheres. Vemos isto no cotidiano das irmandades, em toda a América Portuguesa, que se constituíam nesses espaços geradores de equilíbrio dentro da sociedade.

O catolicismo, ainda segundo Marcos de Almeida, foi um dos eixos mais importantes para a coesão do disperso território do Império Português. A Igreja possui dois elementos que contribuiriam com o esteio não só dela própria, como também do Estado: o domínio sobre a alma e sobre o corpo. Ela, a Igreja, também ocupava, tanto quanto o "poder" do Estado, o vasto Império Português, e o que lhe dava coesão e estabilidade era justamente a sua geopolítica sustentada pelas missões, paróquias e dioceses<sup>59</sup>.

As irmandades, apesar de possuírem características semelhantes às das pias uniões, que são eretas para exercer alguma obra de piedade ou caridade, particularizam-se por ter organização hierárquica, “bem retratada no seletivo e restrito ato de admissão de seus membros”.<sup>60</sup> Seja qual fosse a condição da irmandade e seus oragos de devoção, os critérios para ingresso de irmãos existiam e funcionavam como filtros inibindo a entrada dos indivíduos indesejáveis. Impunha essas irmandades para quem pleiteava nelas ingressar, posturas adequadas ao que pregava seus compromissos. Esses compromissos normatizavam a vida daqueles que dessas associações leigas participavam.

Caio César Bosch analisa a ampla significação social das irmandades no período colonial:

As irmandades caracterizam sempre o seu momento e o seu ambiente, dando origem à diversidade de formas, por um lado, e a fluidez e imprecisão de suas denominações, por outro. Conquanto se possam identificar traços

---

<sup>58</sup> ALMEIDA, Marcos Antonio de. A Franciscanização do mundo. In Anais eletrônicos do Encontro nordestino de história colonial – Territorialidades, poder e identidades na América Portuguesa- séculos XVII a XVIII . João Pessoa, 2006, UFPB.

<sup>59</sup> Idem.

<sup>60</sup> BOSCHI. Op. Cit. p. 14-15.

comuns entre essas associações, não há dúvidas de que guardam características bem peculiares em sua evolução histórica. Se o ideal é a comunhão fraternal e o crescimento do culto público, às necessidades do espírito somam-se as do corpo; a celebração eucarística, a assistência material. Difícil estabelecer com precisão a linha divisória entre mutualidade espiritual e as beneficências e auxílios mútuos temporais, entre o religioso e o profano.<sup>61</sup>

Caio César Boschi<sup>62</sup> expõe assim a função política dessas instituições leigas e seus significados para a Coroa Portuguesa e a Igreja, no período colonial. Para a Igreja elas, as irmandades, ofereceram a dupla vantagem de serem, ao mesmo tempo promotoras e sedes de devoção, bem como eficiente instrumento de sustentação material do culto católico. Para a Coroa, esta sustentação leiga do culto religioso, aliviava o estado do compromisso de gastos dos dízimos recolhidos. Os irmãos leigos, ou seja, as pessoas filiadas às irmandades absorviam responsabilidades dos serviços sociais a toda a população colonial.

Nessa mesma linha de compreensão ampla sobre os papéis e significados das irmandades, Virgínia Maria Almoêdo de Assis<sup>63</sup>, observa que tais espaços representavam para os grupos sociais, tanto de brancos como de homens de cor, forros ou escravos, uma condição de acesso a determinados privilégios. Só através da irmandade se poderia usufruir de certas benesses da religião católica. Mas principalmente, para uma grande maioria da população, a participação nessas associações religiosas garantia o ter direito a uma sepultura, bem como, poder usufruir de um status frente ao colonizador, que de outra forma, tais pessoas não obteriam, proporcionado pelo aparato das cerimônias de matrimônio, sepultamento, entre outras coisas.

O pertencimento a determinadas associações leigas apontavam a ascensão social deste ou daquele indivíduo. Evaldo Cabral de Mello observa, ao analisar a ascensão social dos mascates na Capitania de Pernambuco, que o século XVIII foi marcado pela promoção

---

<sup>61</sup> Ibid. p. 12.

<sup>62</sup> BOSCHI. Op. Cit. p. 65.

<sup>63</sup> ASSIS, Virgínia Maria Almoêdo de. Pretos e brancos – a serviço de uma ideologia de dominação(caso das Irmandades de Recife). Dissertação de mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1988, p. 101-102.



social e política desses homens ligados ao comércio. Tais conquistas sociais podiam ser observadas no ingresso à essas irmandades.<sup>64</sup>

### **2.3 Sobre as condições financeiras das irmandades para a manutenção do culto religioso**

As irmandades possuíam várias fontes de renda, a saber: taxas de admissão dos irmãos, contribuições dos oficiais das festas, as esmolas que eram pedidas por irmãos devidamente autorizados para tal atividade, as taxas anuais pagas pelos irmãos, as doações de benfeitores, os alugueis de propriedades e de terras.

O gerenciamento desses bens possibilitou a organização das festas em homenagem ao orago de devoção, que como veremos se constituía em oportunidade de acumulação de prestígio social, aumentando o capital simbólico<sup>65</sup> indispensável àqueles que pretendiam ascender socialmente, bem como também manter o status quo daqueles já possuíam prestígio e assim buscavam reafirmá-lo.

### **2.4 Os filtros sociais em meio aos espaços da religiosidade colonial: critérios de ingresso nas irmandades**

A irmandade se constituía em espaço de identificação não somente devocional mas principalmente de identificação social dos diversos grupos. Tal espaço de prática religiosa admitia o ingresso apenas de pares, que eram identificados segundo seu lugar naquela sociedade.

---

<sup>64</sup> MELLO, Evaldo Cabral de. A fronda dos Mazombos: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 155.

<sup>65</sup> Sobre capital simbólico ver: BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

Mais do que os obstáculos construídos a partir do estigma da cor de cada indivíduo, a seleção se efetuava basicamente a partir da posição e riqueza de cada um. Um exemplo marcante no século XVIII sobre esta questão se deu nas barreiras impostas pela Santa Casa de Misericórdia de Olinda que se configurava em clube da açucocracia e não via com bons olhos a presença de mercadores, a menos que estes se contentassem com a posição de irmãos de menor ou de segunda condição. Tal desprestígio social que acometiam aos grupos mercantis da Capitania foi reduzido pela criação da Santa Casa de Misericórdia de Recife em 1737, bem como a forte presença desses mercadores na Ordem Terceira do Patriarca São Francisco, que passaram a competir no plano simbólico e prático com suas congêneres de Olinda e dispensavam tratamento similar ao ofertado à açucocracia aos seus associados.<sup>66</sup>

Ao analisarmos alguns compromissos de irmandades e ordens terceiras, reconhecidamente freqüentadas por grupos privilegiados, percebemos que os critérios para aceitação dos irmãos eram impostos de forma muito sutil deixando brechas para diversas interpretações, como podemos observar a partir da análise do quadro-resumo referente a esses critérios de ingresso em irmandades localizadas em diversos locais da América Portuguesa:

### Entrada dos irmãos segundo os estatutos das irmandades

Irmandade	Critério de ingresso	Custos das entradas
<b>Irmandade de São Pedro dos Clérigos de Recife (1713)<sup>67</sup></b>	Qualquer clérigo ou secular que quiser entrar na irmandade por irmão deve fazer petição à Mesa. Esta decidirá através de voto dos irmãos (Cap. I)	Dará dez cruzados ao menos e uma libra de cera. Se estiver este requerente enfermo ou próximo da morte, dará sessenta e dois mil réis.
<b>Irmandade do Padre São Pedro príncipe dos Apóstolos na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro (1732)<sup>68</sup></b>	Se admite a todo religioso (cap. IV); se admite aos seculares que fossem homens graves e de conhecida nobreza (cap. V)	Sobre os valores das esmolas de entrada sendo o requerente clérigo: no primeiro ano dará 20400r e uma libra de cera; no segundo ano depois de ordenado dará 40800r e duas libras de cera; e sendo no terceiro

<sup>66</sup> MELLO, Evaldo Cabral de. Op. cit. p.156.

<sup>67</sup> Arquivo Geral do IPHAN, 5ª Superintendência Regional. Cx. 03.

<sup>68</sup> Cód. 1948.

		<p>ano dará 70200r e quatro livras de cera. Passando-se do terceiro ano fica ao arbítrio da Mesa.(cap. I). Sendo secular darão a esmola de entrada 2000000r e daí para cima segundo o que a Mesa arbitrar e 40800r de propina a sacristia da ordem. Sendo mulher dará ao menos 2400000r e de propina 80000r para a sacristia da ordem.</p>
<p><b>Irmandade do Santíssimo Sacramento da Vila de Sto Antonio de Recife (1792)<sup>69</sup></b></p>	<p>A pessoa que se aceitar ou eleger para irmão ou irmã deverá ser tal, que pela sua qualidade e costumes não a deslustre e inquiete.(Cap. VII)</p>	<p>Entrando qualquer irmão dará de entrada vinte mil réis. Se for mulher dará trinta e dois mil réis.</p>
<p><b>Estatuto da Venerável Ordem Terceira do Seráfico Padre São Francisco da Vila de Sto Antonio do Recife (1784)<sup>70</sup></b></p>	<p>Se deverão aceitar, ou seja, homens e mulheres, contanto que neles concorram os requisitos e condições seguintes: ser cristão batizado; que não tenha incorrido em alguma infâmia de feito e de direito, isto é, que não tenha cometido crime algum afrontoso, nem seja de escandalosa qualidade dado a jogos, embriaguês, de gênio orgulhoso; que tenha bens que bastem para poder sem incômodo de sua pessoa e família satisfazer as obrigações da ordem; que idade tem ou mostra ter e que não seja tão decrepito que se presuma que a ordem fará com ele despesas com os sufrágios e enterros, porem se a Mesa conhecer que é outro o motivo do pretendente o poderá admitir ainda tendo ou passando dos cinqüenta anos, contanto que dê de entrada a quantia que a Mesa racionalmente arbitrar; que não sejam admitidos os que exercitarem ofícios indignos eximiamente mecânicos, como por exemplo porteiros de auditórios e outros semelhantes.(cap. XIII)</p>	<p>Um noviço por sua entrada dará uma esmola competente a ordem e uma vela de libra a qual é para os religiosos. Por sua profissão dará a seu arbítrio uma esmola racionável a mesma ordem, da qual se tira o anual daquele ano de seu noviciado que são oitocentos réis, e mil duzentos e oitenta para os religiosos, três mil e duzentos para a festa das chagas. Uma noviça dará uma esmola competente a ordem e uma vela de libra para os religiosos. Em sua profissão também dará uma esmola a seu arbítrio para a ordem, da qual se tira oitocentos réis de anual, em seu noviciado. Dois mil réis para o ... mil duzentos e oitenta para os religiosos, mil duzentos e oitenta para as catacumbas. (cap. XVIII)</p>
<p><b>Irmandade do Santíssimo</b></p>		

<sup>69</sup> Cód. 1292.

<sup>70</sup> Cód. 1684.

<b>Sacramento da Igreja Matriz de Nossa Sra de Nazareth, termo da Vila de Jaguaripe (1780)<sup>71</sup></b>	Qualquer pessoa que quiser entrar na irmandade fará petição à Mesa e esta se informará da sua vida, costumes e que tenha posses com que socorrer e aumentar esta irmandade.	Qualquer pessoa que quiser entrar na irmandade dará de entrada cinco mil réis e de anual duas patacas
<b>Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia de Santo Antonio do Ribeirão de Santa Bárbara do Bispado de Mariana ( 1795)<sup>72</sup></b>	Não se aceitará nesta irmandade pessoa que tenha ofício vil, ou nota de cristão novo. (cap. II)	Dará de entrada uma oitava de ouro, e de anual cada ano uma oitava. E entrando por irmão de Mesa não pagará a dita entrada. (cap. III)

Os critérios mais observados na admissão dos irmãos nos compromissos acima listados foi o de possuir riqueza e viver segundo os critérios da nobreza. Como a nobreza que existia na América Portuguesa, não era uma nobreza de sangue, esse aspecto de riqueza e nobreza, deve ser entendido segundo seu significado para a sociedade colonial. A nobreza, na América Portuguesa, era um estado ligado a muitos fatores: a posse de terras, o acesso às mercês reais, ocupar determinados cargos, ser oficiais das ordenanças, entre outros fatores. Maria Beatriz Nizza da Silva<sup>73</sup> observa que na sociedade do Antigo Regime aqueles que aspiravam à condição de nobre não mais se satisfaziam com uma única fonte de nobreza: mesmo já sendo cavaleiros, ou mais raramente comendadores, pretendiam um ofício civil ou um posto militar, pois só graças a várias mercês, reforçadas umas pelas outras, é que sua nobreza se impunha na sociedade.

A partir da análise desses estatutos não nos deve surpreender a presença de muitos pardos em irmandades tidas como de “brancos”, porque freqüentadas pelas elites locais, como as ordens terceiras, irmandades do santíssimo sacramento, entre outros. Um exemplo deste acesso obtido por pessoas de cor se deu com Luis Cardoso, rico comerciante mulato, que foi irmão terceiro do Seráfico Padre São Francisco da Vila de Santo Antonio do Recife, entre as décadas de 1720 e 1730. O vínculo de Luís Cardoso com esta irmandade não deve minimizado visto o mesmo ter nomeado esta confraria como sua testamentária.

<sup>71</sup> Cód. 1669.

<sup>72</sup> Cód. 1676.

<sup>73</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza. Ser nobre na colônia. São Paulo: Editora UNESP, 2005.p. 18.

Em contrapartida a esses critérios, que existiam nas irmandades freqüentadas por grupos privilegiados socialmente, cujo intuito era segregar os indivíduos segundo suas posses, as irmandades de Homens Pardos, agiam de forma mais democrática, aceitando, em seu meio a pessoas tidas como brancas.

Todavia nessas irmandades de pardos, havia impedimentos quanto ao exercício de alguns cargos da Mesa, bem como impedimento do direito de voto para as pessoas que fossem apontadas como brancas<sup>74</sup>. Algumas Irmandades, como por exemplo, a do Senhor Bom Jesus do Matozinhos<sup>75</sup>, localizada no Arraial do Bacalhau em Minas Gerais, aceitavam como irmãos a todos os indivíduos, independentemente da cor, seja ela, parda, branca ou preta.

Em relação a irmandades de homens pardos, vê-se que se configuravam em espaço de identidade coletiva, muitas aceitando pardos de qualquer condição, seja esta de escravo ou forro, homens ou mulheres. Nessas irmandades podemos visualizar o trabalho ativo de mulheres pardas, como por exemplo, na de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos de Recife, onde encontramos diversas irmãs patrocinando financeiramente a decoração de carros e figuras alegóricas que desfilaram na festa em homenagem a São Gonçalo Garcia, em Recife no ano de 1745.

Um dado interessante sobre a organização de irmandades de homens pardos foi localizado no compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Pardos de Santo Antonio do Cabo. Os juízes de Mesa desta confraria desempenhavam um papel de liderança e carisma em meio à comunidade, nos fazendo supor que suas funções poderiam ultrapassar os limites do simples gerenciamento desta associação de leigos:

O juiz desta venerável irmandade sempre será pessoa que por si e seus bons procedimentos mereça ocupar o primeiro lugar, e de conhecido zelo para com a irmandade, e de condição afável e carinhosa. A este pertence o governar como cabeça aos demais irmãos no que pertençam e respeitam ao serviço de Nossa Senhora ao qual todos respeitarão e obedecerão mui prontamente em tudo o que pelo dito juiz lhes for encarregado para a irmandade<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Ver Cód. 1287 Irmandade de Nossa Senhora Mãe de Deus e dos Pardos e Cativos, localizada na Paraíba do Norte (compromisso do ano de 1753, cap. 2).

<sup>75</sup> Cód. 1532.

<sup>76</sup> Cód. 1683( compromisso datado de 1767. Ver Determinação 12<sup>a</sup> “Da obrigação e Proeminência do Nosso Juiz”).

Este trecho do compromisso também exibe a importância que a irmandade desempenhava na vida dos irmãos que pertenciam à essas associações. Configurando essas mesmas associações leigas como espaços de aglutinação de interesses e construção de identidades de grupo nesse espaço simbólico que também possibilitava, além das demonstrações de fé, o afirmar-se socialmente.

## **2.5 As Irmandades e a questão da identidade sócio-religiosa na América Portuguesa**

A irmandade no período colonial deve ser entendida como espaço que possibilitava a construção de identidade, sendo este conceito de identidade lido como algo dinâmico e mutável, muito útil para a compreensão desta sociedade instável e mestiça<sup>77</sup>. Pertencer a uma irmandade equivalia marcar seu espaço com os seus pares daquela sociedade. As irmandades de pardos não constituíram exceção a esta imposição social.

A construção de identidade, enquanto processo dinâmico vinha responder aos anseios de uma sociedade complexa que buscava, em seu processo de tentativa de ordenamento, produzir novas categorias de classificação social com vistas a atender a toda diversidade social e cultural. Categorizar um indivíduo a partir de sua cor “impura”, o lugar social que lhe cabia, se possuía “limpeza de mãos”, ou seja, se não havia praticado alguma atividade mecânica, se justifica pela intenção de se alimentar o aspecto das diferenças entre os indivíduos, que vinha justificar a imposição das desigualdades sociais.

Podemos visualizar muitas destas instabilidades entre os grupos sociais, a partir das notícias sobre o cotidiano de diversas irmandades que existiram na América Portuguesa, durante todo o período colonial. As práticas das irmandades eram um reflexo dessa sociedade, que podem ser visualizadas através das cerimônias públicas, momentos muitas vezes teatralizados onde a posição cerimonial visível é identificada com a posição social real, em que as distinções manifestadas são tidas por desigualdades essenciais do ser social.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Entende-se aqui mestiçagem como processo dinâmico, não somente biológico, mas principalmente cultural. Ver: GRUZINSKI, Serge. O Pensamento Mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>78</sup> CHARTIER, Roger. A História Cultural: entre práticas e representações. Lisboa: Difel . 2002, p. 222.

Nas irmandades de pardos, constituídas no decorrer do século XVII, século este que marcou o início de imposições legais ligadas a proibição de se possuir “sangue mulato” para se exercer determinados cargos, podemos observar iniciativas concretas na constituição de identidades sócio-religiosas perpassadas, entre outras diretrizes, pela valorização da mestiçagem<sup>79</sup>.

Larissa Viana<sup>80</sup> ressalta, que os significados sociais e culturais na adoção dos santos de devoção parda, como Nossa Senhora do Amparo e do Terço, com suas imagens ligadas a questão da pureza, poderia significar um esforço dos pardos de se desvincularem do “estigma de impureza” lhes imposto legalmente no século XVII pela Coroa Portuguesa, cujas intenções visavam ao acesso a determinados cargos por parte pessoas mestiças. Outros oragos, adotados pelos homens pardos no século XVIII, nos trazem outro contexto, o da busca e afirmação da identidade mestiça, vistas na adoção de Nossa Senhora de Guadalupe e São Gonçalo Garcia, como santos protetores de muitas irmandades de pardos na América Portuguesa.

Houve o afastamento por parte de homens pardos de oragos que não se associassem a sua figura e anseios, como foi o caso da Senhora do Rosário, que era adotada tanto por pretos como por brancos. Essa busca de títulos devocionais que diferenciavam os homens pardos dos filhos do Rosário espelhava de início as tensões próprias de uma sociedade escravista, hierárquica e miscigenada.<sup>81</sup>

Antonia Aparecida Quintão<sup>82</sup>, ao estudar irmandades de negros e pardos, também afirma se configurarem os espaços dessas irmandades como espaço de aglutinação de interesses em comum desses indivíduos, que muitas vezes dissociados dos familiares, pelos interesses do sistema escravista, encontram no seio das irmandades ambiente propício para se constituírem enquanto indivíduos unidos com uma só identidade, além da cor da pele, a religiosa<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> VIANA, Larissa. O idioma da mestiçagem: As irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas: Ed. Unicamp, 2007. p. 86.

<sup>80</sup> VIANA. Op. Cit. pp. 104-105.

<sup>81</sup> Idem, p. 119.

<sup>82</sup> QUINTÃO. Op. Cit. Ver principalmente cap. II e III.

<sup>83</sup> QUINTÃO. Op. Cit. Ver principalmente cap. II e III.

Para Antonia Aparecida Quintão<sup>84</sup>, tal apego à religião católica não constituiu uma incoerência de africanos e seus descendentes na América Portuguesa, ao contrário, afirma a luta desses indivíduos de cor para se auto-afirmarem, enquanto pessoas, que buscavam inserção social, afinal a irmandade fornecia esses meios de expressão social. Um exemplo desta conquista de representatividade, adquirida por membros de irmandades, pode ser visualizada ao nos remetermos ao fato de que petições emitidas por irmandades, corriam maior risco de serem atendidas pela Coroa, do que aquelas emitidas por indivíduos comuns.<sup>85</sup> Mesmo que não fosse a intenção das ordens religiosas católicas que as promoviam, as irmandades de negros e pardos foram espaços de manutenção das tradições da cultura africana e da identidade desses indivíduos, muitas vezes, marginalizados socialmente.

No caso das irmandades mineiras no século XVIII, mais especificamente, as de pardos em Mariana, houve o desenvolvimento de uma especificidade que exemplifica bem a questão da união entre diversas confrarias, o de se agregar a outras da mesma identidade de nome e de fins, formando uma arquiconfraria. As únicas arquiconfrarias conhecidas nas regiões das Minas eram as de São Francisco de Assis, mais precisamente as do Cordão do Seráfico São Francisco. Sua destinação era agremiar os fiéis católicos de todas as raças e condições, todavia em Mariana só se inscreviam os pardos.<sup>86</sup>

Em sua pesquisa Caio César Boschi inventariou as irmandades mineiras, anotando seus oragos, na qual mostra existir nove irmandades sob a denominação de São Gonçalo e São Gonçalo Garcia todas eretas a partir da década de 1750<sup>87</sup>.

Localizadas muitas vezes em áreas pouco valorizadas e distantes dos centros urbanos, as irmandades de negros e pardos, apesar das dificuldades financeiras e de serem constituídas em sua maioria por pessoas de pouco poder aquisitivo, tais instituições costumavam ser bastante solidárias entre si, dividindo, como já foi mencionado, até mesmo igrejas e outros espaços. Em Pernambuco esta solidariedade é vista na organização da festa em homenagem à São Gonçalo Garcia.

Tal solidariedade entre as Irmandades de pardos de Nossa Senhora do Livramento de Recife e de Nossa Senhora de Guadalupe de Olinda, se fez necessária pela

---

<sup>84</sup>QUINTÃO. Idem.

<sup>85</sup>VIANA, Op. Cit. p. 158.

<sup>86</sup>BOSCHI, Caio César. Os Leigos e o Poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Pulo: Ática, 1986.

<sup>87</sup>Ibid., p. 189-190, anexo 4.



grandiosidade do projeto dos pardos de Pernambuco: externar, e amplamente divulgar o culto a um santo de cor mestiça, e ao mesmo tempo buscar a afirmação e o prestígio social.

Kalina Vanderlei Silva<sup>88</sup> analisa quão complexo era o significado das festas públicas no período colonial, principalmente aquelas organizadas por irmandades e eram vinculadas ao culto religioso. O prestígio e a honra eram adquiridos e reafirmados através de demonstrações públicas de devoção (caso das procissões e festas religiosas), e da ostentação e pompa pessoal (caso dos altos investimentos pessoais nas igrejas e vestimentas e adornos). Assim, as vultosas doações às irmandades e igrejas para organização de festas e procissões, e os investimentos em vestuário, jóias e escravos suntuários, garantiam a elevação do prestígio social de cada um, e logo, lugares de honra nas celebrações públicas.

O século XVIII foi o auge da atuação das irmandades religiosas e suas ricas expressões de fé visualizadas nas festividades barrocas. Tais festas como vimos não possuíam apenas significado religioso, mas principalmente serviam como uma das muitas oportunidades de tentativa de afirmação e reafirmação do status social que cabia a cada membro das irmandades que disputavam entre si o prestígio social obtido através dessas festividades.

As irmandades como vimos, se configuravam como espaços indispensáveis a manutenção da estabilidade social na América Portuguesa, pois abarcava a diversidade colonial em suas, também diversas, formas de manifestação da cultura e religiosidade. Se constituíam estas associações leigas em espaço normatizador das posturas sociais, mas ao mesmo tempo configuravam também como um espaço de inserção social, bem como da construção de identidade de grupo.

---

<sup>88</sup> SILVA, Kalina Wanderlei. Ensaio Culturais sobre a América Açucareira. Série Publicações eletrônicas do GEHSCAL, vol. I.

### CAPÍTULO III

## SÃO GONÇALO GARCIA E SEU CULTO NA AMÉRICA PORTUGUESA

### 3.1 O Santo<sup>89</sup>

Gonçalo Garcia nasceu em Baçaim, cidade fortificada da Índia Oriental, situada no Golfo de Cambaia, que funcionava como baluarte da cidade de Diu, também tomada pelos portugueses em 1533-34.<sup>90</sup> Era filho de um português de Guimarães, soldado de Nuno da Cunha e de uma mulher natural da Terra, também cristã. Por partilhar de diferentes nacionalidades e cores, a portuguesa e a indiana, São Gonçalo era tido como pardo e mestiço. Tinha 15 ou 16 anos, quando partiu para o Japão em companhia do Padre jesuíta, Sebastião Gonçalves, no ano de 1562.

Após oito anos de noviciado, com os jesuítas no Japão, e não sendo admitido como religioso pelos inacianos, Gonçalo Garcia resolve se dedicar à mercancia, enriquecendo em poucos anos. Contudo, não satisfeito com a vida longe da religião, doa todos os seus bens aos pobres e se torna Irmão leigo, em 1588, na Ordem dos Menores Franciscanos (Pardos) em Manila.

Em 1587 começa no Japão a perseguição contra os jesuítas, que são exilados, ficando a Missão no Japão sem sacerdotes. No ano de 1590 chega a Manila a Bula Papal pela qual a Custódia Franciscana das Filipinas era elevada à dignidade de Província. Concedia-se assim aos Irmãos o direito de trabalhar “em qualquer Terra ou lugar da Índia (Occidental) e nas regiões que se chamavam Chinas.”<sup>91</sup>

A primeira missão franciscana no Japão foi realizada no verão de 1593, no qual o Governador das Filipinas resolveu mandar os Irmãos Menores- como legados ao Japão para que se iniciasse uma amizade entre ambas as nações. A embaixada teve como chefe o Padre Pedro Bathista Blazquez, antes superior dos franciscanos nas Filipinas, para permanecer no Japão e fundar uma Missão. Pedro Bathista escolheu como companheiros o

---

<sup>89</sup> Faz-se necessário chamar a atenção para a existência de outro santo, também chamado de São Gonçalo, o qual difere deste santo em questão primeiro por sua cor branca e segundo pela sua condição de possuir por sobrenome o nome da cidade aonde veio a falecer: Amarante, daí fazermos uso contínuo do nome completo dos oragos para evitar erros de compreensão por parte do leitor.

<sup>90</sup> LINS, Raquel Caldas Lins; ANDRADE, Gilberto Osório de. São Gonçalo Garcia: um culto frustrado. Recife: Ed. Massangana, 1986, p. 55.

<sup>91</sup> Idem, p. 57.

Padre Bartolomeu Ruiz e os Irmãos leigos, Francisco de São Miguel e Gonçalo Garcia, sendo este último muito bom nas letras e cultura japonesa.<sup>92</sup>

Esta missão construiu mosteiro próprio em Miyako(Kioto), recebendo em 1594 mais três sacerdotes. O trabalho de evangelização franciscana se destinava principalmente ao povo comum, não havendo impedimentos por parte do Imperador japonês até o início de dezembro de 1596, quando tais religiosos foram feitos prisioneiros e martirizados até a morte. Os missionários cuidavam principalmente dos enfermos, num hospital construído junto ao mosteiro. O Padre Pedro Bathista, chefe da missão, decidiu fundar outro mosteiro em Nagasaki. Em Osaka, porto principal vizinho de Miyako (Kioto) Gonçalo Garcia ajudado por Frei Marcello Ribadeneyra levantou convento e Igreja que chamaram de Belém.

Alguns poderosos magistrados japoneses, como o novo governador de Kioto, não viam com bons olhos os trabalhos e o prestígio dos franciscanos junto à população local. Inicia-se a fase de perseguição, agora centrada nos religiosos franciscanos, bem como naqueles que os auxiliavam, que se tornaram prisioneiros em seus próprios conventos em Osaka e Kioto, cercados por guardas nipônicos. Em 31 de dezembro de 1596 os prisioneiros, franciscanos e jesuítas, foram levados para a cadeia pública onde ficaram aguardando o dia do martírio. Esses prisioneiros saíram de Kioto foram transportados a Nagasaki, em viagem que teve duração de trinta dias e boa parte do percurso de 20 léguas feita a pé, o que deixou a muitos religiosos debilitados.

Nagasaki contava com a presença de muitos portugueses, porque o navio que ia a Macau, que ali aportava, ainda não havia partido, no momento da morte desses 26 mártires do Japão. Para cada mártir havia sido preparado um saio pequeno, que vestiam tirando os hábitos rasgados, que imediatamente começaram a dividir como relíquias. As cruzes eram assinaladas pelas insígnias da ordem de São Francisco e de cada um dos mártires respectivamente. Os mártires eram presos a essas cruzes de madeira por meio de cinco argolas de ferro que lhes prendiam o pescoço, os pulsos e os tornozelos; esses apetrechos de tortura eram coisas pela primeira vez vistas no Japão.<sup>93</sup>

Quando essas cruzes eram erguidas e postas verticalmente, o mártir ficava sentado numa saliência desta cruz e os pés se apoiavam noutra saliência. Por um pedido dos portugueses da terra, as cruzes dispunham-se de forma que os frades ocupariam o centro do conjunto e os demais mártires as extremidades. Todos foram levantados ao mesmo tempo e transpassados de baixo para cima por lanças cujos ferros lhes saiam no ombro. A

---

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>93</sup> LINS, Raquel Caldas Lins; ANDRADE, Gilberto Osório de. Op. Cit. p. 65.

pedido de Frei Pedro Bathista, Frei Gonçalo Garcia pregou em todas as línguas que falava, até a sua morte.<sup>94</sup>: latim, dialetos hindus, espanhol, português, chinês e japonês.

Os 26 mártires do Japão foram beatificados em 1627 pelo Papa Urbano VIII e canonizados somente em 1862.

### **3.2 O culto à São Gonçalo Garcia no Brasil**

O culto para São Gonçalo Garcia no Brasil, durante o período colonial, apresenta muitos de seus vestígios principalmente na segunda metade do século XVIII, com construções de igrejas com a invocação desse santo em São João Del Rei, no Rio de Janeiro e em Penedo, Alagoas, onde há o maior santuário construído no Brasil dedicado para este santo.

A partir da existência de várias imagens de São Gonçalo Garcia no Brasil podemos ter uma idéia da prática e extensão de seu culto: Há imagem de São Gonçalo Garcia em Recife, na Igreja de Nossa Senhora do Livramento, em Olinda, na paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe, em Sergipe, no Museu de Arte Sacra de Laranjeiras, em Acari no Rio Grande do Norte na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, no Recôncavo Baiano em Santo Amaro da Purificação, na Igreja de Nossa Senhora do Amparo, além dos já citados São João Del Rei, Rio de Janeiro e Penedo.

O culto à São Gonçalo Garcia, apesar de ter ganho espaço mais notório com construções de igrejas somente na segunda metade do século XVIII, ocorria no Brasil desde as primeiras décadas deste mesmo século.

A referência ao culto de São Gonçalo Garcia é mencionado no Compromisso da Venerável Ordem dos Cordigérios da Penitência do Patriarca São Francisco de Assis, na Bahia, datado de 1720, onde o dia deste santo devia ser celebrado com obrigatoriedade pelos irmãos desta ordem terceira.<sup>95</sup>

Em Recife já se tem notícia deste culto, ao beato pardo Gonçalo Garcia, que se realizava de forma discreta e particular, desde a chegada da primeira imagem deste santo a Pernambuco, em aproximadamente 1715. A imagem de São Gonçalo foi trazida de Portugal pelo pardo Antonio Ferreira que a conservou em seu poder, durante os anos em que viveu.

---

<sup>94</sup> Idem.

<sup>95</sup> Cód. 1662, cap. XV, p.13.

Por ocasião de sua morte, Antonio Ferreira deixou esta imagem para uma devota, que provavelmente a doou ao Síndico dos Religiosos de Santo Antonio, Manoel Alves Ferreira, visto a mesma imagem se encontrar em seu oratório na data da festa ocorrida em Recife, para homenagear a este santo pardo em 1745.<sup>96</sup>

Apesar das poucas igrejas dedicadas a São Gonçalo Garcia no Brasil, houve um número considerável de irmandades eretas para seu culto em muitas cidades brasileiras desde o século XVIII. Caio César Boschi<sup>97</sup> inventariou as irmandades mineiras, anotando seus oragos e os locais em que atuavam, no qual mostra existir nove irmandades sob a denominação de São Gonçalo e São Gonçalo Garcia todas possivelmente eretas a partir da década de 1750 na região das Minas, visto suas petições aparecerem na documentação colonial somente a partir deste período.

Em Penedo a Irmandade de São Gonçalo Garcia se instituiu em 1740, mas só ocorrendo a construção de sua igreja a partir de 1758. A segunda metade do século XVIII nos mostra o fortalecimento desta confraria, visto o seu vigor financeiro, com as contribuições para a fundação da Santa Casa de Misericórdia em 1767, a fundação do hospital, a manutenção do teatro, da filarmônica, da praça e mercado público desta cidade. Este estímulo financeiro dado a vila de Penedo por parte dos Irmãos pardos da irmandade de São Gonçalo Garcia perdurou por mais de 180 anos.

Em Recife de 1745, durante os festejos para São Gonçalo Garcia, foi ereta a Irmandade para o culto a este orago, que passou a dividir o espaço físico da Igreja de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos de Recife. Nesta igreja já existia, desde fins do século Dezesete, irmandade para o culto da Nossa Senhora protetora dos homens pardos. A Igreja de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos de Recife, conserva ainda hoje a imagem de São Gonçalo Garcia, ao lado direito do altar de seu altar, (como podemos visualizar na imagem 01 a seguir) apesar de não mais existir nesta igreja, desde o século XIX, irmandade para este santo, o que indica que o culto à São Gonçalo Garcia não possuiu um caráter efêmero como afirma Raquel Caldas Lins e Gilberto Osório de Andrade cuja obra já demonstra no título “São Gonçalo Garcia: um culto frustrado” uma indicação de derrota e

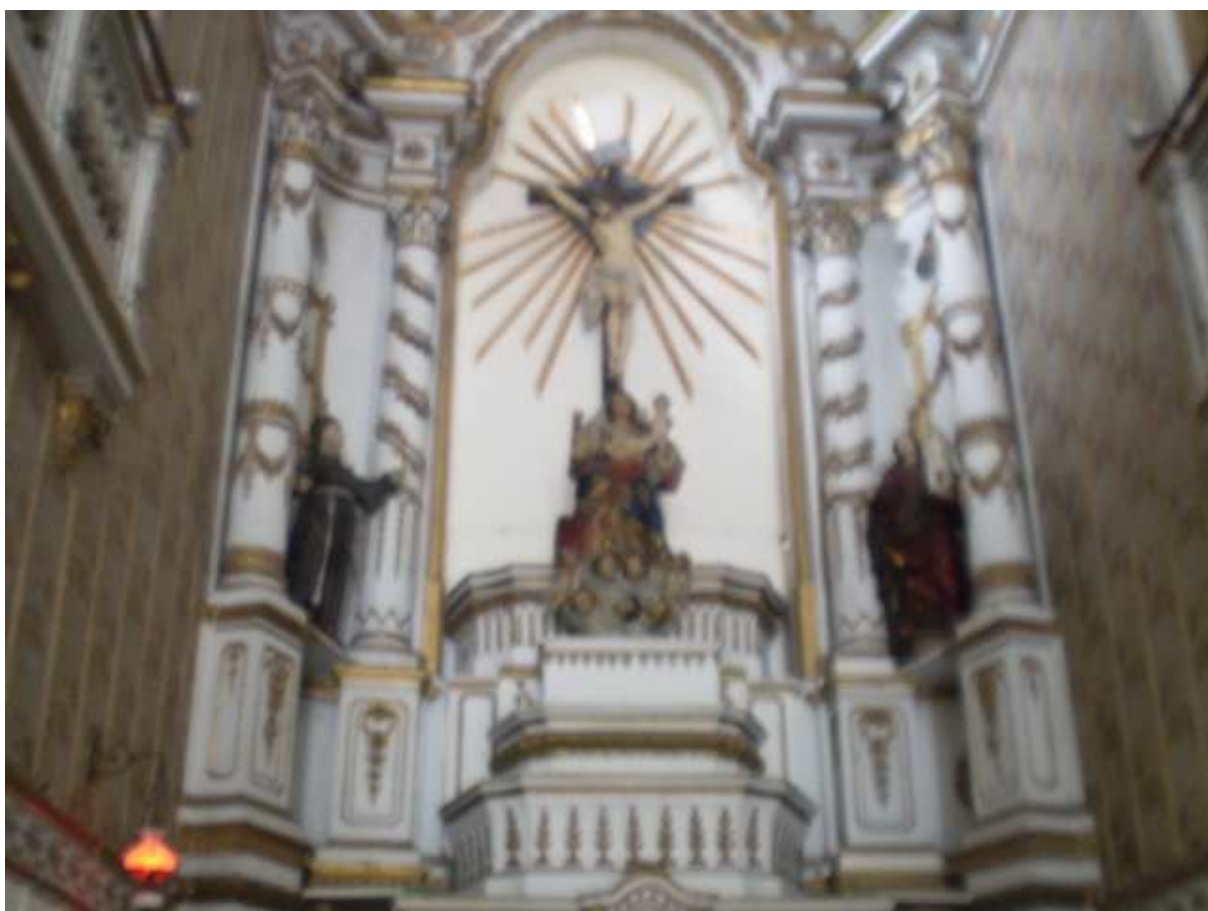
---

<sup>96</sup> RIBEIRO, Soterio da Silva. In CASTELLO, José Aderaldo. O Movimento Academicista no Brasil (1641- 1820/22), São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1969, Vol. III, Tomo 2 p. 16.

<sup>97</sup> BOSCHI, Caio César. Os Leigos e o Poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Pulo: Ática, 1986, p. 189-190.

perda relacionado a prática do culto à São Gonçalo Garcia no Brasil<sup>98</sup>. Pode-se identificar que a memória deste santo ainda persiste, visto sua imagem até os dias de hoje ter permanecido no altar desta igreja dos homens pardos de Recife. Se a memória, como afirma Le Goff, é um elemento essencial da identidade, seja ela individual ou coletiva<sup>99</sup>, podemos observar a sua expressão manifestada na fé dos homens pardos, cuja evidência pode ser percebida a partir da imagem de São Gonçalo Garcia mantida no altar da igreja de Nossa Senhora do Livramento de Recife:

**Imagem 01: Altar da Igreja de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos, Recife, 2009.**



Em Olinda, a Igreja de Nossa Senhora de Guadalupe dos Homens Pardos, que possui a imagem de São Gonçalo, em tamanho natural, possivelmente datada do século XVIII, apesar de não possuir irmandade para São Gonçalo Garcia, mantém ainda hoje

<sup>98</sup> LINS, Raquel Caldas Lins; ANDRADE, Gilberto Osório de. Op. Cit.

<sup>99</sup> LE GOFF, Jacques. História e memória. Campinas: Unicamp, 2008, p. 469.

novena para este santo, que ocorre em fevereiro, na data de seu martírio. O que chama a atenção na imagem de São Gonçalo Garcia localizada na igreja de Nossa Senhora de Guadalupe de Olinda é a representação física de deste santo: possui cor parda escura e aparenta idade próxima a que tinha o santo no ano de sua morte, aproximadamente 50 anos, como podemos verificar na imagem a seguir:

**Imagem 02: São Gonçalo Garcia localizado na Igreja de Nossa Senhora de Guadalupe em Olinda, 2009.**



A maior parte das representações de São Gonçalo Garcia e nela incluímos também a imagem deste santo localizada na igreja de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos em Recife, diferentemente do ocorrido com a imagem localizada na igreja de Nossa Senhora de Guadalupe em Olinda, o exibem com pele clara, apesar de conservar a aparência crespa de seus cabelos. Além disso, o apresentam com aspecto bem mais jovem do que aquele possuído pelo santo no período de sua morte. Tais representações tão diversas da imagem deste santo parecem atestar diferentes graus de identificação com a cor realmente parda de São Gonçalo Garcia em diversos locais no Brasil.

O culto à São Gonçalo Garcia, como vimos pode ser observado em diversos locais no Brasil, podendo ser considerado como de significativa abrangência no território nacional, principalmente na segunda metade do século XVIII e primeiras décadas do século XIX, iniciando-se a partir daí o seu enfraquecimento, mas não seu desaparecimento.

### **3.3 A Primeira Festa para São Gonçalo Garcia em Recife**

#### **3.3.1 A Anunciação da Festa**

Como toda grande festa colonial do período barroco, a homenagem à São Gonçalo Garcia, foi anunciada meses antes de sua realização. Cartas foram despachadas em 1º de Maio de 1745, para todas as Confrarias e Irmandades, bem como para todas as ordens religiosas e templos da Capitania de Pernambuco com a invocação geral para as festividades da “novíssima celebridade de Pernambuco”<sup>100</sup>, onde já estavam previstas atividades de sociabilidade festiva para estes momentos de anúncio.

A paisagem social de Recife no período em que ocorreu as festividades para São Gonçalo Garcia, fins da primeira metade do século XVIII, é assim descrita por Domingos do Loreto Couto:

---

<sup>100</sup> Conservamos aqui o termo nova ou novíssima celebridade, ao nos referirmos à São Gonçalo Garcia, utilizados por dois cronistas contemporâneos da festa: Frei Antonio de Santa Maria Jaboatão em “Jaboatão Mystico em Correntes Sacras Dividido” Lisboa: Oficina de Antonio Vicente da Silva. 1758; e Sotério da Silva Ribeiro na “Summula Triunfal” in CASTELLO, José Aderaldo. O Movimento Academicista no Brasil (1641- 1820/22), São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1969, Vol. III, Tomo 2



Nestas duas povoações, que chamamos Recife habitam mais de vinte mil pessoas. O luxo, asseio e grandeza com que se tratam seus moradores não tem que invejar o tratamento das cortes mais ricas e polidas. Não usam de carruagens, mas sim usam as senhoras de cadeirinhas a maneira de liteiras que carregam os escravos; e homens e mulheres de palanquis, carruagem grave, modesta e mais cômoda que estrondosa.<sup>101</sup>

Na noite de 2 de Maio, com a Igreja de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos da Vila de Recife de portas e janelas abertas, foi realizado um espetáculo de fogos de artifício. A este espetáculo, seguiam por ordem os demais templos desta cidade, acompanhando e respondendo aos repiques de sinos os bombos da artilharia por espaço de três dias em determinadas horas.

Na segunda noite, houve várias tragicomédias e “esquipáticas<sup>102</sup> folias”. Recife com forte comércio portuário era uma cidade onde transitavam pessoas de diversas partes e culturas, que provavelmente participaram das festividades que ocorriam naquele momento. Além dessas apresentações, uma brilhante fragata de fogo corria as ruas todas com uma “bem ajustada música dos mais sonoros Orfeus da terra”<sup>103</sup>.

A memória sonora brasileira deste período possui poucos registros escritos, sendo a música colonial, tocada nas casas e templos, basicamente a mesma tocada em Portugal<sup>104</sup>, todavia, a música e dança que se praticavam nas ruas coloniais eram bem outras. Segundo informações de contemporâneos, cronistas, intelectuais e viajantes estrangeiros, entre outros, tais modalidades de músicas para canto e dança, apresentavam influência dos negros africanos e crioulos, sendo os primeiros registros de música popular urbana, surgidos no Brasil, a arromba, o gandu e o paturi.<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> COUTO, Domingos do Loreto. Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco. Recife: Fundação da cultura Cidade do Recife, 1981, p. 156.

<sup>102</sup> Este termo se aproxima do verbo esquipar, que segundo Raphael Bluteau se refere a navio e gentes ligadas ao mar. Ver BLUTEAU, Raphael. Vocabulário Português e Latino. Lisboa: Oficina de Pascoal da Silva, 1720, p. 634.

<sup>103</sup> RIBEIRO, Soterio da Silva. In CASTELLO, José Aderaldo. Op. cit. p. 19.

<sup>104</sup> COSTA, Francisco Augusto Pereira da. In Revista do Instituto Archeologico e Geográfico de Pernambuco. Nº 54 de 1900.p. 13.

<sup>105</sup> TINHORÃO, José Ramos. Música das festas: a memória perdida In Jancsó, I. & Kantor, I. (orgs). Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa.. São Paulo: Fapesp/ Edusp/ Imprensa Oficial, 2001. p. 806-807.

As danças nas festividades de rua dedicadas à São Gonçalo Garcia revelavam a diversidade da cultura pernambucana. A terceira noite de Maio apresentou um majestoso “plausto”<sup>106</sup> dentro, e fora com uma “bem ajustada contradança de Talheres, que com todo o capricho, e asseio dirigiam inumeráveis cupidos” aos quais seguia outra de “Folias de Espanha”, que faziam mais vistosa os custosos homens armados de arcos, e luzes várias, que acompanhavam a dança: “seguiram ultimamente uma dança de Langra com caprichoso concerto ordenada, obsequiando ... esta ação a Cidade de Olinda”.<sup>107</sup>

O espetáculo barroco das danças e procissões articulavam a linguagem dos emblemas, das alegorias, dos sonetos, dos sermões, da composição coreográfica e musical em torno de um tema<sup>108</sup>, que em nosso caso se refere a vida do mártir Gonçalo Garcia, bem como a afirmação social dos homens pardos de Recife e Olinda, representados pelas Irmandades de Nossa Senhora do Livramento de Recife e Nossa Senhora de Guadalupe, de Olinda, promotoras desta festa.

### 3.4 As Homenagens e Festa para São Gonçalo

Os detalhes da festa para São Gonçalo Garcia, em Recife de 1745, nos são apresentados por um ex-franciscano Sotério da Silva Ribeiro na obra *Súmula Triunfal da Nova e Grande Celebridade do Glorioso e Invicto Mártir São Gonçalo Garcia*, publicada em Lisboa em 1753.

A riqueza dos detalhes na descrição dos carros e figuras alegóricas, bem como dos nomes de cada Irmão patrocinador da festa, nos leva a crer que Sotério da Silva Ribeiro teve uma participação mais ativa, do que a de simples expectador nesta homenagem para São Gonçalo Garcia. Quem sabe sua missão principal, enquanto jovem frade franciscano, recém professo, não teria sido pormenorizar esses detalhes para a futura publicação da narrativa desta festa? Afinal, não devemos esquecer que esta homenagem era feita para um santo franciscano, cuja imagem se encontrava misteriosamente guardada no oratório do Síndico desses mesmos religiosos.

<sup>106</sup> É provável que a ortografia acima esteja equivocada, pois Bluteau apresenta o termo “Plaustro” como sendo uma espécie de carro descoberto, o que condiz com o contexto das apresentações ora citadas. Ver BLUTEAU, Raphael. Op. Cit, p. 560.

<sup>107</sup> RIBEIRO, Soterio da Silva. In CASTELLO, José Aderaldo. Op. cit. p. 19.

<sup>108</sup> MONTEIRO, Marianna. A Dança na Festa Colonial In Jancsó, I. & Kantor, I. (orgs). Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Fapesp/ Edusp/ Imprensa Oficial, 2001.p. 820-821.

Coube aos religiosos franciscanos informar a toda a população a cor parda e as origens mestiças de São Gonçalo Garcia, através do respeitado intelectual Frei Antonio de Santa Maria Jaboatão, que também se encarregou de advogar em favor dos pardos através de seu sermão dedicado à São Gonçalo Garcia, onde claramente denuncia os preconceitos sociais que atingiam as pessoas pardas. Tais preconceitos, geradores de boa parte dos conflitos que envolviam pessoas pardas, visavam possivelmente a marginalização social de diversos grupos formados por homens e mulheres pardas em meio à sociedade pernambucana.

Os franciscanos desde o século XVII eram a ordem hegemônica da Capitania, pelo número de seus conventos, por possuir implantação rural maior que as demais ordens religiosas que atuavam em Pernambuco, bem como pela sua popularidade em todos os estratos sociais<sup>109</sup>, daí compreendemos a atuação central desses religiosos nas festividades para São Gonçalo Garcia e sua preocupação no registro deste evento. A boa receptividade da obra do ex-franciscano Sotério da Silva Ribeiro, onde foi registrada a homenagem para São Gonçalo Garcia, foi inegável, visto sua publicação ocorrer poucos anos depois do evento, em 1753.<sup>110</sup> Isto pode indicar a influência da ordem Franciscana no projeto dos homens pardos de Pernambuco.

Sotério da Silva Ribeiro, mais do que descrever os detalhes da festa e justificar sua feitura por parte dos homens pardos, se empenhou em enaltecer aos religiosos da Capitania, destacando sua intelectualidade. Esta obra *Súmula Triunfal*, tinha como objetivo eternizar o auto-elogio dos homens pardos, mas principalmente retratar um quadro positivo dos religiosos de Pernambuco a partir das suas atuações nesta festa para São Gonçalo Garcia. Talvez esse jovem cronista, muito consciente da censura eclesiástica, preferiu aparentemente se deter em detalhes que não impedissem uma futura publicação. Todavia nos deixou muitas pistas em seus pontos silenciados.

Esta homenagem festiva, para São Gonçalo Garcia, que ocorreu em Recife no ano de 1745, se constituiu em espaço múltiplo, de negociação dos grupos sociais, da intelectualidade local, de exibição dos pardos que ascenderam socialmente, dos expectadores curiosos com as novidades, que as festividades apresentariam, como os

---

<sup>109</sup> MELLO, Evaldo Cabral de. *A fronda dos mazombos: nobres contra mascates*, Pernambuco 1666-1715. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 134.

<sup>110</sup> O fato deste autor, assinar a obra com seu nome de batismo, nos faz crer que a escreveu, logo após deixar a vida de religioso quando respondia por Manoel da Madre de Deus. Ver detalhes da vida deste religioso em *JABOATÃO*, Frei Antonio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasília ou Crônica dos Frades Menores da Província do Brasil*, Parte 1ª Vol. I. Recife: Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco, 1980.p. 369-370.

desfiles com carros alegóricos, sustentados por rodas, que foram pela primeira vez exibidos no Brasil em Vila Rica, no ano de 1733.<sup>111</sup>

A narrativa que passaremos a fazer mais adiante sobre as etapas das festividades se faz necessária para a compreensão da grandiosidade e objetivos desta homenagem à São Gonçalo Garcia, que envolveu não somente aos Irmãos pardos, mas boa parte do Clero pernambucano e demais irmandades da Capitania de Pernambuco.

Muito possivelmente, diante dos vestígios nos deixados por aquela sociedade, a festa para este santo pardo não tinha como público alvo o “povo miúdo” como nos leva a crer José Ramos Tinhorão em sua obra *As Festas no Brasil Colonial*, já citada anteriormente em nosso texto. Esta festa para São Gonçalo Garcia se insere, a partir das características apresentadas como um dos grandes eventos do barroco mestiço<sup>112</sup> realizados na América Portuguesa, só encontrando comparação com alguns realizados nas regiões das Minas.

O início das festividades, para São Gonçalo Garcia, deu-se em 30 de Agosto de 1745, com desfile de homens revestidos de riquíssimas opas<sup>113</sup>, aos quais acompanhavam dois grupos de músicos soprando suas charamelas, e boases, incitando a população a participar da devoção ao mais novo santo da Capitania.

No dia 31 de agosto, com mútuos repiques de muitos sinos dos templos, se deu princípio à novena de São Gonçalo Garcia. O terreno e circunferência da igreja de Nossa Senhora do Livramento e alto da torre foram decorados com luminárias e fogueiras, “a isso imitaram todos os moradores do distrito, o que se observou por todos os dias da novena com incrível dispêndio dos Irmãos deputados da Mesa”<sup>114</sup>

A presença constante de músicos, bem como as realizações de danças no decorrer dos dias da festa, possivelmente não constituía espetáculo apenas para ser visto, mas

---

<sup>111</sup> TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil Colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000.p. 106.

<sup>112</sup> Entender o termo barroco mestiço como um sistema de valores que se desenvolveu na América Portuguesa constituído por características oriundas das elites coloniais que apesar de terem uma origem ibérica, pertenciam a um contexto diferente do europeu, construindo um novo imaginário a partir da convivência com os imaginários indígenas e africanos. Apesar de existir certas diferenças nas características, havia a permanência de objetivos com os eventos públicos como a cooptação cultural das massas, principalmente a partir das cerimônias públicas. Ver SILVA, Kalina Vanderlei. O barroco mestiço: sistema de valores da sociedade açucareira da América Portuguesa nos séculos XVII e XVIII. In *Mneme*(Revista de Humanidades), vol 7 nº 16, jun/jul de 2005, p.8-26.

<sup>113</sup> Vestidura solta e comprida usadas neste período por colegiais e eclesiásticos, as quais sobrepunham a outras roupas mais justas no corpo. Ver BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Português e latino*. Lisboa: Oficina de Pascoal da Silva, 1720, p. 95.

<sup>114</sup> RIBEIRO, Soterio da Silva. In CASTELLO, José Aderaldo. *Op. cit.* p. 20.

também para envolver os ânimos daqueles que assistiam, como de praxe em qualquer cerimônia pública barroca.

Esta homenagem à São Gonçalo Garcia, como vimos contou com diversos momentos de sociabilidade, com música e dança, mas a solenidade, nas vestes e gestos, nas decorações das figuras e carros alegóricos, era aspecto marcante na procissão, por parte dos religiosos e de todas as irmandades participantes, como requer todo espetáculo público barroco.

No dia da Natividade da Senhora, Frei Antonio de Santa Rita, então Guardião, devidamente trajado para a procissão, acompanhado de Diácono e Subdiácono, benzeu a imagem de São Gonçalo Garcia, trazida para Pernambuco há mais de trinta anos atrás pelo pardo Antonio Ferreira e que se encontrava naquele momento no Convento dos Franciscanos de Recife.

Após a benção da imagem, seguiu Frei Antonio de Santa Maria em procissão com o santo para a Igreja de Nossa Senhora do Livramento com os dois grupos de músicos tocando suas charamelas, sendo acompanhados por coristas cerofenários, cujos castiçais eram de prata. Sucederam a esta comitiva os Irmãos do Livramento ornados de nevadas vestes e “cera de dois arráteis nas mãos, seguiam por sua preferência as Religiões”<sup>115</sup>

O andor de São Gonçalo Garcia, que ia ricamente ornado, foi feito às custas do Juiz e escrivão, da Irmandade de Nossa Senhora de Guadalupe de Olinda, juntamente com os da Irmandade de Senhora do Livramento dos Homens Pardos de Recife. As varas do Pálio foram carregadas por seis cavalheiros do Hábito de Cristo. Foi esta procissão recebida com muita efusão por parte da população citadina e com fogos de artifício que partiam da igreja. Foi a missa do dia rezada pelo Vigário Doutor Manoel Freire, professo da Ordem de Cristo. Ao lado da Igreja, onde se via um altar ornado com muitas sedas e música, uma oração foi feita pelo Padre Francisco de Buitrago, legítimo filho do Patriarca Santo Inácio. “Todo este ato condecora o Pontifical dos Religiosos de São Bento”<sup>116</sup>.

No dia 9 de Setembro, com os repiques dos sinos dos templos da cidade, e estrondos de artilharia, saiu a comunidade dos Religiosos Carmelitas Reformados, com cruz alçada presidindo o Padre Provincial Frei Luis de São Jerônimo, todos com cera de arrátel nas mãos se dirigiram ao templo do Livramento, e lá foram recebidos pelos Irmãos da Senhora da Soledade. Foi dita a missa pelo Padre Provincial. Ocorrendo missa destes mesmos religiosos, também no dia 10.

---

<sup>115</sup> Idem, p. 21.

<sup>116</sup> Ibidem, p. 22.

Em 10 de Setembro também houve a inauguração do chafariz, no pátio da Igreja de Nossa Senhora do Livramento, construído para mostrar através de delicados detalhes toda a vida e martírio de São Gonçalo Garcia. Este chafariz foi de fabricação do Capitão José Rebelo de Vasconcelos<sup>117</sup>, do Reverendo Padre Pedro da Silva Carneiro e José Mateus, media seu tablado trinta e dois palmos de frente, e de fundo dezoito palmos, sobre o que formavam três arcos em frente cada um com quinze palmos de altura e de largura sete. No meio do chafariz se via um leão lançando água por olhos e boca, e de um lado se representava uma praia cujos detalhes mostravam a fortaleza de Baçaim, ao lado desta uma nau flutuava representando a ida do mártir ao Japão, local de sua morte.

A construção desse chafariz, onde se via retratada a vida de São Gonçalo, bem como a recente criação de irmandade para este santo na igreja de Nossa Senhora do Livramento, indica que o interesse no culto à este santo pardo não se configurava em algo momentâneo. Houve sim, a partir da identificação de cor, o interesse em se manter em voga o culto a este orago.

Mais um dia de festa na igreja do Livramento se teve início ao meio-dia, com repiques de sinos e repetidas cargas de artilharia. Às três da tarde deram princípio às Vésperas, que capitulou o Reverendo Pároco, assistido de toda a Clerezia Secular, com música e melodia do Reverendo Padre Jerônimo de Sousa.

Concluída esta, se repetiram pelo decurso da noite os sons dos sinos e uma encamisada<sup>118</sup>. Montavam todos em número de trinta parelhas em soberbos cavalos, “que entre a confusão de charamelas e atabales”<sup>119</sup>, acompanhavam a cada um, dois “pajens ornados à mourisca, que com flamantes arqueiros, e fogaréus circularam toda a vila, levando após de si uma Balandra<sup>120</sup>, com todos os marítimos aprestos acesos por alto e baixo de fogos vários”<sup>121</sup>.

Dia 11 de setembro, celebrou missa com o Divino Sacramento em trono de luzes, o Doutor João Luis Bravo, sacerdote do Hábito de São Pedro.

---

<sup>117</sup> Em documentos do período relacionados à Irmandade de Nossa Senhora do Livramento, e à Companhia das Ordenanças de que fazia parte, este Capitão José Rebelo de Vasconcelos, aparece com nome de Capitão José Ribeiro de Vasconcelos. Portanto vimos que tratava-se apenas de uma variação de escrita, comum no período, e que se referiam a mesma pessoa.

<sup>118</sup> Bluteau em seu Vocabulário Português e Latino aponta este termo encamisada, como sendo um termo militar, onde no decurso da noite soldados se vestem de linho para esconderem suas armas e confundir os contrários. Pode também significar diligência a pé ou a cavalo com tochas. Ver BLUTEAU, Op. Cit, p. 417.

<sup>119</sup> Espécie de tambor, ver Bluteau, Op. Cit. p. 698.

<sup>120</sup> Um significado aproximado que dá Bluteau é balandrão que pode se referir a pequenas embarcações. Op. Cit. p. 29.

<sup>121</sup> RIBEIRO, Op. Cit. p. 23.

Aos 12 de setembro de 1745, às três da tarde, veio ao templo do Livramento a Irmandade do Príncipe dos Apóstolos (São Pedro dos Clérigos), presidida pelo seu provedor, cuja presença deste provedor deu mais lustre e crédito às festividades, segundo Sotério da Silva Ribeiro.<sup>122</sup> A presença da Irmandade de São Pedro dos Clérigos, com seu provedor em uma festa organizada por pardos e para homenagear a um santo, também pardo, foi significativa diante dos embates motivados pela não aceitação de clérigos pardos nesta Irmandade a partir da década de 1730. Tal recusa promoveu uma série de pedidos de ambas as partes, junto à Coroa, que discordou da recusa da Irmandade e apoiou a causa dos clérigos pardos.<sup>123</sup>

No Domingo foi celebrada a missa com cerimônias e claro dispêndio, com a participação da população em geral, assim como de pessoas mais nobres de toda a Capitania, “ao que tudo dava crédito a presença de todo o Eclesiástico Regular, e Secular. Subiu ao púlpito, na hora do evangelho, o Padre Antônio de Santa Maria Jaboatão, religioso franciscano que neste momento expôs o seu sermão em louvor à São Gonçalo Garcia”<sup>124</sup>, contando sua vida de mestiço e seu martírio no Japão. Frei Jaboatão advoga neste momento em favor dos homens pardos, elogiando a perfeição desta cor e recriminando os ataques por ela sofridos.

Analisando-se as intencionalidades a partir daquilo que é pregado através do sermão fica claro que o pregador deseja produzir determinados efeitos em seu auditório, como vimos. Neste período a busca retórica de efeitos, de modo algum, pode ser pensada como um conjunto frívolo, nem sequer festivo e literário de impactos apenas ornamentais sem função política ou justificação hermenêutico-teológica<sup>125</sup>. Através das palavras de Frei Jaboatão, bem como a atuação dos franciscanos na festa para São Gonçalo Garcia, relacionada principalmente com a conservação da primeira imagem de São Gonçalo em seu oratório, podemos conjecturar que tais religiosos não tinham apenas a intenção teológica, mas intencionavam a apaziguar os ânimos conflituosos daquela sociedade.

---

<sup>122</sup> RIBEIRO, Soterio da Silva. In CASTELLO, José Aderaldo. Op. cit. p. 23.

<sup>123</sup> DIAS, Andrea Simone Barreto. Festa, Poder e Protesto: Os incômodos da cor parda em Pernambuco (décadas de 1730 e 1740) in Anais do XXV Simpósio Nacional de História. Fortaleza: UFC, 2009.

<sup>124</sup> Ver este sermão para São Gonçalo Garcia em JABOATÃO, Frei Antonio de Santa Maria. Jaboatão mystico em correntes sacras dividido. Lisboa: Oficina de Antonio Vicente da Silva. 1758.

<sup>125</sup> PÊCORÁ, Alcir. Sermões: o modelo sacramental in Jancsó, I. & Kantor, I. (orgs). Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Fapesp/ Edusp/ Imprensa Oficial, 2001.p.722.

O que se celebrava nesta festa era a consciência que a condição de ser pardo não constituía defeito e o que se desejou mostrar aquela sociedade foram os sucessos alcançados pelos homens pardos. A análise do contexto social mostra que um dos fatores que mais apareciam como foco de rivalidades no período ora estudado, era realmente a ocupação de lugares privilegiados, como pertencer à Irmandade de São Pedro dos Clérigos, por exemplo, e a detenção de distinção intelectual e prestígio obtidos por alguns homens pardos que estudaram em Coimbra, bem como no Colégio dos Jesuítas e se tornaram bacharéis. A situação de exercício de poder, por parte de alguns pardos, parecia produzir ciúmes em grupos que se identificavam socialmente como brancos e que com frequência lançavam mão de subterfúgios legais visando impedir essa ascensão de pessoas pardas.

Esta homenagem para São Gonçalo Garcia e toda a pompa exposta em cada etapa desta festa, configura um conjunto de reações, e de auto-valorização parda.

### **3.5 A Procissão**

Terminada a missa, iniciou-se a procissão. Havia dois grupos de músicos tocando as charamelas. Precediam a esses músicos a comitiva de carros e figuras alegóricas, presenças indispensáveis às festividades públicas barrocas.

O desfile de cada figura montada a cavalo e carro foi registrado por Sotério da Silva Ribeiro, anunciando o luxo dos seus ornamentos e o Irmão patrocinador das despesas. Afinal, o luxo da festa produzia status social para seus patrocinadores, em uma sociedade pautada em signos de poder através da ostentação material. Tal ostentação observada na decoração luxuosa desta procissão nos leva a crer os irmãos patrocinadores desta festa dedicada à São Gonçalo Garcia e que pertenciam às irmandades de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos de Recife e Nossa Senhora de Guadalupe de Olinda eram oriundos de diversos lugares sociais não marginais na Capitania de Pernambuco desconstruindo a idéia de que tais irmandades de pardos eram formadas basicamente por grupos marginais.

Esta festa dedicada à São Gonçalo Garcia em Recife deixa transparecer vestígios também sobre os diversos papéis que a mulher desempenhava na América Portuguesa, visto esta festividade contar em parte com o patrocínio de diversas figuras femininas como: Antonia Quaresma, Maria Aranha, D. Seraphina Bezerra e Antônia Nunes, que foram responsáveis por decorar ricamente várias figuras que desfilaram durante a procissão



dedicada a este santo. Isto nos faz perceber a amplidão de lugares ocupados pelas figuras femininas no período colonial. Nada sabemos sobre essas irmãs patrocinadoras de parte desta festividade, além do fato de participarem dessas irmandades de pardos. Todavia o fato dessas mulheres aparecerem arcando com parte dessas despesas nos leva a crer que se tratavam de mulheres independentes financeiramente.

Suely Creusa Cordeiro de Almeida ao estudar o universo feminino colonial pernambucano aponta que as principais práticas listadas nas documentações por ela analisadas e que tinham em vista o sustento por parte dessas mulheres eram: estalajadeiras, costureiras, tecedeiras, vendedeiras e mestras de ensinar.<sup>126</sup> Contudo podemos conjecturar que este universo podia ser bem mais amplo, pois as irmãs pardas da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos parecem dispor de recursos que vão além do que a conquista de poucos recursos dedicados a própria sobrevivência, visto a descrição luxuosa das figuras por estas mulheres patrocinadas.

A linguagem dos emblemas e das alegorias, cujo principal objetivo era educar através dos olhos aos expectadores da festa, podia ser facilmente entendida a partir das figuras alegóricas e carros ricamente decorados, que desfilavam nas ruas do Recife. A primeira figura foi da Ásia, a segunda foi a do Aplauso, a terceira a da Alegria, a quarta a da Meditação, quinta foi a do Zelo, a sexta a da Pregação, a sétima do Martírio, a oitava foi a do Merecimento, nona figura representava o Prêmio, a décima representava o Anjo da Religião Seráfica, a décima primeira Júpiter, a décima segunda figura representava a figura do Amor Perfeito.

O carro triunfal da Senhora do Bom Parto intercalava as figuras alegóricas à cavalo. Possuía este carro, 22 palmos de longitude e 14 de altitude, se formava por novidade um campo verde, toda de ramagem de lata e florões sobressaídos, levando na proa uma águia. Em cima iam dois homens cantando louvores à Nossa Senhora, enfeitados com ricos adornos de seda e jóias. Oito homens da Guiné levavam este carro atrás de outros dois homens, enfeitados de anjos vestidos à trágica, que vestiam saíotes de seda bordados de prata e sapatos de veludo azul.

---

<sup>126</sup> ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português XVI-XVIII. Recife: editora Universitária UFPE, 2005, p. 61.

Seguia, este carro de Nossa Senhora do Bom Parto, a cruz de prata de Santo Antonio, com a charola<sup>127</sup> do mesmo santo, enfeitada por ricos diamantes, carregavam-na quatro Irmãos, acompanhados por seu Capelão e mais irmandades revestidos de nevadas opas e velas de arrátel nas mãos.

Após a cruz de Santo Antonio, seguiam oito figuras cobertas de chapéus agaloados com diversas plumagens, executando a dança vulgarmente chamada, no período, de calhas-trazes. A irmandade de Santa Luisa seguia com sua charola a esses dançarinos, junto com o Juiz e Capelão eclesiasticamente vestidos.

Seguiu a esse desfile em meio a procissão a “graciosa dança dos caboclinhos, composto de nove rapazes Índios do País”<sup>128</sup>, ricamente ornados, e nus da cintura para cima ao modo pátrio. Cobriam-lhes as cabeças capacetes lavrados de cordões de ouro matizados de broches de diamantes com tremulante plumagem na parte posterior. Vestiam saiotas de seda, e tisso de ouro agaloado com rendas, e franjas do mesmo metal. Executavam esses rapazes esta dança de caboclinhos fazendo

Vários giros e voltas entrecadentes, com passo uniforme, faziam todos pelo centro de uns arcos de cipó, ornados e pintados de várias cores e penas. Vários giros, digo formavam, ao som e compasso de um tamborim e gaita, que tangida de um Etíope<sup>129</sup>, que atraíam as atenções. Ao som de violas e pandeiros, cantando e dançando, ao modo Etiópico( se bem que não ao nosso modo) não deixava de atrair atenções pelo índico modo, com que sabe esta nação portar-se nas ocasiões de, suas maiores celebridades.<sup>130</sup>

A participação de africanos e seus descendentes, nesta homenagem a São Gonçalo Garcia, se deu de forma marcante com suas danças e adornos, bem como suas músicas e

<sup>127</sup> Lugar onde eram levadas as imagens dos santos em procissões. Ver BLUTEAU, Raphael. Op.cit. p. 504.

<sup>128</sup> Provavelmente tais rapazes indígenas pertenciam a alguma dissidência da etnia Tupinambá, tais como os Potiguares de cuja linhagem descendiam os Camarões, família de chefes militares das ordenanças indígenas da Capitania de Pernambuco.

<sup>129</sup> No Vocabulário português e latino de Raphael Bluteau o termo Etíope denomina o natural da Etiópia, região entre a Arábia e o Egito. Todavia este termo também servia para denominar de um modo geral as pessoas negras na Colônia. Antonia Aparecida Quintão aponta que as origens étnicas de africanos escravizados e que foram levados a Pernambuco eram: Angola, Benguela e Costa da Mina. Ver QUINTÃO, Antonia Aparecida. Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII). São Paulo: Annablume;Fapesp, 2002. p. 91-92.

<sup>130</sup> RIBEIRO, Sotério da Silva in CASTELLO, José Aderaldo. O Movimento Academicista no Brasil (1641- 1820/22),São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1969, Vol. III, Tomo 2, p. 33.

louvores. A forte religiosidade desses indivíduos é demonstrada nos seus atos de participação na procissão que se apresentava como ponto alto das festividades de louvor ao Santo Pardo. A prática da fé parecia romper as barreiras e agregava a vários grupos e culturas, propiciando certa estabilidade no instável cotidiano colonial:

Ao som de violas e pandeiros, cantando e dançando, ao modo Etiópico, louvores entoavam ao Santo Gonçalo, que certamente era este um dos expectadores mais célebres e sonoros, que continha todo este festival triunfo; muito maior graça recebia por um gentílico instrumento chamado vulgarmente marimbas, que capitaneando tangia com notável acerto, um desmarcado um negro ornado, e vestido de saiotas de renda, tendo enlaçado todo o corpo com cordões de ouro, e corais, a que para o desta nação é a entidade, que criou a natureza de mais valor.<sup>131</sup>

O mundo colonial se apresenta, através desta festa, como plural a partir dos lugares ocupados por negros e índios, bem como pelos demais indivíduos mestiços. Esta festa exhibe negros, participando da festa como trabalhadores que se encarregavam da locomoção dos carros. Músicos negros que podiam ou não estar trabalhando ao participar desse evento. Dançarinos, índios e negros que se põem a exhibir um imaginário cultural bem diverso da cultura dominante, no espaço legitimado que era a festa.

A décima terceira figura representava o Temor de Deus, ricamente ornada com broches de diamantes e rendas finíssimas, aparecia logo após a dança dos caboclinhos, puxando o carro da Senhora da Soledade, que tinha dezessete palmos de comprimento, onze de altura e cinco de largura e levava na proa também uma águia, ricamente decorada. Do início ao fim da procissão

A irmandade de Nossa Senhora do Rosário, com sua imagem em charola e cruz de prata, estava presente na procissão com seus irmãos vestidos de opas brancas.

Logo após a Irmandade da Senhora do Rosário, seguia a do Santíssimo Sacramento com o carro triunfal do Menino Jesus, logo atrás, aonde ia a décima quarta figura da procissão, a do Amor Divino decorada com vários diamantes, ouro, rendas e sedas. Este carro do Menino Jesus media dezessete palmos de comprimento e cinco de largura com ornatos de ouro e prata. Em cima deste carro, iam dois jovens cantores a entoar louvores ao

---

<sup>131</sup> Idem, p. 38.

Menino Jesus, vestidos com sedas e ornatos de diamantes. Levavam este carro “quatro pretos com asseio vestidos”<sup>132</sup>

Os Irmãos do Sacramento, que iam em número de mais de quarenta, eram guiados por sua cruz, cetroferários de prata e cera de arrátel nas mãos. Acompanhavam também em guarda de carro dois Irmãos, seguidos pelo seu Presidente de Mesa, com vara de prata, acompanhado de seu Capelão. A presença da irmandade do Santíssimo Sacramento foi fator que deu mais imponência aquela festa, pois tratava-se de irmandade freqüentada por pessoas de reconhecidas posses.

Logo depois desta comissão do Santíssimo Sacramento, ia um dançarino vestido de veludo mesclado travestido de águia embalado por um “bélico instrumento”.<sup>133</sup>

Mais atrás seguia o carro da Hidra com sete cabeças, com quatorze palmos de altura, de largura nove palmos. Acompanhava a este carro uma figura vestida de Hércules.

A procissão parecia abarcar a toda diversidade de cultura e cor presentes na instável sociedade colonial. Instável por ser plural, cotidianamente desigual, escravocrata, e por isso em constante estado de negociação por parte dos indivíduos. Daí o papel estabilizador social das festividades serem indispensável à vida colonial. No entanto, não devemos entender esse espaço da festa como um efêmero cano-de-escape social, ao contrário, devemos entendê-lo como exposição das conquistas cotidianas, como a prática da música, dança, posturas dos grupos tidos como historicamente subordinados, que conseguem driblar a censura da cultura dominante, garantindo seu espaço de expressão.

A décima quinta figura de destaque era a do Conhecimento de Deus, ricamente ornada com broches de diamantes e detalhes em ouro, que acompanhava o carro nau da Senhora do Livramento, que media quatorze palmos de quilha, cinco de boca, com quatro rodas e nele se viam todas as partes constantes de um navio.

Esse carro da Senhora do Livramento era levado por oito nacionais da Guiné vestidos de branco. “Vestiam saiotas de renda: cobriam-lhes a cabeça mitrolas encarnadas, frisadas de ouro, e letras nelas que diziam: Livramento.”<sup>134</sup>. Significativo foi o fato dos negros da Guiné, descritos em outros momentos da procissão como “vestidos com asseio” e neste carro da irmandade do Livramento virem vestidos com rendas e ouro. Podemos, perceber aí um certo grau de consideração, por parte dos irmãos pardos, para com esses negros? Quem sabe desejo de melhor condição no futuro visualizado no ambíguo significado da

---

<sup>132</sup> Idem, p. 35.

<sup>133</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>134</sup> Ibidem, p. 37.

palavra “Livramento” trazidas em suas vestes? Talvez se remetessem, não apenas ao nome da Irmandade, mas ao estado de escravidão da maioria dos daquela cor.

Logo após esta comitiva de negros iam os Irmãos do Livramento e seu Capelão revestido de pluvial de damasco e ouro encarnado.

Após a passagem da irmandade de Nossa Senhora do Livramento, vinham na procissão, treze negros, executando a dança chamada Quicumbiz ao som de violas e pandeiros, vestidos todos de veludo negro, diversificando os saiotos, “uns de seda, outros de boreado, outros de galacé, outros agaloados de ouro e prata.”,<sup>135</sup> iam portando cinto com botões e ramagens de ouro. Ornavam do mesmo metal o pescoço, braços e pés. Para cada um desses rapazes, acompanhavam outros tantos na ocupação de caudatários, ornados também com capricho. O Guia do grupo, que diferia dos demais pela camisa de ló negro matizada de jóias de diamantes, levava na cabeça uma prateada carranca adornada de muitos pendentos de ouro e finíssimos diamantes. Seguiam-se a esses dançarinos três flautistas.

Sotério da Silva Ribeiro preocupado em mostrar o luxo e também fé que envolvia todas as esferas sociais da Capitania: intelectuais, religiosos, pardos, brancos e negros, nos deixa pistas do quanto nossa cultura era mestiçada, a partir das danças e símbolos dos ornamentos. Ao registrar, este autor, a presença de uma prateada carranca, ornamento que nos remete também ao imaginário indígena e africano, expõe outras práticas culturais em sua narrativa, a dos grupos historicamente tidos como subordinados, nos leva a compreender as lutas cotidianas. Essas resistências culturais, demonstradas no uso da carranca em procissão a um orago católico, expressa as táticas e os gestos simbólicos que apontam para este estado constante de negociação entre os diversos grupos sociais existente na América portuguesa.

A Caridade era a décima sexta figura, ia à frente do carro triunfal, que levava o mártir Gonçalo Garcia, ornada com luxo por ouro e diamantes. Acompanhava a este carro também a décima sétima figura, que representava a Fé, que vinha com os olhos vendados, numa simbólica representação de que a crença não precisava de provas visíveis, no que se referia às notícias sobre a vida do santo.

O carro que levava o mártir Gonçalo Garcia media vinte e oito palmos de comprimento, dezessete de altura. Era adornado com 533 cavalos de seda de ouro de várias cores feita em conchas, que o circulavam em várias cintas, enfeitados com florões de galacé

---

<sup>135</sup> Ibidem, p. 37.

de prata, florão de tisso de ouro e seda azul com fios de ouro e detalhes de diamantes. Este carro era levado por dois cavalos russos, guiados por “dois homens pretos ornados à trágica”<sup>136</sup>

Seguia ao lado deste carro do mártir Gonçalo Garcia a Irmandade do Livramento por ambos os lados, seguida pela do Patriarca São Pedro, sendo que seus seculares carregavam as varas do Pálio, que eram de prata, alternando com a comunidade dos Franciscanos. Levava o Santíssimo Sacramento o reverendo provedor da Irmandade de São Pedro. O altar montado na Igreja de Nossa Senhora do Livramento foi ricamente decorado para receber o Santíssimo e a imagem de São Gonçalo Garcia.

Salienta Rita de Cássia Barbosa de Araújo<sup>137</sup>, que as festas urbanas falam das cidades e vilas que as promoviam, o que nos permite fazer uma leitura de uma dada sociedade a partir da realização das festividades públicas. A festa para São Gonçalo Garcia, por exemplo, foi um importante momento onde a cidade do Recife pôde mostrar sua vitalidade social e cultural expressa na qualidade de sua música, literatura, divertimentos hípicas e desfiles solenes, ornamentados com luxo em tecidos e pedrarias, demonstrando também com esta ostentação os valores sociais daquele período.

O prestígio social que o luxo e a grandiosidade desta festa, cujos aspectos a tornava única no período, justificavam a participação das irmandades de mais destaque da Capitania: São Pedro dos Clérigos, Santíssimo Sacramento, entre outras, se mostram em comunhão com as irmandades dos Homens Pardos, de Nossa Senhora de Guadalupe e Nossa Senhora do Livramento, em um período em que o usual era a concorrência entre as irmandades na feitura de suas festas.

Outro importante fator que devemos levar em consideração diante da franca presença desses religiosos, foi que a admissão de um novo santo de devoção em Pernambuco, contou com a participação de boa parte do Clero pernambucano, que se empenhou em sua recepção. Esta nova devoção à São Gonçalo Garcia levou um considerável número de religiosos da Capitania de Pernambuco a cooperarem com este culto e procissão, mesmo havendo restrições nas Constituições Primeiras do Arcebispado da

---

<sup>136</sup> Ibidem, p. 40-41.

<sup>137</sup> ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. A redenção dos pardos: a festa de São Gonçalo Garcia no Recife, em 1745. In JANCSÓ, István e KANTOR, Iris (Org.). Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Imprensa Oficial, 2001. p.442.

Bahia, que orientava fazer procissão apenas com imagens de santos canonizados<sup>138</sup> o que não era o caso de São Gonçalo Garcia, que, como vimos só foi canonizado no século XIX.

Lembramos ainda que desde as primeiras décadas de 1700 até a data de 1745 a devoção à São Gonçalo Garcia em Pernambuco era feita de forma muito restrita e particular, ganhando o espaço das ruas e igreja de Recife a partir da descoberta de suas origens mestiças e o conseqüente arregimento por parte dos homens pardos diante de sua nova devoção e identidade que ocorreu em 1745 e culminou com a organização das festividades dedicadas à este santo realizadas como vimos neste mesmo ano em Recife.

### 3.6 A Cavalhada

A cavalhada, torneio presente nas grandes festas coloniais da América Portuguesa, tem sua origem na Península Ibérica durante as Guerras de Reconquista, no século XII. Com vinculação propagandista das Cruzadas e Reconquista cristã, a cavalhada foi introduzida na América Portuguesa já a partir do século XVI.<sup>139</sup> Consiste esta diversão popular em um torneio com vários competidores, montados à cavalo ou jumento, onde buscam com lanças ou canas, enristando-as, obter vários prêmios, ordinariamente frangos ou patos, ou outras peças suspensas de argolinha.

Divertimento ilustre e custoso, este torneio foi organizado em Recife, próximo ao palácio do governo e do Convento dos Franciscanos, em 13 de Setembro de 1745. Sendo um dos pontos altos da homenagem para São Gonçalo Garcia, a primeira cavalhada desta festa foi feita à custa da Irmandade de Nossa Senhora de Guadalupe de Olinda. Contou esta competição festiva com a participação de dez cavaleiros montando, segundo afirma Sotério da Silva Ribeiro, os melhores cavalos da Capitania<sup>140</sup>. Com a presença do governador, tais cavaleiros seriam julgados pelo Sargento-maior Afonso de Albuquerque, o Capitão João Pais e o Capitão João Marinho Falcão.

---

<sup>138</sup> DA VIDE, Sebastião Monteiro. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Tipologia de Antonio Louzada Antunes. 1853, Tít. XIV p. 192.

<sup>139</sup> GONÇALVES, José Artur Teixeira. *Cavalhadas na América Portuguesa*. In Jancsó, I. & Kantor, I. (orgs). *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*.. São Paulo: Fapesp/ Edusp/ Imprensa Oficial, 2001, p. 951-952.

<sup>140</sup> RIBEIRO, Sotério da Silva. In CASTELLO, op. Cit. p. 43

A competição teve início com a marcha, saída da Igreja de Nossa Senhora do Livramento com destino ao campo do palácio dos Governadores, onde ocorreria o torneio. A comitiva de cavalos era precedida de dois grupos de músicos tocando “charamelas, clarins, e mais instrumentos bélicos, com os quais precediam também as danças de Langra, Calhafastos, Columis e Quicumbiz”.<sup>141</sup>

Tal competição contou também com a organização de luxuosas barracas, uma ornamentada com colchas de damasco, carmesim e amarelo com cortinados de damasco franjados de ouro, na qual ficavam os fruteiros de prata de onde se viam os prêmios para os vencedores. Viam-se também aos julgadores ocupando cadeiras de espaldar. Outra barraca foi erguida com variedades de doces, frutas e bebidas, servidas em uma copa de prata.

### 3.7 A Academia

As produções literárias que foram produzidas por ocasião das festividades em homenagem à São Gonçalo Garcia, foram indicadas por Domingos do Loreto Couto em seu “Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco” como obras de destaque intelectual da Capitania, no livro V, “Pernambuco ilustrado com as letras”<sup>142</sup>, apesar deste mesmo cronista não fazer menção da festa, mesmo sendo contemporâneo do período. O fato de Loreto Couto, não ter reservado espaço em sua obra sobre a notícia desta auto-homenagem dos pardos, nos diz muito sobre o contexto em que ocorreu esta festa. A memória, que é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade<sup>143</sup>, nos mostra a partir dos registros desta festa, que a sagração de São Gonçalo Garcia em Pernambuco, ponto alto de demonstração da ascensão social e identidade parda, não constituiu consenso geral entre intelectuais e religiosos, apesar da enorme participação das ordens religiosas e irmandades da Capitania nesta festa.

Essas produções literárias feitas em homenagem à São Gonçalo Garcia, foram expostas em uma das casas da Rua do Livramento, nas proximidades da igreja dedicada a

---

<sup>141</sup> Idem, p. 43.

<sup>142</sup> COUTO, Domingos do Loreto. Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco. Recife: Fundação da cultura Cidade do Recife, 1981. p.357- 412.

<sup>143</sup> LE GOFF, Jacques. História e Memória. Campinas: Editora da UNICAMP. 2003, p. 469.



esta mesma senhora, no espaço chamado por Soterio da Silva Ribeiro de “Academia”<sup>144</sup> onde participavam as pessoas que portavam bilhete de convidado ou eram então pessoas mais distintas da Capitania.

Nesta parte da homenagem ao santo se ouvia os sermões, as glosas, os motes, entre outras. Tratava da intelectualidade de Pernambuco e suas produções a utilizar o espaço da festa para exibir seus talentos poéticos e literários. Em Portugal, desde o século XVII, formaram-se diversas academias dedicadas à valorização da literatura nacional, tendo o reinado de D. João V, grande interesse na produção da história nacional, aí inclusa também as possessões coloniais.

Íris Kantor<sup>145</sup> afirma que a produção historiográfica brasílica caracterizou-se por uma imbricação entre o empenho erudito e a especulação teológico-política da história, onde as modalidades de narração e técnicas, variavam, desde reconstituições de episódios, estudos genealógicos, hagiografias, exéquias, panegíricos poesia, entre outros. Estas tendências observadas na produção literária brasileira, podem também ser visualizadas em parte nas produções literárias dos participantes da Academia feita em homenagem à São Gonçalo Garcia em Recife. Fica clara a intenção dos religiosos e demais participantes ativos da homenagem através do mote geral que era repetido a cada glosa: *Foi Gonçalo de Jesus tão perfeito imitador, que acaba por seu amor também com morte de cruz.*

Ora, associar o beato pardo Gonçalo Garcia a Jesus e seu sacrifício em prol de todos, tinha como clara intenção, mostrar que a cor parda não poderia simplesmente ser sinônimo de imoralidade, ardileza, ou demais coisas vis. O testemunho de D. Domingos do Loreto Couto, pernambucano religioso, contemporâneo das festividades a este santo pardo deixa transparecer o seu preconceito acerca desses indivíduos de cor, bem como os incômodos decorrentes dessa busca de reconhecimento social empreendida por esses homens mestiços sentidas por muitos grupos nos quais este cronista estava inserido:

O vulgo da cor parda, com o imoderado desejo das honras de que o priva não tanto o acidente, como a substância, mal se acomoda com as diferenças. O da cor preta tanto que se vê com a liberdade, cuida que nada mais lhe falte para ser como os brancos. Pela experiência, que tem da condição deste vulgo afirmam os governadores e ministros, que só pessoas

<sup>144</sup> Neste período o termo academia já possuía significado de espaço de produção de conhecimento, podendo também ser sinônimo de congresso. Ver BLUTEAU, Raphael, Op. Cit. p. 178.

<sup>145</sup> KANTOR, Íris. Esquecidos e Renascidos: Historiografia Acadêmica Luso-Americana(1724-1759)São Paulo: Hucitec; Salvador:Centro de Estudos Baianos, 2004, p. 243-244.

desta esfera dão o que fazer ao seu governo, porém também é certo, que entre pardos, e pretos se acham muitos que cuidam em obrar bem e com ações virtuosas se fazem merecedores da estimação a que aspiram.<sup>146</sup>

Domingos do Loreto Couto como vimos deixa transparecer o seu péssimo juízo acerca da figura parda, apesar de remendar discretos reconhecimentos acerca das ações virtuosas de alguns que “se fazem merecedores da estimação a que aspiram”<sup>147</sup>

Em outra parte de seu texto Loreto Couto também deixa vestígios que apontam em contrário às suas opiniões negativas acerca das pessoas pretas: “Os pretos assim do Terço dos Henriques, como de outras companhias vagas por vários distritos, são tão prontos no serviço, como constantes no trabalho, sem pretenderem outro prêmio que o crédito das suas ações”<sup>148</sup>. Este cronista, mesmo que não fosse esta a sua intenção, deixa registro dos olhares de uma sociedade acerca dos papéis das pessoas de cor, os quais podemos identificar como dúbios, incertos quanto ao que existia na realidade daquela sociedade, da qual só podemos produzir inferências.

O século XVIII vê se redesenharem os contornos da sociedade de Pernambuco, com vários lugares sociais sendo ocupados por novos atores, principalmente os oriundos da emergente burguesia mercantil pernambucana, oriunda não somente de grupos reinóis de origem humilde<sup>149</sup>, mas também de pardos, mulatos que ascenderam com o comércio, bem como ingressando nas ordenanças militares da Capitania, desde o século XVII, período da Restauração Pernambucana.

Advogar em favor da cor do santo enfatizando a sua perfeição, expressa a existência de fortes incômodos relacionado às diferenças das cores dos indivíduos naquele período. Possuir a cor da pele parda era um aspecto que atingia também a indivíduos que estavam longe da condição de muita pobreza e pouco intelecto. Vários são os casos de pardos que detinham cargos, cursavam os Colégios dos Jesuítas, estudaram em Coimbra, e eram herdeiros de terras e dinheiro.

---

<sup>146</sup> COUTO, Domingos do Loreto. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco*. Recife: Fundação da cultura Cidade do Recife, 1981, p. 227.

<sup>147</sup> *Idem*, p. 227.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>149</sup> Ver SOUZA, George Félix Cabral de. *Elite y ejercicio de poder en el Brasil colonial: La cámara Municipal de Recife (1710- 1822)*. Salamanca: Universidad d Salamanca, 2007, enfocar principalmente a 3ª Parte desta tese.

Lugares ocupados, posições privilegiadas, ascensão de pequenos, produziam em uma sociedade escravocrata, disputas por esses espaços onde o maior argumento era a sua filiação ou não aos primeiros colonizadores. Todavia a mobilidade social inerente ao crescimento da cidade abriu espaço para diversos grupos de reinóis e nativos ascenderem social e economicamente.

## CAPÍTULO IV

### OS INCÔMODOS DA COR: A ASCENSÃO PARDA NO PERNAMBUCO COLONIAL

Pretendemos aqui analisar o significado de ser pardo em Pernambuco colonial, a partir dos lugares sociais ocupados por esses indivíduos, em meio a sociedade pernambucana. Quais papéis lhes eram atribuídos? Tratava-se de indivíduos marginais econômica e politicamente? Quais eram as suas principais formas de inserção social?

A primeira metade do século XVIII foi um período marcado por diversos conflitos, cujos motivos foram causados pelas rivalidades entre pardos e brancos na Capitania de Pernambuco. Essa intensificação dos conflitos sociais se deu em paralelo com a incidência de várias notícias de pardos em concreta ascensão social, fato festejado quando na ocasião da festa em homenagem à São Gonçalo Garcia, considerada como uma auto-homenagem desses homens pardos.<sup>150</sup>

No intuito de compreender o contexto em que ocorreu a referida festa para São Gonçalo Garcia e suas causas prováveis, fomos além da detecção da fé e devoção a um novo orago de identificação parda, fato raro naquela sociedade. Se a festa de homenagem à São Gonçalo Garcia foi realmente um auto-elogio pardo, quais seriam os motivos desta vaidade em uma sociedade preconceituosa e escravocrata? Diante disso passamos então a nos ocupar em localizar dados que nos informassem sobre esse processo de mobilidade social dos homens pardos na Capitania de Pernambuco.

Delimitamos esse espaço de busca ao focar os indivíduos pardos que obtiveram sucessos e certa ascensão social na primeira metade do século XVIII. Como a documentação disponível restringiu as buscas, optamos por considerar, também, elementos não vinculados diretamente a festa, mas sim ligados ao período e que portassem o “estigma da cor” parda.

---

<sup>150</sup> Ver os trabalhos: ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. A redenção dos pardos: a festa de São Gonçalo Garcia no Recife, em 1745. In JANCSÓ, István e KANTOR, Iris (Org.). Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Imprensa Oficial, 2001; Soterio da Silva. In CASTELLO, José Aderaldo. O Movimento Academicista no Brasil (1641- 1820/22), São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1969, Vol. III, Tomo 2.

Além dos vestígios nos deixados pelo registro da festa, contidos na narrativa de Sotério da Silva Ribeiro, bem como documentos relacionados à Irmandade de Nossa Senhora do Livramento, outras fontes documentais também foram consideradas. Uma dessas fontes se trata das correspondências de governadores desta Capitania trocadas com o Conselho Ultramarino, bem como de indivíduos pardos e suas solicitações ao Rei. Outra fonte documental escolhida se constitui de cartas patentes de nomeação para as Companhias das Ordenanças dos Homens Pardos em diversos locais da Capitania de Pernambuco, consideradas por sua importância, enquanto documento oficial que atestava sobre os lugares ocupados por pessoas pardas.

Nessas cartas patentes podemos identificar se um indivíduo estava apto para o exercício da patente pretendida e alcançada. Para determinados cargos o prestígio social constituía um dos critérios de indicação, afinal quem indicava eram as câmaras municipais. Estes senados municipais eram responsáveis por elaborar uma lista tríplice ordenada segundo o grau de importância social e “merecimento” dos indivíduos.

Os impedimentos relacionados ao acesso de pessoas de cor a determinados cargos, ordens religiosas, entre outros, eram uma constante na América portuguesa. Todavia muitos foram os casos em que essa imposição social precisou ser repensada, num processo de readaptação a realidade vivenciada aqui por muitos grupos, os quais eram em parte compostos por pessoas pardas. Segundo Roger Chartier<sup>151</sup>, todo o dispositivo que visa a criar controle e condicionamento segrega sempre táticas que o domesticam ou o subvertem. A vida cotidiana colonial brasileira demonstra bem este processo. As leis impostas eram readaptadas e mesmo descumpridas pelos agentes, que visavam à estabilidade social.

#### **4.1 O Homenageado da Festa e a Oficialidade Parda Pernambucana**

Sobre a organização militar de Pernambuco Domingos do Loreto Couto<sup>152</sup> afirma que após a Restauração no século XVII houve redução do quantitativo de soldados pagos nesta Capitania que passou a possuir o número de quatro mil militares, divididos em vários Terços. Em 1664, a Câmara de Olinda reformou as tropas reduzindo-as a apenas dois Terços para guarnição desta cidade bem como a da Vila de Recife.

---

<sup>151</sup> CHARTIER, Roger. A História Cultural: entre práticas e representações. Lisboa: Difel . 2002.p. 137.

<sup>152</sup> COUTO, Domingos do Loreto. Op. cit, p.201.

No século XVIII Olinda e Recife, além dos dois Terços de Infantaria paga possuía quatro Terços de Auxiliares, três regimentos de Cavalaria e vários Terços de Ordenanças. O Terço dos Henriques composto de pretos forros era formado por doze companhias com mais de mil homens, com mestre-de-campo, sargento-mor e quatro ajudantes pagos. O Terço dos Homens Pardos possuía as mesmas companhias governadas pelos seus capitães, e subordinada a um sargento-mor.<sup>153</sup>

A festa em homenagem à São Gonçalo Garcia teve seu registro dedicado a um capitão de Infantaria das Ordenanças dos Homens Pardos José Ribeiro de Vasconcelos que foi indicado para assumir tal cargo pela Câmara de Olinda, conforme pregava as instruções régias do período. Francis Albert Cotta<sup>154</sup> observa sobre o sistema de ordenanças que este se institucionalizou em Portugal no ano de 1570 e visava a municipalizar o recrutamento militar e debilitar os poderes militares dos grandes senhores. Cotta afirma ainda que se as ordenanças passaram a prestar seus serviços em benefício da Coroa, em contrapartida tal sistema teria proporcionado grande poder aos poderosos locais, uma vez que os recrutamentos seriam feitos por eles<sup>155</sup>. Tal forma de recrutamento perdurou até o século XIX não somente em Portugal, mas também na América Portuguesa, como tivemos a oportunidade de constatar em Recife. Nas cartas patentes aqui analisadas tivemos a oportunidade de identificar o poder dessas elites locais a partir de sua condição de decidir quem seria nomeado para esses cargos militares.

Os nomes para assumir aos postos de oficiais militares como o de capitão das ordenanças eram indicados pelas câmaras municipais que chegava a sugerir três nomes ao governador da Capitania, para que este escolhesse um para nomear. José Ribeiro de Vasconcelos foi o primeiro indicado ao posto, demonstrando a preferência que a Câmara de Recife tinha por seu nome.

Em meio ao contexto da festa, ficou clara a intenção de seus organizadores, em construir uma nova visão da figura parda, exibindo suas glórias e conquistas. Transcrevemos a seguir trecho da carta patente de nomeação do Capitão José Ribeiro de Vasconcelos, na qual identificamos dados importantes sobre sua vida e os espaços sociais por ele ocupados:

---

<sup>153</sup> Idem, p. 202.

<sup>154</sup> COTTA, Francis Albert. Estados-nacionais e exércitos na Europa moderna: um olhar sobre o caso português. Fênix: revista de história e estudos culturais. Vol. 4, ano: 2007, p. 3.

<sup>155</sup> Idem.

Faço saber[ Luiz Diogo Lobo da Silva] aos que esta carta patente virem, que havendo respeito a José / Ribeiro de Vasconcelos haver servido a Sua Majestade Fidelíssima muitos anos nas ordenanças desta Capitania com praça de soldado/ no posto de capitão das entradas da Freguesia de São Lourenço de Tijucupapo, da qual passa a de capitão de infantaria da or/denança dos homens pardos da Freguesia da Varge de que é sargento mor comandante Manoel Coelho de Souza, que se/ acha exercendo com patente de meu antecessor de 1º de dezembro de 1753, com boa satisfação zelo e honrado procedimento/ fazendo várias despesas de sua fazenda em por a dita companhia pronta, e com luzimento e factura das bandeiras ...<sup>156</sup>

A primeira vista uma carta patente se mostra como um documento padrão, todavia pode se tornar uma fonte promissora de informações. Um detalhe ou outro que se acrescenta ao texto padrão da carta pode nos dar pistas importantes, como por exemplo, as ocupações anteriores do nomeado e sua estimacão social e/ou serviços que o distingue dos demais para os mesmos cargos e posições.

Se compararmos esta carta patente de José Ribeiro de Vasconcelos, a outras para cargo similar no mesmo período, veremos sutis diferenças. Nas cartas patente para o posto de capitão de infantaria das ordenanças de homens pardos em Pernambuco, confirmadas na década de 1760<sup>157</sup>, nas Freguesias da Várzea, Serinhaém, Tacoara e Desterro(termos da Vila de Goiana), apenas na de José Ribeiro de Vasconcelos foi detectado o reconhecimento por sua postura de investir rendas próprias para o exercício de seu posto na defesa dos interesses de Sua Majestade<sup>158</sup>, o que indicava sua provável boa condição de vida.

Tal atitude do governador da Capitania de Pernambuco reconhecendo oficialmente os préstimos do capitão, José Ribeiro de Vasconcelos, em investir rendas próprias para melhor servir à Coroa, abria precedentes para futuras reivindicações de favores reais, por parte dos descendentes desse capitão pardo. Esta era uma costumeira prática que acontecia na Colônia: os vassallos prestavam serviços em troca das mercês concedidas pelo monarca português. Um exemplo claro desta prática se deu durante e no pós-guerra de Restauração Pernambucana no século XVII, onde tanto os restauradores, como seus descendentes reivindicavam privilégios, como concessão de mercês, como pagamento por

<sup>156</sup> Avulsos Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_015, CX. 96, D. 7577

<sup>157</sup> Parece comum para o período o fato da demora na confirmação das patentes nomeadas, visto a incidência de diversas correspondências no AHU, de militares reclamando as confirmações de suas cartas patentes.

<sup>158</sup> Ver as cartas patente respectivamente: AHU, D. 7577, D.7872, D. 7978, D. 7977( Avulsos Pernambuco).

seus supostos serviços. No caso do pardo José Ribeiro de Vasconcelos, sua carta patente poderia ser uma comprovação concreta dos seus serviços reconhecidos pelo próprio governador.

O fato do capitão José Ribeiro de Vasconcelos investir parte de sua fazenda no exercício de seu cargo, pode nos indicar que o mesmo possivelmente possuía certa estabilidade financeira. O exercício do cargo de capitão de infantaria não previa o pagamento de soldo, mas atribuía o gozo de honrarias, graças e privilégios a quem o exercesse, o que pode indicar o exercício de outras atividades remuneratórias por parte desses oficiais.

Em nossas buscas encontramos dados sobre outro capitão de Infantaria das Ordenanças dos Homens Pardos, Paulo Coelho, homem pardo exercendo a função de escrevente público na Capitania de Pernambuco, solicitando a Sua Majestade que sua cor não constitua impedimento para exercer qualquer “ofício da República” em qualquer parte do Brasil. O capitão Paulo Coelho diz merecer esta graça por servir bem a Coroa, atuando como capitão de Infantaria, como também por ser filho legítimo do sargento-mor Comandante do Regimento dos Homens Pardos daquela Capitania. Este “Paulo Coelho”<sup>159</sup>, pai, realizou importantes trabalhos para a Coroa na Capitania “no tempo das alterações e sublevações que houve nela, se houve com valor sobrado inteligência e dispêndio de sua fazenda e cabedal como se patenteia dos relevantes serviços que apresenta”.<sup>160</sup>

Estas informações nos esclarecem a diversidade de lugares e funções ocupadas por homens pardos, e principalmente o perfil daqueles que exerciam a função de oficiais das Ordenanças da Capitania. Maria Beatriz Nizza da Silva<sup>161</sup> localizou dados sobre alguns capitães de infantaria de Recife, cujo exercício se deu entre 1713-1738. Todos eram homens de negócios, pessoas ligadas ao comércio, e exerciam atividades de vereação junto à câmara municipal, além de ser familiar do Santo Ofício, o que indicava ter sido aprovada sua “limpeza de sangue”, condição muitas vezes mascarada por alguns num intuito de ascender socialmente.

---

<sup>159</sup> Destacamos aqui o nome Paulo Coelho entre aspas por acreditarmos haver erro de ortografia pois na documentação ultramarina referente ao período, como por exemplo as cartas patente, este sargento-mor aparece grafado como Manoel Coelho de Souza e não Paulo Coelho, nome de seu filho, que ora reclama a Sua Majestade. Provavelmente houve aí erro na cópia documental, o que não invalida as informações passadas. Ver *Avulsos Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_015, CX.. 76, D. 6377*.

<sup>160</sup> *Avulsos Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_015, CX.. 76, D. 6377*.

<sup>161</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Ser nobre na colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.p.162.



Um exemplo claro sobre este processo de mascaramento da ascendência parda por meio de meias-verdade ocorreu no processo de habilitação para a Ordem de Cristo de Simão Pires Sardinha. Simão era filho de Chica da Silva, mulher parda de muitas posses que vivia no Tejuco, região das Minas. Simão Pires Sardinha possuía muitos aspectos que o desabilitavam a obter tal graça, por seu mulatismo e também por ser filho ilegítimo, todavia o mesmo conseguiu ludibriar o processo, com o auxílio do rico contratador de diamantes João Fernandes Oliveira, que vivia em concubinato com sua mãe, Chica da Silva.<sup>162</sup>

Identificamos o homenageado da dita festa, José Ribeiro de Vasconcelos, como Irmão participante da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos da Vila de Santo Antonio do Recife, o que indica que sua atuação junto às Irmandades de pardos ligadas à festa de São Gonçalo Garcia, não era passageira. O capitão José Ribeiro foi acusado, por um colega oficial, por sua pretensa implicação nas instabilidades que envolveram por décadas esta Irmandade por causa das rivalidades entre associação leiga e o pároco da cidade.

O capitão Ribeiro de Vasconcelos chega a ser expulso desta Irmandade de Nossa Senhora do Livramento, no auge da contenda. Nas décadas de 1750 e 1760, tal Irmandade passava por graves instabilidades, devido principalmente a reformulação de seu compromisso. Uns Irmãos eram a favor, outros contra tal reformulação, como foi o caso de José Ribeiro de Vasconcelos. Tal querela chegou aos tribunais da Coroa na Bahia. Essa situação não agradava ao bispo de então, Francisco de Lima, que alegou estar a dita irmandade se desviando da autoridade do mesmo, ao requerer tutela Real.<sup>163</sup>

Devido principalmente as intervenções dos párocos nas irmandades, algumas almejavam serem declaradas isentas do Juízo Eclesiástico, preferindo a tutela Real. A Irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos da Vila de Santo Antonio de Recife não foi exceção ao querer se ver livre da tutela paroquial. Em 1725, durante o Bispado de Frei José Fialho, a Irmandade de Nossa Senhora de Guadalupe dos Homens Pardos de Olinda, pleiteou também esta isenção eclesiástica, optando por se denominar irmandade leiga, livre das intervenções diretas do pároco. Tais solicitações perduraram por décadas sem obtenção das respostas às permissões requeridas<sup>164</sup>.

---

<sup>162</sup> FURTADO, Júnia Ferreira. Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. pp.58-72.

<sup>163</sup> Avulsos Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_015, CX. 95, D. 7492.

<sup>164</sup> QUINTÃO, Antonia Aparecida. Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII). São Paulo: Annablume; Fapesp, 2002.

Em 1747 o capitão José Ribeiro de Vasconcelos e Antonio Gomes dos Prazeres, futuro capitão infantaria das ordenanças dos homens pardos da vila de Serinhaém, bem como outros irmãos, foram expulsos da irmandade por não desejarem participar da reformulação de seu compromisso, optando por seguir ao compromisso antigo,<sup>165</sup> o qual previa a subordinação da irmandade de Nossa Senhora do Livramento às autoridades eclesiásticas.

Apesar de, aparentemente não desejar participar desta contenda, o capitão José Ribeiro de Vasconcelos, sofreu ataques por sua ligação a rebelde Irmandade. Em carta ao Rei, Luiz Nogueira de Figueiredo, capitão de infantaria das ordenanças dos homens pardos, desferiu duras críticas à José Ribeiro de Vasconcelos. Talvez inconformado com o fato de ver um pardo assumindo patente de oficial, o capitão, Luiz Nogueira de Figueiredo, solicita ao Rei, que a patente de José Ribeiro de Vasconcelos não seja confirmada. Acusa-o de despreparo para o posto por ser pardo “com poucos anos de liberto” e:

(...) em tudo que é do real serviço o que não se tem achado nos demais oficiais/ como o seja o Capitão José Ribeiro de Vasconcelos que por ruim e perverso não pode estar so/ssegado trazendo toda a Irmandade de Nossa Senhora do Livramento desenquieta e inquietando to/da a República com enredos e desmandos como é notório em aquela terra do Brasil por que/rer ser em tudo o primeiro fazendo mascarados contra as ordens de Vossa Majestade arremedando outros/ oficiais e Pardos capazes daquela e honrados e outros semelhantes mais indignos ...<sup>166</sup>

Os nomes para assumir aos postos de oficiais militares eram indicados pelas câmaras municipais. O nome de José Ribeiro de Vasconcelos foi o primeiro indicado ao posto, indicação esta onde constavam seus bons serviços prestados desde início de sua carreira, como soldado até sua ascensão ao cargo de capitão. Seu reconhecimento e sucesso enquanto militar pardo pode ter sido o motivo de tamanhos ataques por parte do capitão Luiz Nogueira de Figueiredo, que parece não admitir a ascensão social de um pardo “com poucos anos de liberto”.

Em seu intuito de denunciar a “má postura” do capitão José Ribeiro de Vasconcelos, o capitão Luiz Nogueira de Figueiredo, aponta dados em sua carta que nos levam a crer na

---

<sup>165</sup> Avulsos Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_015, CX. 95, D. 7492.

<sup>166</sup> Avulsos Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_015, CX. 97, D. 7645.

hipótese de que José Ribeiro de Vasconcelos era uma figura carismática, não somente entre seus pares pardos, mas também diante de outros oficiais. Esses ataques do capitão Luiz Nogueira de Figueiredo visando difamar ao capitão José Ribeiro de Vasconcelos, parece ter fundamento mais pessoal, do que propriamente condizer com a realidade, como vimos.

O capitão José Ribeiro de Vasconcelos em sua identificação com São Gonçalo Garcia, havia patrocinado em parte a construção do chafariz no pátio da igreja de Nossa Senhora do Livramento, que contava a vida deste mártir através de detalhes em sua estrutura, o qual foi inaugurado durante as suas festividades em 1745.

O contingente de militares, oficiais pardos, que participavam como Irmãos da irmandade de Nossa Senhora do Livramento, nos parece ser significativos, todavia só conseguimos a confirmação, para o período estudado, dos seguintes oficiais, capitão Antonio Gomes dos Prazeres, capitão Antonio Rodrigues, capitão Pedro de Oliveira Barros, capitão Mariano de Almeida, e o capitão José Ribeiro de Vasconcelos. Este número considerável de oficiais filiados à esta irmandade dos Homens Pardos, indica a existência de uma forte identidade de grupo, cujo elo ia além da cor da pele, esses homens pardos possuíam uma meta que os unia enquanto grupo: era a busca de reconhecimento social através do trabalho nas Companhias de Ordenanças.

A importância dos postos das Companhias de Ordenanças decorria, como informa Maria Beatriz Nizza da Silva, não só de passarem atestado de nobreza a quem os ocupava, mais também dos privilégios que foram concedidos a esses oficiais, a 24 de novembro de 1645, pelo Rei no intuito de que servissem com melhor empenho. Esses oficiais foram isentos de contribuir com “peitas, fintas, talhas, pedidos, serviços, empréstimos, nem outros encargos do conselho”.<sup>167</sup>

A participação na festa de outros oficiais das Ordenanças da Capitania, também se deu de forma marcante. Durante a realização da Cavalhada, que contava com a presença do governador, os julgadores deste torneio festivo eram o sargento-mor Afonso de Albuquerque, o capitão João Pais, e o capitão João Marinho Falcão.

O encontro de intelectuais nas festividades para São Gonçalo Garcia, denominado por Sotério da Silva Ribeiro de “Academia”, também contou com a presença do oficial,

---

<sup>167</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Op. Cit. p. 150.

capitão Francisco Soares e Silva, contribuindo com uma Glosa dedicada ao beato pardo Gonçalo Garcia.<sup>168</sup>

O ingresso nas Companhias de Ordenanças dos Homens Pardos, como vimos, parece ter representado, uma das principais formas de inserção social por parte de indivíduos pardos na Capitania de Pernambuco.

A década de 1730, conturbada, como observaremos mais adiante, por vários casos de embates ditos por motivos de diferença das cores dos indivíduos e seus acessos ou impedimentos, a este ou aquele lugar, cargos, ingresso em associações leigas e religiosas, foi marcada pela tentativa de implementação de barreiras ao acesso de homens pardos na oficialidade da Capitania. Pensou-se mesmo em descaracterizar, e extinguir esses espaços de identidade social que eram as companhias separadas de pardos, brancos e bastardos, aglutinando-as segundo o distrito a que pertenciam.

D. João V, através de seu Conselho Ultramarino, em 14 de fevereiro de 1731, comunica ao governador de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira, que não separe corpos de pardos e bastardos dando-lhes oficiais e cabos que os governem separadamente e sugere:

... E o que parece ser mais acertado que/ todos os moradores de um distrito, sejam a/ gregados aquela companhia ou companhias que houver/ naquele distrito, sem que haja cargos separa/ dos de Pardos e Bastardos com oficiais/ privativos e que assim o deveis executar com/ conformando vos com o regimento das ordenanças/ que assim o dispõem.<sup>169</sup>

Lembramos aqui que durante o longo reinado de D. João V, esse mesmo monarca, em se tratando de homens pardos, adota postura dúbia. Ao mesmo tempo em que acolhia as reivindicações dos homens pardos, conservava as orientações legais que tinham em vista lhes barrar o acesso a cargos régios, como observaremos mais adiante em nosso texto. Anotamos aqui que as conquistas alcançadas por indivíduos pardos, se deveram a muita reivindicação e luta por parte desses indivíduos, uma vez que a atitude favorável por parte da Coroa Portuguesa, como observaremos mais adiante, não se constituía em regra geral, se pautando em uma rede de favorecimentos a partir de determinados trabalhos prestados à Coroa.

---

<sup>168</sup> RIBEIRO, Sotério da Silva. In CASTELLO, op. Cit. p. 72-73.

<sup>169</sup> Avulsos Pernambuco:AHU\_ACL\_CU\_015, CX. 42, D. 3797.

A resposta do governador Duarte Sodré Pereira ao rei, nos mostra que a década de 1730 em relação ao tratamento e inserção de pessoas de cor foi bem difícil, como veremos a partir da transcrição de um trecho desta correspondência do governador da Capitania:

Quando tomei posse deste governo achei/ o regimento dos Pardos em Companhi/as separadas de brancos, e nesta praça/ há sargento-mor pardo que governa os que/ nela há e seu arredores e procurando a/ causa que para isso houve, achei que o governador/ Dom Fernando Alves Mascarenhas nome/ ara o primeiro como serve do traslado/ da patente junta./ Sendo certo, que estas separações me/ parecem muito prejudiciais ao serviço/ de Vossa Majestade, e as companhias de Pardos/ que vagaram no meu tempo as não provi/ e mandei dividi-los pelas companhias/ dos brancos por onde estavam mistura/ das por que estes assim separados, nem/ na paz, nem na guerra podem fazer [ilegível]/ contra o serviço de Vossa Majestade e assim me/ parecia que Vossa Majestade ordenasse, que assim/ como as companhias forem vagando se não provão mais, e o posto de sargento/-mor fique extinto por morte do que lhe/ [ilegível] na ordem, ser, [ilegível] es/ ta separação porque companhias dos Pardos/ o sirvam como os brancos/ O mesmo inconveniente acho em/ um requerimento dos Pretos, que aqui há, tendo por/ injurioso, que o preto sem mais merecimento/ que de algum ofício mecânico se lhe mande/ passar uma patente de mestre-de-campo/ e outra de sargento mor e o posto de mestre-de-campo se acha extinto por morte do que/ o é ficando em seu lugar governando/ o regimento o sargento-mor até este se de/via extinguir e os mais oficiais, evitando-se os soldos que se lhe dão, ficando/ os negros forros alistados em companhias/ sujeitos aos capitães-mores das Freguesias, ou aos coronéis das Ordenanças, aon/ de não houver os ditos capitães-mores por/ que o tal regimento se compõe de negros que/ vivem espalhados pelas Freguesias com os capitães e oficiais dos mesmos negros/ que são poucos, e quando houver outro preto/ como Henrique Dias, seja embora mes/ tre de campo-de-campo ou sargento-mor./ E da mesma sorte tendo por muito prejudicial/ ao serviço de Vossa Majestade, haver governo dos Índios não só pelas livradas das insolências que se fazem como bárbaros, mas por que havendo ocasião de inimigos da Europa, não possam facilmente comprá-lo e o mais seguro é que cada Aldeia seja governada por um capitão-mor dos mesmos índios, como é e do seu missionário, na forma que Vossa Majestade tem determinado e que para o militar fiquem sujeitos ao capitão-mor do distrito, que sempre são pessoas de respeito. E como o governador dos Índios chamado Dom Antonio Domingos Camarão se acha preso por ordem de Vossa Majestade com tantas culpas que se tivesse partes morreria morte natural. É a ocasião para Vossa Majestade haver por extinto este lugar que tem de soldo da Fazenda Real perto de cem mil réis/ Em tudo mandará Vossa Majestade resolver o que for servido. Recife de Pernambuco 10 de Março de 1732.<sup>170</sup>

<sup>170</sup> Avulsos Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_015, CX. 42, D. 3797

Duarte Sodré Pereira parece incomodado com as posições adquiridas por pardos e negros em Pernambuco. Percebemos a surpresa do mesmo ao declarar haver aqui achado companhias separadas de pardos e haver também pretensão dos pretos de pleitear ao posto de mestre-de-campo. Tal governador se incomoda também com o fato do governador dos índios receberem um soldo que, segundo sua opinião, “onera a Fazenda Real”. Cercado por um povo diferente formado por grupos mestiços a reivindicar lugares que ao ver do governador não lhes cabia ocupar.

Esta carta do governador da Capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira expõe incômodos para com a diversidade de habitantes constantes da sociedade brasílica. Percebe-se que muitos indivíduos mestiços conseguiram seus “lugares ao sol” em meio à sociedade colonial, mediante muita negociação e luta e não como presente recebido de Sua Majestade. A flexibilidade percebida em muitos atos da política portuguesa se observa a partir de ocasiões em que os indivíduos daqui faziam-se peças importantes ao projeto colonizador.

Tais intenções de não mais se admitir corpos separados de pardos, não se concretizaram, visto a permanência das Ordenanças de Pardos se manterem conforme exemplos já citados de confirmação de carta patente para oficiais pardos nas décadas de 1750 e 1760.

As companhias separadas de Pardos parece não ter sido a forma usual de organização das milícias desses homens mestiços. Um exemplo, disso pode ser visto na Paraíba, onde o governador desta Capitania em 1766 solicita que, a exemplo de Pernambuco e Bahia, haja nesta Capitania companhias de Pardos, visto o deslocamento e a falta de perspectiva que os mesmos demonstram por não quererem estar nas companhias de Pretos, e nem serem bem aceitos nas de Brancos:

Na praça e recinto desta/ cidade há inumeráveis pardos que mal/ satisfeitos de servirem no regimento dos/ Henriques e de serem desprezados nas/ ordenanças dos brancos, me requerem/ com grandes instâncias que para evitarem/ o abatimento que tem na companhia dos/ pretos e desprezo que experimentam/ na dos brancos se crie um cor/po de companhias que os compreenda/ onde haja ofícios e postos a que eles pos/sam aspirar assim como se pratica em Pernambuco e na Bahia/ Cujo re/querimento me parece muito justo por/ se evitarem dissensões contínuas e/ ficarem na separação satisfeitos os/ brancos, os pardos e os pretos e na emo/ lação de qual das suas classes se faça/ mais estimável obrarem ações que/ se faça distinguir

com vantagem os me/recimentos como se está experimentan/ do no regimento dos Henriques no que/ Vossa Majestade determinara o que for ser/ vido Paraíba, 21 de abril de 1766.<sup>171</sup>

O governador da Capitania da Paraíba reconhece as ordenanças de pardos como um importante espaço onde se produzia perspectivas de um futuro diferente como a ascensão desses homens de cor aos postos por bons serviços e indicações. Essa era uma realidade vivida em Pernambuco, como já foi mencionado anteriormente. Ao solicitar a criação de companhias separadas para pardos este governador parece estar sofrendo grandes pressões por causa da situação dos homens pardos na Paraíba, que se mostravam na opinião do governador sem perspectiva que os fizessem ascender socialmente. O governador da Paraíba alega ainda a possibilidade de futuros transtornos devido a posição deslocada desses homens pardos.

Talvez diante das pressões, ou ainda por sensibilidade pessoal, ou talvez por ambas as possibilidades, que apontam em favor dos homens pardos, levaram este governador claramente a se colocar como partidário da criação de companhias separadas, tal qual existia em Pernambuco e na Bahia.

Percebe-se pelo contexto estudado que ao mesmo tempo em que se localizam as notícias de ascensão de homens de cor, há em contrapartida inúmeros casos de imposições que visam a impedir tal ascensão.

## **4.2 O Procurador Pardo**

Na ocasião da festa de São Gonçalo Garcia, exercia o cargo de Procurador da Coroa e da Fazenda Real em Pernambuco, o bacharel pardo Antonio Ferreira Castro, que apesar de ter sido indicado pela Coroa, precisou lutar com o governador da Capitania para assumir o dito cargo.

O caso de Antonio Ferreira Castro nos esclarece um pouco sobre o contexto social em que viviam os homens pardos de Pernambuco. Desde o século XVII se tem notícias de pardos que freqüentavam os colégios da Companhia de Jesus no Brasil, o que nos leva a crer que o acesso à formação, nesses ambientes educacionais, se dava de forma igualitária

---

<sup>171</sup> Avulsos Paraíba: AHU\_ACL\_CU\_014, CX. 23, D. 1778.

tanto para os ditos brancos como para pardos, mesmo havendo constantes conflitos entre pardos e brancos.

Um desses conflitos teve seu registro no Colégio dos Jesuítas da Bahia. Por volta de 1680, alguns estudantes pardos foram acusados de mau comportamento por parte de algumas famílias que diziam não tolerar que seus filhos estudassem ao lado de mulatos, o que levou à exclusão desses pardos. Diante dos protestos dos estudantes pardos junto à Coroa e ao Superior Geral dos Jesuítas em Roma, os Jesuítas voltaram atrás de sua decisão na recusa de pardos e tais estudantes puderam voltar a freqüentar o Colégio da Companhia.<sup>172</sup>

Em 1731, o bacharel pardo Antonio Ferreira Castro foi indicado pelo Rei D. João V para ocupar o cargo de Procurador da Coroa, cargo que lhe foi negado pelo governador Duarte Sodré Pereira, que preferiu dar posse do mesmo à Baltazar Gonçalves Ramos. D. João V diz que o fato do bacharel ser pardo não o impede de exercer o cargo de Procurador da Coroa, alegando que o que se deve observar é que se trata de bacharel formado em Coimbra, e, portanto apto para o exercício da função.<sup>173</sup>

Baltazar Gonçalves Ramos era bacharel formado na “Praça de Recife”, no Colégio dos Jesuítas, era ex-vereador da câmara de Recife e pertencia a nobreza da terra. O governador da Capitania de Pernambuco era declaradamente pró Baltazar Gonçalves Ramos e o queria admitir para o cargo de Procurador da Coroa em detrimento da ordem recebida de empossar à Antonio Ferreira Castro. Este governador convenientemente agiu em prol de seu grupo, obedecendo apenas ao aspecto mais subjetivo das leis do Reino onde para o exercício da função de advogado e procurador era necessário ter oito anos de estudo na Universidade de Coimbra em Direito Canônico ou civil, ou ambos, e no caso de procuradores, que estes fossem examinados não somente nas letras, mas que fossem homens de boa fama e consciência<sup>174</sup>.

Justificando o fato de ter sido desobediente para com Sua Majestade, Duarte Sodré Pereira aponta os motivos que teve para não dar posse ao bacharel pardo Antonio Ferreira Castro. Alega este governador, que em momento algum levou em consideração, para a negativa, o “acidente de cor” do dito bacharel. Buscou, sim, defender os interesses da Coroa

---

<sup>172</sup> LEITE, Serafim. História da companhia de Jesus, tomo V, livro I, cap. IV. São Paulo, Edições Loyola, 2004, p. 211-212.

<sup>173</sup> Avulsos Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_O15,CX. 42, D. 3803.

<sup>174</sup> Ordenações Filipinas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1985. Livro I, Tít. 48: Dos advogados e procuradores e dos que o não podem ser.



dando posse ao experiente e nobre bacharel, formado na Praça de Recife, Baltazar Gonçalves Ramos, que em muitas ocasiões defendeu os interesses do Rei em detrimento de interesses locais.

O governador da Capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira, afirma que diante de tantas pressões, que ecoaram até na Corte, para empossar o bacharel pardo podia representar interesses escusos principalmente, diante das possibilidades do cargo em questão, o de Procurador da Coroa. Outro fato para esta reação, seria a vingança contra Baltazar Gonçalves Ramos, por parte dos religiosos Jesuítas, que aos olhos deste mesmo governador, pareciam apoiar o bacharel pardo Antonio Ferreira Castro, visto, o fato de que tais religiosos, não obtiveram êxito quando solicitaram como quintais o Forte chamado do Matos, cujo pedido foi impugnado pelo mesmo Baltazar Gonçalves Ramos, quando em exercício no Senado da Câmara de Recife. Lembra ainda, o Governador Sodré Pereira, que o próprio Rei havia incapacitado o bacharel pardo Antonio Ferreira Castro para o exercício de Juiz Adjunto do Juízo da Coroa.<sup>175</sup>

O governador Duarte Sodré Pereira demonstra surpresa ao se dar conta das pressões sobre si ao se recusar a nomear o bacharel pardo por parte do Rei, prometendo nomeá-lo não somente para Procurador da Coroa, mas também da Fazenda. Tal atitude de recusa inicial revela que o governador desconhecia as proporções de sua medida ao se recusar a dar posse à Antonio Ferreira Castro. Talvez cogitasse que o dito bacharel não teria mais influência que ele próprio, governador da Capitania e que sua decisão seria respeitada pelo Rei.

As autoridades locais, nas questões que se referiam à nomeação de mestiços, agiam diferentemente do que muitas vezes indicava a Coroa, que parecia priorizar o aspecto da boa formação intelectual e dos bons procedimentos como requisitos básicos para o exercício de muitos cargos. Ao contrário disso, diversas autoridades locais, recusavam a muitos pardos pelo “acidente de sua cor”, menosprezando o fato de que se tratavam de pessoas bem formadas e com certa influência junto ao Reino, se assim não fosse nem seriam indicadas aos ditos cargos, visto que os mesmos estavam tradicionalmente reservados à nobreza da terra.

O Bacharel Pardo não somente venceu o embate como se manteve ocupando ambos os cargos, de procurador da Coroa e da Fazenda Real, por mais de dezesseis anos,

---

<sup>175</sup> Avulsos Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_O15,CX. 42, D. 3803.

como se afirma em carta datada de 1747<sup>176</sup>. Consta nesta correspondência a reivindicação deste bacharel pardo Antonio Ferreira Castro, do pagamento de propinas sobre a arrematação de contratos a que tinha direito pelo exercício de suas funções como procurador da Fazenda e da Coroa Real.

O contexto, ora tratado, a partir do ocorrido com Antonio Ferreira Castro nos apresenta uma série de indícios acerca dos lugares sociais ocupados por pardos. O bacharel Antonio Ferreira Castro pretendeu ocupar bons cargos do funcionalismo régio, e o conseguiu em parte. Pleiteava ser Juiz Adjunto do Juízo da Coroa, o qual lhe foi recusado, cabendo-lhe o de Procurador da Fazenda e da Coroa. Pelo seu longo período ocupando um cargo de importância para a Coroa na Capitania de Pernambuco, podemos entender que possivelmente possuía boas relações na Corte, devido principalmente ao fato de ter estudado em Coimbra.

Outro aspecto que merece mais atenção foi o fato de que se ele, Antonio Ferreira Castro, reivindicava pagamento de propinas nunca recebidas era porque, no decorrer de seu exercício como procurador da Coroa e da Fazenda, representasse naquele meio uma espécie de “peixe fora do esquema”. Ao exercer estes cargos não fora avisado de seus direitos inerentes ao exercício, deixando de receber o que lhe era devido. Tal situação nos leva a crer que sua gestão, como procurador da Coroa e da Fazenda, não fora facilitada. Era-lhe difícil ser realmente aceito naquele círculo, apesar de ter cursado seus estudos em Coimbra e de suas prováveis boas relações na corte.

#### **4.3 Os Clérigos de São Pedro e a Intelectualidade Parda da Capitania**

Clérigo era considerado todo aquele que recebia a primeira tonsura, o que não constitui em si uma das ordens para a ordenação religiosa<sup>177</sup>, mas sim uma disposição para a mesma, ficando, quem a receber, apto para a dedicação à Igreja. Clérigo, no entendimento das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, significava o mesmo

---

<sup>176</sup> Avulsos Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_015, CX. 66, D. 5626.

<sup>177</sup> O processo de ordenação religiosa se dava com o cumprimento de sete graus ou ordens sacramentais: quatro menores e três sacras. Os graus menores eram; Ostiário, Leitor, Exorcista e Acólito. Os graus sacros eram: Subdiácono, Diácono e Presbítero. Ver DA VIDE, Sebastião Monteiro. Op. Cit. p. 33.

que o escolhido por Deus, o podendo tornar-se aqueles crismados, tendo idade de sete anos completos, sendo conhecedor da doutrina cristã, além de saber ler e escrever.<sup>178</sup>

Possivelmente devido ao fato da educação na Capitania de Pernambuco se dá, tanto para os laicos como para os religiosos, nos Colégios da Companhia de Jesus em Olinda e em Recife. O Colégio da Companhia em Olinda funcionava como seminário para a preparação dos religiosos da Capitania e suas anexas, desde 1576 até a expulsão dos Jesuítas em 1759, é muito provável a existência de considerável proximidade na formação e entrosamento desses laicos e daqueles que pretendiam seguir ao sacerdócio. Tal ensino no seminário de Olinda era feito em três fases: o nível elementar, o das letras - correspondente ao nível médio – o das artes, equivalente ao estágio superior. Aqueles que pretendiam seguir ao sacerdócio cursavam teologia moral e teologia especulativa. Os alunos se dividiam em dois grupos: internos, os que se dirigiam à Companhia de Jesus, e os candidatos externos, aqueles que pretendiam seguir ao sacerdócio secular, ou eram laicos que desejavam seguir carreira administrativa ou “liberal”.<sup>179</sup>

O fato dos Colégios da Companhia de Jesus possuir este papel fundamental no que se refere à educação na Capitania, faz do mesmo, o ambiente em que se formaram um número considerável de indivíduos religiosos ou não, que formavam a intelectualidade parda de Pernambuco, e que não puderam estudar em Coimbra.

Optamos por trazer para nossa discussão diversos conflitos que envolveram a intelectualidade parda a partir de uma instituição criada para congregar religiosos e seculares: A Irmandade de São Pedro dos Clérigos de Recife.

O processo de ascensão e inserção social de homens pardos não se deu sem dificuldades e imposição de obstáculos diversos, como já vimos. Expor o sucesso nos levou também a registrar paralelamente as barreiras impostas aos homens de cor, por isso, trazemos para discussão, a recusa da Irmandade de São Pedro dos Clérigos de Recife, na década de 1730, em receber como irmão sacerdotes pardos, como foi o caso do Padre Cipriano Ferraz de Faria.

Instituída em 1713, pelo bispo Frei Francisco de Lima, a irmandade de São Pedro dos Clérigos da Vila de Recife, tinha como principal objetivo o de educar aos religiosos da Capitania, a partir das diretrizes Tridentina.

---

<sup>178</sup> Idem, p. 33.

<sup>179</sup> FEITLER, Bruno. Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil- Nordeste 1640-1750. São Paulo: Alameda:Phoebus, 2007, pp. 50-51.

Em 1732, o Padre Cipriano Ferraz de Faria, sacerdote do Hábito de São Pedro, solicita ao Rei D. João V que ordene à Irmandade de São Pedro dos Clérigos de Recife que o aceite por irmão. Tal irmandade ereta para o culto a São Pedro agregava não somente a religiosos, mas também a pessoas seculares, onde o ingresso de irmãos se dava a partir de requerimento feito por escrito ao provedor, oficiais e demais irmãos da Mesa que decidiam a aceitação ou não do pretendente através de voto<sup>180</sup>. Esta Irmandade foi acusada de se negar a aceitar o Padre Cipriano pelo simples fato do mesmo ser pardo e que a decisão da mesa foi orquestrada por uma parcela de seus associados. De acordo com o requerimento deste religioso, tal postura nesta instituição era nova, contrariando o compromisso primitivo, pois sempre se recebeu a todos os sacerdotes independentemente de sua cor. Este religioso informa ainda que a modificação do compromisso da Irmandade de São Pedro dos Clérigos foi feita sem se consultar a todos os irmãos e de forma arbitrária.<sup>181</sup>

A idéia da não aceitação de pardos teria partido de um grupo de sacerdotes brancos que parecia não tolerar a presença desses homens de cor. A intolerância também se fazia presente em relação a entrada de religiosos de maior idade. A entrada dos irmãos na irmandade de São Pedro dos Clérigos se dava através de votação da Mesa, que possivelmente neste período era composta em sua maioria por irmãos brancos. A taxa para ingresso de irmão acima de quarenta anos passa de quatro mil réis e um arrátel de cera para sessenta mil réis.<sup>182</sup> A partir das atas de reuniões desta irmandade que culminou com estas alterações em seu compromisso se percebe que tais modificações em desfavor dos pardos, se deu na gestão do então bispo da Capitania de Pernambuco D. José Fialho.<sup>183</sup>

C. R. Boxer<sup>184</sup>, ao analisar o Império Português, verifica que as relações raciais ali não se davam de forma tão cordial como muitos querem acreditar. A intolerância é uma

---

<sup>180</sup> Livro Manuscrito e Ilustrado das Obrigações e Compromisso da Irmandade dos Clérigos da Vila do Recife (1713) Cx. 04, Arquivo geral do IPHAN/PE

<sup>181</sup> Em 1741 a Irmandade de São Pedro dos Clérigos apresenta certidão onde o sacerdote do Hábito de São Pedro, Manoel Gomes de Figueiredo afirma que era escrivão deste Irmandade no período em que houve as modificações no compromisso que ocorreu durante o Bispado de D. José Fialho, que era Provedor da dita Irmandade. Segundo sua certidão todos os irmãos foram convocados.

<sup>182</sup> Avulsos Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_015, CX.43, D. 3920.

<sup>183</sup> Livro Manuscrito e Ilustrado das Obrigações e Compromisso da Irmandade dos Clérigos da Vila do Recife (1713) Cx. 04, Arquivo geral do IPHAN/PE

<sup>184</sup> BOXER, C. R. Relações raciais no Império Colonial Português. Rio de Janeiro: Ed.TB, 1967.pp. 49-50.

constante, principalmente em se tratando de mestiços, onde muitas vezes as autoridades locais, diferindo dos colonizadores, davam mostras de preconceito de cor.

A Coroa portuguesa em muitos casos onde se instalavam conflitos relacionados a questão da cor, optava por apaziguar os ânimos dos mestiços, apontando que o que deveria ser levado em consideração eram os méritos e não a cor do indivíduo<sup>185</sup>, como podemos visualizar no caso do bacharel pardo Antonio Ferreira Castro e agora também no caso de Padre Cipriano Ferraz de Faria.

D. João V responde ao requerimento de Padre Cipriano, pedindo para o Provedor das capelas da Capitania de Pernambuco averiguar da veracidade das afirmações deste Padre, e se fosse constatada a mesma que o referido religioso fosse admitido na Irmandade de São Pedro dos Clérigos. Ordenou D. João V que esta mesma Irmandade fizesse cumprir ao compromisso primitivo onde a taxa de ingresso para irmão novato seria de quatro mil réis e um arrátel de cera e não de sessenta mil réis considerada abusiva.<sup>186</sup>

Os registros oficiais que nos chegaram desta irmandade não trazem o nome do Padre Cipriano Ferraz de Faria, indicando que sua presença não foi bem tolerada. Seu nome não consta no “Índice de Irmãos Falecidos” nem tampouco no “Livro de Sepultamento” desta mesma irmandade de Clérigos do Recife.<sup>187</sup>. Contudo nos parece que seu ingresso deva ter ocorrido, visto sua “vitória” junto à Coroa ter sido invocada anos mais tarde, por pardos que almejavam lá serem aceitos, como veremos a seguir.

A década de 40 do século XVIII vê reacender as rivalidades entre sacerdotes brancos e sacerdotes pardos dentro da Irmandade de São Pedro dos Clérigos de Recife. Em 1742 Clérigos pardos de Pernambuco solicitam à D. João V que faça com que a Irmandade de São Pedro dos Clérigos de Recife cumpra as ordens reais, bem como as da Sagrada Congregação e aceite como irmãos pessoas de cor parda. Invocam, os religiosos pardos, o procedimento feito pelo Rei, no caso do Padre Cipriano Ferraz de Faria que há mais de dez anos antes havia conseguido Provisão Real pra o ingresso na dita Irmandade. Os Clérigos pardos pedem também que o Bispo faça valer esta Provisão, e no caso, de

---

<sup>185</sup> Pombal em decreto de 02 Abril de 1761, abole a barreira da cor na Ásia Portuguesa e África Oriental, apontando terem os súditos da Coroa, que fossem cristãos batizados, destes locais o mesmo status, social e legal, que os brancos nascidos em Portugal. Ver BOXER, C. R. Relações raciais no Império Colonial Português. Rio de Janeiro: Ed.TB, 1967.

<sup>186</sup> Avulsos Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_015, CX.43, D. 3920.

<sup>187</sup> Ver Índice dos Irmão Falecidos da Venerável Irmandade de São Pedro dos Clérigos(1700-1930) e Livro de Sepultamento(1729-1834) Cx. 02, Arquivo geral do IPHAN/ PE.

mesmo não tomar atitude alguma, que Sua Majestade fizesse chegar a todo ministro secular a notícia desta Provisão, e quando esta lhes for apresentada para não haja dúvida alguma em relação ao que manda a Coroa realizar.<sup>188</sup>

Neste período em que ocorre a crise entre alguns clérigos, pardos e brancos, de Pernambuco, já se pode observar a situação de intensa disputa que existia entre os poderes, eclesiástico e civil na América Portuguesa. Em Pernambuco tal rivalidade já se apresentava acirrada duas décadas antes do “fatídico 1759”, durante o bispado de Frei Luís de Santa Teresa. Este Bispo parece não ter se curvado mediante os ataques sofridos, muitos partindo dos próprios religiosos do bispado, componentes das diversas ordens que atuavam nesta Capitania. Sua gestão foi bastante enérgica, sendo sua maior marca os embates com o governador da Capitania e outros funcionários régios, conforme informa as diversas cartas de ambos os poderes, eclesiástico e secular, com reclamações recíprocas de excessos de jurisdição. Seu governo no bispado teve fim com a solicitação de Sua Majestade ordenando sua volta à Lisboa em 1754<sup>189</sup>.

A câmara da cidade da Paraíba lamenta a saída de Frei Luis de Santa Teresa e contrariamente ao que ocorre no governo de Pernambuco, elogia a atuação deste bispo:

... excelente pastor, sen/do singular nas letras, exemplar na vida, ze/loso do culto divino, caritativo com os pobres, a/mável com suas ovelhas e finalmente um homem/ consumado nas prendas que se requerem para/ um bispo perfeito, cuja virtude ilustra/ra esta Capitania no tempo em que nela [ilegível]/ administrando o sacramento da confirmação e pregando a divina palavra...<sup>190</sup>

Frei Luís de Santa Teresa<sup>191</sup>, ao longo de seu Bispado, não poucas vezes entrou em conflito com o governador da Capitania, bem como, com outros religiosos, como ocorreu no

---

<sup>188</sup> Avulsos Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_015, CX. 57, D. 4943.

<sup>189</sup> Ver: PAIVA, Pedro José. Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da Diocese de Olinda(Pernambuco) por D. Frei Luis de Santa Teresa( 1738-1754) in Revista de História da sociedade e da cultura 8, PP. 161-210.

<sup>190</sup> Avulsos Paraíba: AHU\_ACL\_CU\_014, CX. 17, D. 1378

<sup>191</sup> Ver: PAIVA, Pedro José. Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da Diocese de Olinda(Pernambuco) por D. Frei Luis de Santa Teresa( 1738-1754) in Revista de História da sociedade e da cultura 8, pp. 161-210

caso dos franciscanos que tiveram suas pretensões de supremacia no arrecadamento de esmolas nos Sertões, barradas por esse Bispo carmelita que passou a impor a sua aprovação e licença para que os religiosos pudessem esmolar naquelas paragens. Tal situação para os franciscanos era inquietante, visto que naquele período, era a única Ordem religiosa, cujo alcance se dava também nas áreas rurais e esta proibição afetava a sua situação hegemônica. Esta disputa pelas áreas do sertão indicava a consciência do Clero pernambucano diante das possibilidades oriundas dos trabalhos realizados pelos missionários naquelas paragens.

O reconhecimento da Coroa diante dos trabalhos realizados pelos religiosos nos aldeamentos, trabalho este indispensável ao projeto de colonização e consolidação das possessões portuguesas no além mar, bem como o controle de uma área rica, com as chamadas drogas dos sertões justificavam os gastos com os missionários. Os aldeamentos custavam a Coroa, que se empenhava em investir visando lucros futuros, semelhantes ao ocorrido com o ouro das Minas Gerais. A título de exemplificação, visto não dispormos de valores para a América Portuguesa, podemos lançar mão do exemplo espanhol no Novo México, que durante o século XVII, custou à Coroa cerca de 2390000 pesos, dos quais 1340000 pesos foram destinados às missões.<sup>192</sup>

O interesse da Coroa se intensificou com medidas voltadas mais atentamente para as áreas privilegiadas dos sertões pernambucanos, no contexto de implantação e ampliação do Diretório dos Índios em Pernambuco, onde se vê mais claramente que a política pombalina e as ações dos administradores locais, estavam voltadas para o sertão pernambucano, consideradas pelos mesmos, área de grande influência dos padres missionários, rica numa população índia, vivendo em missões religiosas, e abundantes em produtos de valor comercial<sup>193</sup>.

A Coroa Portuguesa, segundo a historiadora Sylvana Maria Brandão de Aguiar<sup>194</sup>, via como possibilidades da implantação do Diretório Pombalino, a ampliação do processo de vassalagem, pois emancipou juridicamente os indígenas da tutela e vigilância eclesiásticas, incorporando-os como vassalos de El Rei. Todavia esse processo de incorporação social do indígena não era bem visto por vários grupos que faziam parte da sociedade colonial

---

<sup>192</sup> BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. História do Novo Mundo 2. São Paulo: EDUSP, 2006, p. 430.

<sup>193</sup> AZEVEDO, Anna Elizabeth Lago de. O Diretório Pombalino em Pernambuco. Dissertação de mestrado. Recife: UFPE, 2004.

<sup>194</sup> BRANDÃO, Sylvana. O Triunfo da (Des)Razão: A Amazônia na segunda metade do século XVIII. Tese de doutorado em História. Recife: UFPE, 1999, p. 37.

brasileira. Juciene Ricarte Apolinário<sup>195</sup> observa a postura de muitos colonos em relação ao que representava o indígena no pensamento luso-brasileiro, onde tais indivíduos eram considerados como seres inferiores e ressignificados como bárbaros, gentios do corso, infiéis, feras, cruéis entre outras denominações. Pensar o outro, como inferior e perigoso, servia para justificar toda e qualquer medida de exploração desses indivíduos.

A balança do projeto colonizador, onde se via de um lado a espada, representando a Coroa, o Poder Civil, e do outro lado a cruz, simbolizando o Poder Eclesiástico, vivia em constante oscilação, com concessões e proibições por parte de Sua Majestade diante das exigências do Clero, como fica claro na Provisão de 22 de junho de 1723, onde D. João V proíbe a construção de novos conventos franciscanos,<sup>196</sup> todavia durante essa primeira metade do século XVIII, tal relação tendia a um equilíbrio das forças normatizadoras da vida colonial brasileira, apesar das disputas cotidianas entre esses dois poderes.

Esse processo de enfrentamento e negociação, facilmente pode ser visto no exemplo vivido por Frei Luis de Santa Teresa. Em sua queda de braço com o governador e seu juiz de fora, Antonio Teixeira da Mata, perde a batalha e a guerra, pois é chamado de volta à Corte. Seu sucessor, Bispo D. Francisco Xavier Aranha, parece temer esse mesmo destino, pois se remete várias vezes ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, pedindo esclarecimentos sobre sua jurisdição e sobre a melhor forma de prosseguir em suas ações, além de informar sobre contestações de sua autoridade.<sup>197</sup>

Os desequilíbrios entre os poderes, civil e eclesiástico, se intensificam de forma drástica já na segunda metade do século XVIII. A expulsão dos Jesuítas, em 1759, constitui o exemplo clássico, com a culminância desta preponderância do poder civil em detrimento do enfraquecimento das ordens religiosas em todo o Império Português.

A crise envolvendo clérigos brancos e pardos na capitania na década de 1740 requereu em muito a atenção de Frei Luís de Santa Teresa. Por orientação de Sua Majestade, este Bispo de Pernambuco, intervém na questão dos pardos, em 1743, se informando sobre os ânimos dos irmãos da Irmandade de São Pedro dos Clérigos chegando a conclusão de que o problema não seria fácil de se resolver, pois os sacerdotes brancos desta Irmandade recorreram a Sé Apostólica, querendo a confirmação da reforma do

---

<sup>195</sup> APOLINARIO, Juciene Ricarte. Os Akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do Sertão: políticas indigenista no norte da Capitania de Goiás, estado atual do Tocantins, século XVIII. Goiana: Kelps, 2006, p. 239.

<sup>196</sup> Ver Cód. 1276, Liv. 6 f. 136, Coleção dos Alvarás e Provisões referentes ao Arcebispado da Bahia.

<sup>197</sup> Ver Avulsos de Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_015, CX. 81, D.6746; AHU\_ACL\_CU\_015, CX. 81, D. 6759; AHU\_ACL\_CU\_015, CX. 81, D. 6760; AHU\_ACL\_CU\_015, CX. 84, D. 6936



compromisso, onde existia a cláusula prevendo a não aceitação de pardos, até o quarto grau.

Afirma Frei Luis de Santa Teresa que a Irmandade de São Pedro dos Clérigos foi instituída para o Culto do Divino e exercício da caridade e que agora ao expulsar bons sacerdotes, alguns aprovados pela Sé Apostólica não só para o clero, mas também para benefícios eclesiásticos, é levada a praticar esses atos, apenas por motivo de vaidade e soberba, diz D. Frei Luís de Santa Teresa: *“e neste Brasil há pardos dentro no quarto grau com mais estimação, letras, e merecimentos que muitos simples sacerdotes brancos, que não tem mais prendas que o seu caráter”*<sup>198</sup>

A intenção dos sacerdotes brancos, da Irmandade de São Pedro dos Clérigos, ao desejarem excluir sacerdotes pardos desta Irmandade, parece constituir uma séria afronta a uma boa parte da população da Capitania de Pernambuco constituída por pardos. Ora, se formos averiguar os espaços ocupados por pessoas ditas mestiças as encontraremos ocupando diversos papéis na sociedade colonial, muitos bacharéis, comerciantes, sacerdotes intelectuais, com conhecimentos e talentos que, segundo testemunha do próprio bispo, superam a muitos sacerdotes brancos.

Provavelmente dentre os pardos que existiam em Pernambuco de notável merecimento, estimação e letras, citados por D. Frei Luís em sua carta está, o pardo Felipe Nery da Trindade, religioso do Hábito de São Pedro. Este religioso pardo foi juiz da confraria de Nossa Senhora do Livramento de Recife em 1761, participando da homenagem à São Gonçalo Garcia em 1745.<sup>199</sup> Felipe Nery da Trindade se destacou também por seus trabalhos dedicados à poesia e a música, as quais possivelmente animaram as festividades em homenagem à São Gonçalo Garcia, juntamente com seu contemporâneo Ignácio Ribeiro Nóia, que também participou desta festa em 1745.

A ascensão econômica muitas vezes abriu as portas para os pardos adentrarem em locais que, durante muito tempo foram considerados inacessíveis para estas pessoas de cor. Um exemplo desse procedimento é a Ordem Terceira de São Francisco, espaço da elite mercantil da Capitania, que recebeu como irmão ao mulato Luis Cardoso<sup>200</sup>. Pernambuco, longe de possuir uma sociedade pautada em senhores e escravos, apresentava no século

<sup>198</sup> Avulsos Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_015, CX. 57, D. 4943.

<sup>199</sup> PIO, Fernando. Apontamentos Biográficos do Clero Pernambucano. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1994.

<sup>200</sup> Em 1741, Alberto Guedes de Sá, Presbítero do Hábito de São Pedro e Público e Apostólico Notário, afirma que existiam pardos professos nas Ordens de São Francisco e do Carmo.

XVIII um conjunto de elementos que formavam um complexo emaranhado social onde se pode localizar a muitos indivíduos, como reinóis pobres e nativos mestiços acumularem riquezas e ocuparem lugares sociais privilegiados.

George Félix Cabral de Souza observa quão complexa era a sociedade colonial pernambucana a partir dos elementos que formavam a Câmara de Recife, onde a maioria destes membros era composta por comerciantes. Vê-se que os centros de poder se diluem em muitas direções não se concentrando nas mãos dos Nobres da Terra. As Câmaras, como centros de poder local, foram espaços ocupados por redes familiares onde se verifica o entrelaçamento de famílias com ascendência portuguesa cuja atividade podia variar entre o comércio e a posse de engenhos de açúcar ou ambos bem como de cargos e ofícios públicos. Muitos portugueses aqui estabelecidos eram oriundos de famílias de pouca ou nenhuma posse. Enriquecidos, tais comerciantes buscavam ascensão social adquirindo hábitos das ordens militares, tornavam-se irmãos da Santa Casa de Misericórdia e familiares do Santo Ofício. Ou seja, tais indivíduos, acabavam sendo absorvidos por parte do grupo, chamado Nobreza da Terra.<sup>201</sup>

O universo de lugares ocupados, e de condições sociais de pessoas reconhecidamente pardas se apresentava muito amplo, não somente em Pernambuco, como vimos no exemplo dado a partir da descendência bastarda da rica Chica da Silva. De acordo com Emanuel Araújo, era comum o fato de mulatos receberem por herança de seus pais religiosos ricos, preciosas propriedades do Brasil, como engenhos. Tal condição de privilégio financeiro alcançada por pardos foi alvo de críticas, como as lançadas pelo cronista setecentista Vilhena, que criticava tais procedimentos desses religiosos, que vivendo em “desordem enriqueciam seus filhos mulatos presunçosos, soberbos e vadios”.<sup>202</sup> No contexto baiano seiscentista encontraremos também, o poeta Gregório de Matos, a criticar a ascensão de pessoas pardas.

#### **4.4. A identidade parda em meio às presunções de fidalguia na Capitania**

---

<sup>201</sup> SOUZA, George Félix Cabral de. *Elite y ejercicio de poder en el Brasil colonial: La cámara Municipal de Recife (1710- 1822)*. Salamanca: Universidad Salamanca, 2007.

<sup>202</sup> ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

A década de 1750 demonstra a permanência de postura dúbia da Coroa Portuguesa no que se referia às questões das cores dos indivíduos. No reinado de D. José, ainda se pode observar a dubiedade de tratamento em relação às reivindicações da cor e/ou seus impedimentos. Transcrevemos a seguir duas correspondências do Conselho Ultramarino. A primeira datada de 1754, que corresponde a solicitação de um pardo escrevente público, pedindo que sua cor não se constitua em impedimento para o exercício da função:

Senhor/ Diz Paulo Coelho morador na comarca de Pernambuco que ele há mais de /vinte anos se exercita na ocupação de escrevente público na/queles auditórios por cuja razão está muito certo na prática judici/al de tal sorte que é procurado dos escrivões dele para dissolver/ dúvidas nas matérias do mesmo judicial sem nunca haver nota/ no seu procedimento e agrado às partes como se justifica dos documentos juntos corroborada com a atestação do Desembargador Manoel da Fonseca Bran/dão que por ordem de Vossa Majestade serviu de ouvidor que naquela Comarca/ na qual assevera todo referido por cujas circunstancias e [danificado] fora nomeado pelo Desembargador Juiz de Fora [ilegível] daquela/ cidade Antonio Teixeira da Matta para o suplicante servir de Inquiridor Contador e Distribuidor nos impedimentos do atual/ Jose de Araújo Viana como se prova do treslado da portaria/termo de posse e juramento que havia tomado que junto o fosse e por que/ o suplicante é do acidente da cor parda que cuja razão a prote/ção de Vossa Majestade para que se digne mandar-se passar provisão/ para que senão sirva de impedimento em qualquer parte do Estado/ do Brasil o dito acidente para poder exercer qualquer ofício da Republica em que esteje a saber e parece não desmerece o suplicante a refe/rida graça em razão de estar atualmente servindo a Vossa Ma/jestade no posto de Capitão da Infantaria das Ordenanças daquela Capitania/ com boa satisfação e juntamente ser filho de legítimo matrimô/nio de Paulo Coelho que tão bem serviu a Vossa Majestade no posto de / Sargento mor comandante do Regimento dos Homens Pardos daquela Capitania/ o qual no tempo das alterações e sublevações que houveram/ nela, se houve com valor sobrado inteligência e dis/pendio de sua fazenda e cabedal como se patenteia/ dos relevantes serviços que apresenta. <sup>203</sup>

Ao suplicar a Sua Majestade que sua cor não se constitua em impedimento para o exercício de uma função na qual se exercitava há mais de vinte anos, Paulo Coelho assinala um contexto adverso para os homens pardos na década de 1750. Detectamos, além disso, nesta correspondência vários indícios da existência de identidade de cor por parte deste homem pardo. Quando solicita que sua cor não se constitua em impedimento para o exercício de cargos, ele, Paulo Coelho lança mão de argumentos que o deferia enquanto indivíduo não somente por sua cor, mas também por sua capacidade e experiência

---

<sup>203</sup> Avulsos Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_015, CX. 76, D. 6377.

profissional, afinal foram, segundo ele Paulo Coelho, mais de vinte anos no exercício de uma função em uma situação aparentemente estável até a inquietude ocasionada pela proibição em 1754.

Paulo Coelho lança mão de uma prática comum, ao se remeter a Coroa e discorrer sobre o porque do rei atender a suas reivindicações: ele se diferia de muitos outros escrivães, não apenas devido a sua competência como escrivão, Paulo Coelho portava a condição de ser filho legítimo de um sargento-mor. Além de exercer a função de escrivão, Paulo Coelho ocupava também o posto de capitão das Ordenanças de Homens Pardos. Afinal a patente nobilitava no Reino Português. Outro aspecto interessante desta carta do pardo Paulo Coelho é a sua consciência de posição: seu pertencimento a um grupo distinto: o das ordenanças.

Outro fato interessante a ser analisado ao nos determos nesta carta, se refere a condição social do suplicante. Paulo Coelho possivelmente é proveniente de família com boas condições financeiras, afinal não era qualquer posto das ordenanças que conferia nobreza a quem o ocupasse. A posição ocupada pelo pai de Paulo Coelho, que era sargento-mor, denuncia isso, bem como o fato do mesmo admitir utilizar recursos de suas próprias fazendas na defesa dos interesses da Coroa, afirmação essa que poderia ser facilmente verificada quanto ao seu grau de veracidade.

Expomos a seguir um trecho transcrito de uma carta patente para o posto de Sargento mor Comandante de Infantaria das Ordenanças dos Homens Pardos da Capitania de Pernambuco, datada de 1761, onde se observam os requisitos necessários ao posto:

Faço[Luiz Diogo Lobo da Silva] saber aos que esta carta patente virem que por quanto se acha vago o pos/to de Sargento mor de Infantaria das Ordenanças dos Homens Pardos de toda esta Capitania de Pernambuco e Ita/maracá, com a comandância deles, por falecimento de Manoel Coelho de Souza, que o exercia; e dever nomear / pelo empenho em que concorra merecimentos, serviços, ciência e capacidade e por que todos estes requisitos se acham/ na de Antonio Roiz da Costa, tanto pelo bem que tem servido a Vossa Majestade Fidelíssima, no terço pago da guarnição/ desta Praça do Recife, que então era na em praça de soldado, e no posto de Capitão de uma das Ordenanças dos Homens Pardos, ma/is de trinta anos, o qual se acha atualmente exercendo, com distinto procedimento, zelo atividade e bem quisto, limpeza/ de mãos, como pela certidão de exame que apresentou, folha corrida, pela que se mostrou sem crime, ser abastado de bens/ e por ser o primeiro dos três que a Câmara da Cidade de

Olinda nos propôs, para o dito posto, na conformidade das Reais Ordens.  
204

Experiência no exercício de atividades dentro das Ordenanças, “limpeza de mãos”, “ser abastado de bens” eram alguns dos requisitos para serem preenchidos por aqueles que almejavam se tornarem sargento-mor.

O estado constante de negociação visualizado entre os grupos sociais na América portuguesa necessário ao projeto colonial, possibilitava a existência deste processo dinâmico de inserção e ao mesmo tempo de recusa, no que se referia às questões das cores dos indivíduos e os espaços por eles ocupados. A plasticidade social dos portugueses colonizadores, entendida no clássico “Raízes do Brasil”<sup>205</sup> como uma característica da nação portuguesa devido ao seu processo de formação, em se tratando da América Portuguesa, se devia basicamente a este estado de instabilidades, vivenciado no cotidiano colonial, daí vermos proibições escritas não serem cumpridas na prática contando com a benção da Coroa portuguesa.

A seguinte carta que trazemos para discussão corresponde a solicitação de atestado de limpeza de sangue para o provimento no ofício de Tabelião no público judicial. Os critérios pormenorizados, demonstram que a seleção deste ou daquele indivíduo para o serviço real, pelo menos teoricamente, se processava com a imposição de barreiras de nome e raça:

Dom José por graça de Deus Rei de Portugal e dos Algar/ves da quem e da lém mar em África e Senhor da Guiné vos faço saber/ a vós ouvidor geral da Comarca de Pernambuco que lhe é servido informar/ com todo o segredo da limpeza de sangue do Capitão Antonio Rodrigues de Souza mo/rador da cidade de Olinda, o qual pretende contratar-se no ofício de Tabelião no/ público Judicial e Notas da mesma cidade [ ilegível] declara ser natural da vila/ de Recife e filho legítimo de Domingos Alves de Souza e sua mulher D. Anna/ de Moraes moradores que foram na dita vila, neto pela parte paterna de [ilegível] de Aguiar e de Maria João naturais do lugar de [ilegível]/ Freguesia de São João da Foz, termo da cidade do Porto, neto pela parte ma/ terna de Antonio de Figueiredo natural da cidade da Paraíba e de D. Maria/ de Páscoa da Ressurreição natural da Freguesia

<sup>204</sup> Avulsos Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_015, CX. 97, D. 7655.

<sup>205</sup> HOLLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1978.p. 22.

de São Lourenço da Mata/ desta Comarca para cujo efeito perguntareis pelo suplicante as testemunhas de que/ tiverdes informação que de menor serão sete que tenham razão de se re/querer se lhes quer perguntar, depondo elas clara e separadamente cada/ um dos itens seguintes.

Se sabe ou suspeitam o que lhes quer perguntar ou se lhes disse alguém/ que se não lhes perguntado se disse mais ou menos verdade/

Se conheceu ao dito Antonio A. de Souza, se sabe quem são seus pais/ e atos e que razão tem para os conhecer/

Se sabe que o dito suplicante é cristão velho, limpo sem/ [ilegível] alguma de cristão novo, ou de qualquer infecta nação, ou nova/ mente convertido a nossa Santa Fé Católica/

Se ouviram ainda que o não saibam decerto, alguma fama ou rumor/ [ilegível] sobre esta matéria, e a que pessoas e em que ocasião/

Se sabe que os pais e avós do suplicante tiveram algum ofício/ mecânico /

Se é de boa vida e costumes, solteiro ou casado com mulher de/ limpo sangue e feita esta diligencia como o dito e será todo/ o segredo de modo que a parte o não venha a saber e o que darei ju/ ramento aos santos evangelhos as testemunhas que perguntares/ afim de que não digam e para que fossem chamadas. Me enviareis os/ próprios autos com esta, tudo com vossa conta será/ entregue ao secretário do meu Conselho Ultramarino a quem en/ viareis e cumprireis assim. El Rey nosso Senhor o mandou/ pelos conselheiros ao seu Conselho Ultramarino abaixo assinados/ e se passou por duas vias. Estevão Luiz Correia o fez em Lisboa a seis de fevereiro de 1758.<sup>206</sup>

Nas terras brasílicas, devido ao alto grau de mestiçagem aqui existente, bem como as diversas posições ocupadas por essas pessoas mestiças, foi necessário manter o estado de “concessão” sempre ativado, não somente no que se referia aos “postos da República”, mas também ao estado eclesiástico, onde vemos muitos pardos sendo habilitados e atuarem como religiosos em toda a América Portuguesa.

Interrogatório padrão semelhante ao visto na transcrição acima fazia parte da condição de seleção para candidatos às ordens religiosas, como, por exemplo, a dos Franciscanos conforme seus estatutos de 1709.<sup>207</sup>

A procedência do indivíduo, sua raça, sua condição financeira, sua crença, se segue as normas sociais impostas ou não, se oriundo de família regularmente constituída,

<sup>206</sup>Avulsos Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_015, CX. 89, D. 7191.

<sup>207</sup>Estatutos da Província de Santo Antonio do Brasil. Lisboa: Oficina de Manoel e Joseph Lopes Ferreyra, 1709.

representam imposições para o ingresso no exercício de Tabelião. Esse poderoso filtro adverte que determinados papéis sociais eram reservados para poucos privilegiados.

O desejo de exercer determinadas funções, bem como os critérios impostos podiam servir como reguladores sociais, afinal quem atestava as informações eram as pessoas da convivência do pretendente. Aquele que desejasse um dia pleitear determinada função sabia quais regras seguir durante toda a sua vida, quiçá seus conjugues e descendentes.

Na sociedade do Antigo Regime, nos informa Maria Beatriz Nizza da Silva<sup>208</sup>, que aqueles que aspiravam à condição de nobre não se satisfaziam com uma única fonte de nobreza. Mesmo já sendo cavaleiros, ou mais raramente comendadores, pretendiam um ofício civil ou um posto militar, pois só graças a várias mercês, reforçadas umas pelas outras, é que sua nobreza se impunha na sociedade.

A presunção de fidalguia que acometia a muitos indivíduos no período colonial assim pode ser entendida: ou se alardeava ócio, e portanto fidalguia, ou coisa parecida com isso, ou se submetia a uma existência socialmente apagada, e aí sim, sujeita à exposição de seus delitos e à expiação de todas as penas previstas e inventadas para coibi-los.<sup>209</sup>

Diante do exposto trazemos impressões nos passadas por carta do governador da Capitania de Pernambuco em 1753, mostrando que a questão da “ociosidade” e aversão ao trabalho manual, bem como os sonhos de se afidalgar levavam milhares de pessoas que se reconheciam enquanto brancas à vida de ociosidade na Capitania. Segue o trecho desta carta do governador Luis Diogo Lobo da Silva, enviada ao Secretário de Estado do Reino e Mercês, Sebastião José de Carvalho e Mello, cujo tema era a produção de algodão e a mão-de-obra dos colonos:

...Daqui segundo me parece se seguia/ havendo quem o comprasse[ao algodão]com pronto pagamento/ cuidarem os colonos dos engenhos e mais terras em/ o plantar. É verdade que para vencer a preguiça que/ neles geralmente predomina seria preciso leis que/ obrigasse a cada um a dar duas ou mais arrobas/ de algodão da sua terra segundo a extensão de/ terra que ocupasse e fazer-lhe certa a sua compra o que/ senão conseguiria sem a pena de que todo o que faltasse/ pela primeira vez pagaria o valor do mesmo e/ pela segunda duplicada quantia e na terceira/ reputado por vil para que a todo que afortunado favor/ receber sendo-lhes cabedais não fosse admitido a cargos da República, nem empregos militares estes/ últimos devia militar para todos. Os que sendo da condição/ de povo, e não

<sup>208</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza. Ser nobre na colônia. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

<sup>209</sup> ARAÚJO, Emanuel. O Teatro dos Vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008, p. 111.

tivessem ofício ou se aplicassem ao trabalho/ porque desta sorte se poderia conseguir exterminar o ócio/ em que vivem mais de cinqüenta mil pessoas na maior mi/séria sem mais fundamentos que serem brancos, na persuasão de/ que trabalho é só para os pretos, de que nasce a pobreza do País ...<sup>210</sup>

O governador Luis Diogo Lobo da Silva, mesmo oriundo da sociedade de Corte, onde os mecanismos de intolerância às atividades mecânicas eram bastante fortes, não se constrange em criticar a ociosidade alheia, talvez já tivesse sido tocado pelos ideais liberais iluministas. Se coloca este governador diante dos “cerca de cinqüenta mil brancos miseráveis e ociosos” olhando-os não como pares, mas como párias, inferiores e conseqüentemente aptos para servir de qualquer maneira aos ditames e necessidades da Coroa, como, a exemplo do que diz a carta, na produção de algodão em Pernambuco. Tencionava barganhar este governador com o que havia de mais precioso nas reivindicações dos daqui: cargos na república e postos militares,

Luis Diogo Lobo da Silva parece desconsiderar as imposições que determinam a aptidão deste ou daquele candidato a futuros cargos, como por exemplo, limpeza de mãos, ou seja, nenhum indício de trabalho manual ou mecânico. Como já os mencionamos anteriormente, citando carta do mesmo monarca D. José I ao expor os critérios para a seleção de pretendentes ao ofício de Tabelião no Público Judicial, bem como a outros cargos, assim como havia esses mesmos critérios de impedimentos para a associação a determinadas irmandades e ordens terceiras: limpeza de mãos, não pertencer a raça infecta, entre outros critérios, colocados como condição de inserção social no período colonial.

Sobre a dinâmica colonial no Brasil, a obra clássica de Raymundo Faoro, “Os donos do poder”<sup>211</sup> observa que os negros, crioulos e mulatos conquistaram postos, sob a censura dos brancos, e quando podiam preferiam viver em ócio, visto ser este estado um indicativo de nobreza. Indica ainda Faoro, de forma superficial, um contexto de instabilidades no mundo colonial brasileiro. Este contexto de rivalidades indica a existência de forças equivalentes, o que fortalece a nossa consciência dos diversos espaços de exercício de poder por parte desses homens pardos.

Identifica-se, a partir do contexto social ora analisado, que os agentes sociais em seu intuito de inserção e ascensão social buscavam obedecer a esse tipo de normatização

<sup>210</sup> Ver Avulsos de Pernambuco: AHU\_ACL\_CU\_015, CX. 83,D. 6914.

<sup>211</sup> FAORO, Raymundo. Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro, vol. I. São Paulo: Globo, 2000 p.195.



impostos através de critérios, para eventuais posições e cargos, o que os levavam a desenvolver um padrão de vida que os distinguiam socialmente, aproximando-os daquilo vivenciado nas sociedades européias do Antigo Regime. Todavia, como vimos anteriormente essas regras podiam ser desconsideradas, tanto pela sociedade local, que reagia em seus momentos de efervescência de rivalidades por posições, mas também pela própria Coroa em seu intuito de apaziguar as tensões entre os grupos sociais.

O monarca português tendo em vista o priorizar o apaziguamento social, levava em consideração o fato da existência de grande contingente de pessoas que não atendiam a todos os critérios impostos, o que o levava a considerar as especificidades existentes no além-mar, abarcando em certa medida diversidade de gentes, de que era palco a sociedade brasileira. Promovia a Coroa então, a superação de determinadas imposições, que precisariam ser repensadas e adequadas para o bom andamento do projeto colonizador.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As nossas indagações acerca dos espaços sociais ocupados por indivíduos pardos, despertadas a partir da análise das práticas da religiosidade colonial vivenciadas na América portuguesa nos propiciou compreender, a partir de dados documentais e historiográficos, diversos pontos silenciados no concernente aos homens pardos e suas formas de inserção social em meio a sociedade brasílica.

Partimos da análise de uma festa católica organizada, para homenagear São Gonçalo Garcia, por duas irmandades de homens pardos de Pernambuco no ano de 1745: Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos da Vila de Recife e Nossa Senhora de Guadalupe de Olinda, para compreendermos o contexto social em que viviam esses homens pardos que residiam em Pernambuco e que tiveram seus nomes e práticas conservados pelo tempo e pela memória.

Na análise das documentações feita no decorrer desta pesquisa nos deparamos com cartas escritas por homens pardos que indicavam sua identificação de cor, se reconheciam esses homens enquanto pardos e pessoas distintas de outros grupos a partir da questão da cor da pele. Reivindicavam esses homens pardos a ocupação de lugares sociais por motivo de merecimento ou direito. Vemos a construção de uma identidade de cor em Pernambuco tomar o espaço público da cidade através de uma festa dedicada para São Gonçalo Garcia, santo mestiço e desconhecido do grande público, nos apontando para uma série de estranhamentos relacionados à sociedade colonial.

Buscamos com o presente estudo focar não apenas o aspecto de distinção social a partir das posses econômicas dos indivíduos aqui analisados, apontados por nossa pesquisa a partir dos diversos processos de ascensão social vividos por indivíduos pardos na primeira metade do século XVIII, pois identificamos em nossas análises diversos outros aspectos de distinção social obtidos por muitos pardos no período ora estudado, como por exemplo, a acumulação dos capitais sociais, culturais e simbólicos, cujos conceitos são trabalhados por Pierre Bourdieu.

O capital social se define essencialmente como o conjunto das relações sociais de que dispõe um indivíduo ou grupo. O capital cultural corresponde ao conjunto das qualificações intelectuais produzidas pelo sistema escolar ou transmitidas pela família. Por capital simbólico deve-se compreender o conjunto dos rituais ligados à honra e ao

reconhecimento<sup>212</sup>. Um exemplo desta acumulação conjunta desses capitais por parte de homens pardos que habitavam Pernambuco na primeira metade do século XVIII, pode ser encontrado ao analisarmos as ordenanças de Homens Pardos da Capitania de Pernambuco, onde seus oficiais eram pardos que galgavam estes postos da oficialidade num intuito de distinção e inserção social, as quais se refletiam e eram herdadas por seus descendentes.

Outro exemplo de ascensão de homens pardos se deu com acumulação desses capitais simbólicos, também na esfera administrativa do período: os cargos da “República” como ocorreu com o bacharel pardo Antonio Ferreira Castro, bem como escritvães entre outros ofícios exercidos por homens pardos aqui discutidos.

Pudemos perceber os espaços plurais que eram ocupados por homens pardos, que com esforço conseguiram ultrapassar os obstáculos que existiam na sociedade colonial brasileira no que se referia às pessoas de cor. Maior que o preconceito acerca da cor da pele dos indivíduos, era o preconceito criado a partir das distinções relacionadas às origens e posses das pessoas, o que explica o ingresso de homens pardos enriquecidos em espaços tidos como ocupados apenas pela nobreza da terra: ordens terceiras do Carmo e do Patriarca São Francisco, irmandades do Santíssimo Sacramento, entre outros.

O acesso à educação na Capitania também se dava a partir de distinções referentes não a questão da cor da pele, mas a condição financeira do pleiteante visto muitos pardos terem cursado os Colégios da Companhia de Jesus, não somente em Pernambuco, mas em várias outras capitanias, como por exemplo, na Bahia, como vimos em nossas análises.

Ao longo dos anos que foram utilizados na coleta e análise dos dados desta pesquisa, bem como sua sistematização, verificamos que ser pardo no período colonial não constituía ser sinônimo de marginalização social e econômica. As críticas e construções pejorativas que permeavam o imaginário social colonial brasileiro acerca da cor parda se justificavam pelo intenso estado de disputa por espaços sociais privilegiados entre “pardos e brancos”, ambos mestiços seja biológica ou culturalmente<sup>213</sup>.

---

<sup>212</sup> BONNEWITZ, Patrice. Primeiras lições sobre a sociologia de P. Bourdieu. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 53-54

<sup>213</sup> Em nossa concepção este termo mestiço se refere ao resultado de um processo, não somente biológico, mas principalmente no que concerne a cultura. Esta abarcava a todos os segmentos étnicos das terras brasileiras: pretos, brancos, indígenas e pardos.

Tal situação de disputas e rivalidades sociais detectadas na análise das festividades dedicadas à São Gonçalo contemplada em nosso estudo é um fenômeno inerente a esta nova sociedade em construção, que era por esta condição instável e conflituosa.

Esta nova sociedade projetava esta sua face de instabilidade a partir, principalmente de um plano simbólico das ações de seus grupos sociais. Estes por sua vez constituem um leque amplo de possibilidades de estudos futuros com vistas à compreensão mais completa sobre a nossa formação enquanto povo.

## REFERÊNCIAS

### FONTES IMPRESSAS

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino**. Lisboa: Oficina de Pascoal da Silva, 1720.

COUTO, Domingos do Loreto. **Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco**. Recife: Fundação da cultura Cidade do Recife, 1981.

DA VIDE, Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Tipologia de Antonio Louzada Antunes. 1853.

**Estatutos da Província de Santo Antonio do Brasil**. Lisboa: Oficina de Manoel e Joseph Lopes Ferreyra, 1709.

JABOATÃO, Frei Antonio de Santa Maria. **Jaboatão mystico em correntes sacras dividido**. Lisboa: Oficina de Antonio Vicente da Silva. 1758.

\_\_\_\_\_, **Novo Orbe Seráfico Brasilico ou Crônica dos Frades Menores da Província do Brasil**. Recife. Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco, 1980.

**Ordenações Filipinas**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1985.

RIBEIRO, Soterio da Silva. **Summula Triunfal da nova e grande celebridade do glorioso e invicto martyr São Gonçalo Garcia** in: CASTELLO, José Aderaldo. **O Movimento Academicista no Brasil (1641- 1820/22)**. São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1969, Vol. III, Tomo 2

### FONTES MANUSCRITAS

#### **Avulsos de Pernambuco referentes ao AHU:**

- I- Requerimento do capitão de infantaria José Ribeiro de Vasconcelos: D. 7577;
- II- Cartas-patente: D.7577, D. 7872, D. 7978, D. 7977;
- III- Carta do governador da Capitania de Pernambuco Luis Diogo Lobo da Silva: D. 7492;
- IV- Requerimento do capitão de infantaria de Olinda Luis Nogueira de Figueiredo: D. 7645;
- V- Carta do governador de Pernambuco Duarte Sodré Pereira Tibão: D. 3803;

- VI- Requerimento do procurador da Coroa e Fazenda Antonio Ferreira Castro: D. 5626;
- VII- Anexo do requerimento dos Clérigos Pardos do Bispado de Pernambuco: D.4943;
- VIII- Requerimento do Padre Cipriano Ferraz de Faria: D. 3920;
- IX- Ofício do Bispo D. Francisco Xavier Aranha ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar:
- X- D. 6746; D. 6759; D. 6760; D. 6936;
- XI- Requerimento de Paulo Coelho: D. 6377;
- XII- Requerimento do sargento-mor de Infantaria das Ordenanças dos Homens Pardos Antonio Rodrigues da Costa: D. 7655;
- XIII- Carta do ouvidor- geral da Capitania de Pernambuco Bernardo Coelho da Gama: D. 7191;
- XIV- Ofício do governador de Pernambuco Luis Lobo da Silva: D. 6914;
- XV- Carta do governador da Capitania de Pernambuco Duarte Sodré Pereira Tibão: D. 3797.

#### **Avulsos da Paraíba referente ao AHU**

- I- Carta dos oficiais da câmara da Paraíba: D. 1378;
- II- Carta do governador da Paraíba Jerônimo José de Melo e Castro: D. 1778

#### **Códices**

- I- Coleção dos alvarás e provisões referentes ao Arcebispado da Bahia: cód. 1276, liv.6 f. 136.
- II- Cód. 1948.
- III- Cód. 1292
- IV- Cód. 1684.
- V- Cód. 1669.
- VI- Cód. 1676.
- VII- Cód. 1287
- VIII- Cód. 1532
- IX- Cód. 1683

X- Cód. 1662

### Arquivo Geral do IPHAN

- I- Livro Manuscrito e Ilustrado das Obrigações e Compromisso da Irmandade dos Clérigos da Vila do Recife (1713) cx. 04;
- II- Índice dos Irmãos Falecidos da Venerável Irmandade de São Pedro dos Clérigos (1700-1930);
- III- Livro de Sepultamento da Irmandade de São Pedro dos Clérigos (1729-1834) cx. 02.

### LIVROS, TESES, DISSERTAÇÕES E ARTIGOS CIENTÍFICOS

ALMEIDA, Marcos Antonio de. **A Franciscanização do mundo**. In Anais eletrônicos do Encontro nordestino de história colonial – Territorialidades, poder e identidades na América Portuguesa- séculos XVII a XVIII . João Pessoa, 2006, UFPB.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português XVI-XVIII**. Recife: editora Universitária UFPE, 2005.

APOLINARIO, Juciene Ricarte. **Os Akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do Sertão: políticas indigenista no norte da Capitania de Goiás, estado atual do Tocantins, século XVIII**. Goiana: Kelps, 2006.

ARANHA, Gervácio Batista. **A nova história cultural e a antropologia: perspectivas e convergências**. In DANTAS, Eugenia e BURITI, Iranilson (orgs). Metodologia do ensino e da pesquisa: Caminhos da investigação. João Pessoa: Idéia; EDUFPG, 2008.

ARAÚJO, Emanuel. **O Teatro dos Vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de . **A redenção dos pardos: a festa de São Gonçalo Garcia no Recife, em 1745**. In JANCSÓ, ISTVÁN E KANTOR, IRIS(Org.) . Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Imprensa Oficial, 2001.

ASSIS, Virgínia Maria Almoêdo de. **Pretos e brancos – a serviço de uma ideologia de dominação(caso das Irmandades de Recife)**. Dissertação de mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1988.

AZEVEDO, Anna Elizabeth Lago de. **O Diretório Pombalino em Pernambuco**. Dissertação de mestrado. Recife: UFPE, 2004.

AZZI, Riolando; HOORNAERT, Eduardo; GRIJP, Klaus Van Der et al. **História da Igreja no Brasil (Primeira Época, tomo II, vol. I)**. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

BERNARD, Carmen e GRUZINSKI, Serge. **História do Novo Mundo 2**. São Paulo: EDUSP, 2006.

BONNEWITZ, Patrice. **Primeiras lições sobre a sociologia de P. Bourdieu**. Petrópolis: Vozes, 2003

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

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BOXER, C. R. **Relações raciais no Império Colonial Português**. Rio de Janeiro: Ed.TB, 1967.

BRANDÃO, Sylvana. **O Triunfo da (Des)Razão: A Amazônia na segunda metade do século XVIII**. Tese de doutorado em História. Recife: UFPE, 1999.

CARDIM, Pedro. **Entradas solenes, rituais comunitários e festas políticas, Portugal e Brasil, séculos XVI e XVII**. In Jancsó, I. & Kantor, I. (orgs). *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Fapesp/ Edusp/ Imprensa Oficial, 2001.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito racial em Portugal e Brasil Colônia: Os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel . 2002.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. In **Revista do Instituto Archeologico e Geográfico de Pernambuco**. vol. X, 1902.

\_\_\_\_\_, **Dicionário biográfico de pernambucanos célebres**. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1982.

\_\_\_\_\_, **Anais Pernambucanos. vol. VI**, Recife: Arquivo Público Estadual, 1951,

COTTA, Francis Albert. **Estados-nacionais e exércitos na Europa moderna: um olhar sobre o caso português**. Fênix: revista de história e estudos culturais. Vol. 4, ano: 2007

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000

DIAS, Andrea Simone Barreto. **Festa, Poder e Protesto: Os incômodos da cor parda em Pernambuco (décadas de 1730 e 1740)** in Anais do XXV Simpósio Nacional de História. Fortaleza: UFC, 2009.

FAORO, RAYMUNDO. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. Vol. I São Paulo: Globo, 2000.



FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil- Nordeste 1640-1750**. São Paulo: Alameda:Phoebus, 2007

FERNANDES, Florestan. **Etnologia e a sociologia no Brasil: ensaios sobre aspectos da formação e desenvolvimento das ciências sociais na sociedade brasileira**. São Paulo: Editora Anhambi, 1958.

FRANÇA, Anna Laura Teixeira **“Nobreza da terra”**: representações do poder no **Pernambuco Colonial**, in SILVA, Kalina Vanderlei (org). Ensaios culturais sobre a América açucareira. Série Publicações eletrônicas do GEHSCAL, Vol. 1.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo:Global, 2005.

FURTADO, Júnia Ferreira. **Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito**.São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GONÇALVES, José Artur Teixeira. **Cavalcadas na América Portuguesa**. In Jancsó, I. & Kantor, I. (orgs). *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa..* São Paulo: Fapesp/ Edusp/ Imprensa Oficial, 2001

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HANSEN, João Adolfo. **A categoria “ representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII** in JANCSÓ, ISTVÁN e KANTOR, IRIS(Org.) . *Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2001.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1978.

HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der et al. **História da Igreja no Brasil** (Primeira Época, tomo II, vol. I). Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

JANCSÓ, ISTVÁN; KANTOR, IRIS (Org.) **Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2001

KANTOR, Íris. **Esquecidos e Renascidos: Historiografia Acadêmica Luso-Americana(1724-1759)**São Paulo: Hucitec; Salvador:Centro de Estudos Baianos, 2004.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 2008.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus**, tomo V, livro I, cap. IV. São Paulo, Edições Loyola, 2004.

LINS, Raquel Caldas Lins; ANDRADE, Gilberto Osório de. **São Gonçalo Garcia: um culto frustrado**. Recife: Massangana, 1986.

MARAVALL, José Antonio. **A cultura do barroco: análise de uma estrutura histórica**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

MEGIANI, Ana Paula Torres. **A escrita da festa: os panfletos das jornadas filipinas a Lisboa de 1581 e 1619** in JANCSÓ, ISTVÁN E KANTOR, IRIS(Org.) . Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Imprensa Oficial, 2001

MELLO, Evaldo Cabral de. **A fronda dos Mazombos: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

MELLO, José Antonio Gonsalves de. **Tempo de Jornal**. Recife: Ed. Massangana, 1998

MONTEIRO, Marianna. **A Dança na Festa Colonial** In Jancsó, I. & Kantor, I. (orgs). *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa..* São Paulo: Fapesp/ Edusp/ Imprensa Oficial, 2001.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. **Entre festas e motins** in JANCSÓ, ISTVÁN E KANTOR, IRIS(Org.) . Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Imprensa Oficial, 2001.

PAIVA, Eduardo França. IVO, Isnara Pereira (orgs). **Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas**. São Paulo: Anablume, 2008.

PAIVA, Pedro José. **Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da Diocese de Olinda (Pernambuco) por D. Frei Luis de Santa Teresa( 1738-1754)** in Revista de História da sociedade e da cultura nº 8

PÊCORA, Alcir. **Sermões: o modelo sacramental** in Jancsó, I. & Kantor, I. (orgs). Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Fapesp/ Edusp/ Imprensa Oficial, 2001

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Uma outra cidade: o mundo dos excluídos no final do século XIX**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001.

\_\_\_\_\_, **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PIO, Fernando. **Apontamentos Biográficos do Clero Pernambucano**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1994.

\_\_\_\_\_, **O Convento de Santo Antonio de Recife e as fundações franciscanas em Pernambuco**. Recife: Oficinas Gráficas do Diário da Manhã, 1939.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII)**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2002.

SILVA, Kalina Vanderlei. **Cerimônias públicas de manifestações de júbilo: símbolos barrocos e os significados políticos das festas públicas nas Vilas Açucareiras de Pernambuco nos séculos XVII e XVIII** in Ensaios Culturais sobre a América Açucareira. Série Publicações eletrônicas do GEHSCAL, vol. I.

SILVA, Maria Beatriz Nizza. **Ser nobre na colônia**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SOUZA, George Félix Cabral de. **Elite y ejercicio de poder en el Brasil colonial: La cámara Municipal de Recife (1710- 1822)**. Salamanca: Universid d Salamanca, 2007.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000.

VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem: As irmandades de pardos na América Portuguesa**. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Editora Brasiliense. 1991