



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
DEPARTAMENTO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA
CULTURA REGIONAL
MESTRADO EM HISTÓRIA**

JANAÍNA SANTOS BEZERRA

**PARDOS NA COR & IMPUROS NO SANGUE:
etnia, sociabilidades e lutas por inclusão social no espaço
urbano pernambucano do XVIII**

**RECIFE
2010**



JANAÍNA SANTOS BEZERRA

**PARDOS NA COR & IMPUROS NO SANGUE:
etnia, sociabilidades e lutas por inclusão social no espaço
urbano pernambucano do XVIII**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Departamento de Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal Rural de Pernambuco, como requisito para obtenção do grau de mestre em História Social da Cultura Regional, sob a orientação da Prof^a Dr^a Suely Creusa Cordeiro de Almeida.

**RECIFE
2010**

Ficha catalográfica

B574p Bezerra, Janaína Santos
Pardos na cor & Impuros no sangue: etnia, sociabilidades
e lutas por inclusão social no espaço urbano pernambucano do
XVIII / Janaína Santos Bezerra – 2010.
214 f. : il.

Orientadora: Suely Creusa Cordeiro de Almeida
Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura
Regional) – Universidade Federal Rural de Pernambuco.
Departamento de Letras e Ciências Humanas, Recife, 2010.
Inclui referências e anexo.

1. Pardos 2. Sociedade 3. Irmandades 4. Festa I. Almeida,
Suely Creusa Cordeiro de, orientadora II. Título

CDD 907

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA CULTURA
REGIONAL

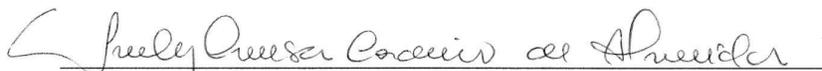
**PARDOS NA COR & IMPUROS NO SANGUE:
etnia, sociabilidades e lutas por inclusão social no espaço urbano
pernambucano do XVIII**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO ELABORADA POR

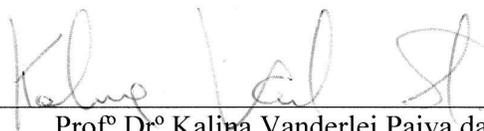
JANAÍNA SANTOS BEZERRA

APROVADA EM 23 / 02 / 2010

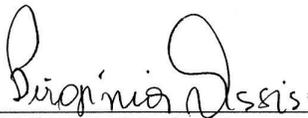
BANCA EXAMINADORA



Prof^o Dr^o Suely Creusa Cordeiro de Almeida
Orientador – Programa Pós-Graduação em História - UFRPE



Prof^o Dr^o Kalina Vanderlei Paiva da Silva
Programa Pós-Graduação em História – UFRPE



Prof^o Dr^o Virgínia Maria Almoêdo de Assis
Programa Pós-Graduação em História– UFPE

Aos meus amigos e familiares, em especial aos meus pais, ao meu tio Padre Otaviano, a minha irmã Valéria Santos, a minha orientadora e amiga Suely Almeida e ao meu noivo Maylson Brunno.

AGRADECIMENTO

Durante toda a minha trajetória de pesquisa muitas foram as pessoas que se fizeram presentes em toda a jornada que não pode ser resumida apenas aos dois anos de mestrado, mas a todo percurso de seleção até a aprovação, os quais honradamente eu posso chamar de verdadeiros amigos.

Primeiramente, agradeço a Deus pela superação e aprovação na seleção de mestrado da Universidade Federal de Rural de Pernambuco. A ele agradeço a inspiração e paciência e, acima de tudo, a esperança de poder ver esse trabalho concluído.

Gostaria de agradecer à Universidade Federal Rural de Pernambuco que proporcionou o valioso espaço e atenção para que este trabalho pudesse ser realizado. E ao seu corpo docente pela contribuição na minha formação.

À CAPES e a pessoa de Ramiro pela bolsa concedida a qual foi de grande importância para a realização desse trabalho.

À minha amiga e orientadora Prof^a Dr^a Suely Almeida, um agradecimento especial, pela orientação paciente e animadora durante o tempo em que estive cursando as disciplinas e desenvolvendo essa dissertação; por ter lido minhas idéias iniciais e me mostrado o caminho da dedicação para que este trabalho fosse realizado. “Sue”, obrigada por acreditar em mim, obrigada por ter me dado a oportunidade e a honra de ser sua orientanda.

Aos professores da Banca qualificadora por aceitarem o convite nos honrando com sua presença; pelas idéias, orientações e revisões precisas que muito me ajudaram para a finalização deste trabalho.

Honradamente agradeço aos meus pais, Vital Cezar dos Santos e Maria das Graças B. S. dos Santos, os melhores educadores que já tive; eles me ensinaram a caminhar com garra, honestidade e determinação e nunca desistir dos meus ideais.

Agradeço em especial a minha irmã Valéria Santos, pelas palavras de conforto quando mais precisei, pela companhia e confiança depositada no meu trabalho.

Gostaria de agradecer também ao meu tio Padre Otaviano, pela amizade, dedicação e, principalmente, pela confiança, compreensão e incentivo no decorrer desta jornada. A ele não apenas agradeço, mas dedico essa dissertação, pois foi o mesmo que me deu a oportunidade de cursar uma faculdade e correr atrás de outras metas possíveis para quem acredita em seu potencial.

Não poderia deixar de agradecer ao meu noivo Maylson Bruno, pelo amor, compreensão, companheirismo, incentivo e paciência, presente nos momentos em que mais precisei.

Gostaria de registrar também os meus agradecimentos aos meus colegas da graduação em especial ao meu querido amigo Ronaldo, que vibrou juntamente comigo quando soube da minha aprovação no mestrado e a minha grande amiga Priscila Alves a qual me faltam palavras para agradecer, pela amizade sincera e por dedicar o seu tempo nas correções dos meus textos. Muito obrigada, amiga, por fazer parte da minha vida.

A todos os colegas e amigos do Mestrado, em especial a Raquel, que esteve comigo desde o processo de seleção até a conclusão do mesmo; a Denize, Keila e Diego, os quais eu tive o prazer e a hora de conhecer durante o Mestrado, e a meu grande amigo Mário, companheiro desde a graduação, pela interação e agradável convívio ao longo do curso. A vocês eu agradeço os momentos de descontrações em sala de aula e também fora dela, os diversos congressos que fomos juntos, às festinhas constantes e o prazer da companhia.

Meus sinceros agradecimentos à Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife, representada nas pessoas de Sueli Carneiro, Suzete Nascimento “Suze”, Cláudio Pedrosa e Zezito, pela boa vontade em colaborar disponibilizando todos os documentos da Igreja. Também registro com gratidão a colaboração de José David, tesoureiro da Irmandade do Santíssimo Sacramento, pelas orientações e, principalmente, pela paciência em compartilhar seu espaço de trabalho durante o tempo de pesquisa. Em especial agradeço, em memória, ao funcionário José Carlos que, ao longo da pesquisa, nos deixou. Que Deus abençoe esse ser maravilhoso que tão generosamente me ajudou a localizar as fontes.

Gostaria de registrar também a minha gratidão a todos os funcionários da Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), em especial a Rita de Cássia, por ceder o seu texto referente à festa de São Gonçalo, ao bibliotecário Emanuel José dos Santos, responsável pela biblioteca da fundação e também à bibliotecária Lúcia Gaspar, responsável pelo setor de Obras Raras.

Agradeço também a Levi Rodrigues, do Laboratório de Pesquisa e Ensino da História (LAPEH-UFPE), pela atenção e disponibilidade em ajudar.

Agradeço imensamente a meus amigos e amigas da minha “terrinha Tabira”, que não ousaria citar nomes por medo de esquecer alguém, que souberam esperar por esse longo tempo de ausência.

Quero registrar também meu agradecimento ao meu generoso amigo José Neilton, pela ajuda e confiança, por ser a primeira pessoa que se dispôs a ajudar desde a elaboração do meu projeto de pesquisa, fazendo-se presente em toda trajetória. Meu muito obrigada.

Gentilmente, gostaria de registrar meu agradecimento aos professores com os quais tive a oportunidade de discutir sobre as idéias desse tema. Em especial a professora Giselda, pela orientação teórica, ao professor Wellington, nas descontraídas aulas da disciplina de Festas, pela atenção que sempre teve comigo quando precisei de sua orientação, a Kalina, que muito me ajudou a entender o universo colonial e sua administração e a professora Virginia Almoêdo pelas dicas preciosas e orientações paleográficas, fundamental para esse trabalho.

Gostaria de registrar também a minha gratidão ao professor Marcelo Mac Cord, grande amigo que Deus colocou no meu caminho ao longo da pesquisa. A ele agradeço a sua disponibilidade em ler os meus textos e as sugestões precisas para um melhoramento do mesmo.

Agradeço também aos professores Marcos Almeida, George Cabral e Gian Carlos, pelas diversas trocas de informações sobre a temática e por disponibilizar documentações importantes para essa pesquisa.

Finalmente, aos meus amigos e familiares eu peço desculpas pela ausência durante o período do curso e agradeço por me apoiarem. Este caminho de crescimento não seria possível sem eles.

(...) Ninguém se desanime, nem pela falta de prêmio, nem pela baixeza do nascimento, cada um é capaz de fazer-se nobre, este é o segundo nascimento que depende do próprio valor, e em que se nasce, não para uma vida breve, mas sim para a eternidade de um grande nome(...)

Domingo Loreto Couto, 1981, p. 140.

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo analisar a posição social ocupada pelos pardos no espaço urbano pernambucano do XVIII, tendo como objeto de estudo as irmandades religiosas, em especial as de devoção a Nossa Senhora do Livramento. Como ponto de partida da nossa abordagem procuramos focalizar a atenção para o significado, a abrangência do termo *pardo*, em Pernambuco, buscando ressaltar suas particularidades e diferenças, comparado às demais regiões do Brasil. Nesse sentido, tentamos traçar o cotidiano dos pardos nas suas instituições do Livramento, através de uma análise do seu compromisso, buscando compreender o papel social desenvolvido por esses sujeitos dentro dessas irmandades. Privilegiamos a devoção mencionada por ter sido uma das mais expressivas representações religiosas dos pardos no contexto colonial pernambucano. Nessa perspectiva, destacamos o estudo das festas, em particular a realizada em homenagem a São Gonçalo Garcia no ano de 1745 no Recife, na Igreja do Livramento. Para desenvolver o trabalho nos utilizamos de uma abordagem sócio-cultural buscando observar os sujeitos históricos que marcaram presença na citada festividade, considerando-a como uma comemoração que, além de proporcionar aos participantes momentos de diversão e de exteriorização pública de fé católica, representaram igualmente veículo de expressão de uma dada categoria étnica e social.

PALAVRAS-CHAVE: Pardos. Sociedade. Irmandades. Festa.

ABSTRACT

This research analyzes the social position occupied by bears in urban areas of the XVIII Pernambuco, where the object of study, religious brotherhoods, especially the devotion to Our Lady of Deliverance. As a starting point of our approach tried to focus attention to the significance of the scope of the term mulatto, in Pernambuco, seeking to highlight their special characteristics and differences compared to other regions of Brazil. In this sense, we try to trace the daily life of brown in their institutions of Deliverance, by a study of their commitment, sought to understand the social role developed by these individuals within these brotherhoods. We favor the devotion referred to have been one of the most important religious representations of mixed race in the colonial context of Pernambuco. From this perspective, we emphasize the study of parties, particularly the one held in honor of Saint Gonçalo Garcia in 1745 in Recife, in the Church of Deliverance. To develop the work we use asocio-cultural approach trying to observe the historical subjects that were present at the aforementioned festival, considering it as a celebration that will also provide participants moments of fun and public manifestation of Catholic faith, also represented vehicle of expression of a particular ethnic and social class.

KEYWORDS: Pardos. Society. Brotherhoods. Party.

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1- Distribuição de batizados registrados na Igreja do Santíssimo Sacramento do Recife de 1790 a 1795 e de 1798 a 1801.....	42
QUADRO 2- Total de batizados registrados na Igreja do Santíssimo Sacramento do Recife entre os anos de 1795 a 1798.....	42
QUADRO 3- Total de crianças expostas batizadas por ano na Matriz do Santíssimo Sacramento do Recife de 1790 a 1795 e de 1798 a 1801.....	43
QUADRO 4- Total de crianças expostas batizadas na Matriz do Santíssimo Sacramento do Recife entre os anos de 1795 a 1798.....	44
QUADRO 5- Distribuição, por cor, de enjeitados batizados na Matriz do Santíssimo Sacramento do Recife de 1790 a 1795 e de 1798 a 1801.....	46
QUADRO 6- Distribuição, por cor, de enjeitados batizados entre os anos de 1795 a 1798.....	47
QUADRO 7- Proporção de Livres e Cativos batizados por ano/cor de 1790 a 1795 e de 1798 a 1801.....	51
QUADRO 8- Proporção de Livres e Cativos batizados, por cor, entre os anos de 1795 a 1798.....	52
QUADRO 9- Sujeitos de cor proprietários de escravos.....	53
QUADRO 10- Descendência étnica dos pardos batizados na Matriz do Santíssimo Sacramento entre os anos de 1790 a 1795 e de 1798 a 1801.....	63
QUADRO 11- Distribuição de casamentos por cor/ano na Matriz do Santíssimo Sacramento.....	65

QUADRO 12-Taxas de admissões e anuidades nas Irmandades de Brancos, Pardos e Negros em Pernambuco.....	99
QUADRO 13-Contribuições da mesa na Irmandade do Livramento do Cabo.....	105
QUADRO 14-Contribuições da mesa na Irmandade do Livramento de Serinhaém.....	105
QUADRO 15-Contribuições da mesa na Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife.....	106
QUADRO 16-Contribuições da mesa na Irmandade do Rosário do Recife.....	106
QUADRO 17-Distribuição de Missas em sufrágio dos irmãos falecidos.....	118
QUADRO 18- Forma da ordem da procissão.....	170

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Mulata a caminho do sítio para a festa de natal.....	58
Figura 2: Casamento de negros escravos de uma casa rica.....	66
Figura 3: Negras novas a caminho da igreja para batismo.....	78
Figura 4- Enterro de uma negra.....	114
Figura 5: Imagem de São Gonçalo Garcia localizada no altar colateral da igreja de Nossa Senhora do Livramento do Recife.....	129
Figura 6- Freguesias Centrais do Recife no Final do Século XVIII.....	140

ABREVIATURAS

AHU- Arquivo Histórico Ultramarino.

APEJE- Arquivo Público Estadual Jordão Emereciano.

APMAG- Arquivo Público Antonino Guimarães de Olinda.

BPEMCB- Biblioteca Pública Estadual Marechal Castelo Branco.

CFCH- Centro de Filosofia e Ciências Humanas.

DH- Departamento de História.

FUNDAJ- Fundação Joaquim Nabuco.

IAHGPE- Instituto Arqueológico Histórico Geográfico de Pernambuco.

IPHAN- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de Pernambuco.

LAPEH-UFPE - Laboratório de Pesquisa e Ensino de História - Universidade Federal de Pernambuco.

PPGH- Programa de Pós-Graduação em História.

UFRPE- Universidade Federal Rural de Pernambuco.

UNICAP- Universidade Católica de Pernambuco.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPITULO I: DISTINÇÕES ÉTNICAS E EXCLUSÃO SOCIAL	31
1.1 <i>IDENTIDADE MULATA, OU IDENTIDADE PARDA?</i>	33
1.2 <i>O USO DO TERMO PARDO EM PERNAMBUCO</i>	41
1.3 <i>DESEJO E CONCESSÃO: PUREZA DE SANGUE E EXCLUSÃO SOCIAL</i>	69
1.3.1 <i>As origens do preconceito: um racismo institucionalizado</i>	70
CAPITULO II: NORMAS ADMINISTRATIVAS E PRÁTICAS DEVOCIONAIS NAS IRMANDADES DO LIVRAMENTO	79
2.1 <i>IRMANDADES DO LIVRAMENTO: O SEU FUNCIONAMENTO ATRAVÉS DO COMPROMISSO</i>	83
2.1.1 <i>Admissão e obrigações dos irmãos</i>	86
2.1.2 <i>Negros, pardos e brancos: limites, restrições e participação feminina</i>	94
2.2 <i>RELAÇÕES ECONÔMICAS DO LIVRAMENTO</i>	102
2.3 <i>CERIMÔNIAS PÚBLICAS</i>	111
2.3.1 <i>O assistencialismo aos enfermos e a garantia de um enterro digno</i>	113
2.3.2 <i>Festas coloniais & Festas do Livramento</i>	121
CAPITULO III: DA FESTA À INSERÇÃO: LOUVORES E GLÓRIA A UM SANTO PARDO NO RECIFE (1745)	128
3.1 <i>FRAGMENTOS DE UM RECIFE SETECENTISTA: CONFIGURAÇÕES URBANAS E REALIZAÇÕES CULTURAIS</i>	135
3.1.1 <i>Olhares sobre o Recife colonial</i>	136
3.1.2 <i>Um Recife setecentista</i>	139
3.2 <i>PROTAGONISTAS DE UM ESPETÁCULO</i>	151
3.3 <i>A FESTA DE SÃO GONÇALO GARCIA NA VISÃO DE DOIS CRONISTAS</i>	156
3.3.1 <i>Uma apologia à cor parda</i>	159
3.3.2 <i>“Irmão Ignácio”: um pardo que ficou na história</i>	165

<i>3.3.3Eventos religiosos e profanos: uma narrativa.....</i>	<i>169</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS	177
REFERÊNCIAS	180
ANEXOS	194

INTRODUÇÃO

No fundo da prática científica existe um discurso que diz: “nem tudo é verdade, mas em todo lugar e a todo o momento existe uma verdade talvez adormecida, mas que, no entanto está à espera de nossa mão para ser desvelada. A nós, cabe a boa perspectiva, o ângulo correto, os instrumentos necessários, pois, de qualquer maneira, ela está presente aqui e em todo lugar”¹.

O presente trabalho objetiva analisar o papel social dos pardos na sociedade colonial pernambucana no século XVIII, tendo como objeto de estudo as irmandades religiosas, em especial as de devoção a Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos, localizadas no espaço urbano². A pesquisa pretende tornar compreensível a situação de “inferioridade étnica” vivenciada por este grupo em Pernambuco decorrente das idéias de superioridade e inferioridade estabelecidas pelo estatuto de *pureza de sangue* que classificava os pardos, por serem descendentes de negros, como pertencentes a uma raça inferior, inabilitados a receber títulos honoríficos e a ocupar cargos públicos e religiosos.

O interesse na temática surgiu ainda na graduação na qual foi feito um estudo do papel de inserção das irmandades de pardos em Pernambuco³. Foi daí que sentimos a necessidade de um trabalho mais aprofundado desse contingente de sujeitos que integravam essas irmandades, ou seja, uma pesquisa que nos fornecesse maiores informações sobre o cotidiano desse grupo e sua posição social dentro do contexto colonial.

Um olhar sobre a documentação do período, indiciária de um cotidiano vivido, nos fez perceber um considerável número de pardos com boa condição econômica, mas sem inserção. Julgados por sua descendência alguns desses sujeitos não desfrutavam das suas posições de prestígio por serem considerados etnicamente inferiores aos brancos. Isso nos fez chegar ao seguinte indicativo: não apenas os colonizadores consolidaram posições de prestígio, mas, também, alguns mestiços, filhos da terra, acumularam riquezas e foram donos de um saber

¹FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. (Org.) e (trad.) de Roberto Machado. 10ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1992. p.113

² O espaço urbano ao qual nos referimos corresponde a algumas regiões em que foi possível localizar instituições de devoção a Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos em Pernambuco, como Serinhaém, Cabo e Recife, apesar de nos voltarmos mais para este último, palco em que ocorreu a festividade em homenagem a São Gonçalo Garcia no ano de 1745. Para trabalharmos a idéia de espaço urbano, apropriamo-nos do conceito utilizado por Raimundo Arrais que considera: “O espaço não é uma matéria inerte”, ou seja, um mero suporte das relações travadas entre os indivíduos, “mas parte constitutiva das relações sociais, incorporando significados que lhe são atribuídos por determinadas representações”. ARRAIS, Raimundo. **O Pântano e o Riacho**: a formação do espaço público no Recife do século XIX. São Paulo: Humanistas/FFLCH/ USP, 2004.p.1.

³BEZERRA, Janaina Santos. **Identidade Mestiça**: as irmandades de pardos em Pernambuco. 2007. 56 f. Monografia (Licenciatura em História). Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife.

teoricamente reservado aos brancos. Porém, devido a sua “*baixeza de nascimento*”, muitos deles não desfrutaram de um reconhecimento social, correspondente a sua ascensão social.

A motivação com a temática cresceu quando nos deparamos com a documentação referente à festa de São Gonçalo Garcia, realizada no ano de 1745, na cidade do Recife. Os relatos deixados por Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão⁴, responsável pelo Sermão da festa, assim como os escritos de Sotério da Silva Ribeiro⁵, que descreveu com detalhes a festividade e toda dinâmica cultural nela contida, foram decisivos na escolha do momento festivo como um ponto de destaque na nossa análise. O evento narrado por Sotério era grandioso e caracterizado por grande luxo e ostentação. Já o relato de Frei Jaboatão caracterizou-se por ser uma verdadeira aclamação à cor parda. Foi nessa dinâmica discursiva que classificamos o festejo religioso como mais um lugar de estudo, capaz de responder às seguintes indagações: se a festa de São Gonçalo Garcia realizada pelos homens pardos, no ano de 1745, foi grandiosa e caracterizada por muito luxo e ostentação, assim como era de costume na época, e, se assim foi, de onde vieram os recursos para tal grandiosa festividade? Quais motivos levaram os pardos do Recife a serem protagonistas de tamanho espetáculo? De que forma os pardos se apropriaram do momento festivo para criar resistência? Finalmente, quem eram estes pardos que integravam essas irmandades?

Essas interrogações nos serviram de estímulo para que fôssemos à busca de um novo olhar sobre esses mestiços no Pernambuco Colonial; um pardo que, consciente de sua posição de inferioridade, encontrou brechas de resistência em seu dia-a-dia não apenas aceitando a imposição, mas também impondo seus desejos que se manifestavam de diversas formas, sendo a festa uma delas.

Segundo Stuart Schwartz, “a sociedade colonial brasileira herdou concepções clássicas e medievais de organização e hierarquia, mas acrescentou-lhes sistemas de graduação que se originaram da diferenciação das ocupações, raças, cor e condições sociais, diferenciação estas resultantes da realidade vivida na América”⁶. Ao certo, a repercussão da idéia de “limpeza de sangue” da metrópole para a colônia foi mais do que evidente sustentando, durante séculos, um preconceito baseado na *cor* da pele e no *sangue*. Assim, a escolha dos termos “*pardos na cor & impuros no sangue*”, expressam bem a nossa intenção em estudar a posição social dos

⁴Documento impresso na cidade de Lisboa em 1751 sob o título: **Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político, e Encomiástico; recitado em a nova celebridade, que consagrarão os Pardos de Pernambuco ao Santo da sua cor:** o Beato Gonçalo Garcia na sua Igreja do Livramento em Santo Antônio do Recife aos 12 de Setembro do ano de 1745.

⁵ O relato intitulado **Súmula Triunfal** da nova e grandiosa celebridade do glorioso e invicto mártir S. Gonçalo Garcia, impresso em Lisboa em 1753 e oferecido ao senhor capitão José Rabello de Vasconcellos.

⁶SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos:** engenhos e escravismo na sociedade colonial (1550-1835). (Trad.). Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.p. 209

pardos em Pernambuco, visto que, no contexto colonial, esses dois termos eram considerados como determinantes sociais. As irmandades religiosas e as festas organizadas e patrocinadas por este grupo podem ser consideradas aqui como um espaço privilegiado de *sociabilidade*, em que muitos pardos, esquecida a sua condição de inferioridade em relação aos brancos, poderão, além de exteriorizar a sua fé católica, vivenciar momentos de dignidade, uma vez que, as distinções *étnicas e a exclusão social*, geradoras de práticas discriminatórias, foram termos presentes no cotidiano vivenciado por estes mestiços no espaço urbano colonial. Nesse aspecto, entendemos por *sociabilidade* “como espécies de espaços comunicacionais, onde, através da interação entre grupos, redes e indivíduos, se definem e redefinem simbolicamente certas diferenças socioculturais”⁷.

Para esta análise a nossa primeira inquietação esteve voltada para uma definição do termo *pardo*; como foi aplicado, interpretado no contexto pernambucano no século XVIII, visto que, até então, não existia uma pesquisa que pudesse identificar as semelhanças e particularidades da terminologia, em comparação às outras regiões do Brasil. Vários foram os pesquisadores que se debruçaram na busca de um significado para esta abordagem. Porém, esses estudos estão concentrados, em sua maioria, na região Sudeste, com destaque especial às pesquisas realizadas por Sheila Faria⁸, Hebe Mattos⁹ e Larissa Viana¹⁰. Logo, acreditamos ser importante rever essas diversas concepções em torno do termo como, também, trazer uma abordagem complementar a estes estudos, analisando o uso da terminologia em Pernambuco, uma vez que o seu uso não estava restrito apenas a uma pigmentação da pele.

Em concordância com Russell-Wood é preciso considerar que “para determinar a posição de uma pessoa, mesmo exclusivamente dentro dos parâmetros estreitos da *raça* era essencial levar em conta fatores adicionais de grau variável de tangibilidade: riqueza, posição social, comportamento”¹¹.

Ao analisarmos alguns dicionários datados do século XVIII foi possível perceber que o termo *raça*, apesar de ser bastante questionado no século XIX, já era usado no século XVIII. Segundo o dicionário de Bluteau o termo correspondia à "má parte". Ter *raça*, segundo

⁷FRÚGOLI, Jr. Heitor. **Sociabilidade Urbana**. Rio de Janeiro: Jorge Zarar, 2007.

⁸FARIA, S. S. C. **Sinhás Pretas, Damas Mercadoras**: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850). 2004. 278 f. Tese (Doutoramento em História). Departamento de História da Universidade Federal Fluminense. Niterói.

⁹MATTOS, H. M. **Das Cores do Silêncio**: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil XIX). 2. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

¹⁰VIANA, L. **O Idioma da Mestiçagem**: as Irmandades de Pardos na América Portuguesa. Campinas, SP: Editora da UMICAMP, 2007.

¹¹RUSSEL – WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 47

Bluteau, era o mesmo que "ter raça de Mouro ou Judeu" ¹². Já no dicionário de Bernardo Lima e Bacellar Melo, também para o século XVIII, a terminologia *raça* representava "descendência, casta" ¹³.

Por outro lado, Ronaldo Vainfas em seu Dicionário do Brasil Colonial, ao tentar definir o termo *racismo* completa que,

[...] o racismo vigente no Brasil colonial nada tinha a ver com o critério *biologizantes da raciologia* científica. O racismo colonial tinha a ver com critérios de ascendência, sangue, religião, típicos do antigo regime ibérico. Podia atingir os africanos, mas também os brancos, no caso dos cristão-novos de origem judaica ¹⁴.

Segundo o autor "a própria palavra raça era então usada com conotação racista: não se falava em raça branca, por exemplo, mas em raça impura ou infecta. Quando se dizia que alguém tinha raça, era porque o consideravam com alguma nódoa impura no sangue" ¹⁵. Para Vainfas "o fator cor apareceu pouco nas formulações raciais do período colonial, mas pesou, sem dúvida, no cotidiano, e nisto a escravidão teve, sem dúvida, um papel importante, sobretudo a escravidão de africanos" ¹⁶.

Inserido nesse contexto, para pensarmos mais pontualmente o *conceito de pardo* e, conseqüentemente, a questão étnica, nos apoiamos nas reflexões de Frederik Barth sobre os grupos étnicos e suas fronteiras culturais. O autor nos sugere que a identidade étnica é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que os integram ou não. Segundo Barth, "grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm características de organizar a interação entre as pessoas" ¹⁷. Ou seja, os grupos étnicos eram formados pelos próprios indivíduos através de categorias de auto-atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores a fim de organizar a interação deles para com as demais pessoas da sociedade. Nesse aspecto, atribuímos aos pardos, protagonistas

¹² BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português e latino**. vol. 1. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1727. p.86

¹³ LIMA, Bernardo; MELO, Bacellar. **Dicionário da Língua Portuguesa**. Lisboa: na offic. Aquino Bulhoens. 1783.p.494.

¹⁴ VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p.501. Para uma melhor apreensão sobre o termo raça ver também: MAGNOLI, Demétrio. **Uma gota de sangue: história do pensamento racial**. São Paulo: contexto. 2009.

¹⁵ VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Op. Cit.* p. 501.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998. p 189.

dessa abordagem, uma capacidade política proporcionada pela possibilidade de se autodefinir pertencente, e não apenas ser inserido, a determinado grupo.

Dentro dessa linha de raciocínio é provável que, aparentemente, os pardos não fossem facilmente identificáveis apenas por sua cor da pele; o mais freqüente seria, talvez, uma auto-identificação desses elementos que se classificavam como tal. A dinâmica da vida urbana no Pernambuco Colonial fez com que muitos descendentes de africanos fossem submetidos praticamente às mesmas oportunidades de trabalho e, convivendo em locais próximos, estes mestiços começaram a perceber as semelhanças que existiam entre eles construindo, assim, aquilo que Fredrik Barth chama de fronteiras étnicas.

Situações de contato social entre pessoas de culturas diferentes também estão implicadas na manutenção da fronteira étnica: grupos étnicos persistem como unidades significativas apenas se implicarem marcadas diferenças no comportamento, isto é, diferenças culturais persistentes¹⁸.

O que nos faz considerar que o uso do termo em Pernambucano se alastrou além da pigmentação de pele, atingindo também outros fatores hierárquicos e, sobretudo, sociais.

Em função desta inquietação encontramos algumas respostas nos assentos de batismo. A documentação referente consiste em três livros, datados de 1790 a 1792, 1792 a 1795 e 1798 a 1801, localizados nos arquivos da Igreja do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife. Infelizmente, o livro três que provavelmente seria datado de 1795 a 1798, não se encontra nos arquivos da igreja o que justifica a lacuna em alguns quadros demonstrativos no decorrer da nossa abordagem. Porém, numa perspectiva complementar, também consultamos o índice dos assentos de batismo da Igreja do Santíssimo Sacramento, de 1 a 7, referente aos anos de 1793 a 1813. Essa fonte complementar nos ajudou na coleta de dados correspondentes ao livro 3, inexistente na igreja. Assim, no intuito de uma maior soma de dados e, conseqüentemente, informações, optamos por fazer uma catalogação completa de todos os registros de batismos contidos na Matriz de Santo Antônio do Recife, referente ao século XVIII, com exceção de alguns nomes cuja leitura foi impossibilitada pelo próprio desgaste documental.

Dessa documentação foi catalogado um total de 5.658 sujeitos entre negros (total 1.177/ 20,80%), pardos (total 1.751/ 30,95%), cabras (total 96/ 1,70%), índios (total 110/ 0,18%) e brancos (total 2.606/ 46,06%). Já do índice extraímos um total de 2.123 registros,

¹⁸BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. *Op. Cit.*, p 196.

correspondentes ao livro 3 de batismo, referentes aos assentos realizados entre meados de 1795 a início de 1798. Dessa catalogação tivemos um total de 645 (30,38%) pardos, 992 (46,73%) brancos, 8 (0,38%) índios, 402(18,94%) negros, 53(2,50%) cabras e 23(1,08%) sem denominação. Assim, a pesquisa que se segue teve como auxílio documentar um total de 7.781 registros de batismos.

Além dessa documentação fizemos uso dos assentos de casamentos, também datados do final do século XVIII, nos quais observamos os indicativos da cor dos nubentes, dado nem sempre presente nesses registros, assim como a união legal entre cônjuges de diferentes condições e cor. Para essa análise utilizamos o livro I, datado de 1790 a 1797 e o livro II que vai de 1796 a 1806, também localizados nos arquivos da Igreja do Santíssimo Sacramento do Recife. Ao todo foi catalogado um total de 494 registros dos quais foram aproveitados 163 que constavam o indicativo da cor dos nubentes. Em sua maioria, os documentos estão em bom estado de conservação.

Para essa abordagem, os registros de batizados tiveram um papel de destaque na coleta de informações precisas sobre os sujeitos pardos, visto que eles podem ser considerados como uma das primeiras formas de identificação de qualquer sujeito na sociedade, independente da sua condição étnica e social, tornando-se um lugar de memória individual e coletiva que nos permite especular o cotidiano da época. Por isso, fomos buscar nessa documentação um entendimento do que seria ser pardo no contexto colonial pernambucano para, em seguida, tentar traçar um cenário que nos possibilite perceber a situação de inferioridade étnica e, conseqüentemente, social em que se encontravam grande parte desses sujeitos em Pernambuco no período aqui estudado.

A análise documental, em particular os assentos de batizados que classificavam por cor as crianças expostas, pode ser vista como um indicativo da complexidade de identificação, uma vez que “para determinar o fenótipo seria difícil garantir o consenso de opiniões”¹⁹.

[...] os membros da família da própria pessoa ou membros da mesma comunidade, presumivelmente imbuídos das mesmas atitudes, valores e visões, poderiam empregar palavras diferentes para descrever a posição de um indivíduo no espaço racial. Isso seria ainda mais provável caso o observador fosse estrangeiro na região e, assim, insensível às nuances raciais locais e viesse de uma categoria social diferente ou com atitudes diferentes [...] em segundo lugar, é possível que os especialistas em história da América Portuguesa tenham dado demasiada ênfase à pigmentação como determinante no estabelecimento do fenótipo racial[...] em terceiro lugar, muito

¹⁹RUSSEL – WOOD, A. J. R. *Op. Cit.*, p. 48

dependia da época e do lugar. A identidade ou a designação racial de alguém devia muito ao contexto local [...] ²⁰.

Assim, é preciso levar em consideração que as características dos agentes pardos dependiam tanto do contexto físico, social e econômico quanto do indivíduo. Em resumo, “a designação racial de uma pessoa dependia, em parte, do indivíduo, mas igualmente da época, da região e do observador”²¹.

Outra documentação utilizada corresponde aos compromissos de irmandades, somando um total de sete utilizados; sendo três deles de irmandades de pardos, especificamente as de devoção a Nossa Senhora do Livramento, localizadas na Vila de Serinhaém, do Cabo e do Recife, datados, respectivamente, em 1770, 1767, 1765. Outros três referentes às irmandades de negros, em especial às de devoção a Nossa Senhora do Rosário, correspondentes aos do Desterro do També, referente ao ano de 1790, a da Vila do Recife, datado em 1782 e da Villa de Igarassu, correspondente ao ano de 1706. E por fim, também analisamos o compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Vila de Santo Antônio do Recife, datado de 1794, com o fito de tentar uma comparação entre estes e os das irmandades de pardos. Todos localizados nos códices da documentação do Conselho Histórico Ultramarino, com exceção do compromisso do Rosário de Igarassu, localizado no APEJE.

No que concerne ao uso das fontes digitalizadas, em uma tentativa de preencher as lacunas da própria documentação manuscrita, buscamos informações em relatos de alguns cronistas e viajantes. Tendo como exemplo Frei Jaboaão, Sotério da Silva, Domingos Loreto Couto, Henry Koster, Tollenare, Maria Graham, André João Antonil, Frei Vicente do Salvador, Pero de Magalhães Gângavo, Fernão Cardim, Jorge Benci, Frei Manuel Calado, Ambrósio Fernandes Brandão, assim como outros que se enquadram no contexto colonial. Para essa análise coletamos livros e documentos disponíveis na Biblioteca Pública Estadual Presidente Castelo Branco, na Biblioteca Central da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), na biblioteca da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), no setor de obras raras da Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de Pernambuco (IPHAN), no laboratório do Departamento de História da Universidade Federal de Pernambuco (LAPEH), no Arquivo Público Estadual Jordão

²⁰ RUSSEL – WOOD, A. J. R. *Op. Cit.*, p. 48

²¹ *Ibid.* p. 49

Emerenciano (APEJE) e no arquivo da Igreja e da Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife.

Nessa abordagem também fizemos uso de algumas gravuras do século XIX do artista francês Jean Baptiste Debret que, na sua relação com as fontes aqui utilizadas, serviram como indiciárias de que muitas das características do contexto social do século XVIII permaneceram no século subsequente. As imagens aqui utilizadas foram extraídas da obra *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil* realizada durante a permanência do artista no Brasil, entre 1816 a 1831, tendo em vista que a obra de arte “exprime, portanto, valores, relações, concepções, que só ali existem e só ali se expressam. Dimensões e não reflexos de um processo social”²². A nossa proposta esteve voltada para um olhar a algumas das pinturas de Debret sobre o cotidiano mais rudimentar do Brasil Oitocentista, através da descrição das obras e da sua relação com outras fontes e com a estrutura social pernambucana.

O cruzamento dessas fontes nos serviu como facilitadoras de uma compreensão do *termo pardo* e como se aplicava a Pernambuco, assim como a possibilidade de observação do funcionamento das irmandades como um reflexo da própria sociedade colonial em que estavam presentes não apenas os aspectos étnicos, mas, sobretudo, os econômicos. Ou seja, embora em Pernambuco houvesse uma separação entre as irmandades por cor, a questão étnica talvez tenha ficado num segundo plano, quando relacionada à questão econômica. O que nos leva a defender a tese que as irmandades em Pernambuco não chegaram a agrupar agentes de iguais etnias, mas sujeitos de semelhantes condições sociais para arcar com as esmolas e anuidades estabelecidas por cada instituição.

No tocante à historiografia sobre a temática foi possível perceber que ela se encontra bastante limitada. O que se tem são recortes e citações de autores como Pereira da Costa²³, João José Reis²⁴, Antônia Aparecida Quintão²⁵, Julita Scarano²⁶, Caio César Boschi²⁷, Rita de Cássia²⁸, Mary Del Priore²⁹, Virginia Almoêdo³⁰, Marcelo Mac Cord³¹, Larissa Viana

²²MENEZES, Paulo. **A trama das imagens**: manifestos e pinturas no começo do século XX. São Paulo: EDUSP, 1997. p.19

²³COSTA, F. A. P. **Anais Pernambucanos 1740 – 1794**. Recife: FUNDARPE, 1984.

²⁴REIS, J. J. **A Morte é uma Festa**: ritos fúnebres e revoltas populares no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

²⁵QUINTÃO, A. A. **Lá vem o meu parente**: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e Pernambuco (século XVIII). São Paulo: Annablume/Fapesp, 2002.

²⁶SCARANO, J. **Devoção e Escravidão**: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. São Paulo: Nacional, 1976.

²⁷BOSCHI, C. C. **Os leigos no Poder**. São Paulo: Ática, 1986.

²⁸BARBOSA, Rita de Cássia de Araújo. A Redenção dos Pardos: a festa de São Gonçalo no Recife; em 1745. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris (Org.). **Festa-Cultura & sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Hucitec, 2001.

²⁹DEL PRIORE, M. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Torres³², Rachel Caldas e Gilberto Osório³³ que não tratam diretamente da nossa temática, mas nos serviram de base para um efeito de discussão.

Dentre os citados, Antônia Aparecida Quintão pode ser considerada como uma das grandes pioneiras nos estudos das irmandades de pardos a nível nacional. A autora através da sua obra “*Lá vem meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*” apresenta as lutas cotidianas dos *sujeitos de cor* nas suas instituições através de um estudo dos seus requerimentos e de suas petições nas quais denunciavam as injustiças e exigiam o respeito aos seus direitos. A pesquisadora defende que as atividades desenvolvidas por estes sujeitos nas suas agremiações devocionais tinham um caráter de protesto racial³⁴.

Tratava-se de uma ‘resposta possível’ às situações de injustiças e desigualdades, práticas cotidianas numa sociedade profundamente hierarquizada e discriminatória, na qual nem mesmo o ingresso nas irmandades era suficiente para abrandar a suspeita que pesava sobre os negros, fazendo com que suas associações também fossem vistas com desconfiança e merecessem por parte do governo português um tratamento marcado pela ambiguidade³⁵.

No que concerne às irmandades de pardos pernambucanas a autora se dedica a uma análise comparativa entre estas e as localizadas no Rio de Janeiro. Em sua abordagem esclarece alguns pontos de estratégias de sobrevivência dessas agremiações, como a própria forma de organização econômica. No quinto capítulo da sua obra intitulado *Irmandades de Pernambuco* a autora se volta para uma análise das tomadas de conta das irmandades, ou seja, o controle que se pretendia exercer sobre essas instituições e seus compromissos. Tema este, considerado por Quintão, gerador de conflitos, pois estava diretamente ligado a um “atentado à autonomia na administração de seus bens, e que geravam protestos veementes dos confrades”.³⁶

³⁰ ASSIS, V. A. **Pretos e Brancos – A serviço de uma ideologia de dominação (Caso das Irmandades do Recife)**. 1988. 177 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

³¹ MAC CORD, M. **O Rosário de D. Antônio: irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1872**. Recife: Universitária da UFPE, 2005.

³² VIANA, L. *op.cit.*

³³ LINS, Raquel Caldas & ANDRADE, Gilberto Osório. **São Gonçalo Garcia: um Culto Frustrado**. Recife: FUNDAJ, Ed Massangana, 1986.

³⁴ QUINTÃO, A. A. *op.cit.*, p. 20

³⁵ *Ibid.* p. 21.

³⁶ *Ibid.* p. 3

Outra grande contribuição para essa abordagem vem da obra de Larissa Viana “*O Idioma da mestiçagem*”. A autora se debruça no estudo dos homens pardos na América Portuguesa, em especial Pernambuco e Rio de Janeiro, partindo da discussão sobre a mestiçagem nos séculos XIX e XX, para em seguida abordar o período colonial, particularmente os séculos XVII e XVIII. Viana parte do princípio de que as identidades cultivadas nas agremiações de pardos não se referiam apenas à mestiçagem, ou seja, a autora defende que essas irmandades criaram oportunidades de coesão também para os descendentes de africanos nascidos na colônia (crioulos) que desejavam formar novos laços sócio-religiosos baseados na origem colonial, em contraponto à africana.

No que se refere ao *termo pardo*, a autora defende que, além de vinculado à mestiçagem, “aplicava-se, entre outros, aos descendentes de africanos nascidos no Brasil, sobretudo àqueles que, sendo *livres* ou *libertos*, já deixavam de ser identificados como pretos ou crioulos, termos muito utilizados à condição de escravos”³⁷. Logo, o uso da terminologia, para Larissa Viana, estaria diretamente ligado não apenas à mestiçagem, mas, também, aos descendentes de africanos na sua condição civil de *liberto*.

Inserida neste contexto, a autora defende que a criação das irmandades de pardos atendia também aos anseios de homens de cor, não necessariamente mestiços, mas, sobretudo, aos que não se identificavam com as instituições tradicionalmente de negros. A autora não chegou a fazer um estudo do *termo pardo* e seu significado em Pernambuco, assim como, uma análise em torno da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos, uma das maiores agremiações dessa categoria na região, limitando-se a uma abordagem em torno da devoção a Nossa Senhora da Conceição, Amparo, Guadalupe e São Gonçalo Garcia. O que não diminui a grandiosidade da sua obra e relevância da sua pesquisa para essa abordagem.

Dentro de outro viés interpretativo temos Caio César Boshi com sua obra “*Os leigos e o poder*” na qual defende que o mulato, por sua própria essência e origem, poderia ser o elemento desestabilizador e contestador na sociedade colonial. Ao se incorporar às irmandades passou a se incluir como mais um elemento do sistema e não a sua contradição. “Adesão, no caso, vale como sinônimo de castração de individualidade”. Para o mulato, ao mesmo tempo em que veículo de ascensão social, as irmandades foram também um instrumento de “neutralização das contradições do sistema”. Segundo o autor, ao aderir a estas

³⁷VIANA, L. *op.cit.*, p.132.

agregações, o mulato cedeu a elas seus direitos e vontades enquanto indivíduo, pondo de lado uma eventual resistência violenta e política ao sistema e se acomodando à sombra harmoniosa e adésista das instituições, numa opção pelo branqueamento social.

[...] se para o branco ele em nada altera sua condição de dominação, para os negros e mulatos veio demonstrar como originalmente eles estavam divididos e, por isso mesmo, não perceberam que tais dissensões eram extremamente benéficas somente aos brancos, pois que seccionamento de grupos, em última análise, significava menos perigo para o Estado [...]³⁸.

Apesar de concordar que existiram irmandades interessadas em suavizar os maus tratos recebidos pelos seus membros, preocupadas em cooperar ou se responsabilizar diretamente pela alforria de seus integrantes, assegura que não existiram irmandades que tenham contestado a instituição escravista ou que tenham propugnado pela ebulição da escravatura³⁹.

Diferentemente de Caio César Boschi, Julita Scarano defende que as irmandades eram praticamente a única instituição aberta ao homem de cor dentro da legalidade em que, esquecida a sua situação de inferioridade em relação aos brancos, seus componentes poderiam viver como seres humanos⁴⁰.

[...] era uma organização aceita, protegida pela ação pessoal de reis e eclesiásticos que proporcionava ao homem de cor um instrumento para enfrentar situações de injustiças e sofrimento [...] não transformava e nem mesmo tentava pôr fim à escravidão, mas na medida de suas possibilidades procuravam diminuir seus malefícios[...]⁴¹.

Segundo a autora, um dos aspectos que pode ser destacado dessas associações seria a de “dar dimensão humana ao escravo negro”, ou seja, essas agregações não apenas

³⁸BOSCHI, C. C. *Op. cit.*, p.160

³⁹ *Idem.* p. 109

⁴⁰SCARANO, J. *Op. cit.*,p. 145. Aqui também é preciso dar atenção às relações entre as irmandades e outras organizações legais e ilegais que reuniam negros e mulatos. Os regimentos da milícia compostos de companhias exclusivamente de brancos ou de não-brancos, apesar dos esforços da Coroa para integrações, proliferaram no século XVIII. RUSSEL – WOOD, A. J. R. *op. Cit.*, p.227. Sobre as Milícias ver também: SILVA, Kalina Vanderlei. **O miserável soldo & a boa ordem da sociedade colonial**. Recife: Prefeitura do Recife, Secretaria da Cultura, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2001. *Idem.* ‘**Nas Solidões Vastas e Assustadoras**’: os pobres do açúcar e a conquista do Sertão de Pernambuco nos séculos XVII e XVIII. 2003. 361f. Tese (Doutoramento em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

⁴¹SCARANO, J. *Op. cit.* p. 147

possibilitaram o auxílio e o amparo aos negros e seus descendentes, mas permitiram “o poder agir como criaturas humanas”⁴².

No tocante às festas, Rita de Cássia Araújo em um artigo intitulado “*A Redenção dos Pardos: a festa de São Gonçalo no Recife*” analisou as festividades realizadas em homenagem a São Gonçalo Garcia, em 1745, pela Irmandade de Nossa Senhora do Livramento. A autora descreve o fausto das alegorias e a presença da elite nesta festa, promovida pelos pardos. Segundo Rita de Cássia, o culto a São Gonçalo Garcia teve início em Pernambuco com a aspiração demonstrada por estes mestiços de possuírem um santo de sua mesma cor.

Desejo que, encontrando nas formas de pensamento, nos ritmos e símbolos do catolicismo um meio lícito e legítimo de se expressar, denunciava as precárias condições sociais em que a maioria deles vivia e a situação de inferioridade racial confrontada no dia-a-dia. Ao mesmo tempo, assinalava a presença de uma expectativa, nutrida pelo pardo, de alcançarem uma vida futura melhor⁴³.

O momento festivo descrito pela autora reuniu várias irmandades e foi caracterizada por novenas, procissões, missas, encamisadas, dentre outras manifestações religiosas e artísticas. Segundo a pesquisadora a “existência de um santo pardo, aureolado pelo martírio, nascido em terras de colonização, da união de português com uma mulher de cor”, simbolizava uma semelhança com a realidade social de muitos pardos no contexto colonial pernambucano, o que talvez pudesse justificar tamanha devoção⁴⁴.

Não menos importante temos a obra de Mary Del Priore “*Festas e Utopias no Brasil Colonial*”. A autora, ao fazer uma análise das festas, afirma que o luxo inicial marcava a presença da irmandade no seio de sua comunidade e o poder de seus dirigentes em face dos outros membros e irmãos. Mas, segundo a autora, esse diálogo de poderes, expresso nas festas, dava lugar ao espaço que esse grupo de pardos procurava no interior da sociedade colonial. Espaço esse representado pelas imagens que eram capazes de elaborar sobre a sua cultura e a dos outros membros da sociedade⁴⁵. Assim, as doações realizadas para o tradicional desfile de carros alegóricos nas procissões revelam, segundo a autora, um segmento de homens mestiços em boa situação financeira, ao ponto de poder colaborar com jóias e dinheiro para a festa de seu grupo social. Dentro desse contexto, a pesquisadora

⁴² *Ibid.* p. 146

⁴³ BARBOSA, R. C. A. *Op. cit.* p. 424

⁴⁴ *Idem*

⁴⁵ DEL PRIORE, M. *op. cit.*, p. 78

ressalta a necessidade de se estudar melhor a acumulação econômica desses indivíduos para melhor entender o sentido de uma “elite” de cor no Brasil colonial⁴⁶.

Ainda no campo da temática tem importância a obra de Raquel Caldas e Gilberto Osório, intitulada “*São Gonçalo Garcia: um culto frustrado*”. Nessa obra os autores expõem importantes aspectos da vida de São Gonçalo Garcia, santo esse, segundo os pesquisadores, pouco conhecido e estudado no campo da historiografia. Nessa obra Raquel Caldas e Gilberto Osório se voltam para um estudo mais apurado sobre a vida de São Gonçalo, distinguindo-se do outro, o do Amarante, que num primeiro momento chegou a se pensar que era um santo natural do México. Após algumas discussões historiográficas, os autores chegaram à conclusão que o mesmo era de cor parda, franciscano e natural da Índia. Informações estas obtidas através de uma leitura da Súplica Triunfal⁴⁷.

Considerando as abordagens apresentadas, constatam-se grandes lacunas no que concerne a um estudo do significado do *termo pardo* para Pernambuco, assim como, uma abordagem do funcionamento das suas irmandades, em especial a devoção a Nossa Senhora do Livramento e as realizações das suas grandiosas festas. O que torna bastante oportuno e atual rediscutir o papel social desses sujeitos com a perspectiva de que este estudo possa trazer novos elementos para enriquecer essa discussão.

Nesse sentido entendemos que a festa era “um território lúdico, onde se exprimem igualmente as frustrações e reivindicações de vários grupos”⁴⁸. Sendo considerada como um momento máximo de visibilidade, assim como um “espaço de construção de identidade e de expressão de poderes”⁴⁹; visto que a organização dos festejos estava entrelaçada ao mundo dos negócios havia multiplicidade de interesses em jogo e os empenhos de diferentes agentes sociais no sentido de ampliar ou manter espaços de influência na sociedade colonial⁵⁰.

Assim, adotamos as abordagens de relações de poder de Michel Foucault, que considera que os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social. Ou seja, não existem, de um lado, os que têm o poder e de outro aqueles que se encontram dele alijados. Melhor falando, o poder não existe, existem sim, práticas e relações

⁴⁶DEL PRIORE, M. *op. cit.*, p. 80

⁴⁷LINS, R. C. & ANDRADE, G. O. *Op. Cit.*

⁴⁸DEL PRIORE, M. *op. cit.*, p.14

⁴⁹SOUZA, Marina de M. **Reis Negros no Brasil escravista: historia da coroação do rei do Congo**. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 19

⁵⁰LOPEZ, Emílio Carlos Rodriguez **Festas Públicas, Memória e Representação: um estudo sobre manifestações políticas na Corte do Rio de Janeiro (1808-1822)**. São Paulo: Humanista/FFLCH/USP, 2004. p. 73

de poder. “E onde há poder, há resistência”. Não existe propriamente o lugar de resistência, mas pontos móveis e transitórios que também se distribuem por toda a estrutura social⁵¹.

Dessa forma procuramos, através de uma análise interpretativa da festa, discutir e identificar as práticas de poder que originaram as estratégias de resistência construídas a partir das diversas formas de representações culturais e religiosas presentes nessas festividades. Logo, ao abordarmos o cotidiano dos pardos procuramos recuperar os mecanismos que produziram o silêncio em nossa cultura, observando não apenas as palavras dentro do documento, mas as formas em que muitas foram silenciadas. Os pardos, na sociedade colonial, foram vistos muitas vezes como uma totalidade homogênea, produzindo zonas de silêncio em que alguns discursos e práticas foram jogadas para as margens, destruindo a força da diferença de alguns saberes⁵².

Assim, procuramos recuperar não só as regras de aproximação ou de cruzamento das séries enunciativas, mas também como estas se excluem como procuraram produzir o silêncio das outras séries⁵³. Cientes de que o conhecimento histórico não é construído unicamente através do que dizem as fontes, mas “as informações das fontes só são incorporadas nas conexões que dão o sentido à história com ajuda do modelo de interpretação”⁵⁴; portanto, cabe a nós historiadores observar não apenas o dito, mas também o não dito, pois são nas entrelinhas da documentação que encontramos as respostas para um novo fazer historiográfico.

Diante do exposto, delimitamos a nossa pesquisa geograficamente e cronologicamente. Do ponto de vista geográfico estudamos o espaço urbano pernambucano, em especial o do Recife, palco em que ocorreu a grandiosa festa de São Gonçalo Garcia, local também de intensa urbanização e grande concentração de pardos. Do ponto de vista cronológico analisamos o século XVIII, período de grande florescimento das Irmandades de Nossa Senhora do Livramento.

Para uma melhor distribuição e compreensão do assunto aqui abordado iniciamos nossa análise a partir do *termo pardo* para, em seguida, observarmos o funcionamento das Irmandades de Nossa Senhora do Livramento, nas suas diversas manifestações culturais, com destaque para um estudo da festa de São Gonçalo Garcia e os seus protagonistas. Com base nesse enquadre dividimos essa dissertação em três capítulos.

⁵¹FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. *op. cit.*, p. XIV.

⁵²ALBUQUERQUE, J. D. M. **História**: a arte de inventar o passado - Ensaios de teoria da história. Baurú: EDUSC: 2007. p. 106

⁵³Concepção defendida por Michel Foucault. *Ibid.* p.109

⁵⁴RÜSEN, Jörn. **Reconstrução do Passado**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.p.25

No primeiro capítulo, voltamo-nos para uma discussão em torno do *termo pardo* no contexto colonial pernambucano; termo este que, por ser flexível em seu significado, sofreu alterações no tempo e no espaço colonial. Em seguida, propomo-nos a pesquisar as origens do mito da *pureza de sangue* que, enquanto expressão de um racismo institucionalizado, fez-se presente em Pernambuco nos três primeiros séculos da colonização portuguesa.

No segundo capítulo, procuramos acompanhar especialmente a formação das Irmandades de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos no Pernambuco Colonial, buscando apreender suas especificidades e seus significados sociais. Para essa tarefa tecemos considerações comparativas entre os compromissos⁵⁵, de algumas Irmandades do Livramento localizadas em Pernambuco que permitem entrever a política da diferença estabelecida por essas associações, assim como as diversas estratégias de alianças ao lado de elaboradas regras de exclusão.

No terceiro e último capítulo, ocupamo-nos em fazer uma abordagem da *grandiosa festividade* realizada em homenagem a São Gonçalo Garcia, assim como conhecer os protagonistas desse *espetáculo*, biografando alguns sujeitos que fizeram parte desse momento festivo. A nossa preocupação esteve voltada para uma análise documental de dois cronistas da época, Frei Jaboatão e Sotério da Silva que deixaram relatos sobre esta festividade. Porém, antes dessa análise, num primeiro momento, voltamos a nossa atenção para a construção do espaço urbano do Recife, palco em que viveram os protagonistas dessa abordagem, assim como as diversas maneiras de apropriação desse mesmo espaço pelos sujeitos históricos para realização de grandiosas festividades.

Em síntese, as poucas publicações sobre a temática em questão nos levaram a basear este trabalho quase que inteiramente em fontes manuscritas, impressas e digitalizadas. Nesta perspectiva, no sentido de tornar a leitura documental mais agradável, optamos por uma atualização vocabular, visando uma maior apreensão e compreensão do leitor sobre o assunto aqui abordado.

⁵⁵“Neste documento estão registrados sua forma de organização, sua estrutura política e as normas que orientavam a vida da instituição”. Cf. MAC CORD, M. *Op. Cit.* p. 64

CAPITULO I

DISTINÇÕES ÉTNICAS E EXCLUSÃO SOCIAL

É necessário nesta casta muita virtude para se reconcentrar no seu nada, isso não souberam fazer os anjos no céu, nem o homem no paraíso, como fará um mulato no Brasil [...] ⁵⁶.

O termo *pardo* foi utilizado no período colonial com sentidos diferenciados; dependendo da época e da região analisadas, logo recebeu variadas denominações que comprovam a flexibilidade do termo. Há impossibilidade de uma abordagem que abarque apenas os aspectos étnicos, visto que a cor poderia mudar conforme a condição social, ou seja, como não existia um critério rígido de avaliação, em se tratando das pessoas individualmente, elas poderiam mudar de lugar na hierarquia e, conseqüentemente, por essa razão, de cor ⁵⁷.

Segundo Eduardo França Paiva, brancos, negros, indígenas e mestiços, no contexto colonial brasileiro, subdivididos em grupos menos abrangentes, constituíram um mundo marcado pela *pluralidade* e pela *mobilidade*. “Tradições reforçadas e repetidas, mas também *recriadas e adaptadas* na colônia, através dos contatos cotidianos entre esses grupos, suas diversas origens e seus diferentes posicionamentos sociais” ⁵⁸. Segundo o autor, misturavam-se informações, assim como etnias, tradições e práticas culturais.

Novas cores eram forjadas pela sociedade colonial e por ela apropriadas para designar grupos diferentes de pessoas, para indicar hierarquizações das relações sociais, para impor a diferença dentro de um mundo cada vez mais mestiço. De cor de pele à dos panos que a escondia ou a valorizava até a pluralidade multicolor das ruas coloniais, reflexo de conhecimentos migrantes, aplicados à matéria vegetal, mineral, animal e cultural: a colônia criava tonalidades ainda desconhecidas pela metrópole ⁵⁹.

Nesse sentido não se tratava de um modelo de organização social transferida, nem de mera soma entre o molde e alguma especificidade local. O resultado era bem mais complexo, assim como era o processo de sua formação.

⁵⁶ COUTO, Domingos do Loreto. **Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981.p. 138

⁵⁷ FARIA, S. S. C. **Sinhás Pretas, Damas Mercadoras**: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850). 2004. 278 f. Tese (Livre Docencia em História). Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói. p. 76

⁵⁸ PAIVA, Eduardo França. **Escravidão e universo cultural na colônia**: Minas Gerais, 1716-1789. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.p.32

⁵⁹ *Ibid.* p.36

Para Stuart Schwartz a classificação por cor conferia aos indivíduos identidade como um grupo, embora fossem reconhecidas distinções. No Brasil Colonial, desenvolveram-se várias classificações, flexíveis de acordo com o tempo e o espaço. Segundo o autor, na Bahia eram comuns as designações: branco, mulato, cabra, pardo e preto. Dentre estes, os sujeitos de cor geralmente arcavam com duas marcas de desvantagem. A primeira: “sua cor indicava claramente ascendência africana e, portanto, condição social inferior, presumivelmente a de escravo, em alguma época do passado”. A segunda: “havia uma insinuação de ilegitimidade na existência de uma pessoa mestiça, pois se supunha que homem branco normalmente não se casava com mulheres de condição racial inferior”⁶⁰.

Por outro lado, somavam-se a essas desvantagens os preconceitos sobre as inclinações morais inatas dos mestiços “que amiúde eram tachados de matreiros, ambiciosos e indignos de confiança”. Porém, segundo Schwartz, tais atitudes e a legislação discriminatória não impediram a população parda de crescer e tornar-se parcela importante das categorias dos artesãos, trabalhadores assalariados e pequenos agricultores⁶¹.

Os libertos de cor formavam, na verdade, um grupo heterogêneo, com elementos de várias origens, locais de nascimento, habilidade, grau de aculturação e cores. A raça fez surgir um sistema alternativo de estados (branco, pardo, negro, índio) que se mesclou com a sociedade européia e a transcendeu. “Se todos os negros tivessem sido escravos e todos os cativos tivessem permanecido cativos, a situação brasileira poderia ter-se ajustado com pouquíssimas alterações aos princípios tradicionais de organização social”⁶². Nesse caso, a complexidade se originou da alforria de cativos e do surgimento de indivíduos mestiços, alguns nascidos livres e outros escravos, estes últimos sendo favorecidos no processo da manumissão. “Esses indivíduos criaram novas categorias sociais que precisaram ser ajustadas à hierarquia social”⁶³.

Segundo Russell – Wood, “apesar da infinidade de termos raciais havia não só ambigüidade em torno de sua aplicação como incerteza quanto à relação entre eles”⁶⁴. O fato de um mulato ser visto como normalmente inferior a um pardo era aceito, mas havia dúvidas se sua pele era mais clara.

O autor argumenta que:

⁶⁰ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**: engenhos e escravismo na sociedade colonial (1550-1835). (Trad.) Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.p.213

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Idem.*

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ RUSSEL – WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 49

[...] as classificações abertamente étnicas estavam sujeitas a matizes morais e a fatores comportamentais. Em circunstâncias variadas, a denominação de um indivíduo como pardo podia ser alterada para mulato, possuindo esta última, em geral, uma conotação pejorativa, sendo com frequência qualificada com adjetivos tais como preguiçoso ou imprestável. Os extremos diametralmente opostos do espectro racial (branco-negro) nem sempre correspondiam aos extremos diametralmente opostos do espectro moral⁶⁵.

Segundo o autor, enquanto as pessoas brancas eram vistas como honestas, trabalhadoras e tementes a Deus, os mulatos, e não os negros, eram vistos, em geral, como portadores de atributos como preguiça, desonestidade, astúcia, arrogância, falta de confiabilidade e deslealdade.

Ao certo, as distinções étnicas e a escravidão penetraram em toda a sociedade colonial, atingindo os aspectos mais corriqueiros da vida e afetando as ações e percepções de cada um, escravos ou livres, brancos, negros, índios ou mestiços. “Embora os africanos ou cativos pudessem conservar seus próprios valores e culturas eram sempre restritos pela necessidade de agir dentro dos limites da sociedade colonial”⁶⁶.

1.1 IDENTIDADE MULATA, OU IDENTIDADE PARDA?

Um aspecto que pode ser destacado no que concerne ao termo *parda* é sua semelhança em significado com a denominação *mulato*. Para entendermos melhor as atribuições dadas a ambos os termos, buscamos em alguns dicionários de época os seus respectivos significados.

No dicionário de Bluteau, datado do início do século XVIII, o significado para cada uma dessas designações se apresentava em meio a uma considerável semelhança. De acordo com o respectivo dicionário o termo *parda* era considerado uma “cor entre branco e o preto”, própria do pardal, o que parecia justificar o nome. Segundo Bluteau, o “*homem pardo*” teria uma associação ao “*mulato*”, assim como uma ligação curiosa com uma fera, “o leopardo”⁶⁷. Para o termo *mulato* o dicionário esclarece que seria o filho ou filha originada a partir do intercurso sexual entre um “branco e uma negra ou entre negro e branca”. A origem do nome *mulato*, assim como o termo *parda*, advinha de um animal chamado *Mu* ou *Mulo*, gerado pelo

⁶⁵ RUSSEL – WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 49

⁶⁶ SCHWARTZ, Stuart B. *Op. Cit.*, p.215

⁶⁷ BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português e latino**. Vol. 1. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1727.p. 265

cruzamento de dois outros animais de espécie diferentes. Ou seja, seriam o pardo e o mulato mestiços de brancos com negros, conforme o dicionário de Bluteau⁶⁸. No dicionário organizado por Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, datado para o início do século XIX, encontramos para o termo mulato uma definição semelhante à apresentada por Bluteau. Nele constatamos que a terminologia também estava ligada ao resultado de um cruzamento entre dois animais, “cavalo e burra”⁶⁹. Esse significado também está presente no dicionário compilado por Antônio Moraes Silva, igualmente datado do início do século XIX, em que o termo mulato representava o filho de cavalo com burra, assim como o indivíduo resultante de um processo de miscigenação entre o “preto com branco, ou às avessas, ou de mulato com branco até certo grau”. Para o termo *parda*, Moraes Silva define como a “cor entre branco e preto, como a do pardal”⁷⁰.

Já no dicionário composto por Bernardo de Lima e Melo Bacellar, datado para o final do século XVIII, encontramos uma definição para o termo mulato como “de cor do enegrado”⁷¹. Por outro lado o termo *parda*, assim como vem sendo apresentado, estaria ligado a sua origem animal, caracterizado como “animal cinzentado”⁷². Outra definição para o século XVIII corresponde ao dicionário compilado por Pedro J. Fonseca por ordem de Dom José I (que reinou entre 1750-1777) que classificava o termo “*parda*” como sinônimo de “fusco, tringueiro, ou aquele que tira para o negro”⁷³. Uma visão semelhante parte de Pereira da Costa em seu *Vocabulário Pernambucano* que traz termos utilizados em Pernambuco no período colonial e imperial. Segundo o autor, o termo mulato era definido como o filho de branco com negro. “É dessa mistura do branco com o preto que vem chamar-se mulato em Portugal, ao café com leite”⁷⁴. Já o termo “Pardavasco” o autor classifica como “mulato disfarçado”, ou seja, “marcado como Caim, tem a cara pintadinha, pardavasco, trigueirinha”⁷⁵.

Para Ronaldo Vainfas em seu *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)* o termo mulato foi “herdado do castelhano e consagrado no português, ainda no século XVI, para designar os filhos de branco e negro, ou vice-versa”. Nesse caso, segundo o autor, a

⁶⁸BLUTEAU, Raphael. *Op. Cit.* p. 628

⁶⁹VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. **Dicionário Portátil das Palavras, Termos e Frases, em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram.** Coimbra, 1825. p.115

⁷⁰SILVA, A. de M. **Dicionário da língua portuguesa.** Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813.

⁷¹LIMA, Bernardo. MELO, Bacellar. **Dicionário da Língua Portuguesa.** Lisboa: na offic. Aquino Bulhoens. 1783.p.447.

⁷²*Ibid.* p. 463

⁷³Ver em: VIANA, L. **O Idioma da Mestiçagem:** as Irmandades de pardos na América Portuguesa. Campina, SP: Editora da UMICAMP, 2007. p. 86

⁷⁴COSTA, F. A. P. **Vocabulário Pernambucano.** 2a. ed., coleção Pernambucana, vol. II, Recife: Governo do Estado de Pernambuco, 1976.p.543

⁷⁵*Ibid.* p. 578.

terminologia dizia respeito à ascendência e propriamente à cor. Por outro lado, no que diz respeito ao termo *pardo*, o autor descreve que o mesmo era usado muitas vezes, no período colonial, como sinônimo de mulato⁷⁶.

Nesse sentido é fácil perceber as semelhanças, segundo os dicionários de época, entre o termo *pardo* e *mulato* no contexto colonial; por outro lado, parece ter sido o termo *pardo* mais utilizado na sociedade setecentista pernambucana. Na documentação analisada, em que podemos incluir os livros de batismo, casamento e compromisso, não foi possível identificar nenhum sujeito que se denominasse como mulato. Isso talvez encontre explicação na própria desqualificação do termo, associado ao estigma da “mulatice”, que classificava geralmente esses sujeitos como “perturbadores da ordem”, “soberbos”, “arrogantes” dentre tantas outras expressões agressivas. É bem provável que os sujeitos em Pernambuco almejassem uma “identidade parda”, revestida de uma positividade, o que seria na verdade uma *identidade reivindicada*⁷⁷.

Frei Jaboatão, em um discurso proferido na festa de São Gonçalo Garcia, no Recife, em 1745, expressou bem essa preferência pelo uso do termo *pardo* quando em seu sermão fez uso do dicionário de Bluteau para esclarecer a cor do Santo Gonçalo Garcia:

Como este é o ponto principal, e todo o tropeço do nosso discurso, para procedermos nele com a clareza necessária, e distinção possível havemos definir primeiro, que coisa seja pardo, não só nesse sentido, mas também no comum, e vulgar do povo. Pardo em termos vulgares, diz o padre D. Rafael Bluteau no seu vocabulário da língua portuguesa, na letra M. mulato é aquele, que é filho de branco, e negro; pardo, assim como nós o proferiremos, diz o mesmo autor na letra P, é aquele, que nem é branco, nem é negro, mas participa destas cores ambas; e misto, vem a ser o mesmo, que pardo, porque é uma cor meia, que participa de ambas as cores, preta, e branca; diz o sobredito Bluteau na letra M⁷⁸.

Em seu discurso Jaboatão deixou transparecer uma preferência pela utilização do termo *pardo*, comparado ao termo mulato, considerado pelo franciscano como uma definição “vulgar do povo”. O Frei, em seu sermão, ao tentar esclarecer a cor do santo Gonçalo Garcia, ainda fez uso de outra expressão, “pardo legítimo”. “*Do que fica dito já podíamos concluir, que o beato Gonçalo Garcia é pardo legítimo por natureza, e descendência; pois participa*

⁷⁶VAINFAS, Raimundo(Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 413

⁷⁷ LARA, S. H. **Fragmento Setecentista: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁷⁸JABOATÃO. A. S. M. **Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político, e Encomiástico, recitado na nova celebridade, que dedicam os pardos de Pernambuco, ao Santo de sua cor, o Besto Gonçalo Garcia, na sua Igreja do Livramento do recife, aos 12 de setembro do ano de 1745**. Lisboa: Oficina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha N. S. 1751.p.179

por uma parte de cor branca, e da preta pela outra”⁷⁹. A necessidade da expressão “pardo legítimo” serve como indício que na sociedade colonial pernambucana existiu também o “pardo não legítimo”, ou seja, o termo poderia até ter um significado fixo, assim como no dicionário de Bluteau; porém, no cotidiano ele se fez flexível e sujeito a transformações, alterações e flutuações.

Nesse sentido, não podemos nos limitar em definir o termo *pardo* partindo apenas dos aspectos étnicos. Acreditamos que, além desses, existiu uma grande influência do social que, relacionado aos primeiros, delimitava a posição ocupada pelos sujeitos na sociedade colonial pernambucana. Assim, é necessário que tenhamos uma idéia das diversas abordagens em torno do termo *pardo* em outras regiões do Brasil, tendo em vista as suas variações étnicas e sociais para em seguida observarmos as particularidades do uso da terminologia em Pernambuco.

Peter Eisenberg, pesquisador que se propôs a estudar as alforrias em Campinas (SP) no século XIX, procurou uma explicação lógica que pudesse expressar o uso da terminologia, defendendo que as designações *mulato* e *pardo* não se referiam necessariamente à cor da pele, mas também, à condição de livres de ascendência africana⁸⁰.

Essa visão também é defendida por Sheila Faria quando argumenta que o termo *pardo* tinha um duplo significado, pois tanto “podia indicar uma miscigenação, como se referir a filhos ou descendentes de crioulos”. Dentro desse viés interpretativo, a autora defende que, além dos mestiços, o termo também podia sintetizar para um arranjo social no qual os descendentes de africanos, especialmente quando vivendo em liberdade, tendiam a ser classificados nos registros paroquiais como pardos, mesmo que não fossem mestiços. O que fez a autora concluir que:

O termo pardo fosse uma espécie de curinga, pois qual outra denominação deveria ser dada aos filhos, já nascidos livres, de africanos libertos, por exemplo? Pretos não podiam ser, porque não nasceram na África. Mulato e cabra também não, porque não eram mestiços. Restava o pardo, amplamente utilizado para se referirem aos que não eram africanos ou crioulos, na escravidão, e aos filhos de alforriados, na liberdade⁸¹.

⁷⁹JABOATÃO, A. S. M. *Op. Cit.* p.184

⁸⁰EISENBERG, Peter L. Ficando Livre: As Alforrias em Campinas no Século XIX. In.:____. **Homens Esquecidos**: escravos e trabalhadores livres no Brasil - séc. XVIII e XIX. Campinas: Editora da Unicamp,1989. pp. 269-270.

⁸¹FARIA, S. S. C. *op. cit.*, p. 69

Assim sendo, Faria chegou à conclusão que “*pardo*, como *negro*, *preto*, dentre outras expressões, eram pessoas que não tinham *cores* diferentes, mas diferentes *qualidades*”⁸².

Quando comecei a observar que havia casos de pessoas que perderam a referência à *cor*/condição nos registros paroquiais em que estavam nomeados, imaginei que se tratava de casos de ‘branqueamento’. A mobilidade social, através da ausência de referência à *cor* ou à condição social, estava presente, e talvez signifique a origem do nosso sistema classificatório atual⁸³.

Deste modo, o termo *pardo* indicava uma cor mais clara do que as dos negros. Mas não só isso. Representava também a condição de livres. Ou seja, por estar livre, uma pessoa de cor, segundo a autora, tinha uma aparência mais clara. O preto, sempre escravo, trazia em si um significado claro. Quando alforriado havia a necessidade social de frisar que a pessoa assim qualificada estava liberta. Filhos de pretos forros já poderiam não ser mais designados como pretos; quase sempre eram pardos, mas sempre pardos forros, apesar de muitas vezes nunca terem sido escravos⁸⁴.

Hebe Mattos, que também se debruçou no estudo sobre o tema, possui uma linha de raciocínio semelhante à de Peter Eisenberg e Sheila Farias. A autora ressalta que, apesar da literatura sobre o tema, em geral, o significante *pardo* de um modo restrito é pouco problematizado. Os estudos realizados pela pesquisadora em uma coleção de processos civis e criminais fizeram-na chegar à seguinte conclusão:

Na qualificação dos réus e testemunhas, nestes documentos, a cor era informação sempre presente até meados do século XIX. Neles, todas as testemunhas nascidas livres foram qualificadas como brancas ou pardas. Deste modo, ao contrário do que usualmente se pense, o termo me parece que era utilizado (no período colonial e mesmo no século XIX, pelo menos para as áreas em questão) apenas como referências à cor de pele clara do mestiço, para a qual se usava preferencialmente o significante mulato. A designação de pardo era usada, antes, como forma de registrar uma diferenciação social, variável conforme o caso, na condição mais geral de não-branco. Assim, todo escravo descendente de homem livre (branco) tornava-se pardo, bem como todo homem nascido livre, que trouxesse a marca de sua ascendência africana, fosse mestiço ou não⁸⁵.

⁸² *Ibid.* p. 78

⁸³ *Ibid.* p.73

⁸⁴ *Idem*

⁸⁵ MATTOS, H. M. **Das Cores do Silêncio**: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil XIX). 2. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996. p. 29-30

Nesse caso, o termo pardo também poderia ser tomado como indicativo de um lugar social. A pesquisadora Hebe Mattos avaliou que houve uma mudança na percepção sobre ser livre, na passagem do século XVIII para o XIX. No centro dessa mudança esteve o significado da cor, que era um mecanismo de distinção social no século XVIII e, para efeito de *status* social, tinha o seu sentido definido através da condição de livre dos brancos e a escravidão dos negros. Esta distinção perdeu força à medida que muitos indivíduos de cor passaram a usufruir da condição de serem livres.

Segundo Mattos, a liberdade com *status* social deixou de ser prerrogativa dos brancos e deixou de ter seu significado ligado única e exclusivamente à cor da pele. Ou seja, ser “pardo” não era necessariamente ser mestiço; a sua denominação estaria não apenas nos seus aspectos étnicos, mas hierárquicos. A condição de liberto dada a um indivíduo, independente de sua cor, dava-lhe a liberdade do uso do termo. Mattos sugere que *pardo* seria sinônimo de *não-branco*, independente da cor da pele, e *branco* teria significado de *livre*, ou seja, pessoa comprovadamente livre. Daí serem *livres*, ou *brancos*, muitos de cor negra ou mestiça⁸⁶.

Em concordância com Sheila Faria ela defende que o qualitativo “pardo” sintetizava, como nenhum outro, a conjunção entre classificação racial e social no mundo escravista. Logo, as designações, que até então se atribuíam à palavra “pardo”, delimitavam um lugar social, caracterizado como exceção, numa sociedade racialmente estratificada. Correspondia à ascendência cativa entre os homens livres, nascidos no Brasil, como também à ascendência “branca” (livre) entre os escravos crioulos. “É fato conhecido que, desde o período colonial, qualquer perspectiva de ascensão social passava por um processo individual de branqueamento”. Mas o uso preferencial da designação “pardo”, para os homens livres, sem referência necessária à mestiçagem, “representa muito melhor o ideal hierárquico desta sociedade, que reserva um lugar social específico para os escravos, para os libertos, para os descendentes livres de africanos e para os cristãos velhos e brancos”⁸⁷.

Larissa Viana, que também se propôs a definir o termo *pardo*, reconhece a complexidade de um significado que englobe um único sentido.

No século XVII, por exemplo, era usado em São Paulo para designar indígenas escravizados ilegalmente. No nordeste açucareiro, de mais acentuada presença africana, tendia a ser sinônimo de mulato, mas deve-se ter em conta, como adverte uma vez S. Schwartz, que a

⁸⁶ *Ibid.* p. 91

⁸⁷ MATTOS, H. M. *Op. Cit.* p. 361

emergência dos pardos no século XVII esteve ligada também às uniões entre europeus e africanos, e destes com indígenas⁸⁸.

Segundo a autora, no Centro-sul o termo era usado por colonos para designar indígenas escravizados no século XVIII quando as restrições legais para o cativo indígena conduziam os colonos a evitar termos como cativo ou escravo. Correspondia ainda à descrição da miscigenação entre europeus, africanos, indígenas e seus descendentes⁸⁹. Assim, como Sheila Faria e Mattos, a autora acredita que na sua complexidade o termo representaria mais do que identificação de um matiz de cor ou origem; estaria também relacionado à condição social e *status* das pessoas no universo colonial⁹⁰.

Para Larissa Viana, diante das semelhanças de significado do termo *pardo* e mulato, a preferência da utilização do termo *pardo* nas irmandades e na legislação do período colonial estaria provavelmente ligada à questão da noção de “impureza” de sangue do mulato.

O qualitativo mulato era muito freqüentemente associado à noção de ‘impureza’ de sangue e a atributos como preguiça, desonestidade, astúcia, arrogância e falta de confiabilidade. Explorando a ambigüidade das categorias de cor e condição então empregadas, notei que o qualitativo pardo foi muitas vezes acionado de modo a criar uma versão mais positiva da identidade. Dos mestiços, em contraponto ao mulato tantas vezes descrito como moralmente inferior. Construía-se, especialmente nas irmandades de pardos, uma noção de distinção a um só tempo mestiça e colonial, capaz de integrar e criar oportunidades de coesão para aqueles que buscavam distinção em meio a um contexto marcado pela idéia de ‘defeito’ e ‘impuro’⁹¹.

A autora acredita que o termo *pardo* tenha inicialmente servido mais aos mestiços, porém, ampliou-se ao longo do século XVII e XVIII para contemplar, além dos “mistos entre as duas cores”, conforme se dizia na época, os homens e mulheres livres, de cor, nascidos no espaço colonial⁹². O que seria o termo sinônimo de liberdade, assim como defende Peter Eisenberg, Hebe Mattos e Sheila Faria.

Com um pensamento semelhante ao que vem sendo apresentado, Marcus Vinícius Fonseca, que se dedicou aos estudos sobre o tema em Minas Gerais no século XIX, defende que, apesar de existir uma tendência mais acentuada de entendimento que trate este termo *pardo* como celebração do processo de mestiçagem e branqueamento, é possível encontrar,

⁸⁸ VIANA, Larissa. *Op. cit.*, p.36

⁸⁹ *Ibid.* p.86

⁹⁰ *Ibid.* p.36

⁹¹ *Ibid.* p. 37-38

⁹² VIANA, Larissa. *Op. cit.* p.210

também, em relação a ele, componentes de natureza social⁹³. Para o autor o termo *pardo* era o tipo de classificação que tinha implicações sociais sendo, no contexto das relações raciais do século XIX, uma forma de qualificar positivamente os indivíduos de ascendência africana⁹⁴. Fonseca reconhece a complexidade de uma definição do termo ressaltado que “quanto mais se tenta definir o termo *pardo* através da miscigenação, mais elementos entram em cena e a tentativa de definição de um tipo de pigmentação, ou cor, específica para os membros deste grupo fica cada vez mais confusa”⁹⁵.

Para Kátia Vinhático Pontes, que se dedicou aos estudos da categoria “mulatos” na Bahia, a designação de *pardo* era usada,

[...] como forma de registrar uma diferenciação social, variável conforme o caso, na condição mais geral de não-branco. Logo, ‘todo escravo descendente de homem livre (branco) tornou-se pardo, bem como todo homem nascido livre, que trouxesse a marca de sua ascendência africana - fosse mestiço ou não’⁹⁶.

É possível perceber que a autora não se debruçou sobre um estudo aprofundado do termo, tendo em vista as suas particularidades na Bahia, adotando também a concepção defendida por Mattos, específica para a região Sudeste do Brasil. Para Vinhático, a classificação social, que separava homens bons e escravos dos “outros”, tendia a se sobrepor a uma hierarquia racial que reservava aos pardos livres esta inserção intermediária. “Desta forma, o qualitativo *pardo* sintetizava, como nenhum outro, a conjuntura entre classificação racial e social no mundo escravista”⁹⁷.

Apesar da relevância desses estudos, em que é possível perceber a complexidade e flexibilidade do termo, esses significados não podem ser seguidos indistintamente em Pernambuco visto as divergências regionais, principalmente em se tratando do Sudeste do Brasil em que são marcantes as variáveis econômicas e, conseqüentemente, culturais e sociais no século XVIII. Nesse caso é preciso frisar que não se deve buscar uma essência caracterizadora dos pardos como se tratasse de um grupo social homogêneo ou estável. Em Pernambuco, constatamos a existência de “pardos” e “pardos”, ou seja, aqueles que conseguiram ascender socialmente e aqueles que nasceram, viveram e morreram na escravidão, mas nem por isso deixaram de ser considerados “pardos”. É visível que o termo

⁹³FONSECA, Marcus Vinicius. **Pretos, pardos, crioulos e cabras nas escolas mineiras do século XIX**. 2007. 256 f. Tese (Doutorado em Educação) Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo. p.126

⁹⁴*Ibid.* p. 197

⁹⁵*Ibid.* p.198

⁹⁶PONTES, K. V. **Mulatos: políticos e rebeldes baianos**. 2000. 220 f. Dissertação de Mestrado (Mestrado em História)- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Bahia. p. 80

⁹⁷PONTES, K. V. *Op. Cit.* p.97

extrapolado os aspectos étnicos, alcançando também o social, mas não podemos considerar, para Pernambuco, que o *ser pardo* seja sinônimo de liberdade.

1.2 O USO DO TERMO PARDO EM PERNAMBUCO

Ao serem apontados tantos significados para o termo *pardo* em diversas regiões do Brasil é possível constatar que o mesmo não tinha um sentido fixo. Era, ao contrário, bastante flexível e repleto de sentidos, não apenas étnicos, mas, também, sociais. Em Pernambuco, através de uma análise documental, muitas inquietações foram surgindo ao longo da pesquisa. Uma delas foi tentar perceber nas fontes, em especial nos assentos de batismo, se a classificação dos sujeitos em Pernambuco sofria uma influência mais acentuada do genótipo, ou seja, das origens étnicas dos sujeitos, ou do fenótipo, a aparência das crianças seria suficiente para classificá-las como brancas⁹⁸, negras⁹⁹, crioulas¹⁰⁰, pardas, índias¹⁰¹ e cabras¹⁰², independente das suas origens.

Nos assentos de batismo os agentes históricos estavam distribuídos da seguinte maneira:

⁹⁸ Segundo o dicionário de Bruteau, datado do século XVIII, homem branco significa bem nascido, “que até na cor se diferencia dos escravos, que de ordinário são pretos e mulatos”. BLUTEAU, R. *op. cit.* p.183

⁹⁹ Negro: homem da terra dos negros, ou filho de pais negros. *Ibid.* p.703

¹⁰⁰ Crioulo: Escravo que nasceu na casa do seu senhor. *Ibid.* p.613

¹⁰¹ Índios: “povos da América”. *Ibid.* p.110

¹⁰² Cabra: deram os portugueses este nome a alguns índios, por que os acharam rumiando, como cabras, e ervas Betel, que quase sempre trazem na boca. *Ibid.* p.21.

QUADRO 1

Distribuição de batizados registrados na Igreja do Santíssimo Sacramento do Recife de 1790 a 1795 e de 1798 a 1801

ANO	PARDOS		NEGROS		BRANCOS		ÍNDIOS		CABRAS		OUTROS		TOTAL
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	
1790	156	26,35	149	25,17	273	46,11	0	0,00	14	2,36	0	0,00	592
1791	201	28,07	174	24,30	315	43,99	3	0,42	19	2,65	4	0,56	716
1792	230	33,09	130	18,71	320	46,04	1	0,14	14	2,01	0	0,00	695
1793	201	31,16	123	19,07	299	46,36	4	0,62	13	2,02	5	0,78	645
1794	225	31,42	149	20,81	331	46,23	0	0,00	8	1,12	3	0,42	716
1795	67	33,50	37	18,50	89	44,50	0	0,00	3	1,50	4	2,00	200
1798	123	29,71	78	18,84	203	49,03	1	0,24	9	2,17	0	0,00	414
1799	230	32,67	123	17,47	335	47,59	1	0,14	14	1,99	1	0,14	704
1800	235	33,81	150	21,58	308	44,32	0	0,00	1	0,14	1	0,14	695
1801	83	29,54	64	22,78	133	47,33	0	0,00	1	0,36	0	0,00	281
TOTAL	1.751	30,95	1.177	20,80	2.606	46,06	10	0,18	96	1,70	18	0,32	5.658

Fonte: Livros de Batismo I, 1790 a 1792, Livro II, 1792 a 1795 e Livro IV, 1798 a 1801. Localizados na Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife.

*O termo *negro* na tabela reúne todos os crioulos, pretos e negros encontrados e utilizados indiscriminadamente na documentação.

**O termo *outros* na tabela corresponde às ausências, assim como, aos espaços danificados da documentação, os quais foram impossíveis a identificação.

QUADRO 2

Total de batizados registrados na Igreja do Santíssimo Sacramento do Recife entre os anos de 1795 a 1798

PARDOS		BRANCOS		ÍNDIOS		NEGROS		CABRAS		OUTROS		TOTAL
Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº
645	30,38	992	46,73	8	0,38	402	18,94	53	2,50	23	1,08	2.123

Fonte: Índice dos Livros de Batismo da Igreja do Santíssimo Sacramento do Recife de 01 a 17 (1793 a 1813).

Os dados extraídos do quadro 1 apontam que, dos 5.658 registros catalogados, 1.751 eram de agentes denominados como pardos o que corresponde a 30,95 % das crianças batizadas. Já os resultados observados no quadro 2 apresentam um total de 645 (30,38 %) pardos dos 2.123 assentos de batizado. Se unirmos os dados referentes aos quadros 1 e 2 iremos perceber que de um total de 7.781 registros, 2.396 (30,79%) foram de crianças pardas, 1.579 (20,29%) de negras, 149 (1,95%) de cabras, 18 (0,24%) de índias, 3.598(46,24%) de brancas e 41(0,53%) sem denominações. Diante da soma dos dados, extraídos da tabela 1 e 2,

indiciário de um cotidiano vivido, é possível observar um acentuado crescimento de negros e mestiços na sociedade colonial pernambucana em fins do século XVIII que somavam ambos um total de 4.124 dos registros. Isso equivale dizer que a cada 100 pessoas batizadas na Igreja do Santíssimo, 53 delas eram classificadas como *sujeitos de cor*.

Em Minas Gerais, assim como em Pernambuco, africanos, crioulos e mestiços libertos e seus descendentes nascidos livres se tornaram mais numerosos que os brancos desde muito cedo. Segundo Eduardo França Paiva não foram poucos os que experimentaram alguma ascensão econômica e prestígio social. “Aliás, a mobilidade que marcou aquela sociedade setecentista foi alimentada continuamente por esse grupo de moradores”¹⁰³.

Essa catalogação feita nos assentos de batismo, além de apontar um número crescente de negros e mestiços na sociedade colonial pernambucana, é reveladora de outro fator importante: o fenômeno da exposição de crianças foi bastante difundido no Recife, no período aqui analisado. A proporção de expostos em relação ao número total de batismos, observados no quadro 1 e 2, é realmente significativa: 1.547 ao longo de todo o período estudado.

QUADRO 3

Total de crianças expostas batizadas por ano na Matriz do Santíssimo Sacramento do Recife de 1790 a 1795 e de 1798 a 1801

ANO	EXP RODA		EXP CASA		OUTROS		TOTAL
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	
1790	72	75,79	23	24,21	0	0,00	95
1791	95	73,08	33	25,38	2	1,54	130
1792	141	86,50	21	12,88	1	0,61	163
1793	115	82,73	18	12,95	6	4,32	139
1794	101	84,87	17	14,29	1	0,84	119
1795	48	84,21	8	14,04	1	1,75	57
1798	81	82,65	14	14,29	3	3,06	98
1799	83	73,45	30	26,55	0	0,00	113
1800	63	64,29	23	23,47	12	12,24	98
1801	32	80,00	8	20,00	0	0,00	40
TOTAL	831	78,99	195	18,54	26	2,47	1.052

Fonte: Livros de Batismo I, 1790 a 1792, Livro II, 1792 a 1795 e Livro IV, 1798 a 1801. Localizados na Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antonio do Recife.

*O termo *outros* no gráfico se refere às ausências e as danificações documentais.

¹⁰³PAIVA, Eduardo França. *Op. Cit.* p.214

QUADRO 4

Total de crianças expostas batizadas na Matriz do Santíssimo Sacramento do Recife entre os anos de 1795 a 1798

EXPOSTO NA RODA		EXPOSTO EM CASA		TOTAL
Nº	%	Nº	%	Nº
427	86,26	68	13,74	495

Fonte: Índice dos Livros de Batismo da Igreja do Santíssimo Sacramento do Recife de 01 a 17 (1793 a 1813).

Os números extraídos do quadro 3 e 4 indicam um total de 1.258 crianças expostas na Roda¹⁰⁴, que corresponde a 81,32 % dos enjeitados e 263 em residências, equivalente a 17% dos expostos.

A análise e a soma dos quadros 3 e 4, referentes à distribuição do fenômeno no final do século XVIII, no bairro de Santo Antônio do Recife, destaca o período de 1795 a 1798 como aquele em que esta prática se fez mais presente, atingindo um índice de 23,74% das crianças batizadas. É, contudo, apenas nos anos de 1800 (14,10%) e 1801(14,23%) que se nota um declínio mais contundente neste índice.

Um indicativo relevante extraído dos registros dessas crianças expostas para a pesquisa em questão são os seus indicativos de cor, ou seja, os enjeitados na documentação analisada, cujas origens são desconhecidas, são classificados por cor nos seus assentos de batizado, assim como as demais crianças acompanhadas pelos pais. Assim sendo, o indicativo de uma denominação de cor dos enjeitados, mesmo diante de uma suposta origem

¹⁰⁴Sobre a dita Roda dos expostos comenta-se que: “Era uma caixa cilíndrica de madeira, colocada dentro da parede de um prédio. Girava num pino colocado sobre seu eixo vertical, e era repartida ao meio. Originalmente, essas rodas giratórias eram comuns nos conventos; alimentos, remédios e mensagens eram colocadas na repartição do lado de fora da parede. A roda era então girada, transportando os artigos para a parte de dentro, sem que as reclusas vissem o lado de fora, e sem que fossem vistas.[...] Havia vários métodos de informa aos internos de que um bebê tinha sido colocado na roda. Normalmente, existia um pequeno sino do lado de fora da parede, junto à roda, para ser tocado pela mãe; havia também as rodas mais sofisticadas, em que o peso do bebê fazia soar automaticamente um sino dentro do hospital”. Cf. RUSSEL – WOOD, A. J. R. **Fidalgos e Filantropos**: a Santa Casa da Misericórdia Da Bahia. 1550 – 1755. Trad. Sérgio Duarte, Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.p. 233. Em Pernambuco foi no governo de D. Tomás José de Melo (1787-1798), especificamente no ano de 1789, que foi instalada a primeira Casa dos Expostos. Segundo Pereira da Costa, antes da instalação dessa casa, “as crianças abandonadas eram lançadas às portas das igrejas ou das casas particulares, e até mesmo, desumanamente, às praias, servindo muitas vezes de pasto aos animais;que muitas morriam ao frio e chuva; e outras eram enjeitadas de novo pelos moradores em cujas portas as deitavam”. Cf. COSTA, F. A. P. **Anais Pernambucanos**, 1591 – 1634. Recife: FUNDARPE, 1983. (coleção Pernambucana). v. 4.p. 93. Para uma melhor apreensão do assunto, ver também: NASCIMENTO, A. C. **A Sorte dos Enjeitados**. São Paulo: Annablume, 2008. ALMEIDA, S. C. C. **O Sexo Devoto**: normatização e resistência feminina no Império Português XVI-XVIII. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2005 e VENÂNCIO, R. P. **Famílias Abandonadas**: assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador - séculos XVIII e XIX. Campinas, SP: Papirus, 1999.

desconhecida, serve como indício que a classificação dos sujeitos em Pernambuco estivesse além das suas origens perpassando também por outros segmentos, assim como a aparência dos sujeitos e até mesmo o seu lugar social. Por outro lado, classificar determinados segmentos de sujeitos, através do seu estereótipo, em meio a um intenso processo de mestiçagem, responsável pelo surgimento de crianças de diversas cores e segmentos sociais, pode ter ocasionado freqüentes dúvidas no vigário da igreja na hora de classificar essas crianças expostas.

Vejamos o caso de Cosma.

Ignácio Alves, vigário de Santo Antônio do Recife, aos treze de julho de mil setecentos e noventa e oito na Matriz do Sacramento do bairro de Santo Antônio de minha licença o reverendo coadjutor José Gonsalves da Trindade batizou, após santo óleo a Cosma parda, digo branca exposta na Roda. Foi padrinho Manuel da Encarnação, branco solteiro¹⁰⁵.

É perceptível no registro de batizado de Cosma que o vigário comete um erro e automaticamente uma correção com relação à cor da enjeitada. Nesse caso, Cosma foi registrada como uma criança branca, embora o vigário não tivesse informação nenhuma sobre a sua origem. A aparência de Cosma talvez tenha tido uma predominância de aspectos de uma criança clara, o que talvez tenha prevalecido na determinação de sua cor. Por outro lado, a sua cor pode ter sido resultado de uma auto-identificação que, no caso da enjeitada, pode ter sido ocasionada por parte do padrinho¹⁰⁶, Manuel da Encarnação, branco solteiro, que talvez tivesse a preferência que a sua afilhada fosse registrada como branca, já que o mesmo também era branco¹⁰⁷. Logo, é importante destacar que outros fatores, além da aparência, podem ter influenciado na determinação da cor da enjeitada Cosma; tendo em vista que o critério da cor era um fator determinante no que concerne à inserção social dos sujeitos.

¹⁰⁵LIVRO IV de Batismo. fl. 14(frente e verso)

¹⁰⁶O padrinho tem obrigação de dar assistência ao afilhado: ajuda espiritual, sem dúvida, mas também material, e são raros no Brasil os padrinhos que não levaram a sério suas responsabilidades. Os laços de compadrio são o próprio fundamento da vida de relação. Cf. MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003. p.132. Conforme o Concílio de Trento na cerimônia de batismo não pode haver mais de um padrinho e madrinha e o padrinho não pode ter menos de quatorze anos e a madrinha menos de doze. A partir daí os laços que une ambas às partes ficam mais fortes: os padrinhos passam a ser os fiadores do batizando sendo seus pais espirituais, com a obrigação de ensinar a doutrina cristã. VIDE, D. Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia**. São Paulo: Typografia de Antônio Louzada Antunes, 1853. Livro 1. Título-XVIII.

¹⁰⁷ Cosma foi uma dentre tantas crianças expostas na Roda que tive como padrinho Manuel da Encarnação. Seu nome aparece repetidamente na documentação analisada, sendo a grande maioria dos afilhados do dito classificados como brancos.

O fato de Cosma ser registrada como uma criança branca possibilitaria uma melhor aceitação social. Ao mesmo tempo, o vigário responsável por registrar a cor das crianças transitava em um terreno duvidoso devido às dificuldades de identificar a tez de uma criança recém-nascida, sem desconsiderar seu lugar de poder já que lhe permitia fazer usos diversos desse registro de acordo com interesses, inclusive alheios à Instituição. Ao certo, Cosma foi uma dentre tantas crianças expostas na Roda dos Enjeitados, nascidas de relações amorosas diversas, “oriundas de uma extensa multiplicidade de contratos fortuitos, por vezes perigosos, proibidos, clandestinos ou tidos como imorais”¹⁰⁸.

Os dados apresentados no quadro que se segue são sugestões indiciárias que ajudam a refletir sobre a relação entre cor da pele/expostos e suas significações:

QUADRO 5

Distribuição por cor de enjeitados batizados na Matriz do Santíssimo Sacramento do Recife de 1790 a 1795 e de 1798 a 1801

ANO	PARDOS		NEGROS		BRANCOS		ÍNDIOS		CABRAS		OUTROS		TOTAL
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	
1790	20	21,05	0	0,00	74	77,89	0	0,00	1	1,05	0	0,00	95
1791	40	30,77	1	0,77	87	66,92	2	1,54	0	0,00	0	0,00	130
1792	68	41,72	5	3,07	89	54,60	0	0,00	1	0,61	0	0,00	163
1793	58	41,73	2	1,44	77	55,40	1	0,72	0	0,00	1	0,72	139
1794	47	39,50	3	2,52	69	57,98	0	0,00	0	0,00	0	0,00	119
1795	25	43,86	1	1,75	27	47,37	0	0,00	2	3,51	2	3,51	57
1798	27	27,55	4	4,08	63	64,29	0	0,00	4	4,08	0	0,00	98
1799	28	24,78	3	2,65	77	68,14	1	0,88	3	2,65	1	0,88	113
1800	29	29,59	2	2,04	67	68,37	0	0,00	0	0,00	0	0,00	98
1801	10	25,00	0	0,00	30	75,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00	40
TOTAL	352	33,46	21	2,00	660	62,74	4	0,38	11	1,05	4	0,38	1.052

Fonte: Livros de Batismo I, 1790 a 1792, Livro II, 1792 a 1795 e Livro IV, 1798 a 1801. Localizados na Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antonio do Recife.

¹⁰⁸NASCIMENTO, Alcileide C. *op. Cit.*, p.41

QUADRO 6

Distribuição por cor de enjeitados batizados entre os anos de 1795 a 1798

PARDOS		BRANCOS		INDIOS		NEGROS		CABRAS		OUTROS		TOTAL
Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº
154	31,11	272	54,95	7	1,41	30	6,06	24	4,85	8	1,62	495

Fonte: Índice dos Livros de Batismo da Igreja do Santíssimo Sacramento do Recife de 01 a 17 (1793 a 1813).

Um aspecto a ser destacado, através da análise dos dados extraídos dos quadros 5 e 6, é a predominância da denominação parda 506 (32,71%) e branca 932 (60,25%) entre os enjeitados no século XVIII, que somavam juntas um total de 1.438 (92,95%) das 1.547 expostas (quadros 3 e 4), batizadas na Matriz do Santíssimo Sacramento. Por outro lado, voltando à soma dos dados extraídos dos quadros 1 e 2, é possível observar que dos 7.781 registros, 1.579 eram de sujeitos classificados como negros nos seus assentos de batizado. Desse total, que corresponde a 20,29% dos registros analisados, é possível perceber que era mínimo o quantitativo de crianças negras expostas, 51 (3,23 %) batizadas na Matriz mesmo considerando que, segundo o direito romano, toda criança abandonada seria considerada livre¹⁰⁹.

Para esse fato temos duas considerações: em primeiro lugar é preciso frisar que os filhos das mulheres mestiças e negras, quando escravas, passariam a ser propriedade do seu senhor, ao menos que eles alforriassem no momento do batismo, o que não era freqüente na documentação analisada. Por outro, para os enjeitados, a afirmação de serem brancas, ou pelo menos a ausência de qualquer designação de cor/condição, tendo em vista que o critério da cor era um fator determinante no processo inserção social, significaria a garantia de sua liberdade, ainda que a pigmentação de suas peles pudesse ser distinta.

Na Bahia, assim como em Pernambuco, as pesquisas realizadas por Russell-Wood, na Santa Casa da Misericórdia de Salvador, entre o período de 1757 a 1758, apontam um percentual maior de crianças brancas expostas na Roda em comparado às crianças de cor. Dentre as 102 crianças expostas, 73% eram brancas. Segundo o autor, o fato se justificava pela preservação da honra das moças brancas que precisava ser mantida a qualquer custo. “O estigma da desonra ligada à mãe solteira era infinitamente mais forte do que o estigma de ilegitimidade que o filho teria de suportar”. Segundo o autor, “o preconceito contra a mãe solteira, em proporção direta à sua posição social e brancura, obrigava-a a colocar o filho

¹⁰⁹ALMEIDA, S. C. C. *op. Cit.*, p. 166

ilegítimo na roda dos expostos”¹¹⁰. Essa visão também é defendida por Stuart Schwartz quando afirma que “a honra da família era vinculada à honra das mulheres, as filhas deviam manter-se castas, e a esposa, isenta de qualquer boato ou situação comprometedora”¹¹¹.

Por outro lado, a baixa proporção de enjeitados negros, na Roda dos Expostos da Misericórdia da Bahia, pode ser explicada por um conjunto de fatores sociais não relacionados com a miscigenação.

A compra de uma escrava dava ao senhor a propriedade não apenas de seu corpo, mas também dos filhos que ela viesse a produzir. Era a “Lei do ventre” [...] os proprietários rurais freqüentemente estimulavam os escravos a casar-se. Os filhos seriam seus escravos e uma família proporcionava mais segurança como unidade familiar na fazenda. Se nascesse um filho ilegítimo, tornava-se também proprietário do senhor¹¹².

Para Russell-Wood os negros livres “não se beneficiavam dessa forma de proteção um tanto duvidosa¹¹³”. Estavam mais sujeitos aos fatores econômicos externos. Não estavam tão expostos aos preconceitos sociais como as mulheres brancas de posição correspondentemente modesta. “Um filho ilegítimo (de mulheres negras e mestiças) não desonrava a mãe no mesmo grau de uma mulher branca”¹¹⁴. Quando os recursos financeiros permitiam o filho ilegítimo era criado como se fosse da família. “As condições financeiras não têm tanta importância, desde que a família consiga evitar a fome”.

Para Sheila Farias “a exposição de crianças representava a própria manutenção da estabilidade familiar ou, melhor dizendo, da moralidade familiar”. Para os mais abastados de bens, esconder filhos naturais ou adulterinos poderia significar manter a herança dentro da legalidade e da moral católica. Enjeitar os filhos indesejáveis permitia às mulheres solteiras voltarem sem empecilhos ao mercado matrimonial.

Acho pouco provável que filhos de casais pobres tenham expostos seus filhos, mão-de-obra que se tornariam adiante. Já as mães solteiras, quando pobres, talvez mais necessidade de fazê-lo, mas mesmo assim acho que a origem do enjeitado,

¹¹⁰RUSSEL – WOOD, A. J. R. **Fidalgos e Filantropos...** *Op. Cit.* p.246

¹¹¹SCHWARTZ, Stuart B. *Op. Cit.*, p. 242

¹¹²RUSSEL – WOOD, A. J. R. **Fidalgos e Filantropos...** *Op. Cit.* p. 247

¹¹³*Idem*

¹¹⁴DEL PRIORE, Mary. **A mulher na História do Brasil: raízes históricas do machismo brasileiro, a mulher no imaginário social, "lugar de mulher é na história"**. São Paulo: Contexto, 1989.p.198

independentemente da fortuna dos pais, está relacionada com uma gravidez indesejada, não prevista¹¹⁵.

Para a autora, mesmo que a exposição de crianças tenha se dado por motivos econômico-financeiros ou morais, o que se pretendia era manter a unidade produtiva familiar em funcionamento, independente da condição financeira, dentro do que se pensava serem as condições mínimas favoráveis¹¹⁶.

Deste modo, era freqüente a exposição de crianças no contexto colonial pernambucano do XVIII, e dentre estes, os brancos, 932 (60,25%), assim como apontam os resultados, tomaram a liderança dentro de uma percepção quantitativa dos dados. A cor era um fator sempre presente na documentação referente aos livros de batismo, mesmo quando se tratava de crianças expostas o que nos possibilitou chegar a estes resultados.

Dentre tantos registros catalogados, assim como o de Cosma, outros chamaram atenção, dessa vez pela ausência de cor da criança. Esse foi o caso de Antônio, batizado na presença de seus pais, com menos de um mês de nascido.

Aos vinte dias do mês de março de mil e oitocentos anos nesta Matriz do Sacramento da Vila do Recife o padre Antônio Gonsavel Leitão de minha licença batizou, após o santo óleo a Antônio, nascido nesta freguesia, aos vinte e oito de fevereiro do dito ano, filho de Simplício José de Melo pardo e de sua mulher Cecília Maria da Conceição, branca natural da cidade de Olinda: foram padrinhos Ignácio Antônio, branco solteiro, natural da freguesia da Sé, dona Ana Francisca da Porciúncula, branca solteira, moradora nesta freguesia e para constar mandei fazer este afrento que assinei, Ignácio Alves Antônio, vigário de Santo Antônio do Recife¹¹⁷.

É possível observar, através de uma análise do seu registro de batizado, que a denominação do seu pai, Simplício José de Melo, era parda e da sua mãe, Cecília Maria da Conceição, branca. A união entre estas duas supostas cores deu origem a Antônio, que pode ser classificado como mais um, dentre tantos outros sujeitos fruto de um intenso processo de mistura racial em Pernambuco. Mas qual era a cor classificatória de Antônio? O que motivou o vigário Ignácio Alves a silenciar-se diante da denominação da criança? Será essa ausência fruto de um esquecimento por parte do vigário? Ou será que Antônio era predominantemente uma criança de aparência branca, decorrente da sua mãe?

¹¹⁵FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento**: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1998.p.71

¹¹⁶*Idem.*

¹¹⁷LIVRO IV de Batismo. fl. 268 v.

O fato da ausência de uma cor para Antônio provavelmente não foi decorrente de um esquecimento por parte do vigário da igreja, pois, se assim fosse, teria sido por três vezes consecutivas, visto que, no corpo do texto e na borda, que indica o nome e a denominação dos sujeitos, o caso do esquecimento se repetiria, além da ausência, também, no índice que traz todos os nomes em ordem alfabética das crianças batizadas entre o período de 1793 a 1813.

Por outro lado, é possível que a criança trouxesse na sua aparência os traços mais acentuados da sua mãe, porém não foram suficientes para classificá-la como uma criança branca; visto que as demais crianças classificadas como brancas na documentação, com exceção das expostas, cuja origem é desconhecida, eram de origens brancas e não mescladas. Não encontramos nos assentos de batismo nenhum caso de criança classificada como branca que tinha uma descendência parda ou qualquer outra mistura. Logo, é provável que a descendência de Antônio tenha predominado sobre a sua aparência. Mas, por outro lado, não foram suficientes para classificá-la como parda na documentação uma vez que outros casos semelhantes ao de Antônio se sucederam nos registros de batismo, sendo as crianças classificadas como pardas nos seus assentos; porém, nos demais casos a mistura estava ligada à mãe das crianças e não ao pai, como aconteceu com Antônio.

Outro ponto que merece atenção nos assentos de batismo que pode ser apontado como um diferencial do uso do termo *pardo* em Pernambuco foi a existência de pardos cativos. É possível observar que, apesar de uma maior soma de pardos libertos (que chegaram a um total de 1.922) tivemos em Pernambuco pardos que eram escravos, somando um número de 446, registrados na documentação. A proporção de pardos cativos ficou situada entre uma média de menos de 30% dos sujeitos batizados na matriz do Santíssimo. Por outro lado não foi possível identificar nenhum registro de criança branca escrava. Logo é possível perceber que “incorporada à linguagem que traduzia visualmente as hierarquias sociais, a cor branca podia funcionar como sinal de distinção e liberdade, enquanto a tez mais escura indicava uma associação direta ou indireta com a escravidão”¹¹⁸. Mesmo quando nascidos livres.

Segundo Silvia Lara, “ainda que não se pudesse afirmar que todos os negros, pardos e mulatos fossem ou tivessem sido necessariamente escravos, a cor era um importante elemento de identificação e classificação social”¹¹⁹. Nesse sentido, a autora defende que nomear pessoas como negras, cafuzas, pardas, pretas e crioulas era uma forma de afastá-las dos brancos. Em inúmeros momentos alguns pardos, livres ou forros, foram dessa maneira empurrados para longe da condição da liberdade, apartados de um possível pertencimento ao

¹¹⁸LARA, S. H. *op., cit.* P.144

¹¹⁹*Idem*

mundo senhorial. Podiam ter nascido livres e até possuir escravos, mas estavam, de certo modo, identificados, segundo a autora, com o universo da escravidão¹²⁰.

Por outro lado, é importante ressaltar que, ainda que se possam identificar nexos evidentes entre cor e condição social, é preciso destacar que os dispositivos que estabeleciam a relação de identidade entre os dois aspectos não eram empregados de forma mecânica. Sem critérios rígidos, mas superpondo diversas possibilidades de classificação, a sociedade colonial permitia várias opções a cada momento. “A divisão entre elas dependia das circunstâncias e do jogo de forças entre os envolvidos”. As inúmeras formas de terminologias empregadas para classificar as pessoas não brancas, assim como pode ser observado nos quadros 1 e 2, segundo Silvia Lara, era um bom indicativo da variedade de nuances possíveis. “O leque de possibilidades classificatórias não apenas tornava evidente a importância do procedimento como revelava as tensões que cada atribuição podia suscitar”¹²¹.

QUADRO 7

Proporção de Livres e Cativos batizados por ano/cor de 1790 a 1795 e de 1798 a 1801

ANO	PARDOS			NEGROS			CABRAS			ÍNDIOS			BRANCOS			OUTROS			TOTAL
	LIB	CAT	OUT	LIB	CAT	OUT	LIB	CAT	OUT										
1790	116	39	1	39	108	2	4	10	0	0	0	0	273	0	0	0	0	0	592
1791	155	32	14	41	125	8	4	14	1	3	0	0	300	0	15	3	0	1	716
1792	181	48	1	33	97	0	6	8	0	1	0	0	320	0	0	0	0	0	695
1793	166	35	0	36	86	1	4	9	0	3	1	0	299	0	0	5	0	0	645
1794	178	39	8	31	113	5	5	3	0	0	0	0	323	0	8	3	0	0	716
1795	55	12	0	8	28	1	3	0	0	0	0	0	88	0	1	3	1	0	200
1798	89	34	0	24	53	1	5	4	0	1	0	0	203	0	0	0	0	0	414
1799	179	50	1	29	94	0	6	8	0	1	0	0	335	0	0	1	0	0	704
1800	202	31	2	56	94	0	1	0	0	0	0	0	304	0	4	1	0	0	695
1801	70	12	1	16	47	1	0	1	0	0	0	0	130	0	3	0	0	0	281
TOTAL	1391	332	28	313	845	19	38	57	1	9	1	0	2575	0	31	16	1	1	5.658

Fonte: Livros de Batismo I, 1790 a 1792, Livro II, 1792 a 1795 e Livro IV, 1798 a 1801. Localizados na Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antonio do Recife.

¹²⁰ LARA, S. H. *Op. Cit.* p. 144

¹²¹ *Ibid.* p.146

QUADRO 8

Proporção de Livres e Cativos batizados por cor entre os anos de 1795 a 1798

PARDOS		NEGROS		CABRAS		INDIOS		BRANCOS		OUTROS		TOTAL
LIV	CAT	LIV	CAT	LIV	CAT	LIV	CAT	LIV	CAT	LIV	CAT	Nº
531	114	147	255	36	17	8	0	992	0	18	5	2.123

Fonte: Índice dos Livros de Batismo da Igreja do Santíssimo Sacramento do Recife de 01 a 17 (1793 a 1813).

A análise dos quadros 7 e 8 aponta que, em Pernambuco, o termo *pardo* nem sempre podia ser aplicado como sinônimo de liberdade, assim como em outras regiões do Brasil. Em Pernambuco constatamos a existência de pardos e negros escravos que, através da soma dos dados dos quadros 7 e 8, chegaram a um total de 1.546 sujeitos, o que corresponde a 38,89%, assim como pardos e negros que gozaram do privilégio de serem proprietários de escravos. O que pode ser apontado como um indicativo da complexidade da vida cotidiana em que negros e pardos tiveram que desenvolver táticas e habilidades para encontrar saídas e construir resistência uma vez que “diante de uma sociedade excludente, os negros e seus descendentes tiveram que enfrentar o problema básico de como conseguir um grau maior de integração neste que era, econômica e socialmente, um *mundo branco*”¹²².

Do total de 1.236 cativos, entre eles pardos, negros, cabras e um índio, que podem ser observados no quadro 7, constatamos através de uma leitura mais apurada da documentação que dos 300 registros que trazem a cor dos proprietários, 30 deles eram de propriedade de sujeitos pardos, 240 brancos e os outros 30 de posse de negros.; servindo como indício que os sujeitos de cor também desfrutaram do prestígio de serem proprietários de escravos em Pernambuco. Alguns deles já tinham passado pela experiência da escravidão, identificados como forros na documentação. Logo, percebemos que, na sociedade colonial pernambucana, embora fossem limitadas as oportunidades oferecidas aos negros e seus descendentes, a mobilidade social existiu.

Segundo Kalina Vanderlei Silva, negros e pardos foram personagens que buscaram por diversos meios adaptarem-se aos valores dominantes. Segundo a autora essa busca se deu, muitas vezes, através do enriquecimento em que muitos deles procuraram ascender socialmente “assimilando valores barrocos que os distinguem das camadas mais baixas e os afastam dos estigmas da escravidão”, assim como através da ostentação do luxo e da posse de

¹²²RUSSEL – WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. *Op. Cit.*, p.85

postos honoríficos¹²³. A autora defende que para os negros forros o *status* social deveria ser conquistado através da propriedade de escravos, mas mantido a partir da posse de postos e cargos honoríficos. Ao contrário dos pardos que ascendem socialmente através do embranquecimento¹²⁴.

É bem verdade que os ex-escravos e os seus descendentes nascidos livres não escaparam completamente de discriminações de diversos tipos. Os forros, mesmo os que experimentaram ascensão econômica, não escapavam da discriminação cultivada abertamente ou de maneira camuflada pela sociedade colonial¹²⁵. Por isso, tiveram que construir eles próprios espaços de sociabilidade e vias de enriquecimento¹²⁶.

Vejamos no quadro que se segue alguns casos de sujeitos de cor proprietários de escravos no contexto colonial de Pernambuco.

QUADRO 9

Sujeitos de cor proprietários de escravos

PROPRIETÁRIO	SEXO	COR	CONDIÇÃO	ESCRAVOS
Joana, mulher de José de Moura	Feminino	Preta	Casada	José/crioulo e sua mãe Marcela/Angola
Agostinha da Fonseca	Feminino	Crioula	Solteira	Maria/crioula e sua mãe Rita/Angola
Ana de Assunção	Feminino	Parda	Solteira	Marcela adulta de gentil de Angola
Felipe Manuel	Masculino	Preto	x	Maria adulta de gentil da Costa
Bernardo Nuny Correa	Masculino	Preto	Forro	Francisco/crioulo e sua mãe Ana/Costa
Inácio Pereira	Masculino	Preto	Viúvo	José/crioulo e sua mãe Izabel/Costa
Francisco Borges	Masculino	Pardo	Casado	Jerônimo/crioulo e sua mãe Francisca/Angola
Úrsula Maria de Jesus	Feminino	Parda	x	Francisco/pardo e sua mãe Tereza/Angola
Francisco Xavier de Gusmão	Masculino	Preto	Forro	Franco/crioulo e sua mãe Maria/Costa
Maria Madalena	Feminino	Crioula	X	Antonio/crioulo e de sua mãe Rita/Costa
Maria da conceição	Feminino	Parda	Solteira	Michelina adulta de gentil da Costa

¹²³S SILVA, Kalina Vanderlei. 'Nas Solidões Vastas e Assustadoras': os pobres do açúcar e a conquista do Sertão de Pernambuco nos séculos XVII e XVIII. 2003. 361f. Tese (Doutoramento em História).Universidade Federal de Pernambuco, Recife.p.30

¹²⁴*Ibid.* p.121

¹²⁵ PAIVA, Eduardo França. *Op. Cit.*, p.68

¹²⁶ *Ibid.* p. 215

Joaquim José das Neves	Masculino	Pardo	Casado	Josefa/ Crioula e sua mãe Joana/Angola
Luiz de França	Masculino	Crioulo	Casado	Jorge/crioulo e sua mãe Cristina/Angola
Rita Pereira de Jesus	Feminino	Crioula	x	Rita adulta de gentil de Angola
José Tavares Pessoa	Masculino	Pardo	Casado	José Adulto de gentil de Angola
João de Sousa	Feminino	Negro	Solteiro	Maria adulta de gentil de Angola
Gertrudes Maria da Conceição	Feminino	Crioula	Viúva	Joana adulta de gentil de Angola, Joaquim/crioulo e sua mãe Suzana.
Francisca do Rosário	Feminino	Crioula	Solteira	Francisco/crioulo e sua mãe Tereza/Angola
Viridiana	Feminino	Parda	Solteira	Paulina/cabra e sua mãe Ana/Angola
Miguel Rodrigues	Masculino	Pardo	Casado	Ele alforriou Ignácia/parda. Proprietário de sua mãe Bernadina/crioula
Manuel Feliz de Nogueira Figueiredo	Masculino	Pardo	Ajudante Casado	José/crioulo e de sua mãe Antônia/Angola
Genoveva Brandão	Feminino	Parda	Solteira	Jerônimo/cabra e de sua mãe Ana crioula
José Carvalho de Sousa	Masculino	Pardo	x	Ignácio/crioulo e sua mãe Rosa/Costa
Luzia	Feminino	Negra	Solteira	Luzia adulta de gentil da Costa
José de Freitas	Masculino	Negro	Casado	Pedro/crioulo e de sua mãe Tereza
Antônio Pereira de Deus	Masculino	Pardo	Casado	Rita/parda e de sua mãe Rufina/crioula
Antônio das Neves	Masculino	Crioulo	Casado	Simão/ crioulo e de sua mãe Izabel/Angola
Rita Maria da Conceição	Feminino	Negra	Solteira	Luiz/crioulo, Francisco/crioulo e de sua mãe Luzia/Angola
Romana Maria do Espírito Santo	Feminino	Negra	Solteira	Cecília/Crioula e de sua mãe Josefa/Angola
Maximo Pereira	Masculino	Pardo	Casado	Luiz/cabra e de sua mãe Antônia/Angola
Catharina	Feminino	Parda	Solteira	Maria/parda e de sua mãe Quitéria/Costa
João Dias	Masculino	Pardo	Casado	Manuel/pardo e de sua mãe Ignácia/crioula

Joaquim de Sousa	Masculino	Preto	Casado em 1792 e viúvo 1800.	Alforriou Joana/cabra. Dono de Romana/crioula e de sua mãe Josefa/Angola
Francisca Maria	Feminino	Parda	Viúva	Luiz/ crioula e de sua mãe Caitana/Angola
Justina	Feminino	Pardo	Solteira	Rita adulta de gentil de Angola
Luisa	Feminino	Negra	Forra	Joana/crioula e de sua mãe Maria
Cipriana de Sousa	Feminino	Preta/Costa	x	Maria/crioula e de sua mãe Maria/Angola
Joana Berlim	Feminino	Parda	Solteira	Clara/crioula e de sua mãe Quitéria/Angola
Antonio Pereira da Silva	Masculino	Pardo	Solteiro	Maria/Angola e de sua mãe Mariana/Angola
Maria	Feminino	Pardo	Solteira	Luiz/crioulo e de sua mãe Jerônima/Angola
Ana da Cunha	Feminino	Preta	Solteira	Ana/parda e de sua mãe Josefa/Angola
Jacinto Ferreira Maciel	Masculino	Negro	Casado	Jerônima/crioula e de sua mãe Catharina/Angola
Ana Joaquina	Feminino	Parda	Solteira	Carlos/crioulo e de sua mãe Maria/Angola.
Rosa Maria Perpetua	Feminino	Parda	Solteira	Cecília/parda, Francisco/pardo e de sua mãe Ignácia/parda
Thereza de Jesus	Feminino	Crioula	Solteira	Antônio/crioulo e de sua mãe Maria/Angola
Josefa de Santa Ana	Feminino	Parda	Solteira	Luiz/crioulo e de sua mãe Feliciano/Angola, de Luis/ pardo e de sua mãe Macela, de Luisa/ crioula e de sua mãe Joaquina.
Luiz Pereira de Melo	Masculino	Pardo	Casado	Rosa/cabra e de sua mãe Rita/Costa
Cláudio da Rocha	Masculino	Preto	x	Maria/preta e de seus pais Luiz e Francisco
Francisco Henrique	Masculino	Preto	Forro Casado	Maria adulta de gentil da Costa
Ana Rodrigues	Feminino	Parda	x	Luisa/crioula e de sua mãe Joana/Angola
Rita Gomes	Feminino	Parda	Solteira	Antônio/pardo e de sua mãe

				Felipa/Angola
Ignácia Maria dos Prazeres	Feminino	Parda	Casada	Germana/parda, Manuelina/crioula e de sua mãe Lourença/Angola, Maria/crioula e de sua mãe Lusía.
Manuela da Trindade	Feminino	Crioula	Forra	Delfina/parda e de sua mãe Josefa/Angola
Antonio Gomes	Masculino	Pardo	Casado	Honorato/pardo e de sua mãe Felícia/crioula
Francisco Henrique	Masculino	Preto	Forro Casado	Isadoro/crioulo
Francisca	Feminino	Parda	Solteira	Angélica adulta de gentil da Costa

Fonte: Livros de Batismo I, 1790 a 1792, Livro II, 1792 a 1795 e Livro IV, 1798 a 1801 e o Índice dos Livros de Batismo da Igreja do Santíssimo Sacramento do Recife de 01 a 17 (1793 a 1813).

* Termos como preto, negro e crioulo são utilizados na documentação indiscriminadamente.

A posse de escravos representava, no espaço urbano colonial pernambucano, simbolicamente poder, *status* social, riqueza e passaporte para a ascensão social. Os 56 casos aqui citados de sujeitos de cor proprietários de escravos, em que 29 deles eram pardos e 27 negros, podem ser apontados como um indicativo da heterogeneidade do grupo em Pernambuco. A sociedade urbana do Recife possibilitava atividades que davam aos sujeitos de cor alguma autonomia. Havia os negros de ganho, as negras de tabuleiro, os artesãos, artistas, donos de vendas, músicos, dentre outras ocupações.

Segundo Russel-Wood em tempo algum as transições da sociedade foram mais profundas que no século XVIII, que testemunhou o surgimento de uma burguesia urbana e de uma “meritocracia”. Segundo o autor, “os privilégios que antes eram prerrogativa exclusiva da nobreza e da aristocracia passaram a ser gozados por outros setores da sociedade”. Este fenômeno foi acompanhado de uma mudança ideológica. “Enquanto nos séculos XVI e XVII a dedicação ao comércio era considerada desagradável e imprópria para os nobres ou aristocratas, o século XVIII viu a aceitação total desta atividade”¹²⁷.

Para Kalina Vanderlei Silva o dinamismo no mercado de trabalho livre nas vilas de Pernambuco, entre os séculos XVII e XVIII, possibilitou que oficiais mecânicos escravos adquirissem a sua alforria através da compra, a partir de capital acumulado em suas atividades profissionais¹²⁸. Segundo a autora, uma parte desses sujeitos livres se tornou proprietária de

¹²⁷RUSSEL – WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. *Op. Cit.* p.121

¹²⁸SILVA, Kalina Vanderlei. *Op. Cit.*, p.118

escravos, trabalhando nos primeiros anos após a alforria para acumular capital e adquirir cativos, buscando uma estabilidade social que só poderia ser adquirida através de uma incorporação dos valores barroco-escravistas¹²⁹.

Observando os dados do quadro 9 é possível perceber que, de fato, existiu uma dinâmica no espaço urbano colonial pernambucano; dinâmica essa que possibilitou não apenas aos pardos, mas também aos negros a obtenção de cativos. Os dados são reveladores de uma variedade de sujeitos que também podem ser destacados na sua distribuição por sexo. Os indicativos apontam que dos 56 casos citados, 32 dos proprietários eram do sexo feminino e 24 do masculino. Se observarmos novamente é possível identificar que todas as mulheres proprietárias de escravos eram solteiras, viúvas ou sem denominação, com exceção de Ignácia Maria dos Prazeres que não traz na documentação o nome do seu marido e Joana que é identificada como mulher de José de Moura.

Os dados catalogados apontam uma suposta autonomia financeira de algumas mulheres pardas e negras que, na ausência de maridos, gozaram do privilégio de possuir escravos. Muitas delas aparecem por mais de uma vez na documentação; esse foi o caso de Gertrudes Maria da Conceição, crioula viúva, que foi à Igreja do Santíssimo Sacramento no ano de 1791 e batizou Joana, adulta de gentil de Angola. Anos depois ela retorna à mesma igreja e batiza Joaquim, crioulo, filho de Suzana. Outro exemplo é Rita Maria da Conceição, mulher negra, ela marcou sua presença na Igreja do Santíssimo no ano de 1792 para batizar Luiz, crioulo, filho de Luzia. A mesma retorna à igreja no ano de 1798 para batizar Francisco, crioulo, também filho de Luzia, que acreditamos ser a mesma que aparece como mãe de Luiz, em anos anteriores. No ano de 1798, Rita Maria da Conceição já não é mais classificada como solteira na documentação, ocorrendo uma ausência. Na documentação referente aos assentos de casamento localizados na Igreja do Santíssimo Sacramento conseguimos identificar o registro de casamento de uma Rita Maria da Conceição, também negra. Não sabemos ao certo se essa Rita corresponde à mesma proprietária de escravos dos assentos de batizado. Ela teria se casado com um pardo de nome José do Rosário, às 19h30min do dia 1 de dezembro de 1797. Caso essa Rita seja de fato a mesma negra proprietária, a ausência da denominação solteira encontraria explicação pelo fato da mesma ter se casado um ano antes a sua segunda visita a Igreja do Santíssimo¹³⁰. Outra senhora que compareceu por mais de uma vez na Matriz foi Rosa Maria Perpétua, parda solteira, que batizou no ano de 1798, Cecília, parda, filha de Ignácia, também parda. Há indícios que a mesma voltou à matriz para batizar outro

¹²⁹ *Idem.*

¹³⁰ LIVRO II – Casamento – 1796 – 1806, da Matriz do Santíssimo Sacramento do Recife. p. 4-5.

filho de Ignácia, de nome Francisco, no ano de 1800. Outras proprietárias, a exemplo de Ignácia Maria dos Prazeres e Josefa de Santa Ana, também aparecem mais de uma vez na documentação batizando seus escravos.

Na imagem de Debret que se segue é possível perceber que algumas das práticas presentes no século XVIII, entre elas, a posse de cativos por mulatas, ainda se fizeram perceber no século XIX.



Figura 1: Mulata a caminho do sítio para a festa de natal. Fonte: DEBRET, Jean-Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1989, volume III.

A imagem de Debret é constituída por seis mulheres e duas crianças, todas de ascendência africana, que se posicionam em uma fila indiana. A mulata representada pelo artista “é da classe dos artífices abastados”. Sua filha abre a marcha, conduzindo pelo braço um negrinho “bode expiatório a seu serviço particular”, em seguida vem a dita mulata, “em lindo traje de viagem”. Na seqüência temos a criada de quarto que o artista faz questão de lembrar que é preta “afim de não comprometer a própria cor”, da sua dona. As três negras subsequentes são escravas de serviços. A última da fila o autor classifica como “negra nova”;

ela, juntamente com as demais, “acompanha humildemente o cortejo”¹³¹.

É possível perceber na tela de Debret, que a mulata representada pelo artista, além de ser proprietária de escrava era também pertencente à classe dos artistas abastados. O fato de o pintor destacar como *preta* a criada de quarto da dita mulata mostra que a cor da pele no século XIX era tão flexível quanto no XVIII. Se fizermos agora uma comparação com os dados extraídos do quadro 9 é possível perceber que a grande parte dos cativos das senhoras ditas pardas eram negros, ou seja, de um total de 38 escravos pertencentes a mulheres pardas, 27 deles eram negros ou crioulos. Talvez a expressão do artista “*afim de não comprometer a própria cor*” tenha feito algum sentido também para essas mulheres proprietárias de escravos que passaram pela Igreja do Santíssimo Sacramento do Recife.

Por outro lado, além de negras e pardas proprietárias de cativos, o quadro 9 é revelador de um outro indicativo: negros e pardos também desfrutaram do direito de alforriar seus escravos no momento do batismo. Esse fenômeno não era freqüente na documentação analisada. Eram poucos os proprietários que reconheciam como livres as crianças no momento do batismo. Esse foi o caso de Miguel Rodrigues, pardo casado; ele aparece na documentação no ano de 1791 alforriando Ignácia, criança parda, filha de Bernadina, crioula. Outro caso foi Joaquim de Sousa, preto casado, que aparece na Igreja do Santíssimo no ano seguinte e alforriou Joana, criança cabra, filha de sua escrava Josefa de gentil de Angola. No ano 1800 o mesmo Joaquim retorna à Igreja do Santíssimo, identificando-se como viúvo para batizar Romana que, provavelmente, também seria filha da mesma Josefa de gentil de Angola, escrava do dito preto. Só que dessa vez ele mantém a criança como sua escrava.

Outros dois nomes que podem ainda ser destacados são os de Antônio Pereira da Silva e José Carvalho de Sousa. No ano de 1794, Antônio Pereira da Silva, homem pardo, compareceu à Igreja do Santíssimo Sacramento para batizar Maria Crioula, filha da sua escrava Mariana, preta de gentil de Angola. Dele encontramos indícios da sua participação como integrante da Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife, irmandade esta reservada aos sujeitos mais abastados de bens. O seu nome consta no Mapa de Irmãos da respectiva irmandade. Segundo a documentação ele teria dado entrada na instituição no dia 8 de junho de 1791. Na documentação também consta que o mesmo morreu no ano de 1795¹³² e que para ele a instituição teria mandado celebrar 60 missas, quantia essa reservada aos homens

¹³¹DEBRET, Jean-Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989, volume III, p. 147

¹³²MAPA geral por forma alfabética dos irmãos que entraram na Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife (1791).

casados¹³³. O fato é que o mesmo compareceu à irmandade e solicitou a sua entrada e de sua mulher, porém, a mesa desconsiderando o que dizia o compromisso, que entrando um homem na irmandade também se faria irmã a sua mulher, rejeitou a entrada da sua companheira¹³⁴. Mesmo assim, o Antônio Pereira da Silva acatou a decisão da Mesa e aceitou ser irmão da instituição dando de entrada uma esmola de 20\$000 réis¹³⁵, quantia esta destinada aos homens solteiros¹³⁶.

Segundo o compromisso da Irmandade do Santíssimo para ser irmão da dita irmandade o candidato teria que “ser tal que pela sua qualidade e costume não a deslustre e inquiete¹³⁷”. Talvez a mulher do citado pardo não fosse dotada de tais qualidades ou, por outro lado, a união entre os dois fosse tida como ilegítima, ou seja, sem a aprovação formal da Igreja, o que poderia justificar a sua recusa na Irmandade do Santíssimo, assim como a sua classificação como solteira nos acentos de batismo.

Outro caso digno da nossa atenção foi José Carvalho de Sousa, homem pardo, que compareceu à igreja em 1791 para batizar Ignácio, criança crioula, filho da sua escrava Rosa de gentil da Costa, também foram encontrados indícios da sua participação como integrante da Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife. O seu nome foi localizado no Mapa de irmãos da instituição, assim como no livro de entrada de irmãos. Na documentação consta que o mesmo era solteiro e teve o seu ingresso na citada irmandade em junho de 1798¹³⁸. Através do mapa de irmãos foi possível obter a informação que o mesmo faleceu no ano de 1824 e para ele a irmandade mandou celebrar 60 missas, ou seja, ele teve trinta missas a mais do que era de direito aos homens solteiros, o que nos serve de indícios que o mesmo era um homem abastado de bens. O livro de entrada de irmãos do Santíssimo complementa algumas informações sobre a sua entrada na instituição. Nele consta que foi exatamente no dia 10 de junho de 1798 e que o mesmo se comprometeu diante da mesa em “cumprir com as obrigações” do Compromisso¹³⁹. Ele deu de entrada o valor de 20\$000 réis, assim como consta no livro de receitas e despesas da irmandade¹⁴⁰.

¹³³ **COMPROMISSO da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Vila do Recife**. 1794. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU-PE), Códice 1674. Lisboa-Portugal. Cópia consultada no Laboratório de Pesquisa e Ensino da História (LAPEH-UFPE). Capítulo XIII.

¹³⁴ *Ibid.* Capítulo VII.

¹³⁵ **LIVRO de Receitas e Despesas da Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife**. (número 13). Ano: 1791 a 1809.

¹³⁶ **COMPROMISSO da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Vila do Recife**. *Op. Cit.* Capítulo VII

¹³⁷ *Idem.*

¹³⁸ **MAPA** geral por forma alfabética dos irmãos que entraram na Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife (1791)

¹³⁹ **LIVRO de entrada de irmãos da Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife**. *Op. Cit.*

¹⁴⁰ **LIVRO de Receitas e Despesas da Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife**. *Op. Cit.*, p.79

A amostra do quadro 9 serve como indício que o espaço urbano de Pernambuco no século XVIII não era caracterizado como uma região estática e homogênea; a mobilidade social era possível, embora limitada, quando reconhecemos as restrições impostas aos negros e seus descendentes. O fato é que alguns pardos não apenas desfrutaram do privilégio de possuir escravos, mas, provavelmente, também de integrar irmandades religiosas restritas aos mais abastados, como a do Santíssimo Sacramento do Recife.

Logo percebemos que em Pernambuco tivemos um grupo de pardos bastante heterogêneo, composto por sujeitos que se distanciavam e se aproximavam diante das particularidades e semelhanças. É impossível atribuir um único significado que englobe toda a sua dinâmica, porém é preciso reconhecer que muitos deles conseguiram ascender e até mesmo se inserir socialmente. O fato de termos exemplos de pardos que chegaram a ocupar determinados cargos, reservados apenas para homens brancos, como Filipe Neri da Trindade, homem pardo e integrante do clero secular em Pernambuco, nos serve como indicativo da flexibilidade da lei e, ao mesmo tempo, nos ratifica que o poder não podia ser apropriado de forma exclusiva por um determinado grupo, não de forma permanente. Em concordância com Foucault “o poder não é algo que se adquira, arrebate ou compartilhe, algo que se guarde ou deixe escapar”¹⁴¹. O poder provém de todas as partes em cada relação entre um ponto e outro. Essas relações são dinâmicas, móveis e mantêm ou destroem grandes esquemas de dominação. O fato de alguns pardos e negros terem desfrutado do direito de serem proprietários de escravos, demonstra que havia uma relação de poder dentro e fora do grupo que se articulava sempre com inúmeros pontos de resistência que eram, ao mesmo tempo, alvo e apoio¹⁴².

Os limites e preconceitos impostos aos sujeitos vistos como infectos limitou, sem dúvida, uma identificação desses sujeitos servindo, muitas vezes, como motivadores para muitos pardos negarem a sua própria identidade, adquirindo uma nova que lhe permitisse um reconhecimento social. Esse fato era possível uma vez que os grupos étnicos eram formados pelos próprios indivíduos através de categorias de auto-atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores a fim de organizar a interação deles para com as demais pessoas da sociedade¹⁴³. Certamente tivemos muitos pardos que ascenderam socialmente em Pernambuco, porém, muitos deles, não todos, foram identificados como brancos na documentação. O que faz acentuar a visão simplista que todo negro e pardo era pobre,

¹⁴¹FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal. 1993. p. 89

¹⁴²*Ibid.* p.91

¹⁴³POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. *Op. Cit.*, p 189.

dificultando ainda mais as pesquisas voltadas para a ascensão social desses grupos.

Os relatos de Henry Koster, inglês que viveu boa parte das primeiras décadas do século XIX em Pernambuco e, portanto, presenciou acontecimentos que ainda guardavam relação muito estreita com o final do século XVIII, talvez seja uma das mais relevantes demonstrações de como a sociedade pernambucana encarava a ascensão social de um homem de cor.

Conversando numa ocasião com um homem de cor que estava ao meu serviço, perguntei-lhe se certo Capitao-Mor era mulato. Respondeu-me: era, porém já não é! E como lhe pedisse eu uma explicação, concluiu: Pois senhor, um Capitao-Mor pode ser mulato?¹⁴⁴

É bem verdade que a ascensão social existente entre os negros e seus descendentes não ocorreu enquanto grupo, mas nas suas particularidades, ou seja, individualmente, mesmo com as restrições impostas pelo próprio sistema. Assim é possível perceber a heterogeneidade do grupo, tanto nos aspectos sociais, em que constatamos a existência de pardos escravos e outros proprietários de cativos; como também, etnicamente, ou seja, que apesar de não serem descendentes de negro com branco foram identificados como pardos nos seus assentos de batizados.

Dos 5.658 registros de batizados catalogados, 1.751 foram de pardos, como pode ser observado no quadro 1. Entre esses 352 foram de pardos expostos os quais não sabemos a descendência. Dos 1.399 pardos batizados acompanhados dos pais, 1.052 assentos constam a cor dos pais da criança. Essas informações podem ser observadas no quadro que se segue na sua distribuição por ano.

¹⁴⁴KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942,p.377

QUADRO 10

Descendência étnica dos pardos batizados na Matriz do Santíssimo Sacramento entre os anos de 1790 a 1795 e de 1798 a 1801

ANO	PARDO/ PARDO	PARDO/ ÍNDIO	PARDO/ BRANCO	PARDO/ NEGRO	BRANCO/ NEGRO	CABRA/ PARDO	PARDA	NEGRA	ÍNDIA	CABRA	CRIOLA/ VIÚVA	PARDA/ VIÚVA
1790	26	0	1	1	0	0	37	37	0	4	0	0
1791	39	4	1	1	0	0	39	37	0	1	0	1
1792	45	0	1	2	0	0	48	43	0	1	0	0
1793	41	0	2	4	2	0	43	22	0	4	0	0
1794	43	0	0	5	0	0	37	39	0	2	0	1
1795	12	1	0	0	0	0	11	10	0	1	0	0
1798	18	1	0	1	1	0	20	29	0	2	2	0
1799	25	1	1	1	1	1	70	45	0	2	0	0
1800	43	0	1	2	0	0	43	46	1	0	0	2
1801	11	0	0	0	1	0	20	10	0	1	1	0
TOTAL	303	7	7	17	5	1	368	318	1	18	3	4

Fonte: Livros de Batismo I, 1790 a 1792, Livro II, 1792 a 1795 e Livro IV, 1798 a 1801. Localizados na Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antonio do Recife.

*o termo negro usado na tabela corresponde aos termos pretos, crioulos e negros da documentação.

O quadro 10 descreve um grupo de pardos cuja origem étnica era bastante diversificada. Como pode ser observado na amostra, dos 1.052 pardos, 303 eram filhos de mãe e pai pardos. Se seguíssemos à risca o que diz o dicionário de Bluteau apenas 5 deles poderiam ser considerados *pardos legítimos*, ou seja, originários do cruzamento entre brancos e negros.

É possível perceber, através de uma leitura dos resultados, que o cruzamento entre pardos e índios, pardos entre si, pardos com negros, cabra com pardos, também deram origem a sujeitos classificados como pardos. Porém, a grande maioria dos pardos batizados na Igreja do Santíssimo eram filhos de mães negras e pardas solteiras que somavam juntas um total de 686, o equivalente a 62,21% dos registros catalogados.

Diante dos dados extraídos do quadro 10 é possível observar que o termo pardo em Pernambuco estaria diretamente ligado à mestiçagem, mas não só isso, na sua essência o termo poderia até significar uma mistura entre o branco e o preto, porém, na prática cotidiana, o termo perdeu um pouco dessa designação se alastrando e atingindo também outros tipos de cruzamento. De fato ele teria sim uma ligação com os negros; já com os brancos, assim como pode ser observado através dos resultados do quadro 10, nem sempre ocorria. Por outro lado,

é preciso considerar que a prática da miscigenação tornava difícil a elaboração das listas de população onde se incluíam na relação dos pardos não só os mulatos (branco e negro) como os mamelucos (branco com índio) e os cafuzos (conhecidos também com cabras), resultantes da mestiçagem entre negros e índios¹⁴⁵.

Contrariando as normas estabelecidas pela Igreja, defensora primeira do matrimônio, grande parte das mulheres pardas, como foi possível observar através de uma análise do quadro 10, estavam inseridas num cenário familiar caracterizado pela ausência dos maridos. "No Brasil, ao dizer ' família' vale ler mães sós' que compunham a grande maioria, sobretudo nas classes subalternas"¹⁴⁶. Esse alto índice de filhos pardos ilegítimos demonstra que a expectativa da Metrópole e da Igreja em normatizar a sociedade através do casamento não trouxe resultados esperados. A documentação analisada demonstra que os cruzamentos eram realizados em sua maioria entre iguais, sendo poucos os casos de cruzamentos que envolvessem sujeitos brancos com pessoas de cor. Esses dados coletados nos assentos de batizado só reforçam os resultados apontados pelos livros de casamento localizados na Igreja do Santíssimo Sacramento do Recife, em que foi possível constatar que não eram freqüentes os casamentos tidos como mistos, ou seja, fora do seu grupo étnico e, conseqüentemente, social.

Nos assentos de casamento observamos que o indicativo da cor, ao contrário dos livros de batismo, não era um dado sempre presente. Dos 494 registros de casamentos analisados, apenas 163 traziam o indicativo da cor dos nubentes. O que pode ser observado no quadro que se segue na sua distribuição por ano.

¹⁴⁵QUINTÃO, A. A. **Lá vem o meu parente**: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e Pernambuco (século XVIII). S. Paulo: Annablume/Fapesp, 2002. p.95

¹⁴⁶DEL PRIORE, Mary. *Op. Cit.*, p. 55

QUADRO 11

Distribuição de casamentos por cor/ano na Matriz do Santíssimo Sacramento

ANO	ENTRE BRANCOS	ENTRE PARDOS	ENTRE NEGROS	ENTRE CRIoulos	ENTRE MISTOS	TOTAL
1796	0	4	8	2	3	17
1797	0	1	7	5	5	18
1798	0	2	6	3	4	15
1799	0	4	1	5	4	14
1800	56	20	7	3	13	99
TOTAL	56	31	29	18	29	163

Fonte: Livro II – Casamento – 1796 – 1806, da Matriz do Santíssimo Sacramento do Recife.

Como pode ser observado no quadro 11, o ano de 1800 foi o que apresentou uma maior frequência de indicação da cor dos nubentes. Levando em consideração esse acentuado número de informações é possível perceber que dos 99 registros de casamento, registrados nesse ano, mais de 50% deles foram realizados entre sujeitos classificados como brancos. Por outro lado, com ajuda dos dados, é possível perceber que “o matrimônio não foi um bem pertencente somente ao universo dos homens bons: era um bem acessível e ambicionado por todos os estratos sociais”¹⁴⁷. O ano de 1800 foi registrado 20 casamentos entre pardos, 7 entre negros 3 entre crioulos. Casar-se muitas vezes significava buscar uma estabilidade familiar e um respeito social, fundamental, no caso dos homens brancos de qualquer crença, e estratégico, no caso de escravos, forros e mestiços. Assim, casar poderia ser uma estratégia de vida e sobrevivência na sociedade colonial pernambucana.

Na ilustração que se segue de Debret, intitulada *Casamento de negros de uma casa rica*, podemos observar na gravura três casais de nubentes negros que, de uma forma coletiva, recebem a bênção do padre em uma igreja. Como pode ser observado na ilustração todos estavam calçados e vestidos distintamente e “as mulheres imitam suas senhoras segurando um leque embrulhado em lenço branco”¹⁴⁸.

¹⁴⁷SILVA, G. C. M. **Um só Corpo, Uma só Carne**: casamento, cotidiano e mestiçagem no Recife colonial (1790-1800). 2008, 183f. Dissertação (mestrado em História Social da Cultura Regional)- Programa de pós-graduação em História. UFRPE, Recife. p. 138

¹⁴⁸FREITAS, Iohana, Brito de. **Cores e olhares no Brasil oitocentista**: os tipos negros de Rugendas e Debred. 2009, 146f. Dissertação (História Social)- Universidade Federal Fluminense, Niterói. p. 95

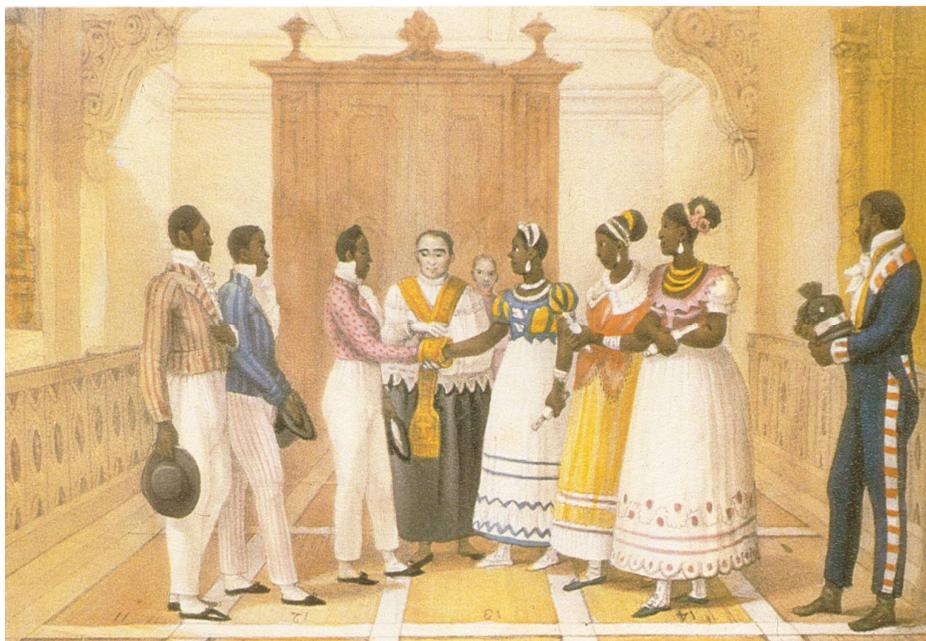


Figura 2: Casamento de negros escravos de uma casa rica. Fonte: DEBRET, Jean-Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989, volume III.

O momento representado na gravura é o da bênção do laço conjugal cujo cerimonial consistia em o futuro esposo colocar a mão sob a extremidade da estola apresentada pelo padre e a noiva colocar a sua por cima, sendo ambos envolvidos pela fita no momento da bênção¹⁴⁹. É possível perceber através da gravura de Debret que, assim como no período setecentista, em que constatamos um total de 47 casamentos realizados entre negros e crioulos, no século XIX ocorreu uma permanência de costumes. Isso evidencia que, independente da classificação de cor atribuída, muitos sujeitos formaram laços matrimoniais perante a igreja e a sociedade, embora muitas dessas uniões fossem mais frequentes entre os sujeitos pertencentes ao mesmo grupo e cor, assim como pode ser exemplificado no quadro 11 e na própria imagem do artista, não sendo assim corriqueiros os casamentos tidos como mistos na sociedade colonial pernambucana. Podemos até chamar de raríssimas as uniões entre brancos e descendentes de negros em que chegamos a registrar apenas cinco casos, dos 29 apresentados no quadro 11, sendo três deles entre brancos e mulheres pardas. O que também não pode ser considerado, em efeito de quantificação, como um dado representativo da realidade colonial pernambucana, mas apenas um indicativo, dentre tantos outros, decorrentes da dinâmica cotidiana em que se configurava a sociedade colonial.

¹⁴⁹DEBRET, Jean-Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989, volume III. p. 174.

Dos 29 casos exemplificados no quadro 11 de casamentos mistos, o índice maior de cruzamento ocorre entre os sujeitos denominados crioulos e pardos, atingindo um total de 9 dos casos, tendo na seqüência os de pretos com crioulos que somaram 8 dos registros analisados. Os demais são de crioulos com cabras, em que foram registrados 2 casos, índio com pardo, em que foi localizado 1, e preto com pardo que somaram 4 dos assentos catalogados.

A possibilidade de casamento do homem branco com mulheres nativas era tomada, pelos colonos, muitas vezes como ofensa aos valores ibéricos de “pureza de sangue”. Assim, no mundo da sociedade colonial, a união legal entre cônjuges de diferente condição, pelo menos no quesito racial, era aparentemente mal vista. O que ocasionava uma efervescência do concubinato¹⁵⁰.

Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva, casar-se com mulheres nativas ou negras escravas não teria o mesmo “tom” que se casar com mulheres da corte e, diante desse entendimento dos colonos,urgia que viessem para a colônia mulheres brancas. Poderiam ser “órfãs ou meretrizes”, diziam os jesuítas. Pouco importava que essas mulheres não fossem de família. O importante é que fossem mulheres em condições de contraírem matrimônio com os colonos que pertenciam a diferentes classes sociais¹⁵¹.

A escolha do cônjuge pautava-se preferencialmente entre componentes de um mesmo estrato social ou étnico em Pernambuco. Conclui-se, portanto, que interferiam nos arranjos matrimoniais critérios e valores morais, implícitos a cada grupo social. Verificamos também que origem, pureza de sangue, raça e riqueza eram fatores relevantes em determinados círculos sociais. Por outro lado, é importante salientar que,

[...] a pouca ocorrência não impediu que os casamentos de pessoas de grupos diferentes conseguissem proporcionar aos filhos uma coloração menos negra, facilitando aos seus descendentes uma maior aceitação e a possibilidade de inserção em camadas mais bem colocadas da sociedade. As filhas, com pequenos traços de mestiçagem, se tivessem um bom dote em dinheiro, propriedades ou ofício real, conseguiriam fazer um casamento melhor¹⁵².

Esses indicativos podem ser considerados como um reflexo da própria sociedade, de como ela estava dividida e ao mesmo tempo moldada pelas hierarquias sociais. A mentalidade

¹⁵⁰Segundo as Constituições Primeiras, o concubinato seria um dos delitos da carne sendo definido como *uma ilícita conservação do homem com a mulher continuidade por tempo considerável*. **Constituições Primeiras**. Livro- 5. *op. Cit.*, Título-XXII

¹⁵¹SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: EDUSP, 1984.

¹⁵²SILVA, G. C. M. *op. cit.* p. 139

da época, que classificava os sujeitos de cor como pertencentes a uma *raça inferior*, rejeitava a união, pelo casamento, de brancos com pessoas de outras cores ou condição social inferior. É importante destacar que não havia proibição legal para casamentos entre pessoas de cor diferente, mas sim, como diríamos hoje, preconceito social¹⁵³.

Infelizmente nesses registros de casamentos não foi possível identificar a cor dos pais dos nubentes, também não sendo um dado sempre presente a ocupação dos sujeitos dentro do contexto colonial. Informações que nos serviriam como facilitadores de uma melhor apreensão do termo *pardo* em Pernambuco. Por outro lado, os dados extraídos dos assentos de casamentos nos serviram como um indicativo que revela uma íntima relação entre casamento, cor e grupo social. Entre o período de análise, que se estende de 1796 a 1800, dos 163 registros que constam a cor dos nubentes, 134 deles foram realizados entre iguais e 29 entre sujeitos de cores distintas, sendo apenas 5 destes, entre brancos e sujeitos de cor. A partir dessas constatações percebemos que os matrimônios se realizavam num círculo limitado e estavam sujeitos a certos padrões e normas que agrupavam os indivíduos socialmente, em função da origem e da posição sócio-econômica ocupada. Fato que não eliminou a fusão dos grupos sociais e raciais que ocorreu paralelamente através das uniões esporádicas e da concubinação que dinamizavam as relações entre os sexos e as cores¹⁵⁴.

Essas diversas relações deram origem a sujeitos heterogêneos, ou seja, é possível que nem todo sujeito identificado como pardo na documentação trouxesse na sua aparência traços de um sujeito originário do cruzamento de negro com branco, visto as suas descendências. No Brasil, onde a miscigenação perdurava há tantos anos, não era prático tentar traçar uma linha clara de separação entre as cores¹⁵⁵. É provável que, aparentemente, os pardos não fossem facilmente identificáveis apenas por sua cor da pele; o que era mais freqüente seria talvez uma auto-identificação desses elementos que se classificavam como tal. O que nos faz considerar que o uso do termo *pardo* em Pernambucano se alastrou além da pigmentação de pele, atingindo também outros fatores, sobretudo, o econômico.

¹⁵³ Segundo o Alvará de 1755 de D. José I[...] os vassallos que casarem com índias não ficam com infâmia alguma [...] antes se farão dignos de sua real atenção e serão preferidos nas terras em que se estabelecerem para os lugares e ocupação que couberem na gradação de suas pessoas e seus filhos e descendentes serão hábeis e capazes de qualquer emprego honra e dignidade sem que necessitem de dispensa alguma [...] o mesmo se praticaram com as portuguesas que casarem com os índios, e a seus filhos e descendentes como os declara o mesmo alvará[...]. Cf. ALMEIDA, Suelly Creusa Cordeiro de; SILVA, Gian Carlo de Melo. Famílias Brasileiras: Pernambuco e a mestiçagem - séculos XVI -XVIII. **Clio Revista de Pesquisa Histórica**. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Pernambuco. Recife: Editora Universitária, n 25-1, 2007.

¹⁵⁴ Esses dados quantitativos também estão de acordo com os resultados obtidos nas pesquisas realizadas por Gian Carlos em seus estudos sobre casamentos no Recife colonial. SILVA, G. C. M. *op. Cit.*

¹⁵⁵ DEGLER, Carl N. **Nem Preto nem Branco**: Escravidão e Relações Raciais no Brasil e E.U.A. Rio de Janeiro: Ed. Labor, 1976.p. 263

1.3 DESEJO E CONCESSÃO: PUREZA DE SANGUE E EXCLUSÃO SOCIAL

Após termos conhecimento da heterogeneidade e flexibilidade do uso do termo *pardo* em Pernambuco é necessário agora perpassarmos por um caminho que nos possibilite entender a posição de inferioridade racial e social em que estavam inseridos os pardos de Pernambuco no século XVIII.

Assim, é fundamental que se resgate a penetração e desenvolvimento no período colonial de uma mentalidade excludente européia que assumiu aqui dimensão de fenômeno cultural marcando, sobremaneira, o perfil desta sociedade. O reconhecimento social de determinados segmentos das sociedades ibérica e colonial no grupo de *status* estava diretamente atrelado à aplicação dos conceitos de superioridade e inferioridade que, na sua essência, se apoiavam nos tradicionais conceitos de honra e pureza de sangue. Durante séculos os grupos dominantes procuraram construir uma imagem negativa daqueles que pretendiam marginalizar, a exemplo dos pardos que, por serem descendentes de negros encontraram uma série de barreiras que os impediam de se inserirem socialmente.

Outra possível origem desse preconceito, que limitava a inserção social dos pardos na sociedade colonial pernambucana, pode achar explicação em interpretações de teorias religiosas. Ou seja, pode estar ligada à idéia da maldição de Cam, derivada da narrativa bíblica, contida no Gênesis, na qual esse filho de Noé, após descobrir a nudez do pai, teria sido amaldiçoado com a servidão perpétua de toda a sua descendência.

Conta Alfredo Bosi que:

(...) Noé, o cultivador, começou a plantar a vinha. Bebendo vinho, embriagou-se e ficou nú dentro de sua tenda. Cam, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai e advertiu, fora, a seus dois irmãos. Mas Sem e Jafé tomaram o manto, puseram-no sobre os seus próprios ombros e, andando de costa, cobriram a nudez de seu pai seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai. Quando Noé acordou de sua embriaguez, soube o que lhe fizera seu filho mais jovem e disse: “maldito seja Canaã! Que ele seja, para seus irmãos, o último dos escravos”. E disse também: “bendito seja Iahweb, o Deus de Sem, e que Canaã seja seu escravo! Que Deus dilate a Jafé, que ele habite nas tendas de Sem, e que Canaã seja teu escravo!” (Gênesis, 9, 18-27).¹⁵⁶

¹⁵⁶BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.p.256-257.

Inserido nesse contexto, é possível que a falta de reconhecimento social dos pardos de Pernambuco se remetesse também a essa idéia de uma maldição original lançada sobre os africanos e seus descendentes, estando diretamente relacionada a questões religiosas e sociais¹⁵⁷. Assim, o perfil discriminador desenvolvido em Portugal, originário do estatuto de pureza de sangue e teorias religiosas, estruturou-se também na sociedade pernambucana colonial e foi, certamente, um instrumento poderoso para a distribuição de poder. E mais ainda: com a ampla miscigenação desenvolvida no Brasil, muitas destas normas legislativas e sociais foram revistas ou simplesmente não cumpridas.

1.3.2 As origens do preconceito: um racismo institucionalizado

O primeiro *Estatuto de Pureza de Sangue* de que se tem notícia surgiu em uma cidade da Espanha chamada Toledo, no ano de 1449. A partir daí foi decretada uma medida de caráter segregacionista que impunha uma restrição aos judeus convertidos ao cristianismo, a ocupação de cargos públicos, ou prestar testemunhos contra os cristãos¹⁵⁸.

Em Portugal, foi somente com a criação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, em 1536, que as práticas judaicas foram objeto de perseguição. Logo, a Inquisição portuguesa, a exemplo da espanhola, tinha como alvo principal as heréticas práticas judaicas, exercidas pelos cristãos-novos¹⁵⁹ e seus descendentes. Porém, apesar do empenho do Tribunal, as atividades criptojudaicadas foram comuns, inclusive no Brasil, para onde se dirigiu elevado número de conversos¹⁶⁰.

Segundo José Antônio Gonsalves de Mello, no ano de 1591, quando veio ao Brasil o primeiro Visitador do Santo Ofício, “há cerca de cinquenta anos os cristãos-novos residiam no país”. O autor ressalta que, segundo os dados dessa visitaçã, pode ser constatada uma superior quantidade de cristãos-novos em Pernambuco que na Bahia. “O que talvez se explique não só pela riqueza econômica de Pernambuco, como pelo fato de ser a Bahia a sede

¹⁵⁷VIANA, Larissa. *op. cit.*, p.56-57.

¹⁵⁸PONTES, Kátia Vinhático. *op. cit.*, p.112.

¹⁵⁹ “Cristãos-novos” era a designação dada em Portugal, Espanha e Brasil aos judeus e muçumanos convertidos ao cristianismo. Já a denominação “cristãos-velhos” era atribuída aos que não tinham raízes judaicas. Para uma melhor apreensão do assunto, ver ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial –Nordeste, séculos XVI-XVIII. In. *Revista Brasileira de História*, vol.22, n.º.43, 2002. Ver também, NOVINSKY, Anita. **Cristãos-novos na Bahia**: a Inquisição no Brasil. 2º ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

¹⁶⁰FARIA, S. S. C. *op.cit.* p.31.

do bispado e, portanto, mais sujeita à fiscalização eclesiástica”¹⁶¹.

Para Graça Salgado, o poder do setor eclesiástico, importante desde a formação do Estado Nacional Português, fortaleceu-se com a instituição do Tribunal do Santo Ofício. Segundo a autora, a Inquisição serviu como um instrumento fundamental no reforço dos valores feudais dominantes dentro da sociedade portuguesa. Ou seja, a nobreza utilizou-se dos poderes inquisitoriais para impedir o avanço das idéias modernas do Renascimento europeu, “evitando assim que os setores mercantis formassem e difundissem uma ideologia autônoma, capaz de conduzir a um rompimento com a mentalidade feudal”¹⁶².

Logo, podemos considerar que os mouros e os judeus se encontravam discriminados na legislação portuguesa a partir da instalação desse Tribunal, até a segunda metade do século XVIII, com a promulgação da Carta-Lei de 1773 de Marquês de Pombal, sendo constantemente tratados como elementos distintos do restante da população¹⁶³. “Essa situação legal refletiu a necessidade de reforçar as barreiras sociais contra eles”¹⁶⁴ visto que, segundo Maria Luiza Tucci, esses grupos minoritários vinham desfrutando de posições de prestígio e ocupando cargos públicos, em contradição com as resoluções tomadas pelos Concílios, Bulas papais e Decretos reais¹⁶⁵.

Com o tempo aumentaram os grupos estigmatizados da sociedade portuguesa, tornando-se nítidas medidas de exclusão, atingindo não apenas os cristãos-novos, ciganos, índios, mas, também, os descendentes de negros, em que podemos incluir os pardos. “As razões alegadas são as mais variadas: algumas com caráter essencialmente racial e outras se apoiando na religião em comportamentos, atitudes, idéias e crenças”¹⁶⁶.

Nesse sentido, consideramos que “a segregação imposta aos cristãos-novos recebeu uma fundamentação religiosa que logo assumiu conotação racista, encobrendo os interesses de

¹⁶¹MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Gente da Nação**. 2ª Ed. Recife: Massangana, 1996.p. 5-6.

¹⁶²SALGADO, Graça (coord.). **Fiscais e Meirinhos: A Administração no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1985. p. 29

¹⁶³ Através do decreto de 1773, Pombal aboliu todas as formas de discriminação entre “cristãos-velhos e novos, fazendo cair aquela que sempre foi a maior motivação dos estatutos de “pureza de sangue” no Império Português”. Assim, a partir desse decreto, a discriminação contra o judeu, o mouro e o cristão-novo desaparece da legislação portuguesa. Porém, o preconceito contra essas minorias étnicas continuou vivo no âmbito da sociedade global. Já o defeito associado ao “sangue mulato”, ao lado das notas discriminatórias relativas aos negros, manteve-se, em princípio, inalterado na fase de revogação dos critérios de “limpeza de sangue”, na segunda metade do século XVIII, sendo apenas rompidas no Brasil pela constituição de 1824. Sobre esta questão ver: VIANA, Larissa. *Op. cit.*, p.82-83, CARNEIRO, M. L. T. **Preconceito Racial em Portugal e Brasil Colônia**: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue. São Paulo: Perspectiva, 2005.p 50-55. Ver também: MELLO, Evaldo Cabral de. **O Nome e o Sangue**: uma parábola familiar no Pernambuco colonial. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.p.133

¹⁶⁴CARNEIRO, M. L. T. *op. Cit.* p. 49

¹⁶⁵*Idem*

¹⁶⁶*Ibid.* p.50

vários grupos sociais”¹⁶⁷. Porém, lembra Larissa Viana, as referências depreciativas sobre o negro e seus descendentes, apesar de já estarem presentes nas Ordenações Filipinas¹⁶⁸ em 1603, apenas surgem no texto legal a partir de 1671, em que pode ser constatada uma restrição aos exercícios dos cargos burocráticos aos homens “sem defeitos”. Segundo a autora,

[...] às desqualificações previstas no exercício dos cargos públicos vinham somar-se outras, dirigidas pontualmente aos mulatos e relativas ao ingresso nas ordens religiosas e militares, bem como nas irmandades e ordens terceiras coloniais¹⁶⁹.

Esse preconceito sobre os descendentes de negros nas ordens religiosas ocasionou, segundo Eduardo Hoornaert, uma escassez de documentos referentes a esses sujeitos. Sendo mestiço recaía sobre o clero secular o preconceito racial e cultural, o que dificultou a conservação da memória acerca dele¹⁷⁰. Segundo o autor, “a leitura a cerca do clero religioso europeu ou pelo menos de formação europeizante é muito mais abundante do que aquela que trata do clero secular ou nativo”¹⁷¹.

Também em irmandades e Ordens Terceiras mais prestigiadas seguiam em prática as cláusulas que restringiam a entrega de descendentes de negros através do exame dos ascendentes dos candidatos¹⁷². Uma demonstração clara pode ser observada em muitos estatutos de irmandades brancas, a exemplo do compromisso de 1618 da Santa Casa da Misericórdia da Bahia, no que se refere ao ingresso na irmandade. Observamos, em sua constituição primeira, a necessidade de ser “limpo de sangue sem alguma raça de mouro ou judeu não somente em sua pessoa, mas também em sua mulher se for casado”¹⁷³. Aqueles que desejassem entrar para uma dessas organizações deveriam se submeter ao exame de limpeza, correndo o risco de serem considerados indesejáveis pela mácula de judeu, negro ou mouro. Nos conventos as regras eram semelhantes. Muitos foram os que recusaram a admissão de moças que não fossem brancas. Carl N. Degler exemplifica um fato ocorrido em 1754, na Bahia, em que “três filhas de um sargento-mor requereram a volta a Portugal porque

¹⁶⁷PONTES, Kátia Vinhático. *op. cit.*, p.113

¹⁶⁸As Ordenações Filipinas eram um conjunto de leis sancionado pelo rei português Filipe I em 1595 e posto em prática em 1603, foram usadas no Brasil até pouco depois da Independência.

¹⁶⁹VIANA, Larissa. *op. cit.*, p.37.

¹⁷⁰HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil Colônia: 1550-1800**. 3. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p.14.

¹⁷¹*Idem*.

¹⁷²VIANA, Larissa. *op. cit.*, p.77.

¹⁷³RUSSEL – WOOD, A. J. R. **Fidalgos e Filantropos...** *op. cit.* p.95.

nenhum dos três conventos da Bahia queria aceitá-las sob a alegação de que eram pardas, em segundo grau”¹⁷⁴.

Para Minas Gerais, Russell-Wood aponta que os libertos de ascendência africana eram discriminados por leis que deixavam, com frequência, de distinguir escravos de libertos. As leis discriminatórias contra negros e mulatos livres eram especialmente evidentes nos regulamentos relativos à porte de armas e códigos de vestimenta. Uma das primeiras medidas tomadas por Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, ao assumir o cargo de governador de Minas Gerais e São Paulo em 1710, foi proibir qualquer negro, mulato, índio carijó ou mestiço, escravo ou livre, de portar espadas ou armas de fogo, sob pena de açoitamento público no pelourinho¹⁷⁵.

Porém, temos que considerar que nem tudo funcionava conforme os desejos das instituições e da legislação. Através das brechas do próprio sistema, muitas foram as pessoas pardas que chegaram a ocupar cargos de governança e ter sua participação confirmada em ordens religiosas dentro da capitania de Pernambuco, assim como em outras regiões do Brasil. O que demonstra que “o poder correria ao longo de toda a rede social, agiria em cada um de seus pontos, e terminaria não sendo mais percebido como poder de alguns sobre alguns, mas como reação imediata de todos em relação a cada um”¹⁷⁶.

Um exemplo de que a determinação era desobedecida pode ser observado nos relatos deixados pelo padre Serafim Leite sobre a história da Companhia de Jesus no Brasil, referente a um grupo de pardos da Bahia. Segundo os relatos, em anos anteriores a 1688, um provincial tomou a decisão de impedir a entrada dos pardos nos estudos superiores do colégio da Companhia de Jesus da Bahia, dos quais já participavam há anos. Nessa ocasião ocorreu uma reação dos pardos que contestaram alegando que nas escolas oficiais superiores da metrópole eram eles admitidos, independentes da sua cor parda. “Além do mais, a escola dos jesuítas em Salvador era pública e, assim, dela não podiam ser excluídos a pretexto da cor”. Nesse caso, os pardos da Bahia ganharam a causa frente à decisão régia, que se posicionou contrária à discriminação, favorável a uma permanência dos pardos nessa instituição¹⁷⁷.

Em Pernambuco também tivemos casos semelhantes a este da Bahia em que outras ordens religiosas, a exemplo da Ordem de São Bento, também recusaram a entrada de filhos da terra aos quais se incluíam os pardos. Segundo José Antônio Gonsalves de Mello, “eram

¹⁷⁴DEGLER, C. N. *op. cit.* p.223.

¹⁷⁵RUSSEL – WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil colonial...***Op. Cit.*, p.107

¹⁷⁶FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 107

¹⁷⁷Cf. MELLO, J. A. G. O acidente de Cor. In: _____. **Tempo de Jornal**. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1998.p. 256.

alegadas várias razões para essa recusa, e entre elas a de que os mestiços, embora fossem de inteligência aguda, eram de temperamento inquieto e, portanto, pouco aptos à disciplina eclesiástica”. A favor dos pardos, o rei, em carta de 7 de outubro de 1700, dirigida à Câmara de Olinda, ordenou à Ordem de São Bento a permissão de candidatos da terra nessa instituição¹⁷⁸.

Outro exemplo de restrição contra os pardos pode ser observado nos relatos de Pereira da Costa quando se refere a uma indelicadeza cometida por um Governador de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira, que se recusou a dar posse do cargo de procurador da Coroa ao bacharel Dr. Antônio Ferreira Castro, homem pardo, natural de Pernambuco, e formado em direito pela Universidade de Coimbra. Diante da situação o rei expediu ordem, em 1731, para que desse posse do ofício de procurador ao bacharel nomeado, Antônio Ferreira Castro, alegando que o defeito de ser *pardo* não era suficiente para o impedimento do cargo¹⁷⁹.

Nas milícias também tivemos exemplos claros de discriminação com relação à cor dos integrantes. Um caso notável foi o ocorrido com o Mestre de Campo do regimento dos Henriques, Domingos Rodrigues Carneiro que, ao escrever carta ao rei, em 1702, reclamava que os soldados brancos de guarda nos quartéis, “não lhe faziam cortesia de pegar em armas, como deviam por sua patente militar”. Ou seja, não faziam a saudação que deveriam fazer a um Mestre de Campo. A determinação régia foi a favor do Mestre, “por ser esse o estilo praticado, segundo as regras militares”¹⁸⁰.

Mas nem sempre o rei se mostrou favorável a esses sujeitos. Uma recusa da Coroa Portuguesa pode ser exemplificada no caso de Amaro de Castro, homem preto, natural da capitania de Pernambuco, casado com uma das filhas de Henrique Dias. No ano de 1674 sentou praça de alferes no Terço dos Henriques de Pernambuco e foi capitão de infantaria e tenente do mesmo Terço. Narra José Antônio Gonsalves de Mello que:

Em 1711 requereu que lhe fosse concedido o hábito da ordem de Santiago, conforme a promessa feita ao seu sogro, pedindo ao Rei que dispensasse no impedimento da cor. Os conselheiros da Mesa da

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 257.

¹⁷⁹ COSTA, F. A. P. **Anais Pernambucanos**. *Op. Cit.*, V. 5.p.61.

¹⁸⁰ MELLO, J. A. G. *Op. cit.*, p. 258. Segundo Kalina Vanderlei, embora na teoria as tropas burocráticas devessem aceitar apenas brancos, pela dificuldade de recrutamento e pela escassez de elementos brancos disponíveis na sociedade, acabaram por utilizar homens pardos, porém dando-lhes o *status* oficial de brancos, ou seja, embranquecendo-os oficialmente. Porém, segundo a autora, “esse embranquecimento não apagava a *mácula de sangue* da mestiçagem, e não eleva socialmente os homens envolvidos que continuam a ser, na prática, identificados como pardos pela sociedade açucareira”. Por outro lado, argumenta a autora, a participação de pardos como oficiais da tropa de linha se caracterizou “como uma ascensão social efetiva, feita através de um embranquecimento aceito pela sociedade e que culmina na negação do *status* de pardo pelos envolvidos”. SILVA, Kalina Vanderlei. *Op. Cit.*, p.176-177

Consciência e Ordem opinaram que se não devia lançar o hábito sem preceder às provanças e habilitações da pessoa do requerido, com o que o Rei concordou. Cardigo recorreu da decisão, alegando impossibilidade de se proceder às inquirições, não só pela distância do reino de Angola, de onde eram seus avós, como por serem estes nascidos nos sertões dessa conquista, e pedia que fossem elas feitas na corte de Lisboa, dispensando-se na cor, em considerações dos serviços do seu sogro e dos seus próprios.¹⁸¹

Nesse caso a Mesa, indicando que em Angola havia freis da Ordem que se poderiam encarregar das Provanças, manifestou-se contrária ao pedido, que foi indeferido pelo Rei. Esses casos aqui citados podem ser vistos como uma demonstração clara do preconceito vivenciado pelos negros e seus descendentes no contexto colonial pernambucano. Fruto de uma legislação restritiva que procurava a todo tempo limitar a integração de sujeitos, vistos como “impuros”, de ter um reconhecimento social. Porém, como foi possível observar através desses relatos, nem tudo que estava escrito era rigorosamente seguido. A ocupação de cargos de liderança, assim como a participação dos pardos dentro de ordens religiosas, pode ser vista como uma demonstração de que as normas impostas pela legislação portuguesa não foram seguidas indistintamente em Pernambuco. Além disso, também é preciso levar em conta as variações étnicas decorrentes das posições sociais de cada indivíduo dentro da sociedade colonial pernambucana¹⁸².

Nas Ordenações Filipinas também são visíveis os limites impostos aos sujeitos de “sangue infecto”. No livro primeiro, título XVII, no que diz respeito à ocupação do posto de Meirinho-mor, observamos que existia uma necessidade do sujeito ter um “nobre sangue”¹⁸³. Mais na frente, ainda no livro primeiro, no título XXXV, encontramos outros limites referentes ao posto de Governador da Casa do Porto, o qual teria que ser ocupado por uma pessoa de “fidalguia, inteireza de costume e consciência e de limpeza de sangue”¹⁸⁴.

Em Pernambuco foram várias as cartas e requerimentos enviados pelo Ouvidor Geral da Capitania, no século XVIII, ao Conselho Ultramarino¹⁸⁵, informando ao Rei de Portugal sobre a limpeza de sangue de alguns sujeitos que desejavam ocupar cargos na capitania.

¹⁸¹MELLO, J. A. G. **Henrique Dias – Governador Dos Crioulos, Negros e Mulatos do Brasil**. Recife: Massangana. 1988.p. 56-57.

¹⁸²RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil colonial...Op. Cit.**, p.289.

¹⁸³**CÓDIGO Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal**: Edição fac-similar da 14º ed, de 1870, com introdução e comentários de Cândido Mendes de Almeida. Brasília: Senado Federal, 2004.p.46.

¹⁸⁴*Ibid.* p. 79.

¹⁸⁵Entre 1642 e 1833, coube ao Conselho Ultramarino, localizado em Lisboa, a uniformização da administração do império português. Da venda de escravos ao passaporte de padres, da cobrança de impostos ao combate às invasões, ou seja, tudo era regulado ou fiscalizado por essa instância administrativa composta por nobres e letrados. Sobre o assunto, ver ACIOLI, Vera Lúcia Costa – **Jurisdição e Conflitos**: aspectos da administração colonial, Pernambuco, século XVII. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1997.

Temos como exemplos a carta enviada ao rei sobre informações da limpeza de sangue do capitão Manoel Carvalho Filho, que pretendia ocupar o ofício de Meirinho da Correição da Ouvidoria Geral da Capitania de Pernambuco, que teria sido do seu pai, o Tenente Coronel Cosme Alves de Carvalho¹⁸⁶. Outro exemplo foi a carta ordenando que se fizesse diligência da limpeza de sangue, vida e costumes de Antônio da Cunha Bandeira, que pretendia ocupar o ofício de Escrivão do Público, Judicial e Notas e da Ouvidoria da dita Capitania¹⁸⁷. Entre tantas outras cartas que podem ser consultadas na documentação do Conselho Histórico Ultramarino¹⁸⁸.

A exclusão supra também servia como regra na escolha de sujeitos na ocupação de cargos religiosos. Uma demonstração disso podia ser observada nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia¹⁸⁹. Em especial, no título LIII, do Primeiro Livro, referente à necessidade de se prospectar informações secretas sobre a “limpeza de sangue”, a vida e os costumes dos candidatos ao sacerdócio. Devia-se investigar, entre outros “impedimentos”, se o candidato tinha “parte de nação hebraica ou de outra qualquer infecta ou negro ou mulato”, não sendo, em princípio, aceitos ao sacerdócio os que apresentassem qualquer um desses defeitos¹⁹⁰.

No livro terceiro a história se repete. Porém, além da comprovação de “limpeza de sangue”, o candidato teria que ter “boa vida e costumes”, além de ser fiel e zeloso com as coisas da igreja.

¹⁸⁶AHU_ACL_CU_015, Cx. 39. D. 3481

¹⁸⁷AHU_ACL_CU_015, Cx. 47. D. 4156

¹⁸⁸Ver carta do Governador da Capitania de Pernambuco, Bento da Silva Ramalho, ao rei [D. João V], sobre levantamento do parentesco dos pais e avós paternos e maternos, limpeza de sangue, profissão e nobreza de Francisco Gomes da Fonseca: AHU_ACL_CU_015, Cx. 48. D.4318. Ver consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V, sobre o requerimento de Mariano de Almeida e Gouveia, pedindo justificação de limpeza de sangue para assumir o ofício de Meirinho do Mar da capitania de Pernambuco. AHU_ACL_CU_015, Cx. 50.D.4460. Ver carta do ouvidor geral da capitania de Pernambuco, Antônio Rebelo Leite, ao rei [D. João V], remetendo auto de inquirição de testemunhas sobre limpeza de sangue do capitão Manoel Lopes de Santiago Correia. AHU_ACL_CU_015, Cx. 55. D. 4770. Ver carta do juiz de fora de Amarante, Gregório José de Magalhães, ao rei [D. João V], informando a respeito da limpeza de sangue de João de Sousa Teixeira, pretendente ao ofício de tabelião do Público Judicial e Notas da Olinda. AHU_ACL_CU_015, Cx. 59. D.5080. Ver carta do [ouvidor geral da capitania de Pernambuco], Francisco Pereira de Araújo, ao rei [D. João V], remetendo informação de capacidade e limpeza de sangue de Manoel Correia Furna que pretende encartar se no ofício de tabelião do Público Judicial e Notas da vila de São Cosme e Damião em Igarapé. AHU_ACL_CU_015, Cx.69. D.5841. Ver carta do ouvidor geral da capitania de Pernambuco, Bernardo Coelho da Gama e Casco, ao rei [D. José I], sobre a limpeza de sangue do capitão Antônio Alves de Sousa que pretende encartar se no ofício de tabelião do Público Judicial e Notas de AHU_ACL_CU_015, Cx. 89. D.7191. Ver requerimento de Joaquim Manoel Carneiro, por seu procurador Manoel José Soares, ao príncipe regente [D. João], pedindo ordem régia para que o prelado do Convento da Madre de Deus, não o impeça de entrar na Congregação de São Felipe Neri, alegando ter sangue impuro. AHU_ACL_CU_015. Cx. 234. D. 15769.

¹⁸⁹As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia foi um documento elaborado por D. Sebastião Monteiro da Vide, em 1707. Ele era composto de cinco livros e 279 títulos. Esse documento constitui a base de todo funcionamento dos bispados no Brasil, norteando a vida religiosa na colônia.

¹⁹⁰VIDE, D. S. M. **Constituições Primeiras**. *op. cit.*, Livro I. Título. LIII

Para um bom governo do culto divino, e serem a igreja bem servidas, é muito conveniente haver pessoas certas, a cujos cargos esteja a guarda dos vasos sagrados, prata, ornamentos, e mais móveis das igrejas (...). Por tanto conformando-nos com a disposição de direito canônico, ordenamos, que em cada uma das Igrejas Paroquiais de nosso Arcebispado, em que houver possibilidade, haja um Sacristão, do qual antes de ser provido se tome informação se tem limpeza de sangue, e é de boa vida, e costumes, e tem fidelidade, diligência, e cuidado para se lhe entregarem as coisas da Igreja.(...).¹⁹¹

Por outro lado, a necessidade de o candidato ter “boa vida” parece ter falado mais alto que a questão étnica, na prática cotidiana colonial.

Na imagem de Debret que se segue, intitulada “negras novas a caminho da igreja para batismo” é possível perceber que o capelão que faz parte da gravura é negro. A imagem, em seu todo, é constituída por duas negras, com seus bebês no colo, dirigindo-se à porta de uma igreja, onde o capelão, da sua mesma cor, as aguarda para o batismo das crianças. Na imagem também podem ser observados os padrinhos, representados por uma mulher “reservada e vestida sucintamente” e um senhor, “vestido cerimonialmente”, que cumprimenta respeitosamente o seu compatriota capelão “grande amador de rapé, e que o recebe com dignidade do cargo”¹⁹².

¹⁹¹*Ibid.* p.229.

¹⁹²DEBRET, Jean-Baptiste. *Op. Cit.* p.149-150



Figura 3: Negras novas a caminho da igreja para batismo. Fonte: DEBRET, Jean-Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1989, volume III.

Segundo Iohana Brito Freitas, ao reunir na mesma imagem negros com diferentes trajés, “Debret não só afirma sua capacidade de se civilizar como demonstrou que, mesmo dentre os livres ou não-livres, havia uma hierarquia social explicitada nas vestes e costumes de cada um dos indivíduos representados e não em distinções étnicas específicas”¹⁹³. O trecho extraído das Constituições Primeiras não condiz com a gravura produzida por Debret. O artista nos traz a presença de um padre negro, situação essa inadmissível perante a lei.

Sobre esse fato, Guilherme Pereira das Neves esclarece que, independente da origem familiar e da naturalidade, “ninguém se ordenava sem um patrimônio, ou seja, sem bens de raiz que garantissem a subsistência em caso de necessidade”¹⁹⁴.

Logo, é provável que a questão social tenha tido um peso maior na formação do clero secular no Brasil, se comparada à questão étnica, o que justifica a existência de padres negros, assim como pode ser observado na imagem, e pardos, como o próprio Felipe Nery da Trindade, embora a lei colocasse o contrário.

¹⁹³FREITAS, Iohana, Brito de. *Op. Cit.*, p. 94

¹⁹⁴NEVES, Guilherme Pereira das. **E Receberá Mercê:** A Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil (1808-1828). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.p.20.

CAPITULO II

NORMAS ADMINISTRATIVAS E PRÁTICAS DEVOCIONAIS NAS IRMANDADES DO LIVRAMENTO

Culto de amor, cantos e flores,
Entre harmonia e contentamento,
Te ofertam todos os pecadores,
Oh!Santa Virgem do Livramento¹⁹⁵.

As irmandades religiosas, durante o período colonial em Pernambuco, foram instituições caritativas de caráter associativo que exerceram um papel histórico de grande relevância em todo o contexto colonial, pois foram espaços de devoção, assistencialismo e evangelização¹⁹⁶.

Elas eram formadas por leigos e tinham como objetivo expreso proporcionar auxílio espiritual e material aos necessitados¹⁹⁷. Isso significa que, além das atividades religiosas que se manifestavam na organização de procissões e festas, as irmandades também exerciam atribuições de caráter social como ajuda aos necessitados, assistência aos doentes, visita aos prisioneiros, concessão de dotes, proteção contra os maus tratos de seus senhores e ajuda para a compra da carta de alforria.

Fazer parte de uma irmandade poderia significar “a obtenção de *status* e a construção de uma rede de sociabilidade, através da qual se estabeleciam trocas e na qual havia com quem contar nos momentos de tribulações”¹⁹⁸. Logo, existiram irmandades de brancos, pretos e pardos as quais, é claro, consideravam os aspectos étnicos e, sobretudo, econômicos como principais requisitos para integração dos seus membros, principalmente em se tratando de irmandades de brancos. Assim, encontramos em Pernambuco setecentista uma sociedade dividida e organizada a partir dos critérios étnico-sociais, estabelecendo nichos de confraternidade segundo o lugar cromático de cada um.

Os pardos de Pernambuco absorveram muito bem a necessidade de se agruparem em irmandades, pois eram elas que se incumbiam de implementar a vida religiosa, além de arcar com as despesas do assistencialismo social, sem esquecer que elas se tornaram veículos privilegiados de manifestação local numa sociedade onde a livre formação de entidades

¹⁹⁵ GUERRA, Flávio. **Velhas igrejas e subúrbios históricos**. Recife: Fundação Guararapes, 1970. p. 36

¹⁹⁶ MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.p.115

¹⁹⁷ BOSCHI, Caio César. **Os leigos no Poder**. São Paulo: Ática, 1986. p. 1.

¹⁹⁸ SOUZA, Mônica Dias de. **Escrava Anastácia: construção de um símbolo e a reconstrução da memória e identidade dos membros da irmandade do Rosário e são Benedito dos homens pretos**. 2001. 215f . Dissertação em História (pós-graduação em História)-Universidade Federal Fluminense. Niterói. p.17

políticas era expressamente proibida como condição básica para a própria sobrevivência do sistema colonial. Assim, é essencial conhecermos como elas se organizavam formalmente. E para tanto, uma análise dos seus Compromissos se impõe como tarefa básica para entendermos o cotidiano dessas irmandades. Isso porque o compromisso se configurou no seu principal instrumento regulador.

A instituição só garantia sua oficialidade quando este documento estivesse devidamente confirmado pelas autoridades civis e eclesiásticas. Funcionar sem esta autorização acarretaria o fechamento da instituição¹⁹⁹. “Nele estavam contidos os objetivos da irmandade, o seu funcionamento, as obrigações de seus membros, assim como os direitos adquiridos ao se tornarem membros dessas associações”²⁰⁰.

De acordo com a pesquisa realizada na documentação do Conselho Histórico Ultramarino e nos Anais Pernambucanos de Pereira da Costa, constatamos que em Pernambuco os pardos tiveram como patronos Nossa Senhora do Amparo, N. S. da Guadalupe²⁰¹, N. S. do Bom Parto²⁰², São Gonçalo Garcia, Bom Jesus das Dores²⁰³, Bom

¹⁹⁹MAC CORD, M. O **Rosário de D. Antônio**: irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1872. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.p.39

²⁰⁰QUINTÃO, Antônia Aparecida. **Irmandades Negras**: outro espaço de luta e resistência (São Paulo 1870 – 1890). São Paulo: Annablume – FAPESP, 2002.p.26.

²⁰¹ A irmandade de Nossa Senhora da Guadalupe, dos homens pardos de Olinda, foi instituída no ano de 1627. Naquele mesmo ano foi fundada a sua igreja, onde o padre Santa Maria, no seu Santuário Mariano, justificava que eles assim o fizeram “levados do exemplo dos pretos forros e cativos de Olinda, que, apesar de pobres, fundaram uma famosa igreja dedicada à Senhora do Rosário, da qual só fossem eles os fundadores e os padroeiros”. Nessa irmandade eram admitidos como irmãos tanto os pardos cativos como os forros. A sua inauguração contou com a realização de uma grandiosa festa que segundo Pereira da Costa foi realizada com “tanta grandeza, que concorreu à festa todo o povo de Olinda”. O que sabemos é que a irmandade regia-se por um compromisso próprio já em 1706, no mesmo ano foi o mesmo aproveitado para servir na de N. S. do Rosário da Vila e Igarassu. Cf. COSTA, F. A. P. **Anais Pernambucanos**, 1591 – 1634. Recife: FUNDARPE, 1983. (coleção Pernambucana). v. 5 p. 32. Consultar a documentação localizada no Arquivo Público Antônio Guimarães de Olinda (APMAG) Pasta 40 (**Igreja do Guadalupe**) Org.: 02, gov.: 02. E ver também a documentação do (APEJE) – **Diversos III** Olinda - V.1, fl. 241(1726) e **Diversos III** Olinda- V .2, p. 247(1782-1825).

²⁰² A irmandade do Bom Pardo foi instituída a partir de um altar colocada na Irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos do Recife, em 24 de agosto de 1702. Os irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento concederam ao capitão Carlos Correia de Albuquerque uma licença para que o mesmo fundasse naquele templo uma Irmandade sob a invocação de Nossa Senhora do Bom Parto, e permissão para que esta nova associação religiosa levantasse no lado esquerdo do corpo do Templo, junto ao altar-mor, um altar e nele pusesse uma imagem de sua padroeira, podendo festejá-la, “sem que para isso importasse uma doação ou venda.Cf. GUERRA, Flávio. *Op. Cit.*, p. 33

²⁰³ Segundo Pereira da Costa no dia 11 de julho de 1764, foi instituída a irmandade do Senhor Bom Jesus das Dores, de homens pardos, do bairro da Boa Vista, mediante as respectivas licenças outorgadas pelo bispo diocesano D. Francisco Xavier Aranha e pelo juiz-de-fora e provedor de capelas Dr. Miguel Carlos Cordeiro de Castelo Branco. Incorporada a irmandade em época anterior, mas desconhecida, tinha já então organizado o seu competente compromisso. A irmandade foi incorporada pelo capitão do regimento de milícias dos homens pardos da praça do Recife, Basílio Alves Pinto, como consta do Livro primeiro de termos de entrada de irmão. Segundo Pereira da Costa, pelo seu compromisso de 1764 regeu-se a irmandade até 1812, quando organizou outro, que teve confirmação régia no ano seguinte, e vigorou até 1866. Cf. COSTA, F. A. P. *op. Cit.* v. 6, p.255-256.

Jesus dos Pobres Aflitos, Bom Jesus das Chagas²⁰⁴, N. S. da Conceição e N. S. do Livramento. A última padroeira desfrutou de maior popularidade em Pernambuco.

Foram várias instituídas no espaço urbano que, para poderem funcionar dentro da legalidade, tiveram que emitir os seus estatutos para serem confirmados pelas autoridades. Assim, a legitimação das organizações fraternais instituídas pelos pardos fez-se em virtude da necessidade de doutriná-los a partir de modelos de conduta cristã.

A adoração a àqueles Santos em Pernambuco fez surgir inúmeras irmandades de pardos com essas devoções. Porém, um aspecto importante a ser observado é que nem todas as irmandades preocuparam-se em oficializar a sua associação. Isso significa que nunca saberemos com precisão o número de irmandades de pardos que foram constituídas em Pernambuco. Além disso, muitas aprovavam o seu compromisso localmente buscando a autorização dos bispos, sem se preocupar em enviá-los a Lisboa para serem aprovados pelo Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens. O que sabemos é que foram uma quantidade significativa e que suas devoções tiveram grande aceitação em Pernambuco, principalmente em Recife e Olinda, grandes centros urbanos no período aqui estudado.

Inserido nesse contexto, as irmandades apresentaram sempre um caráter social e devocional. O fato de serem autorizadas e protegidas pelas ações das autoridades fez com que muitos classificassem essas associações como instrumento de alienação, acomodação e pacificação dos sujeitos de cor. No entanto, se os grupos senhoriais e as elites quiseram utilizar as irmandades como meio de controle e de integração dos negros e pardos numa sociedade escravocrata, estes souberam transformá-la num espaço de sociabilidade, de reivindicação social e de protesto racial conseguindo, dessa forma, salvar a sua identidade e sua dignidade²⁰⁵.

Foucault se remete a este aspecto muito claramente:

[...] se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento, à maneira de um grande superego, se apenas exercesse um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do desejo – como se começa a conhecer – e também a nível do saber²⁰⁶.

²⁰⁴ A do Sr. Bom Jesus das chagas foi instituída em 1789, com a concessão de uma capela cedida pelos administradores do Hospital Nossa Senhora do Paraíso, que lhe serviu de consistório definia-se como uma corporação de homens pardos, administrada também por homens brancos, “porém o primado da sua administração, seria exclusivamente da competência daqueles”. COSTA, F. A. P. *Op. Cit.*, v. 4. p. 243-279

²⁰⁵ QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Op. Cit.* p.34

²⁰⁶ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 22 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000. p.148

Nessa perspectiva, conceber poder unicamente como força repressiva pelas autoridades civis e eclesiásticas seria torná-lo ineficaz, frágil. Dificilmente o poder seria capaz de cumprir o papel controlador dos movimentos que se sucedem em uma cadeia de conexões. O que é ratificado na citação de Foucault ao enunciar com clareza que o poder unicamente repressor não seria capaz de atingir de forma eficaz os indivíduos, ou seja, o poder, genericamente antes de ser repressor, é, sobretudo, um produtor. A sua eficácia nas irmandades só funcionou a partir do momento em que se produziram efeitos no âmbito do desejo dos negros e pardos, gerando neles a sensação de prazer, a noção de estarem inseridos, enfim de serem participantes.

Assim, entendemos que os pardos estavam “todos mergulhados em um jogo de poder, que não pode ser tramado de fora de uma circularidade”, visto que os sujeitos não são totalmente passivos, “eles são ativos, mas, ao mesmo tempo, construídos e é nesse jogo que se constroem também seus espaços de poder”²⁰⁷.

Dessa forma, as irmandades significaram, para os negros e pardos, a possibilidade de resgatarem a sua humanidade e viverem a esperança de dias melhores²⁰⁸. O que nos faz classificá-las como uma instituição aberta ao homem de cor, dentro da legalidade em que, os negros e pardos esquecidos a sua situação de inferioridade, em relação aos brancos, poderão viver como seres humanos, sendo assim uma das poucas vias sociais de acesso à experiência da liberdade, ao reconhecimento social e à possibilidade de formas de autogestão, dentro do universo escravista²⁰⁹.

Em suma, a relevância dos compromissos como fonte para esta análise pode ser considerada, por um lado, por terem sido utilizados como instrumento de controle social e de garantia de manutenção do próprio sistema colonial, por outro, pela sua característica de corpo normatizador que organizava e sintetizava as relações intragremiais dos indivíduos. Porém, é importante destacar que os compromissos não revelavam todas as atividades das irmandades envolvidas em muitos segredos e silêncios. O auxílio dado aos irmãos mais necessitados, a ajuda aos doentes, o alimento que se levava ao preso raramente são mencionados nos capítulos dos compromissos²¹⁰. Assim, a nossa preocupação se volta não

²⁰⁷ ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O Sexo Devoto**: normatização e resistência feminina no Império Português XVI-XVIII. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2005.p. 48

²⁰⁸ QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Op. cit.* p.33

²⁰⁹ SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p.166.

²¹⁰ BEZERRA, Janaína Santos. **Resistência Cultural**: a escolha de um Rei nas Irmandades do Rosário de Pernambuco (XVIII). 2008. Monografia (Especialista em Ensino de História das Artes e das Religiões). Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife.p.17.

apenas para a normatização contida nesses estatutos, mas também as relações sociais que lhe são inerentes.

2.1 IRMANDADES DO LIVRAMENTO: O SEU FUNCIONAMENTO ATRAVÉS DO COMPROMISSO

No século XVIII as atividades sacramentais e evangelizadoras tinham como referência as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, elaboradas por D. Sebastião Monteiro da Vide, em 1707. Esse documento, composto de cinco livros e 279 títulos, constitui a base de todo funcionamento dos bispados no Brasil, norteando a vida religiosa na colônia²¹¹. Nesse sentido, a ereção das irmandades era regularizada por estas Constituições Primeiras, que no seu título LX, impôs a obrigatoriedade da remessa dos seus compromissos para a aprovação do bispado.

Por que as confrarias devem ser instituídas para serviço de Deus, Nosso Senhor, honra, e veneração dos santos, e se devem evitar nelas alguns abusos, e juramentos, que os confrades, ou irmãos põem em seus estatutos, ou compromissos, obrigando com eles a pensões onerosas, e talvez indecentes, de que Deus Nosso Senhor, e os Santos não são servidos, convêm muito divertir estes inconvenientes. *Por tanto mandamos, que das confrarias deste nosso Arcebispado, que em sua criação foram erigidas por autoridades nossa ou daqui em diante se quiserem erigir com a mesma autoridade, que as faz Eclesiástica, se remeta a nós os estatutos, e compromissos, que quiserem de novo fazer, ou já estiverem feito para se emendarem alguns abusos, se neles os houver, e se passar licença, para poder usar deles*²¹². (grifos nosso)

Existia um controle, por parte das autoridades eclesiásticas, sobre a elaboração dos compromissos das irmandades; controle esse justificado para evitar os “abusos” cometidos muitas vezes pelos próprios integrantes das irmandades que tendiam a lucrar com a instituição. “A análise da tramitação burocrática do processo de aprovação dos compromissos espelhava muito bem o cuidado que a Coroa tinha para com as irmandades”²¹³.

Após a confirmação das autoridades eclesiásticas, os compromissos teriam ainda que

²¹¹QUINTÃO, Antônia Aparecida. **Lá vem o meu parente**: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e Pernambuco (século XVIII). São Paulo: Annablume/Fapesp, 2002.p. 58.

²¹²VIDE, D. S. M. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Typografia de Antônio Louzada Antunes, 1853.p.304.

²¹³BOSCHI, Caio César. *Op. cit.*, p.118

passar pela aprovação das autoridades civis para então poderem ser colocados em prática pelas irmandades. Diante disso, foram numerosos os conflitos de jurisdição. As autoridades seculares e eclesiásticas tentavam a todo tempo impor sua jurisdição sobre essas instituições²¹⁴.

No compromisso de Nossa Senhora do Livramento da Vila de Serinhaém, datado de 1770, podemos observar na sua folha de abertura a solicitação do juiz e mais irmãos da mesa à confirmação do dito estatuto.

dizem o juiz, e mais irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos da Vila de Serinhaém da capitania de Pernambuco que eles fizeram o compromisso junto para o governo da dita irmandade, o qual foi aprovado pelo Bispo da mesma capitania, e porque na forma das reais ordens o devem confirmar por vossa majestade²¹⁵.

Existia por parte das autoridades civis e eclesiásticas uma necessidade de manter a ordem e os bons costumes dentro da sociedade e o controle dessas instituições eram essenciais aos seus planos. Por outro lado, é importante destacar que a remessa de compromissos para Lisboa não implicava a sua aceitação integral pelas autoridades metropolitanas. Muitos deles eram refeitos, pois não estavam dentro dos critérios exigidos. Na maioria das vezes os compromissos sofriam reparos das autoridades²¹⁶. Esse foi o caso do compromisso datado em 1794 da Irmandade do Santíssimo Sacramento do bairro de Santo Antônio do Recife, instituição esta que agrupava os sujeitos mais abastados de bens. Ao analisarmos o seu estatuto percebemos que o mesmo foi refeito. Isso pode ser evidenciado na sua folha de abertura que ressaltava,

[...] Senhora diz a Irmandade do Santíssimo Sacramento do bairro de Santo Antônio, da vila do Recife de Pernambuco, ereta na sua igreja, com a invocação do mesmo sacramento, que tendo feito o seu Compromisso, e remetido para a cidade, e conte de Lisboa, e tendo-se esse pedido, oferecendo-se a ocasião de alterar muitas coisas nele concordadas, fizera outro mais bem acordado, o que é o que se segue, e porque para ele ter o seu devido efeito, precisa da confirmação de vossa majestade [...]²¹⁷.

²¹⁴QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Lá vem o meu parente...* *Op. cit.* p.74-75.

²¹⁵**COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento dos Homens Pardos da Vila de Serinhaém.**1770. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU-PE), Códice. 1664, Lisboa-Portugal. Cópia consultada no Laboratório de Pesquisa e Ensino da História (LAPEH-UFPE).

²¹⁶BOSCHI, Caio César. *Op. cit.* p.121

²¹⁷**COMPROMISSO da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Vila do Recife.** 1794. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU-PE), Códice 1674. Lisboa-Portugal. Cópia consultada no Laboratório de Pesquisa e Ensino da História (LAPEH-UFPE).

O envio do compromisso a Lisboa era uma exigência da Coroa portuguesa, que visava maior controle sobre essas associações fraternais. Todavia, o alcance da licença que legitimava as irmandades leigas não era uma fácil realização: significava custear grandes gastos, vencer longas distâncias e excessivas burocracias. Por tudo isso, muitas irmandades, como já foi ressaltado anteriormente, mantiveram o aval do aparato colonial e contaram apenas com a proteção dos bispados diocesanos²¹⁸.

Por outro lado, é importante ressaltar que a elaboração do compromisso poderia não coincidir com a época de organização da irmandade. Aliás, na maioria das vezes, especialmente na primeira metade do século XVIII, isso não ocorria. O mais freqüente era certa defasagem de tempo entre os dois atos. Dessa maneira, a data de elaboração do compromisso é aquela na qual a irmandade pleiteava *status* jurídico, pretendendo ter sua existência confirmada de jure, pois na realidade já existia.

Nesse sentido percebemos que havia um controle sobre as irmandades religiosas, independente de elas serem de brancos, negros ou pardos. A necessidade da obtenção da ordem atingia todos os níveis sociais, apesar de haver uma preocupação maior, por parte das autoridades, em controlar cuidadosamente as irmandades de cor²¹⁹. Isso pode ser exemplificado através do próprio compromisso da irmandade do Rosário dos Homens Pretos de També, que tiveram que refazer o seu compromisso, visto a sua recusa pelas autoridades civis.

Dizem os Irmãos Juiz e Escrivão e mais Irmãos da Mesa da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens pretos do Distrito do També ereta na mesma Igreja que eles fizeram para o Governo da mesma Irmandade de o Compromisso que se acha lavrado neste Livro visto não ser outro Compromisso aprovado e para que o presente tenha o seu cumprimento. Pedem a Vossa Mesa Real se digne mandar passar Provisão de Confirmação [...] ²²⁰.

Através desse trecho é possível perceber que o Compromisso era o lugar em que se construía a regra, mas ao mesmo tempo, era o lugar de onde se instituía a autoridade daqueles que a fazem cumprir. Por isso, “burlar a regra é minar a própria autoridade”. Esta relação

²¹⁸PINHEIRO, F. A. D. **Confrades do Rosário**: sociabilidade e identidade étnica em Mariana-Minas Gerais (1745-1820). Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de pós-graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2006. p. 58

²¹⁹O Termo “irmandades de cor” será aqui utilizado quando nos referimos às irmandades de pretos e pardos.

²²⁰**COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Desterro do També**. 1790. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU-PE), Códice. 1288. Lisboa-Portugal. Cópia consultada no Laboratório de Pesquisa e Ensino da História (LAPEH-UFPE).fl.7

interna entre a regra e o exercício de poder levava a uma constante atualização da regra em função das transformações nas relações de poder no interior do grupo²²¹.

2.1.1 Admissão e obrigações dos irmãos

Ao fazer parte de uma irmandade, os associados teriam que seguir algumas regras estabelecidas em seu estatuto. O não seguimento destas acarretaria serias conseqüências aos negligentes, ocasionando muitas vezes a sua expulsão da irmandade. Cada compromisso era revestido de uma particularidade, porém, o assistencialismo, o bom comportamento, a participação nas cerimônias públicas e estar em dia com suas finanças eram obrigações presentes, independentemente delas serem de brancos, negros ou pardos.

No caso da irmandade do Livramento do Cabo o associado teria que “mostrar-se muito zeloso no serviço desta venerável irmandade sendo e manifestando-se muito devoto da soberana Virgem Mãe de Deus”, além de ter a responsabilidade de assistir as suas festas, tendo também que estar presente nas missas aos domingos e dias Santos²²².

É possível perceber que a “ordem” e os “bons costumes” eram metas que deveriam ser preservadas no cotidiano das irmandades. No compromisso da irmandade do Livramento do Cabo é possível observar alguns dos critérios dos quais resultariam na convocação do infrator à mesa.

1^a – Todo o Irmão, que for remisso, e negligente em acompanhar os Irmãos defuntos, sendo para isso chamado, ou avisado. 2^a – O que podendo satisfazer a Irmandade o que lhe dever, o não quiser fazer. 3^a – O que sendo chamado a Mesa ou qualquer consulta da irmandade e não acudir. 4^a – O que com certeza se souber que descobriu os segredos, que se tratam em Mesa. 5^a – O que não aceitar os cargos da Irmandade e por isso não alegar legitima causa. 6^a – O que senão mostrar zeloso no bem, e defendam da irmandade. 7^a – O que induzir aos Irmãos á que votem para os cargos da Irmandade nas pessoas que ele quiser, ou em si. 8^a – O que tiver áspera condição, e for soberbo, e como tal querendo falar, e levar avante o seu parecer. 9^a – O que fizer, ou aceitar negocio em defraudo da Irmandade. 10^a – O que não tiver respeito ao Juiz, e mais Irmãos da Mesa. 11^a – O que for punido em juízo por delito infame ou viver tão escandalosamente que sirva de desdouro a toda Irmandade. 12^a – O que não quiser maliciosamente dar contas a Irmandade e quando as dê não seja com toda a inteireza, e verdade. 13^a – O que estando em mesa levantar vozes,

²²¹ OLIVEIRA, A. J. M. **Devoção Negra**: santos pretos e catequese no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Quartet. 2007.p. 180

²²² **COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento de Homens Pardos da Freguesia de Santo Antônio do Cabo**. 1767. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU-PE), Códice 1683. Lisboa-Portugal. Cópia consultada no Laboratório de Pesquisa e Ensino da História (LAPEH-UFPE). Constituição 2.fl.4

ou tiver alguma descompostura. 14^a – O que mover a esta Irmandade alguma demanda injusta²²³.

Nesse caso, quando o juiz era avisado que entre os irmãos do Livramento existia alguma discórdia ou inimizade o mesmo tinha a obrigação de convocar o infrator a fazer-se diante da mesa “e nela prostrado de joelhos diante de todos, e com palavras de brandura, e suavidade” lhes pedir que pela Senhora, “queiram ser amigos” novamente²²⁴. Nessa situação, o infrator seria advertido por duas vezes sendo, na terceira, multado pela irmandade, por uma quantia de \$320 réis. E se mesmo assim, o dito irmão continuasse cometendo faltas, o juiz e os demais irmãos da mesa, se responsabilizariam em expulsar o negligente da irmandade. Porém,

[...] se algum Irmão depois de ser expulso na forma sobredita, tornar a buscar a Irmandade pedindo, e rogando muito humilde, e submissamente que nela o aceitem, pois está de todo emendado, a Mesa que por então servir só por si o poderão novamente aceitar, fazendo outro termo de entrada, pois a nossa tenção não é de lançar por uma vez o tal Irmão fora da Irmandade que deve ser Mãe para quem arrependido a busca²²⁵.

Nesse trecho do compromisso é possível observar que mesmo sendo expulso da Irmandade do Livramento do Cabo, o irmão poderia voltar a ser parte integrante da citada instituição, caso se arrependesse dos seus atos negligentes, o que lhe custaria uma nova jóia de entrada na instituição, que seria de 1\$280 réis.

Por outro lado, na Irmandade do Livramento dos Homens Pardos do Recife, era de responsabilidade do capelão comunicar ao juiz da mesa a existência de alguma discórdia entre os irmãos, para que juntos estabelecesse a harmonia entre os envolvidos.

Sendo algum irmão de alguma ruína ou ódios que haja entre os irmãos dará logo parte em segredo ao reverendo capelão desta casa, para que o dito dê parte ao juiz e mais irmãos para que todos juntos os mandem chamar e o reverendo capelão e mais irmãos os façam amigos, por que isso é o que quer a Virgem Santíssima, e nisto se há de ter muito particular cuidado para que sempre a Irmandade ande unida e conforme para maior serviço de Deus nosso senhor²²⁶.

Assim como na irmandade do Livramento do Cabo, no Recife as advertências aos infratores também seriam por três vezes, sendo o irmão riscado da irmandade caso não

²²³ *Ibid.* Constituição 19. fl.21

²²⁴ *Ibid.* Constituição 23. fl.25

²²⁵ *Ibid.* Constituição 18. fl.20

²²⁶ **COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento de Homens Pardos do Recife.** Capitania de Pernambuco. 1765. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU-PE), Códice 1665. Lisboa-Portugal. Cópia consultada no Laboratório de Pesquisa e Ensino da História (LAPEH-UFPE). Constituição 21

corrigisse os seus delitos. Nesse caso, uma vez expulso o dito irmão poderia até voltar a ser membro da irmandade, porém teria que ter a aprovação da mesa atuante e também da antecedente, além de pagar novamente a jóia de entrada na instituição que seria de \$640 réis²²⁷. A forma em que deveria ser aceito cada associado, também dependia das regras adotadas por cada instituição. Um fato interessante, que envolve a questão étnica e a idade dos integrantes, pode ser observado em um requerimento enviado ao rei D. João V, em 29 de novembro de 1732, por um sacerdote pardo, do hábito de S. Pedro, de nome Cipriano Ferraz de Faria, natural do Bispado de Pernambuco, cuja função já exercitava há mais de 16 anos. Nesse documento o citado Cipriano Ferraz pede ao rei que ordene à mesa da Irmandade de São Pedro dos Clérigos do Recife que o admitam como irmão, o que lhe tinha sido negado por questões relacionadas à sua cor e idade. O mesmo argumenta que nessa instituição já tinha sido delimitado, através do compromisso, que seria permitida a entrada de “pardos e brancos, assim como, seculares de um ou outro sexo”, porém a mesa através de um acordo havia ordenado que não se admitisse a entrada de sacerdotes com idade acima de 40 anos sem que desse de entrada 60\$000 réis, assim como sacerdotes pardos “como injúria manifestada pelo seu acidente”²²⁸.

Ao analisarmos o compromisso da citada instituição, datado de 1713, foi possível perceber que o mesmo não fazia restrições a cor e idade dos associados. No capítulo II do estatuto, referente à entrada de irmãos na instituição, o mesmo esclarece que qualquer clérigo que fosse assentado na irmandade teria que dar de entrada “dez cruzados ao menos, e uma libra de cem, e se o clero, que entrar de irmão estiver enfermo, e aproximado a morte não será admitido, sem primeiro dar sessenta e dois mil réis”²²⁹. Essas informações também são reforçadas no capítulo III do compromisso, o qual esclarece “que não se admitisse caso não pague a esmola”.

Porém, no dia 3 de agosto de 1730, o ilustríssimo provedor, juntamente com a mesa da irmandade se reuniram para poderem expressar melhor algumas passagens do compromisso. Nessa reunião, primeiramente foi proposto alguns ajustes com relação ao Capítulo II do estatuto, esclarecendo, em síntese, que além dos clérigos enfermos, os de idade acima de 40

²²⁷ *Ibid.* Constituição 7

²²⁸ AHU_ACL_CU_015, cx. 43. D. 3920

²²⁹ **LIVRO manuscrito e ilustrado das obrigações e compromissos da irmandade dos Clérigos da Vila do Recife (1713)**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 5 Superintendência Regional. Envelope. 63. Capítulo II.

anos também teriam que pagar 62\$000 réis de admissão²³⁰. O que certamente era o caso do citado Cipriano Ferraz de Farias.

Uma segunda proposta colocada pela mesa, ao final do seu estatuto, diz respeito à admissão de sacerdotes de “casta parda”. Esclarecendo que: “*se resolveu por quase todos os votos, que de hoje em diante se não pudesse aceitar para irmão, assim clérigos, como seculares, que tivesse casta de pardo até o quarto grau*”.

Diante dos fatos é possível perceber os motivos que levaram o sacerdote Cipriano Ferraz a solicitar uma intervenção do rei D. João V. Segundo o Padre as alterações feitas pela mesa em algumas passagens do seu compromisso teriam sido realizadas de maneira irregular. Nesse caso, o rei, atendendo ao pedido do citado sacerdote pardo, ordenou à mesa que o admitisse como irmão da dita instituição, dando de entrada 4\$000 réis, ou seja, 10 cruzados e uma libra de cem, assim como estava estabelecido no compromisso²³¹.

Ao certo, não temos nenhuma informação que comprove que o padre Cipriano Ferraz foi realmente admitido na Irmandade de São Pedro dos Clérigos do Recife. No livro de sepultura da citada instituição não consta que o mesmo foi ali sepultado²³².

O fato é que tempos depois do ocorrido, outro requerimento dos sacerdotes pardos de Pernambuco foi enviado ao rei D. João V, mais precisamente em 6 de junho de 1742, quase dez anos após o de Cipriano Ferraz. Nesse, os sacerdotes novamente pediam o cumprimento das ordens reais e da Santa Sé para que fossem admitidos como membros da Irmandade de São Pedro dos Clérigos do Recife, pois a instituição, contrariando o seu compromisso, continuava a impedir a entrada de sacerdotes pardos. Nesse caso, os clérigos esclareceram que no compromisso estava estabelecido que seria admitidos por irmãos todos os sacerdotes do hábito de São Pedro, sem distinção de brancos ou pardos, porém à mesa novamente teria tido a liberdade, “sem nenhuma outra autoridade”, de “não alistar mais sacerdotes pardos, ou seja, mulatos” na dita irmandade. Os sacerdotes pardos, nesse requerimento enviado ao rei, retomam as solicitações feitas pelo padre Cipriano Ferraz de Faria, que parece não ter ocasionado efeitos positivos na mesa. Diante do fato, o rei D. João V, ordenou que a mesa desse voz aos suplicantes²³³.

Nesse sentido, os critérios de entrada de irmãos são importantes para percebermos como os grupos sociais se reconheciam e como se agrupavam entre si, uma vez que era a

²³⁰Essas observações estão contidas em notas descritas após o termino do compromisso da irmandade de São Pedro dos Clérigos do Recife de 1713.

²³¹AHU_ACL_CU_015,cx. 43. D. 3920

²³²LIVRO de Sepultamento- Irmandade de São Pedro dos Clérigos do Recife- Instituto do patrimônio Histórico e artístico nacional(1729-1834). 5 Superintendência Regional. Envelope. 19

²³³AHU_ACL_CU_015, cx. 57. D. 4943

partir destas distinções que construíam suas novas identidades. Na irmandade do Livramento de Serinhaém é possível perceber, através de uma análise do seu compromisso, uma restrição com relação aos sujeitos que dela fariam parte.

[...] primeiramente toda pessoa que se quiser assentar por irmão de Nossa Senhora do Livramento todos os *brancos* como *pardos* dará parte ao juiz escrivão que servirem de preste o que se fará por petição a mesa e sendo pessoa sisuda e modesta se porá por despacho que dando duas patacas de entrada e em cada ano meia pataca de anal o que será no dia da festa da mesma senhora [...] ficará logrado todos os privilégios de irmãos: o que se entenda sendo pessoas libertas e forras. (grifos nossos)²³⁴.

É notável que o ingresso nessa instituição ficaria restrito aos de cor *branca* e *parda*, ficando os negros excluídos ao acesso a essa irmandade. Nesse trecho do compromisso é visível que a questão étnica também estava presente nessas agremiações, ou seja, era nítida a tentativa de distanciamento dos pardos em relação aos pretos, o que fica mais evidente se levarmos em consideração que esta irmandade admitia brancos indistintamente.

Na determinação 20ª, do compromisso da irmandade do Livramento do Cabo, é possível observar que os brancos e os pardos desfrutavam, dentro dessa instituição, dos mesmos privilégios e obrigações, porém, os primeiros não poderiam ocupar cargos na Mesa.

[...] Todo o homem, ou mulher branca, que movidos da sua devoção quiserem servir a Virgem Nossa Senhora para irmãos nesta venerável irmandade os poderá a Mesa para esses aceitar, fazendo para isso as diligências, que fazem os homens pardos, e pagando por esmola de suas entradas e o mesmo que lhes pagão: e ficando como tais logrando dos mesmos privilégios, e sufrágios da irmandade que os outros logram sem diferença alguma. Mas não poderão ser eleitos para cargo algum da irmandade exceto se lhes por sua vontade o pedirem, o que se lhes não poderá negar, e em Mesa não terão voto, nem voz, e nem ainda nas juntas gerais. *E se houve algum Senhor, ou Senhora, que queira ser Juiz, ou Juíza para sua devoção, e como tais fazerem a sua custa a festa, não só os aceitaremos, como também o nosso Juiz com os seus Irmãos da Mesa lhe agradecerão o favor, e esmola.*[...] E também serão obrigados os homens, e mulheres brancas a pagar todos os anos as suas conhecenças, ou anuais na forma dos mais Irmãos[...] (grifos nossos)²³⁵.

Nesse caso, embora os pardos procurassem colocar limites na participação dos brancos na Mesa Regedora, a situação era repensada quando estava relacionado à entrada de bens na

²³⁴ COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento da Vila de Serinhaém *op. cit.* Capítulo1.

²³⁵ COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento da Freguesia do Cabo. *Op. Cit.*, fl. 21

irmandade, o que lhe garantiria uma festa pomposa, como era costume na época. Nesse sentido é fácil constatar que esta presença de brancos em irmandades de pardos era, antes de tudo, motivada pela necessidade de ordem econômica. O segregacionismo e o exclusivismo também se fizeram por intermédio desses critérios.

Um caso semelhante também pode ser observado na irmandade do Livramento do Recife,²³⁶ em que é possível perceber, através de uma análise do seu estatuto, uma restrição à entrada de sujeitos que não fossem pardos, assim como, os limites impostos pela irmandade na ocupação dos cargos da mesa.

[...] sobre os oficiais que hão de haver nesta irmandade para servirem cada ano[...] Haverá um juizado da mesa e um escrivão e um procurador, e um tesoureiro e doze mordomos, e outro, haverá também uma juíza da mesa e escrivã e sei irmãs, e todos serão eleitos por votos para que todos juntos do dito seu ano governem a mais irmandade toda, e nunca se admitirão para cargos nenhum destes ofícios homens brancos (ilegível)(ilegível)(ilegível); porém querendo ser por sua devoção juiz, ou qualquer outro cargo só poderá (ilegível), e nunca se lhes poderá negar assentar-se na dita(ilegível), nem tampouco homem branco nenhum terá voto na exposição e governo da irmandade, somente servirá por sua devoção para ganhar as grandes indulgências, que tem esta irmandade²³⁷.

Porém, assim como ocorria na irmandade do Livramento do Cabo, o discurso mudava quando o assunto estava diretamente relacionado à entrada de recursos na instituição, os quais também seriam utilizados na festa de Nossa Senhora do Livramento.

[...] havendo algum homem branco, ou outra qualquer pessoa que se assente por juiz por sua devoção muito queira fazer a festa toda a sua custa, o juiz e mais irmãos da mesa aceitarão a oferta e agradecendo-lhe muito a vontade e zelo em que quer fazer²³⁸.

²³⁶A Irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos do Recife foi instituída no ano de 1694, em um terreno que fazia parte das chamadas “hortas de São Pedro dos Clérigos”, onde se encontravam dois desaparecidos caminhos, ali abertos pelos holandeses. GUERRA, Flávio. **Velhas igrejas e subúrbios históricos**. Recife: Fundação Guararapes, 1970. p. 29. Segundo Pereira da Costa, já nesta data estava construída a sua capela, e entregue ao culto público, porém somente em 1696 é que teve existência legal, com a organização do seu competente compromisso, posteriormente aprovada por ato régio. Segundo o autor, a irmandade tinha trinta e dois irmãos, que foram considerados instaladores. COSTA, F. A. P. *op. Cit.* v.10.p.88. Essa data apontada por Pereira da Costa que apresenta o ano de 1696 como marco do seu primeiro compromisso pode ser confirmada na folha de entrada do compromisso da Irmandade, datado no ano de 1765, que aponta o ano de 1696 como o ano de confirmação do seu surgimento.

²³⁷**COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Recife.** *Op. Cit.*

²³⁸*Ibid.* Constituição 22.

Logo, a questão étnica era “tolerada” nessas instituições, quando relacionada à questão social. Por outro lado, a participação de brancos nas irmandades de cor foi sempre bem vista e até mesmo incentivada pela igreja, que interpretava essa representação como uma busca pela fiscalização, principalmente sobre as contas dessas agremiações. A desconfiança, generalizada pelas práticas internas dos escravos e libertos, teria motivado a apresentação desses indivíduos²³⁹.

Ao certo, diante da necessidade de se inserirem na sociedade colonial, muitos pardos tentavam se aproximar dos brancos e se afastar dos negros, pois etnicamente se sentiam superiores. O capítulo III da Irmandade do Livramento de Serinhaém fica bem evidente isso, ao defender:

Que se não poderá admitir a preto algum nem forro, nem cativo nesta dita irmandade por terem estes a sua dita Irmandade da Senhora do Rosário em que poderá haver discórdias e menos zelo a dita Irmandade da Senhora do Livramento²⁴⁰.

Esse trecho do compromisso é uma demonstração da presença marcante das questões étnicas da sociedade colonial pernambucana que se faziam refletir nessas agremiações. Apesar das restrições impostas aos pardos na sociedade colonial, os mesmos também faziam uso de restrições que excluía os negros, tentando a todo custo se distanciar desse grupo²⁴¹. Ou seja, o fato de os pardos se moverem na busca de títulos devocionais que os diferenciavam dos filhos do Rosário, espelhava de início as tensões próprias de uma sociedade escravista, hierárquica e miscigenada²⁴². Isso fica evidente no próprio compromisso da irmandade do Livramento dos Homens Pardos de Serinhaém que na sua constituição primeira, apesar de negar a entrada de negros, como já foi mencionado, permitia a entrada de brancos.

Segundo Fredrik Barth quando há um contato entre grupos étnicos ambos tentam se manter culturalmente, para isto precisa excluir, construindo uma concepção de que tudo do outro, não serve para seu grupo. O contato entre grupos étnicos faz com que as diferenças sejam evidenciadas para que se mantenham, pois cada um dos grupos procura sustentar-se culturalmente; o outro passa a ser o “estrangeiro”, embora os contatos vão acrescentando sempre algo novo ao grupo, o seu movimento será sempre de exclusão para se manter

²³⁹PINHEIRO, F. A. D. *op. cit.* p.67

²⁴⁰COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento da Vila de Serinhaém. *Op. cit.* Constituição 3

²⁴¹BEZERRA, Janaína Santos. *Op. cit.* p.28.

²⁴²VIANA, Larissa. **O Idioma da Mestiçagem**: as Irmandades de pardos na América Portuguesa. Campina, SP: Editora da UMICAMP. 2007. p.119.

enquanto grupo étnico²⁴³. Isso talvez nos ajude a entender o porquê dos pardos tentarem a todo tempo se distanciarem dos negros.

No que diz respeito ao sujeito ser forro ou liberto é possível perceber no Capítulo 1º da irmandade do Livramento de Serinhaém que a mesma não fazia restrição, ressaltando que “ficara logrando todos os privilégios de irmãos: o que se entenda sendo pessoa liberta e cativa”. Porém, no caso de cativo, teria o seu senhor obrigação de arcar com as despesas do seu escravo, tendo que assinar um termo de responsabilidade com a Irmandade²⁴⁴. Nesse caso, os pardos cativos teriam que contar com o auxílio financeiro do seu senhor, responsável por arcar com suas despesas. Caso contrário seriam jogados ao abandono, decorrente à falta de auxílio espiritual e financeiro provenientes da irmandade.

É importante ressaltar que, aos olhos dos escravos e dos libertos, pertencerem a uma irmandade era um importante sinal de distinção social. Participar de sua gerência representava, em especial, o reconhecimento da posição de destaque alcançada dentro daquela comunidade²⁴⁵.

Nesse sentido, percebemos que as irmandades religiosas eram um reflexo da própria sociedade. A questão étnica esteve sempre presente, o que pode ser justificada pela divisão de irmandades para cada cor, porém temos que considerar que além dos critérios étnicos, a questão econômica também teve espaço nessas agremiações, sendo muitas vezes destacado como um fator de exceção a regra. A análise do seu compromisso é apenas uma demonstração evidente da presença étnica e social, assim como, da necessidade de uma “limpeza de sangue”. Por isso, a vontade dos pardos de se aproximar dos brancos.

2.1.2 Negros, pardos e brancos: limites, restrições e participação feminina

Fazendo agora um paralelo com as Irmandades de negros, é possível perceber que tanto na irmandade do Rosário do bairro de Santo Antônio, como a de Igarassu, nas suas Constituições Primeiras, era permitida a entrada de brancos e pardos, porém, não poderiam ter votos na mesa, restrito apenas aos pretos.

[...] poderão nela entrar tão bem todas as pessoas brancas e pardas de um e outro sexo que quiserem advertindo, porém que para se evitarem perturbações ou outro qualquer inconveniente nunca os ditos irmãos

²⁴³BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998, p.196

²⁴⁴COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento da Vila de Serinhaém. Op. cit. Capítulo 2.

²⁴⁵PINHEIRO, F. A. *Op. cit.* p.96

brancos e pardos terão votos na eleição dos irmãos pretos que se hão eleger anualmente para governarem esta Irmandade²⁴⁶.

A análise dos compromissos revela interessantes estratégias de alianças, ao lado de elaboradas regras de exclusão. Os homens brancos e pardos, apesar de não poderem ter voto na mesa, assim como esclarece o compromisso, não tiveram a sua participação limitada a ser apenas um simples integrante da irmandade do Rosário. Visto que no compromisso de Igarassu, na sua Constituição Sexta, ressaltava que o cargo de tesoureiro teria que ser ocupado por um homem branco abastado de bens, temente a Deus, que teria mandato de um ano²⁴⁷. O caso se repetia na Irmandade do Rosário de També.

Primeiramente haverá um tesoureiro que será homem branco abastado de bens, zeloso, e temente a Deus, e nada se fará sem sua assistência, e voto; e assim haverá mais quinze oficiais para servirem na mesa, a saber um Juiz, um escrivão, um procurador, e doze irmãos de mesa, seis crioulos e seis Angolas, e serão pessoas zelosas, e de boa vida[...]²⁴⁸

Outro fato é que na Irmandade do Rosário de També, assim como os negros, os pardos e brancos também poderiam ser eleitos como juiz e rei.

O Irmão, ou Irmã assim preto como branco, e pardo que por devoção quiser servir de Juiz, ou Rei se poderá aceitar na Eleição; advertindo que nunca se assentará a quem for cativo, sem Licença de seu Senhor, em que se obrigue a pagar a esmola, quando eles não paguem: e pela pobreza da terra; pagará o Juiz e Juíza três mil réis, cada um, e o Rei e Rainha quatro mil réis; tudo para as despesas da casa²⁴⁹.

Nesse caso, o cargo de Juiz e Rei do Congo na irmandade do Rosário de També não teria que ser necessariamente ocupado por um negro, assim como ocorria na irmandade do Rosário do Recife²⁵⁰, ele poderia ser ocupado por um pardo ou branco, desde que tivesse recursos para satisfazer as esmolas referidas. Isso nos serve de indícios que nessas agremiações provavelmente não agruparam pessoas *eticamente iguais*, mas de *semelhantes*

²⁴⁶ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife.** 1782. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Códice. 1303. Lisboa- Portugal. Cópia consultada no Laboratório de Pesquisa e Ensino da História (LAPEH-UFPE). Constituição I.

²⁴⁷ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Rosário da Villa de Igarassu.** 1706, cópia do documento original feita no século XIX. APEJE. Diversos. 5 v1 . Fl. 6

²⁴⁸ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Rosário do Desterro do També.** *Op. Cit.*, Fl. 3

²⁴⁹ *Ibid.* capítulo VII. fl. 3v

²⁵⁰ Na irmandade do Rosário do Recife havia uma necessidade dos candidatos ao posto de Rei e Rainha do congo de serem livres, além de pertencentes a nação de Angola. Eles igualmente teriam que pagar uma quantia de 4\$000 réis cada um. **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Rosário da Vila do Recife.** *Op. cit.* Constituição VII.

condições econômicas, suficientes para arcar com as despesas estabelecidas por cada agremiação.

A Irmandade do Rosário apesar de ser uma corporação de homens pretos, admitia homens brancos e pardos, como também mulheres que, inclusive, participavam da Mesa administrativa, conforme foi possível identificar no compromisso da irmandade do Recife, na sua Constituição Sexta.

Haverá nesta irmandade um Juiz da Mesa, um escrivão e dois Procuradores, um para a parte do R^c e outro para a parte de Santo Antônio, doze irmãos da Mesa, um andador, um sacristão, e um tesoureiro, uma Juíza da Mesa, uma escrivã, e doze irmãos da Mesa, seis crioulas, seis da Costa da Mina ou Angola que todos estes oficiais serão eleitos por votos, e se deve escolher homens e mulheres beneméritos tementes a Deus e zelosos para poderem bem servir a sua Santíssima Mãe sem interesse dos bens da irmandade [...]²⁵¹

O detalhamento das condições de participação das mulheres mostra que elas conquistaram uma parcela significativa de poder no interior da irmandade o que, provavelmente, decorre de sua capacidade em arcar com esmolas elevadas na mesma proporção dos homens nos cargos correspondentes²⁵². Na Irmandade de Igarassu o fenômeno se repete, sendo marcante a presença de mulheres na Mesa²⁵³. O que leva a pensar que nas irmandades de negros as mulheres conseguiram um espaço significativo da hierarquia confraternal, visto que, na Irmandade do Rosário de Igarassu e de També uma das três chaves do cofre ficaria com a juíza da Mesa.²⁵⁴

No dia da festa de Nossa Senhora, virão todos os Irmãos e Irmãs nas vésperas com muita gravidade, anseio, e quietação assistiram fé à festa estando o Juiz na mesa e um dos Irmãos irá acertando as esmolas, e depois de acabada a festa se porá o dinheiro, e rol dos que pagarão na caixinha, a qual terá três chaves, uma se entregará ao Juiz, outra ao Tesoureiro, e outra a Juíza, e no dia de Reis que vem alguns trazerem suas esmolas, e assentados tudo se abrirá a caixinha e se pagará a festa, e obras que se tem feito, ou se dispor dele no que se assentar, havendo para isso Livro de Receita e Despesas²⁵⁵.

Esse fenômeno não se fazia presente na irmandade do Santíssimo Sacramento da Vila do Recife, a qual fazia parte apenas os membros mais prestigiados da localidade, perdendo

²⁵¹ *Ibid.* Constituição 6.

²⁵² SOARES, M. C. *op. cit.*, p. 181-182

²⁵³ **COMPROMISSO da Irmandade de N. Sra. do Rosário da Villa de Igarassu.** *Op. cit.* Fl 6

²⁵⁴ *Ibid.* Fl 4.

²⁵⁵ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Rosário do Desterro do També.** *Op. cit.* Fl 4.

somente nessa característica para as Ordens Terceiras e as Misericórdias²⁵⁶. Em seu compromisso datado de 1794, em seu Capítulo XI, referente à destinação das três chaves do cofre observamos que nenhuma delas ficaria sobre posse de mulheres, assim como ocorria nas Irmandades do Rosário.

[...] terá esta irmandade um cofre onde se recolhe o dinheiro, a prata que for preciso para uso cotidiano, o livro de inventario, e papeis de maior importância: terá três chaves, uma pertencerá ao juiz, outra ao escrivão, outra ao tesoureiro²⁵⁷.

Nesse caso, percebemos que “a irmandade não deixava de imputar a mulher a mesma situação de inferioridade que lhe imputava a sociedade”²⁵⁸. A Irmandade do Santíssimo Sacramento discriminava politicamente a ala feminina. Notamos, nitidamente, em seu Compromisso, que as mulheres não chegavam a ocupar cargos na Mesa.

[...] a mesa atual constará de juiz, escrivão, tesoureiro procurador geral, quatro procuradores e dezesseis irmãos. Nela estará todo governo da irmandade, e se ajudará todas as terceiras domingos dos meses, e as mais vezes que for necessário²⁵⁹.

Além de impor às mulheres um preço mais elevado que os homens, no que diz respeito às jóias dadas de entrada na instituição.

A pessoa que se aceitar, ou eleger para irmão ou Irma desta irmandade deverá se tal, que pela sua qualidade e costumes não a deslustre e inquiete. Entrando qualquer homem por irmão, Dara de entrada vinte mil réis. Se for mulher dará trinta e dois mil réis [...] ²⁶⁰.

Essas quantias, extraídas do Compromisso, demonstra uma nítida parcela de privilégios aos sujeitos do sexo masculino dentro da Irmandade do Santíssimo Sacramento. O que comprova uma diferenciação com as irmandades de negros e pardos, em que era possível perceber uma participação mais ativa das mulheres. Na Irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos da freguesia do Cabo, na sua determinação 11^a, referente à

²⁵⁶ *Ibid.* p. 54

²⁵⁷ **COMPROMISSO da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Vila do Recife.** *op. cit.* Capítulo XI.

²⁵⁸ ASSIS, V. A. **Pretos e Brancos – A serviço de uma ideologia de dominação (Caso das Irmandades do Recife).** Recife. 1988. 177 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. p. 71

²⁵⁹ **COMPROMISSO da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Vila do Recife.** *op. cit.* Capítulo IX.

²⁶⁰ *Ibid.* Capítulo VII.

ocupação dos cargos da mesa, os mesmos eram distribuídos indistintamente entre homens e mulheres que dariam de esmolas as mesmas quantias.

A Eleição, que se há de fazer para votos de toda a irmandade como na determinação antecedente fica declarado, será de um Juiz da Mesa, e de uma Juíza, de um Escrivão, e de uma Escrivã de aos Procuradores, de um Tesoureiro de doze Irmãos, e de doze Irmãs da Mesa. E o Juiz, e Juíza darão de esmola dos seus Juizados leva seis mil réis cada um, o Escrivão, e Escrivã oito mil reis cada um, e cada um dos Irmãos, e irmãs da Mesa cinco patacas: Do qual dinheiro se pagarão os gastos da festa, de Nosso Reverendo Capelão, e algum gasto mais, que pelo discurso do ano se tenha feito²⁶¹.

O que comprova que dentro dessa instituição existia um espaço privilegiado reservado para as mulheres, que as possibilitaria estar à frente das principais decisões tomadas pela instituição, sendo sua opinião acatada pelos demais membros, apesar das suas atitudes estarem sujeitas às determinações do juiz e demais irmãos da Mesa, assim como esclarece o seu compromisso.

[...] Nas festas virão ambas para a Igreja, acompanhadas do Juiz, e mais Irmãos, e terão os seus lugares separados dos das demais Irmãs. E também não poderão ser eleitas para estes lugares mais que aquelas, que já estiverem sentadas para Irmãs. *E contudo hão de estar sujeitas as determinações do nosso Juiz, e seus Irmãos da Mesa*[...] (grifos nossos)²⁶².

Outra demonstração dessa presença feminina nas irmandades de pardos pode ser observada através de uma leitura do termo sobre a criação de um altar de Nossa Senhora do Bom Parto na Irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos da vila de Santo Antônio do Recife, que dizia o seguinte:

[...] que a irmandade teria um escrivão- que será o seu presidente, - pagando a jóia anual de 6\$000, e seis mordomos a de 800 réis cada um, eleitos pelo que acabassem o seu ano, sendo, porém, todos esses funcionários homens pardos, e mais uma juíza com a jóia de 12\$000, uma escrivã com a de 6\$000, e doze mordomas com a de cinco patacas cada uma, ficando todas pertencente à irmandade: e aos irmãos em geral a contribuição de 160 réis por ano a titulo de anuais.[...]²⁶³

²⁶¹ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento da Freguesia do Cabo.** *op. cit.* fl.12.

²⁶² *Ibid.* fl.25

²⁶³ COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Op. Cit.*, 36

Nesse caso a mesa seria formada na sua maioria por mulheres. Sendo também ocupado por elas o cargo mais elevado da mesa que era a de juíza. Segundo Pereira da Costa Nossa Senhora do Bom Parto era muito venerada na sua particular capela, e por ela tinha grande devoção “não só as mulheres da vila do Recife, como também as de Olinda”, porque todas esperam que a Senhora lhe desse um “bom pardo”²⁶⁴.

Assim, “a forte presença feminina é um dado importante para caracterização das irmandades negras e pardas, indicando um contraste com as associações de brancos”, em que era marcante a presença masculina²⁶⁵. Nas irmandades de pardos, as mulheres tinham autonomia para firmarem suas filiações. A presença delas era de grande importância, uma vez que contribuíam financeiramente ao pagar sua entrada e o encargo dos anuais.

Sobre esta questão, Juliana Sampaio, que se propôs a estudar a participação feminina na irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife, concorda que as *mulheres de cor* tiveram em suas irmandades uma maior liberdade de ação, quando comparadas com as agremiações teoricamente reservada aos brancos. Porém, argumenta que as irmandades, em parte, “reproduziam os ideais tridentinos sobre a mulher, ao restringir, por exemplo, seu acesso a determinados cargos do corpo administrativo, em geral, aos que se relacionavam com a gestão dos recursos”. Para reforçar esta questão, a pesquisadora ressalta que nas reuniões de oficiais da mesa, ocorriam casos em que a participação das mulheres era vetada. “Delegando a elas tarefas relacionadas, notadamente, à organização de festividades e outras ligadas à manutenção dos templos, como cuidado com altares e imagens, justificadas pelo fato de serem mulheres”²⁶⁶.

Observe no quadro 12, que se segue, como eram distribuídas as esmolas e anuidades nas Irmandades do Livramento, do Rosário e do Santíssimo Sacramento em Pernambuco.

²⁶⁴ *Ibid.* p. 37

²⁶⁵ QUINTÃO, Antônia Aparecida. **Lá vem meu parente...** *Op. cit.* p.89.

²⁶⁶ SAMPAIO, Juliana da Cunha. **Irmãs do Rosário de Santo Antônio: Gênero, Cotidiano e Sociabilidade em Recife (1750-1800)**. Recife, 2009. 160f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional). Departamento de Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal Rural de Pernambuco. p. 122

QUADRO 12

Taxas de admissões e anuidades nas Irmandades de Brancos, Pardos e Negros em Pernambuco

IRMANDADE	COR/SEXO/VALOR EM RÉIS
Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife	Feminino -32\$000 Masculino -20\$000
Irmandade de N. S. do Livramento do Cabo	Feminino e Masculino -1\$280 réis Pardo e Brancos- 1\$280 réis Anuidade - \$160 réis. Obs.: independente da cor e do sexo.
Irmandade de N. S. do Livramento de Serinhaém	Feminino e Masculino -\$640 réis Pardo e Brancos- \$640 réis Anuidade - \$160 réis. Obs.: independente da cor e do sexo.
Irmandade de N. S. do Livramento do Recife	Feminino e Masculino -\$640 réis Pardo e Brancos-\$640 réis Anuidade - \$160 réis. Obs.: independente da cor e do sexo.
Irmandade de N. S. do Rosário do Recife	Homens e Mulheres pretos- 1\$320 réis Homens e Mulheres pardos e brancos- 2\$000 réis. Anuidades: Homens e mulheres pretos- \$100 réis/Homens e Mulheres pardos e brancos- \$160 réis.
Irmandade de N. S. do Rosário de També	Homens e Mulheres pretos- \$640 réis Homens e Mulheres brancos- \$200 réis. Anuidades- \$100 réis. Obs.: independente da cor e do sexo.
Irmandade de N. S. do Rosário de Igarassu	Homens e Mulheres – valor conforme as posses do associado. Anuidades- \$100 réis. Obs.: independente da cor e do sexo.

Fontes: Fonte: COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Recife. 1765. AHU. Códice 1665/COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento de Serinhaém.1770. AHU. Códice. 1664/COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Cabo. 1767. AHU. Códice 1683. COMPROMISSO da Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife. 1794. AHU, Códice 1674. COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Rosário do Recife. 1782. AHU. Códice.1303. COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Rosário de També. 1790. A HU, Códice. 1288. COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Rosário da Villa de Igarassu. 1706, APEJE. Diversos. 5 v1

Ao observar o quadro 12 é notório que dependendo da instituição existia uma diferenciação com relação as taxas de admissão e anuidades, que costumavam variar segundo o sexo e a etnia dos associados. Perceba-se que a única irmandade que apresenta uma distinção com relação ao sexo dos associados é a do Santíssimo Sacramento do Recife, que impõe as mulheres, como já foi dito anteriormente, uma quantia mais elevada que os homens. Enquanto eles pagariam 20\$000 réis, elas teriam que arcar com uma despesa de 32\$000 réis, o que corresponde a 12\$000 réis a mais do que os associados do sexo masculino. Porém, o fato das mulheres terem que arcar com despesas mais acentuadas, não diminuiu a sua participação na dita irmandade. O livro de irmãos do Santíssimo mostra uma acentuada quantidade de

mulheres nessa agremiação, mulheres essas que dispunham de dinheiro para arcar com as suas despesas, visto que, muitas delas eram solteiras²⁶⁷.

Por outro lado, na irmandade do Livramento do Cabo, assim como pode ser observado no quadro 12, os irmãos que desejassem fazer parte dessa instituição teriam que arcar com uma entrada de 1\$280 réis, independentemente de ser pardo ou branco. No caso do sujeito ser casado essa quantia dobraria porque também ficaria sendo irmã a “sua mulher, e os filhos em quanto menores”. Nesse caso, os filhos dos associados também teriam o direito de ser sepultado na igreja, “como também fazer-lhe o acompanhamento com a irmandade, quião, Cruz, e Capelão na forma dos irmãos”²⁶⁸.

Além dessa quantia de 1\$280 réis, os irmãos do Livramento do Cabo, também teriam que pagar \$160 réis anualmente a irmandade. Quando casado, essa quantia passaria a ser de \$320²⁶⁹. Essa taxa paga por ano de \$160 réis, referente à meia pataca, também correspondia a quantia cobrada na irmandade do Livramento de Serinhaém e do Recife. No caso da irmandade do Livramento do Recife essa quantia teria que ser entregues no dia da festa à mesa. Caso alguém faltasse, teriam que entregar ao procurador, que entre as suas obrigações se incluía a arrecadação dessas esmolos, que deveriam na seqüência ser entregues ao tesoureiro da irmandade, para que o mesmo prestasse contas a mesa²⁷⁰.

Como pode ser observado no quadro 12, na irmandade do Rosário do Recife existia distinções com relação à cor dos associados, em que os negros eram agraciados com entradas e anuidades de menor valor em comparado aos pardos e brancos que desejassem fazer parte da instituição. É possível perceber que o valor de 2\$000 réis pagos pelos pardos e brancos, apresenta-se como superior aos solicitados pelos negros, correspondente a 1\$320 réis. As vantagens dadas aos negros também estavam presentes nas anuidades em que os mesmo teriam que pagar um valor de \$100 réis, em quanto os pardos e brancos teriam que arcar com uma despesa de \$160 réis, quantia essa semelhante na irmandade do Livramento do Cabo, Serinhaém e do Recife. No caso da irmandade do Rosário do Recife, esse dinheiro arrecadado com anuidades seria usado para se manda fazer os “sufrágios pelos irmãos mortos”, sendo colocado de forma separada no cofre da dita irmandade do Rosário.

Esse critério de entrada de irmãos adotado pela irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife, em que se destacava a etnia do candidato, sofre mudanças em tempos

²⁶⁷MAPA geral por forma alfabética das irmãs que entraram na Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife (1791).

²⁶⁸COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Cabo. *Op. Cit.*. Constituição 3. Fl.5.

²⁶⁹*Ibid.* p. Constituição 4. Fl. 6

²⁷⁰COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Recife. *Op. Cit.*, Constituição 8.

posteriores a este, mais precisamente em 1870, em que o critério de distinções de entrada passa a ser a idade e não mais a etnia dos candidatos. A taxa de admissão na dita irmandade, em 1870, passa a ser de 20\$000 réis, independentemente da cor e do sexo do associado. Por outro lado, os filhos dos irmãos pagariam 5\$000 até a idade de 12 anos, os com idade acima de cinquenta pagariam 30\$000 réis e os enfermos, 45\$000 réis²⁷¹.

Diferentemente do Rosário do Recife, na irmandade do Rosário de També, apesar de ser uma instituição de negros, impunha uma taxa de admissão mais elevada para os negros, em comparado aos brancos. Enquanto os brancos pagariam uma taxa de admissão no valor de \$200 réis, os negros teriam que pagar \$640 réis para serem admitidos nesta instituição²⁷². Já as anuidades eram de \$100 réis, independentemente da cor e do sexo.

Diante do exposto, é possível perceber que as únicas condições impostas a um candidato, comuns a todas elas, eram que fossem “temente a Deus”, de “bom caráter” e que “pagasse regularmente sua contribuição anual”. Essas características estavam contidas em todos os estatutos analisados, porém, é preciso frisar que apesar de existir uma divisão étnica, resultante de um surgimento de diversas irmandades destinadas a brancos, negros e pardos, as entrelinhas do compromisso denuncia que talvez a questão econômica tenha prevalecido nessas instituições em Pernambuco. Esse fato talvez justifique a participação de pardos em irmandades tradicionalmente de brancos, em que temos como exemplo Antonio Pereira da Silva e José Carvalho de Sousa, homens pardos e moradores do bairro de Santo Antônio do Recife, cuja indícios apontam a sua participação na irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife, visto que os seus nomes constam no mapa de irmãos da dita irmandade.

Ao analisarmos a documentação da irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife, não conseguimos localizar indícios referentes a qualquer restrição de cor dos associados, porém o compromisso deixa claro que os mesmos teriam que “ser tal que pela sua qualidade e costume não a deslustre e inquiete²⁷³”, além de arcar com uma quantia elevada, assim como pode ser observado no quadro 12, quantia esta restrita apenas aos mais abastados de bens, e que por conseqüência seria possível apenas aos *brancos*. Porém não podemos esquecer que a identidade étnica (ou qualquer identidade coletiva) é construída, e transformada, na interação de grupos sociais, através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites ou fronteiras

²⁷¹MAC CORD, M. *Op. Cit.*, p. 65

²⁷²COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Rosário do Desterro do També. *Op. Cit.*, Capítulo 2. Fl.2.

²⁷³COMPROMISSO da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Vila do Recife. *op. cit.* CapítuloVII.

entre tais grupos, definindo os seus integrantes²⁷⁴. O dinheiro embranquecia as pessoas. O fato é que talvez estas instituições tenham agrupado sujeitos de aproximada condições sociais, suficientes para arcar com as esmolas e anuidades solicitadas pela instituição, é não necessariamente cores. Até porque o processo de mestiçagem era intenso no contexto colonial pernambucano do XVIII, processo esse responsável pelo surgimento de sujeitos de diferentes condições e pigmentações de pele.

2.2 *RELAÇÕES ECONÔMICAS DO LIVRAMENTO*

Segundo as delimitações do Compromisso, as irmandades religiosas seriam integradas por uma Mesa Regedora que deveria ser composta por confrades “eleitos pelo grupo, e que seriam, por sua vez, os que tinham direito de voto sempre que fosse preciso resolver casos importantes” para o corpo confraternal²⁷⁵. Havia vários cargos eletivos como o de juízes, procuradores, tesoureiros, mordomos e escrivães, sendo as suas atribuições, direitos e precedências devidamente especificadas nos Compromissos.

Cada integrante da mesa exercia uma função específica dentro da instituição, sendo o juiz o cargo mais elevado da mesa. O que lhe dava o direito e a obrigação de manter um controle sobre os outros irmãos, sendo sua a última palavra quanto à aplicação do Compromisso. Era da responsabilidade do juiz manter a irmandade dentro da ordem. Mas isto também lhe conferia prestígio na comunidade.

No caso da irmandade do Livramento do Cabo, o posto de juiz teria que ser ocupado por uma pessoa que, por seus “bons procedimentos”, merecesse ocupar o dito lugar. Ele teria que ser uma pessoa “de conhecido zelo para com a irmandade, de condição afável e caridosa”. A cabeceira da Mesa era o seu lugar ocupado nas reuniões, sendo de sua responsabilidade acompanhar as festas, procissões e enterros dos irmãos nos quais deveria estar vestido com sua capa branca e vara na mão. Tanto na Irmandade do Livramento do Cabo, como na do Recife²⁷⁶, o juiz teria dois votos, sendo um deles utilizado em caso de empates nas eleições. Teria poderes de reunir os demais irmãos da mesa quando achasse conveniente e a ele caberia punir, castigar, multar e expulsar qualquer irmão que fizesse por merecer tais punições²⁷⁷.

²⁷⁴POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.p.11

²⁷⁵SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão** - a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. São Paulo: Nacional, 1976. p. 29

²⁷⁶COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Recife. *op. cit.* Constituição 15.

²⁷⁷COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Cabo. *Op. cit.* Capítulo 12.fl.14

O juiz, juntamente com a mesa da irmandade do Livramento do Cabo, também tinha a responsabilidade de eleger um Capelão, que deveria ser “um Reverendo Sacerdote de exemplar vida, e costumes”. Ele teria a responsabilidade de celebrar as missas em sufrágio dos irmãos vivos e mortos nos domingos e dias santos durante o ano todo e antes de cada missa ele também teria que “cantar ou o Terço de Nossa Senhora, ou o seu Ofício Português”. Sendo também sua a responsabilidade de aos sábados, depois das Aves Maria, cantar na Igreja a ladainha da senhora do Livramento, em que para isso o Tesoureiro lhe deveria dar duas velas que deveria se manter acesa no altar da virgem do Livramento²⁷⁸. Nesse caso, também era de responsabilidade do capelão da irmandade, acompanhar os irmãos defuntos. E por todo este trabalho, e as missas dos irmãos falecidos a irmandade do Livramento do Cabo lhe pagaria um total de 20\$000 réis em meado de cada ano. Porém, caso não cumprisse com as obrigações, seria advertido por mesa até três vezes, e continuando seria expulso da dita irmandade²⁷⁹.

É possível ainda observar, que na irmandade do Cabo, além do posto de juiz existia também o de juíza da mesa. Para ocupar o dito cargo a candidata teria que ser pessoa de boa qualidade e de boa condição financeira, visto que, teria que pagar em igual quantia que os homens as jóias e anuidades à respectiva irmandade, sendo também eleita por voto de toda a instituição no dia da eleição. Nas festas teria que comparecer à igreja acompanhada do juiz e mais irmãos. Tanto a juíza como as demais irmãs da mesa teriam lugares separados das demais integrantes da agremiação²⁸⁰.

Abaixo do cargo de juiz existia o de escrivão. Na irmandade do Livramento do Cabo ele teria que ser preenchido também por uma pessoa de “bons costumes” e de “fervor e zelo”. O pretendente teria que saber ler e escrever para um bom “ministério de seu Ofício”. Nas festas, procissões e enterros o escrivão seria responsável por carregar a cruz da dita irmandade. Na falta do juiz ficava a cargo do escrivão tomar frente das decisões. Caso o juiz da instituição chegasse a falecer, ficaria a irmandade do Livramento do Cabo sobre a sua responsabilidade, sendo mantida a taxa de oito réis, referente ao cargo de escrivão e não de juiz. Nesse caso ele ficaria a frente do posto até que o juiz do ano antecessor (ou de outro qualquer) ocupasse o cargo de juiz, que seria novamente preenchido através de uma nova eleição²⁸¹.

²⁷⁸ *Ibid.* Constituição 21.fl. 23

²⁷⁹ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Cabo.** *Op. Cit.*, Constituição 21. Fl.23

²⁸⁰ *Ibid.* Capítulo. 24.fl.26

²⁸¹ *Ibid.* Capítulo. 13.fl.15

A função do escrivão na Irmandade do Livramento dos Homens Pardos do Recife era fechar o livro e demais papéis que houvesse. Ele era responsável também por juntar os irmãos que desejassem fazer parte novamente da irmandade, fazendo-lhes seus termos de entrada, assim como, dando-lhe juramento na conformidade do compromisso. Era de sua responsabilidade também prestar contas dos livros de despesas a mesa²⁸². O cargo de escrivão na Irmandade do Livramento do Recife, assim como se procedia na instituição do Cabo, ficava apenas abaixo do cargo de juiz, sendo o de procurador o próximo em importância dentro da hierarquia confraternal²⁸³.

QUADRO 13

Contribuições da mesa na Irmandade do Livramento do Cabo

CARGOS DA MESA	NÚMERO DE INTEGRANTES	VALOR EM RÉIS
Juiz	1	16\$000
Juíza	1	16\$000
Escrivão	1	8\$000
Escrivã	1	8\$000
Procurador	2	Dispensado
Tesoureiro	1	Dispensado
Irmãos da mesa	12	1\$600
Irmãs da mesa	12	1\$600
TOTAL	31	86\$ 400

Fonte: COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento de Homens Pardos da Freguesia de Santo Antônio do Cabo. 1767. AHU. Códice 1683.

²⁸² COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento de Homens Pardos do Recife. *Op. Cit.*, Constituição 16.

²⁸³ *Ibid.* Constituição 16.

QUADRO 14

Contribuições da mesa na Irmandade do Livramento de Serinhaém

CARGOS DA MESA	NÚMERO DE INTEGRANTES	VALOR EM RÉIS
Juiz	1	8\$000
Juíza	1	8\$000
Escrivão	1	4\$000
Escrivã	1	4\$000
Tesoureiro	1	Dispensado
Procurador	1	Dispensado
Irmãos da mesa	12	1\$000
TOTAL	18	36\$000

Fonte: COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento dos Homens Pardos da Vila de Serinhaém. 1770. AHU. Códice. 1664

QUADRO 15

Contribuições da mesa na Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife

CARGOS DA MESA	NÚMERO DE INTEGRANTES	VALOR EM RÉIS
Juiz	1	100\$000
Escrivão	1	50\$000
Tesoureiro	1	Dispensado
Procurador geral	1	Dispensado
Procurador	4	Dispensado
Irmãos da Mesa	16	20\$000
TOTAL	24	470\$000

Fonte: COMPROMISSO da Irmandade do Santíssimo Sacramento. 1794. AHU, Códice 1674

QUADRO 16
Contribuições da mesa na Irmandade do Rosário do Recife

CARGOS DA MESA	NÚMERO DE INTEGRANTES	VALOR EM RÉIS
Juiz	1	8\$000
Juíza	1	8\$000
Escrivão	1	4\$000
Escrivã	1	4\$000
Procurador	2	Dispensado
Tesoureiro	1	Dispensado
Irmãos da Mesa	12	1\$600
Irmãs da Mesa	12	1\$600
TOTAL	31	62\$400

Fonte: COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife. 1782. AHU. Códice.1303.

Obter recursos financeiros era “absolutamente necessário para qualquer irmandade, pois significava possibilidade de sobrevivência”²⁸⁴. Para isso, assim como pode ser observado no quadro 12, havia a contribuição pessoal dos membros, que consistia nas jóias que pagavam de entrada e nas anuidades. Ao analisarmos o compromisso, percebemos que grande parte dos recursos financeiros era proveniente e de responsabilidade dos componentes da mesa, variando a contribuição de acordo com cada cargo, sendo o posto de mais alto valor o de juiz da mesa.

Através dos dados extraídos dos quadros 13, 14, 15 e 16 é possível perceber que entre os componentes da mesa, apenas os ocupantes dos postos de tesoureiro e procurador, estavam livres de taxas. No caso da irmandade do Livramento do Cabo isso decorria devido aos intensos serviços prestados à instituição. Nesse caso era de responsabilidade do procurador arrecadar as esmolas e dívidas dos infratores. Caberia também aos procuradores o compromisso de avisar o falecimento de algum irmão. Além de prestar contas em mesa de todo o dinheiro arrecadado, todas as vezes que fosse convocado pelo juiz²⁸⁵. Na irmandade do

²⁸⁴SCARANO, Julita. *Op. cit.* .p.67

²⁸⁵COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Cabo. *Op. cit.* Capítulo 14. fl.16

Livramento do Recife e de Serinhaém, a função do procurador também estava diretamente ligada à coleta de esmolas²⁸⁶, nesse caso, eram poupados das despesas das festas em “recompensa de seus trabalhos”²⁸⁷. Em ambas as irmandades o cargo de procurador seria ocupado pela mesma pessoa até que fosse constatada alguma inconveniência do sujeito ou das instituições. Por outro lado, o cargo de tesoureiro também tinha uma função de destaque e grande responsabilidade dentro da agremiação. No caso da irmandade do Livramento do Cabo teria que ser uma pessoa de posses, capaz de arcar com tremenda responsabilidade financeira. O tesoureiro da irmandade de Nossa Senhora do Livramento do Cabo tinha em seu poder a chave da Igreja para limpar e varrer, tendo a responsabilidade de manter sempre limpa a igreja e abri-la para os devotos, assim como, para as realizações de missas. Sendo de sua responsabilidade também acompanhar os irmãos à sepultura, em que teria que levar o guião. Seu cargo dentro da agremiação era revestido de uma singela confiança, pois era sobre o seu poder que circulavam todos os bens da irmandade²⁸⁸.

Os dados extraídos do quadro 13, referentes a instituição do Livramento do Cabo, apontam que a dita agremiação receberia um valor de 86\$400 réis, correspondente a soma das esmolas provenientes dos integrantes da mesa. Segundo o seu compromisso, esse dinheiro seria utilizado para arcar com as despesas da festa, assim como o pagamento do capelão e outras despesas mais da irmandade²⁸⁹. Por outro lado, assim como pode ser observado no quadro 16, na irmandade do Rosário dos Pretos do Recife a mesa seria composta por 33 oficiais, os quais seriam eleitos por votos, em que deveriam ser pessoas “tementes a Deus e zelosos” para bem servir a santíssima mãe²⁹⁰.

É possível observar através dos dados do quadro 15 que as jóias pagas pela mesa do Santíssimo Sacramento eram, significativamente, altas somando juntas um total de 470\$000 réis por ano. Se compararmos esse valor com as demais instituições aqui trabalhadas, iremos perceber que a irmandade do Rosário do Recife arrecadava da sua mesa um valor equivalente a 13,27 % do total adquirido por ano na mesa do Santíssimo. No caso da irmandade do Livramento do Cabo, esse valor aumentava para 18,38% do total arrecadado. Já na irmandade do Livramento de Serinhaém esse valor caía para 7,65%, equivalente a 36\$000 réis arrecadado pela mesa.

²⁸⁶ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Recife.** *op. cit.* Constituição 17

²⁸⁷ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento da Vila de Serinhaém.** *Op. cit.* Capítulo XI

²⁸⁸ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Cabo.** *Op. cit.* Capítulo 15. fl.17

²⁸⁹ *Ibid.* p. Constituição 11.fl.13

²⁹⁰ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Rosário da Vila do Recife.** *Op. Cit.* Constituição 6.

Esses dados nos servem como indícios do grande poder econômico da irmandade do Santíssimo Sacramento do bairro de Santo Antônio do Recife. Por outro lado, também nos aponta uma baixa condição financeira da Irmandade do Livramento de Serinhaém. É possível observar que a mesma era de fato uma instituição *pobre*, assim como bem lembra o seu compromisso no capítulo IX. Para fazer parte dessa instituição os candidatos teriam que arcar com uma esmola de \$640 réis, quantia essa muito baixa, se compararmos com as demais irmandades de pardos, aqui abordadas (ver quadro 12).

Esse fato pode ter servido como motivador para que os pardos, pertencentes a esta instituição, ao elaborar o seu estatuto, evitassem a entrada de negros nessa agremiação. É bem provável que essa baixa quantia de admissão tenha atraído para essa irmandade, não apenas pardos, mas, sobretudo, negros, pouco abastados de bens. Logo, querendo evitar um número acentuado desses sujeitos, a irmandade procurou esclarecer em seu estatuto que não admitiria nessa instituição negro algum, por já terem estes a irmandade do Rosário²⁹¹.

Outro ponto que merece destaque nessa análise é que além dos recursos provenientes da mesa, das taxas de admissão e anuidades dos irmãos, as irmandades também contavam com recursos provenientes das multas. No caso da irmandade do Livramento dos Homens pardos de Serinhaém, os associados que se ausentavam dos sepultamentos dos irmãos defuntos, teria que pagar a instituição o valor de \$320 réis de multa, por sua negligência²⁹². Além das multas, a irmandade do Livramento do Serinhaém também contava com as esmolas dos não associados pelo uso da tumba, grião, cruz e acompanhamento da irmandade, no valor de 4\$000 réis, cuja esmola seria utilizada para os reparos da igreja e para as missas realizadas aos sábados em sufrágio dos irmãos vivos e falecidos²⁹³, em que era pago ao capelão doze vinténs por cada missa²⁹⁴, assim como, o pagamento da missa celebrada antes da eleição, na qual era pago ao vigário 2\$000 réis²⁹⁵, que seria realizada 15 dias antes da festa.

O pagamento feito pelos irmãos, assim como pode ser observado no quadro acima, servia para cobrir as despesas com as missas realizadas em sufrágio dos irmãos falecidos, assim como, as despesas com os enterros, dentre outros gastos feitos em benefício do próprio contribuinte. Nessa caso, a caridade e o assistencialismo não eram obtidos gratuitamente pelos associados. Eram provenientes das jóias de entrada, anuidades, multas, dentre outras, assim como já mencionamos anteriormente.

²⁹¹ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento de Serinhaém.** *Op. cit.* Constituição 3

²⁹² *Ibid.* Capítulo. XIII

²⁹³ *Ibid.* Capítulo. XIV.

²⁹⁴ *Ibid.* Capítulo. IV

²⁹⁵ *Ibid.* Capítulo I.

No que concerne as eleições da mesa, no caso da Irmandade do Livramento do Cabo ela deveria proceder da seguinte forma:

[...] a Eleição de todos os oficiais, que hão de entrar no ano vindouro, digo naquele ano a servir a esta Venerável Irmandade se assentou que em cada ano no primeiro dia de janeiro se ajuntem nesta Igreja todos os Nossos Irmãos para se fazer a dita Eleição. E antes de se proceder a ela o Reverendo Pároco, ou outro Reverendo Sacerdote de seu mandado, ou licença dirá no mesmo Altar da gloriosa Virgem Nossa Senhora do Livramento uma Missa, que será do mesmo mistério para tenção da mesma nossa Irmandade. E depois o dito Reverendo Pároco, ou o Reverendo Sacerdote, que fizer as suas vezes, com palavras suaves, e edificativas admoestará a todos os Irmãos a que com os olhos em Deus, no serviço de Nossa Senhora, e aumento de sua Irmandade votem nos Irmãos mais zelosos para servirem, e governarem naquele ano a dita Irmandade e que contra o que entenderem não votem nas Pessoas, que se lhes pediu²⁹⁶.

Nesse caso, a dita eleição seria realizada no primeiro dia do ano. Nela, assim como na Irmandade do Livramento do Recife e de Serinhaém era antecedida por uma missa realizada pelo reverendo sacerdote da irmandade, em prol dos eleitores e dos eleitos aos cargos da mesa, para que a mesma se procedesse sem fraude.

Após a missa os irmãos da Irmandade do Livramento do Cabo teriam que subir para o consistório, ou outro qualquer lugar, onde estivesse preparada uma mesa. Na seqüência eles teriam que sentar na cabeceira dela, à direita do juiz, e a esquerda do escrivão, que atualmente estivesse servindo a irmandade, sendo na falta destes algum outro que tenha servido outros anos anteriores a estes.

Assim:

[...] dará logo ao Escrivão, que há de escrever os votos, o juramento dos santos Evangelhos em um Missal, que citará com este Compromisso sobre a Mesa para bem, e fielmente e serviço aos ditos votos, e guardas segredo, e logo começará pelo Juiz, que esta presente, a tomar os votos, dando primeiro a cada um dos Irmãos, que forem a votar o juramento dos santos Evangelhos de votarem nas Pessoas, que virem mais zelosas no serviço da Senhora e do aumento da sua Irmandade²⁹⁷.

Terminada a votação, o papel era fechado pelo escrivão e, assinado e guardado, pelo Reverendo Vigário, sendo aberto e divulgado na presença da mesa no dia da festa, em que

²⁹⁶ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Cabo.** *Op. Cit.*, Constituição 10.fl. 11

²⁹⁷ *Ibid.*, Constituição 10. fl. 11v

eram eleitos os que tivessem atingido o maior número de votos. Sendo está, a única forma válida de eleição, segundo o compromisso, na Irmandade do Livramento do Cabo²⁹⁸.

Na Irmandade do Livramento dos Homens Pardos do Recife, nos momentos antecedentes a eleição, também era celebrada uma missa, que seria presidida pelo próprio capelão da irmandade. Após a missa rezada todos os irmãos eram convocados a assentarem na mesa, em que seria dado o sacramento a todos os irmãos para que votassem conforme a sua consciência nas pessoas para os ditos cargos. Na seqüência o escrivão recolheria os votos sendo o cargo de juiz ocupado pelo irmão que obtivesse um maior número de votos. Segundo o compromisso, o escolhido para ser juiz da irmandade do Livramento do Recife não poderia rejeitar de forma alguma o dito posto, por ser este “o mais honroso da irmandade”. Assim como ocorria na Irmandade do Livramento do Cabo, o nome dos eleitos na Irmandade do Livramento do Recife, também seria divulgados no dia da festa²⁹⁹.

Logo, percebemos através dos dados extraídos dos compromissos, que as irmandades do Livramento contaram com os seus próprios recursos para propiciar aos associados o assistencialismo espiritual e material, além de construções de templos e seus reparos. Algumas vezes se recorria à coroa, porém, “a demora e as complicações que os pedidos ocasionavam passando por diversos órgãos governamentais levando anos e anos para serem resolvidos, obrigando-as a procurar resolver por conta própria seus problemas”³⁰⁰.

É possível observar que os recursos destinados ao capelão eram uma despesa certa para qualquer irmandade, independente da devoção, e costumava variar de acordo com as posses da instituição, mas não deixava de ser relativamente elevada³⁰¹. Nesse caso, os eleitos para ocupar cargos na Mesa, assim como pode ser observado, eram obrigados a desprenderem mesadas que variavam conforme as responsabilidades que lhes eram atribuídas, independente do sexo. Terminado o mandato de um ano, custeariam novamente tal taxa os oficiais que fossem indiciados a permanecer na gerência. O cumprimento de tais responsabilidades exigia delas uma sólida estrutura econômico-financeira. Por outro lado, “integrar os seus quadros possibilitava não só *status* e prestígio social, como também acesso a bons negócios e a utilização desses recursos em proveito pessoal”³⁰².

²⁹⁸ *Ibid.* Constituição 10. fl.12

²⁹⁹ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Recife.** *Op. Cit.* Constituição 6.

³⁰⁰ SCARANO, Julita. *Op. cit.* p.66

³⁰¹ *Ibid.* p.75

³⁰² BOSCHI, C. C. *op. cit.*, p.66

2.3 CERIMÔNIAS PÚBLICAS

As cerimônias públicas realizadas pelas irmandades do Livramento, dentre tantos significados, representaram uma das formas de uso temporário do espaço, “para demonstrações de sociabilidade, em que se uniam objetivos, valores e normas em torno de um altar consagrado ou a consagrar em nome dos interesses da Igreja Católica e da administração régia”³⁰³. As festas religiosas, assim como as procissões e enterramentos, eram consideradas como ocasiões que propiciaram a reunião pública³⁰⁴.

Dessa maneira, as celebrações em torno dos Santos padroeiros eram momentos privilegiados para a reconstrução das identidades. As agremiações de pardos, particularmente as irmandades do Livramento, tinham na promoção da vida lúdica uma de suas principais atividades. Uma vez ao ano, especialmente no dia dedicado à Nossa Senhora do Livramento, as instituições com essa devoção, realizaram “comemorações que promoveram a confraternização e o fortalecimento dos laços entre os irmãos e destes com seus protetores celestes”³⁰⁵.

Em meio a tantas cerimônias públicas, o interesse por uma boa morte se destacou na escala de atribuições importantes das irmandades de pardos. Sendo assim, elas esmeravam-se na realização dos rituais fúnebres. “Morrer bem, ser bem enterrado, ter todos os ritos da encomendação, da confissão, da comunhão e o da extrema-unção, até às preces aos mortos eram encargos das confrarias”³⁰⁶.

Segundo João José Reis,

Viver mal, mas morrer bem seria o lema. O pobre que consumia economia ou entrava numa irmandade para ser enterrado com dignidade talvez desejasse se igualar aos poderosos pelo menos uma vez na vida. Mas os poderosos repetitivamente faziam da hora da morte uma ocasião de reafirmar a distinção social em que viviam, contratando inclusive os pobres para esse fim³⁰⁷.

³⁰³VERRI, G. M. W. **Tinta Sobre Papel**: Livros e leituras em Pernambuco no século XVIII. 1. ed. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2006.p. 123

³⁰⁴Segundo as Constituições Primeiras a Procissão era uma oração pública feita a Deus por comum ajuntamento de fiéis disposto com certa ordem, que vai de um lugar sagrado a outro lugar sagrado e é tão antigo o uso delas na Igreja Católica, que alguns Autores atribuem sua origem ao tempo dos Apóstolos.VIDE, Sebastião Monteiro da. *Op. Cit.* Título XIII.

³⁰⁵SILVA, M. J. S. **Devoção e Resistência**: as Irmandades de Homens Pretos de Goiana 1830-1850. 2008. Dissertação (Mestrado em História) - UNICAP. p. 44-45

³⁰⁶MATTOSO, K. M. Q. *op. cit.*, p.149

³⁰⁷REIS, J. J. **A morte é uma Festa** – Ritos Fúnebres e revoltas populares no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia de Letras,1991.p. 159

Nesse sentido, os mais abastados de bens eram enterrados dentro das igrejas, garantindo uma boa posição na hora da salvação; os pobres ficavam no adro ou cemitério, ou seja, na área em torno das igrejas. “Mesmo com as variações dos custos com a morte, independente da posição social, os gastos com os enterramentos eram significativos em qualquer grupo social”³⁰⁸. Por isso, era de extrema importância a admissão em irmandades, pois as mesmas seriam responsáveis por um assistencialismo que não pode ser restrito à hora da morte, mas durante toda a vida, inclusive nos momentos de enfermidade.

Assim sendo, as festas religiosas, os pomposos funerais, o socorro aos irmãos enfermos e mais necessitados eram indicativos da habilidade das irmandades para gerenciar os seus bens³⁰⁹. Ao lado das festas do orago, a pompa fúnebre fazia parte da tradição cerimonial das irmandades, formando importante fonte de seu prestígio. A garantia de uma “boa morte” era “assunto de grande relevância em todo contexto mórbido da irmandade”, independente da cor e devoção, pois era deles que advinha a sua maior fonte de lucro³¹⁰. Assim, a possibilidade de ter uma sepultura e um enterro adequado e digno, eram uma das principais razões pelas quais muitos irmãos se inscreviam nessas associações³¹¹. Visto que inexistiam cemitérios no século XVIII em Pernambuco. Os enterramentos eram feitos nas igrejas, sendo assim, indispensável a associação em irmandades, uma vez que, “uma boa morte era sempre acompanhada por especialistas em bem morrer e solidários espectadores”. Ela não podia ser vivenciada na solidão³¹².

2.3.1 O assistencialismo aos enfermos e a garantia de um enterro digno

Era visível nos compromissos das irmandades do Livramento, ao longo das suas constituições, o espaço reservado ao assistencialismo no momento de enfermidade. A constituição 10 do compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Livramento do Recife exemplifica bem essa nítida preocupação da instituição em garantir uma assistência aos irmãos doentes.

³⁰⁸MORAES, D. B. **Bem nascer, bem viver, bem morrer**: a administração dos sacramentos da Igreja Católica em Pernambuco - 1650-1790. 2001. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, São Cristóvão, 2001.p.79

³⁰⁹QUINTÃO, A. A. **As irmandades de pretos e pardos em Pernambuco e no Rio de Janeiro na época de D. José I**: um estudo comparativo. In: NIZZA, Maria Beatriz da Silva (org.). **Brasil**: colonização e escravidão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.p. 168

³¹⁰ASSIS, V. A. *op. cit.* p.72

³¹¹QUINTÃO, Antônia Aparecida. **Irmandades Negras...op. cit.**, p.31.

³¹²REIS, J. J. *op. cit.* p. 100

Por quanto uma das obras de Misericórdia é visitar os enfermos, ordenamos que tanto que algum irmão desta irmandade estiver doente, os que primeiro souberem, o irá visitar e lembrar-lhe logo que se confesse e comungue, e o fará saber aos irmãos da mesa os quais se conformarão com todo o cuidado se está (apagado) e sendo assim, digo, se esta em pobreza, e sendo assim cada um dos irmãos lhe tirarão uma esmola pelas (apagado) e depois convocarão a Irmandade (apagado) mais as irmãs todas, para que todos juntos em presença do seu tesoureiro se tire por todas uma esmola dando cada um o que puder para sustento e cura deste irmão pobre que sempre por qualquer via se deve socorrer *para que não morra ao desamparo*[...] (grifos nossos)

Existia por parte da população setecentista pernambucana uma preocupação em “morrer bem”. A expressão “*para que não morra no desamparo*” exemplifica bem a mentalidade da época com relação à morte.

Existia uma preocupação por parte das pessoas em morrer abandonado, desamparado, solitário. O medo do enfermo de ter uma morte solitária servia como motivação para que o mesmo se associasse em irmandades, o que lhe garantia o assistencialismo. Quando a morte acontecia de maneira repentina como por, afogamento, assassinato, acidente ou mal súbito, era uma desgraça muito maior do que a própria morte.³¹⁴

Caso o irmão enfermo chegasse a falecer, a irmandade procurava garantir ao associado um enterro digno. No momento da morte, as pessoas manifestavam suas crenças, esclarecendo a qual território pertencia: “o funeral era um ritual de passagem para as almas coloniais que pretendiam encontrar suas divindades e se integrar ao mundo espiritual, invocado nas missas e procissões”³¹⁵.

Na imagem que se segue é possível observar uma representação de um ritual fúnebre de uma negra indigente, que devido a suas baixas condições financeiras, não pode desfrutar de um assistencialismo, proveniente das irmandades, na hora da morte.

³¹³ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Recife.** *op. cit.* Constituição 10.

³¹⁴ MORAES, D. B. *op. cit.* p.75

³¹⁵ SILVA, Cristiane dos Santos. **Irmãos de Fé, Irmãos no Poder:** a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos na vila real do Senhor Bom Jesus do Cuiabá(1751-1819). 2001. Dissertação. (Mestrado em História) Universidade Federal de Mato grosso. Cuiabá -MT. p.142



Figura 4- Enterro de uma negra. Fonte: DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989, volume III.

Como pode ser observado na imagem de Debret, era comum que os parentes e amigos do defunto, quando não dispunha de recursos suficientes para contratar os serviços de uma irmandade, transportar o corpo, em uma rede, para um muro de uma igreja ou perto de uma porta de venda, com uma vela acesa, para juntos recolherem dos passantes caridosos esmolas para completar a importância necessária as despesas da sepultura na igreja³¹⁶. Segundo o artista essa atitude acabava por comover as pessoas que contribuía para o enterro. Devido a esse costume, míngüem, “há exemplo de indigentes Moçambique”(sic), que pode ser observada na gravura do artista, deixava de ser enterrado por falta de dinheiro.

Na irmandade de São Pedro dos Clérigos do Recife, muitos negros e pardos, assim como, “crioulinhos”, “negrinhos”, classificados como indigentes, garantiram sepultura na dita instituição. Muitos dos casos registrados no livro de sepulturas da irmandade eram pagos pelos próprios clérigos, que através da caridade garantiam aos seus escravos “uma boa morte”. Esse foi o caso de Rita, escrava do reverendo Antônio Machado Portela, ela foi sepultada em 9 de agosto de 1787, pela irmandade. Através do pagamento de esmola, muitas outras pessoas de cor ganharam sepultura na dita instituição, podendo ser registrado aqui o caso de Maria do O, mulher parda, que foi enterrada pela irmandade em 1785, assim como,

³¹⁶DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989, volume III. p. 177

Micaele, mulher preta, sepultada em 1783 e Flautina de Figueiredo, senhora parda, enterrada em 1786, dentre outras³¹⁷.

Segundo João José Reis, “temia-se, e muito, a morte sem aviso, sem preparação, repentina, trágica e, sobretudo, sem funeral e sepulturas adequadas. Assim como se temiam os mortos que dessa maneira morriam”³¹⁸. O ritualismo fúnebre do Brasil português ficou conhecido como barroco, em virtude da extrema pompa que marcava os enterramentos católicos, pelo menos no caso dos ricos. Essa ostentação era a forma da família do morto, muitas vezes, como já mencionamos anteriormente, demonstrar prestígio e poder³¹⁹.

Sendo assim, as irmandades, em especial as de devoção à Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos, sempre preocupadas com o problema da morte na colônia, abriram campas nas igrejas e, posteriormente, construíram, ao lado delas, os seus cemitérios. Como também, em todos seus compromissos, comprometiam-se a acompanhar, solenemente, os irmãos falecidos à sepultura e, em muitos casos, também de seus parentes.

Logo, uma das principais funções das irmandades do Livramento era proporcionar aos associados, funerais solenes, com o acompanhamento dos irmãos vivos, sepultamento dentro da capela e missa fúnebres³²⁰. A determinação 7ª da irmandade de Nossa Senhora do Livramento do Cabo, referente ao auxílio na hora da morte, exemplifica bem isso.

Será obrigada esta Venerável Irmandade, a dar na sua Igreja gratuitamente sepultura a qualquer Irmão, ou Irmã de qualquer qualidade que for, que falecendo pedir, ou mandar pedir, digo ou mandar, que seu corpo seja nela sepultado. E o mesmo se observará também com os filhos menores dos Irmãos, quando seus Pais os queiram na dita Igreja enterrar. E se o tal defunto for algum dos Bem feitores, ou Fundadores da Irmandade ou já tiver servido de Juiz, ou Juíza, Escrivão ou Escrivã, se lhe dará mais autorizada sepultura, e será das grandes para dentro. E por alma de cada Irmão, ou Irmã defunta mandará por agora dizer a Irmandade seis Missas pelo nosso Reverendo Capelão, de que passará certidão jurada no Livro que para isso haverá, para em todo o tempo constar; e tendo a Irmandade mais cabedais mandará por cada Irmão defunto dizer mais Missas, e o dinheiro para a esmola delas dará o nosso, Tesoureiro dos anuais, que tiver cobrado, e quando este não baste, se pagarão do mais liquido da Irmandade para não ser nossa tenção que se falte com o sufrágio aos nossos Irmãos defuntos³²¹.

³¹⁷ **LIVRO de Sepultura**-Irmandade de São Pedro dos Clérigos (1729-1834)

³¹⁸ REIS, J. J. *op. cit.* p. 74

³¹⁹ MORAES, D. B. *op. cit.* p. 76

³²⁰ ARAÚJO, Eduardo Henrique Pereira de. **As Irmandades do Rosário dos Homens Pretos em Pernambuco**. Recife: FASA, 2005.p.23

³²¹ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Cabo**. *Op. ci.* fl.8.

Esse trecho do compromisso evidencia a garantia de um lugar de sepultura, não apenas para o irmão e irmã da instituição, mas também para os filhos menores, que viessem a solicitar sepultura. A irmandade de Nossa Senhora do Livramento do Cabo, como podemos observar no seu compromisso, procurava garantir aos seus associados, além de uma sepultura, seis missas, podendo essa quantia aumentar caso o irmão pagasse. A obrigação de missas pela alma dos irmãos defuntos, compreendida como atividade caritativa, constituía traços estruturais da vida associativa, e não deixava de ser estipulada em nenhuma das irmandades³²². A preocupação com um bem morrer fez com que muitos membros de irmandades (mesmo as que não possuíam bens) fizessem testamentos para deixar registradas as condições do seu sepultamento³²³.

Como vimos, existia uma preocupação com a morte. Os funerais eram pomposos, e para isso contribuía o número de participantes no cortejo, de padres, confrades, pobres, músicos, parentes, amigos e estranhos³²⁴. “O espetáculo fúnebre realmente distraía o participante da dor, ao mesmo tempo em que chamava o espectador a participar da dor”³²⁵. Na Irmandade do Livramento do Recife, na sua constituição nona, também constatamos a preocupação com o assistencialismo na hora da morte.

Em morrendo algum irmão, ou irmã, ou filhos menores indo na tumba se juntará a Irmandade nesta santa casa para que saiam em orem acompanhando a cruz e guião com suas vestias brancas, juntos todos seu capelão a casa do irmão onde estiver seu corpo, e acompanharão até a igreja onde for enterrado com toda a Irmandade, e isto se dará a todos os irmãos brancos ou pardos e a qualquer condição que seja, e depois de sua morte se dará parte ao tesoureiro, para que lhe mande dizer logo quatro missas por sua alma e estas missas serão ditas pelo capelão da dita Irmandade no altar privilegiado de Nossa Senhora da Soledade, e todos os irmãos e irmãs serão obrigados a lhe rezarem um rosário por sua alma, e o mesmo fará a irmã em sua casa tanto que souber ser falecido o irmão ou a irmã³²⁶.

No caso da morte de qualquer irmão branco ou pardo, a irmandade do Livramento do Recife mandava tocar o sino e reunia todos os integrantes da irmandade para juntos saírem da igreja com suas vestes brancas e cruzeiros, acompanhados de seu capelão para juntos enterrarem

³²²AGUIAR, M. M. Festas e Rituais de Inversão Hierárquica nas Irmandades Negras de Minas Gerais.. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris (Org.). **Festa-Cultura & sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Hucitec, 2001. p. 367.

³²³SOARES, M. C. *op. cit.* p.145

³²⁴REIS, J. J. *op. cit.* p.23

³²⁵*Ibid.* p.138

³²⁶COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Recife. *op. cit.* Constituição 9

com toda pompa o defunto³²⁷. O irmão falecido teria direito a quatro missas em seu sufrágio e os irmãos vivos a obrigação de comparecer às ditas missas e rezar um rosário pela alma do defunto. Nesse caso, essas missas “tinham a função de minimizar o período que o morto passaria no Purgatório ou aumentar as benesses dos que já estavam no Paraíso. Por isso, eram tão importantes”³²⁸.

Observe no quadro que se segue como estavam distribuídas as missas em algumas irmandades em Pernambuco.

QUADRO 17

Distribuição de Missas em sufrágio dos irmãos falecidos

IRMANDADES	IRMÃO OU IRMÃ
Livramento do Cabo	6 missas
Livramento de Serinhaem	20 missas
Livramento do Recife	4 missas
Rosário dos Pretos do Recife	10 missas
Santíssimo Sacramento do Recife	30 missas

Fontes: Fonte: COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Recife. 1765. AHU. Códice 1665/ COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento de Serinhaém.1770. AHU. Códice. 1664/ COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Cabo. 1767. AHU. Códice 1683. COMPROMISSO da Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife. 1794. AHU, Códice 1674. COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Rosário do Recife. 1782. AHU. Códice.1303.

Através dos dados extraídos dos estatutos das irmandades do Livramento, percebemos como já foi mencionado, que era assegurado para os irmãos falecidos um número de missas a serem rezadas pelas suas almas. Contudo, podemos constatar que havia um critério de distinção social e hierárquica, que diferia de uma irmandade para outra e dentro de cada uma delas, na distribuição das mesmas. Como pode ser observado no quadro 17, os associados da irmandade do Livramento do Cabo teriam direito a seis missas, quantia essa que poderia aumentar caso o irmão pagasse uma quantia extra a irmandade³²⁹. No caso da distribuição das missas a irmandade do Rosário do Recife não fazia restrições com relação a cor e o sexo do

³²⁷ *Ibid.* Constituição. 20.

³²⁸ SAMPAIO, Juliana da Cunha. *Op. Cit.* p. 81

³²⁹ COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Cabo. *Op. Cit.* Constituição 7. fl. 9

associado, sendo contemplado indistintamente cada um com 10 missas. Sendo também cada irmão obrigado a rezar um rosário pela alma do dito falecido³³⁰.

A garantia de uma sepultura e o número de missas a serem ditas em intenção das almas dos confrades falecidos constituiu os principais assuntos debatidos em várias reuniões das irmandades do Livramento. No caso da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento de Serinhaém, além do lugar de sepultura, o irmão falecido teria direito a 20 missas, cujo direito seria estendido também para sua mulher, caso fosse casado. Porém, os filhos menores não desfrutavam de tais prestígios, ficando limitados a um lugar de sepultura³³¹.

Segundo Maria de Jesus Santana, esses quantitativo de missas rezadas pelas almas dos irmãos mortos era indício da situação financeira das mesmas e/ou, conseqüentemente, de seus participantes³³². Nesse caso, se levamos em consideração, que a irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife se responsabilizaria a conceder 30 missas a seus associados e, por outro lado, a do Livramento dos Homens Pardos de Serinhaém, tida como uma irmandade pobre, 20 missas, temos que concordar com Julita Scarano quando afirma que “apesar de sua grande importância, não são os anuais que explicam os altos e baixos na Receita das confrarias”, mas “as coletas feitas na igreja ou reuniões, onde se recebiam as ofertas voluntarias dos fiéis”³³³.

“Os mortos dependiam dos vivos que orassem e celebrassem missas em benefício de suas almas”³³⁴. As missas fúnebres eram um aspecto importante da economia material e simbólica da Igreja³³⁵. Na parte que regulamentava o funcionamento das irmandades, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia estabeleceram que a missa pelas almas dos vivos e defuntos devia ser regularmente promovida conforme os recursos de cada uma dessas instituições³³⁶. As irmandades seguiram à risca esta recomendação, e foram além, pois sem exceção promoviam missas pela alma de cada membro falecido³³⁷.

Na irmandade do Livramento do Cabo também era de responsabilidade dos demais membros da instituição acompanhar solenemente o morto a sepultamento, tendo também a obrigação de rezar um rosário em sufrágio do irmão falecido.

Será também obrigado todo o Irmão à acompanhar os Irmãos, que falecerem quando forem a sepultura, sendo para isso chamado, ou

³³⁰ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Rosário do Recife.** *Op. Cit.*, Constituição 5.

³³¹ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento da Vila de Serinhaem.** *Op. cit.*, Capítulo. VI

³³² SILVA, M. J. S. *op. cit.*, p. 63

³³³ SCARANO, J. *op. cit.*, p. 68.

³³⁴ REIS, J. J. *op. cit.* p. 121

³³⁵ *Ibid.* p. 205

³³⁶ VIDE, D. S. M. **Constituições Primeiras...** *Op. cit.* Livro. 4. Título. LXII.

³³⁷ REIS, J. J. *op. cit.* p. 206

avisado pelo Procurador da Irmandade e rezará pela alma de cada Irmão quando falecer um Rosário a virgem Nossa Senhora, no que se mostra a boa e ardente, caridade que deve haver entre bons Irmãos e Filhos, de tão santa Mãe. E o mesmo rezará as nossas Irmãs.³³⁸

No momento em que ocorria a morte de um irmão existia por parte das irmandades do Livramento toda uma mobilidade para garantir ao morto e à sua família um assistencialismo material e espiritual. Logo que se tomava conhecimento da morte de um irmão, o procurador era informado. Na sequência, o mesmo comunicava à Mesa que de imediato procurava tomar as providências para o sepultamento, que deveria ser caracterizado com toda pompa. No caso da Irmandade do Livramento do Recife também era de responsabilidade do procurador avisar aos demais irmãos a morte de qualquer associado que chegasse a falecer; porém, na sua ausência, ficava a cargo do tesoureiro a responsabilidade³³⁹.

Nesse caso, o que não poderia faltar era a comunicação, visto que os ritos não apenas homenageavam o morto, ajudando-o a trilhar o caminho para o outro mundo, mas, em sua pompa, mostrava o poder da instituição em cuidar de seus membros e enterro dos seus mortos. Daí o fato de, mesmo nos enterros dos irmãos de menor destaque, a irmandade exigia o acompanhamento dos demais irmãos, que teriam que acompanhar o morto até à sepultura, sendo a ausência a estas ocasiões consideradas falta grave³⁴⁰. Caso algum irmão se recusasse a participar do cerimonial de enterramento teria que arcar com as suas consequências. Era assim que funcionava na Irmandade do Livramento de Serinhaém.

Falecendo algum irmão dará parte o procurador a todos os irmãos mais próximos do lugar para acompanharem com sua irmandade e sendo algum remisso que não queira sem este impedimento será multado pelo juiz e mais irmãos da mesa em trezentos e vinte reis aos quais serão para a fabrica da igreja³⁴¹.

Ficava também estabelecido nos Compromissos, que mesmo aqueles que não pertencessem à irmandade poderiam ser enterrados por ela, desde que pagassem uma taxa mais elevada, determinada no Compromisso.

Morando algum irmão ou irmã, o procurador e em ausência dele qualquer irmão irá logo dar parte ao tesoureiro da Irmandade para que

³³⁸ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Cabo.** *Op. cit.*, constituição 5. fl.7

³³⁹ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Recife.** *op. cit.*, Constituição. 11.

³⁴⁰ SOARES, M. C. *op. cit.*, p.176

³⁴¹ **COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento de Serinhaém.** *Op. cit.*, Capitulo. XIII

venha a esta igreja mostrar a sepultura; e outros querendo algum, homem ou mulher não sendo irmão ou irmã enterrar-se na sua devoção nesta igreja se lhe Igreja se lhe dará sepultura dando a esmola em que se ajustar com o tesoureiro³⁴².

Isso também ocorria na Irmandade do Livramento do Cabo em que:

E havendo quem queira, ou ordene que seu corpo seja levado na tumba desta Irmandade não sendo Irmão, ou Irmã, pagará de esmola o que assentar com o nosso Procurador, ou Tesoureiro. E o mesmo se entenderá com as sepulturas na nossa Igreja para os que não forem Irmãos³⁴³.

Em suma, foi possível observar que as irmandades religiosas, com destaque as de devoção a Nossa Senhora do Livramento foram unânimes quanto à necessidade de proporcionar funerais decentes aos seus associados e familiares. Visto que, o momento que marcava o percurso do enterro proporcionava às irmandades uma excelente oportunidade para mostrar-se. “As famílias ilustradas faziam desses enterros uma oportunidade de demonstrar seu prestígio, proporcionando aos convidados um espetáculo fúnebre equivalente (ou se possível superior) à sua posição social”³⁴⁴. Assim, como os funerais grandiosos e procissões cheias de alegorias, de que participavam centenas de pessoas, as festas das irmandades do livramento também se destacaram. Logo, a maior preocupação dos dirigentes eleitos da Mesa incidia sobre os cuidados com os mortos e seus rituais fúnebres, assim como, a promoção das festas da padroeira.

2.3.2 Festas coloniais & Festas do Livramento

Além de enterros dignos, as irmandades garantiram aos seus associados momentos de diversão, através das grandiosas festas. Cada instituição demonstrava seu poder e seu brilho por ocasião das comemorações festivas que eram celebradas em torno da imagem do santo padroeiro ou padroeira. Havia grande competição entre elas, cada uma procurando tornar a sua festividade mais luxuosa e exuberante³⁴⁵. As festas e procissões, ocasião em que a irmandade saía para as ruas, tinham uma importância fundamental, pois era o momento de

³⁴²COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Recife. *op. cit.*

³⁴³COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Cabo. *Op. Cit.*, Constituição 8. Fl.10

³⁴⁴REIS, J. J. *op. cit.*, p. 159

³⁴⁵QUINTÃO, A. A. *Irmandades Negras...op. cit.*, p.31.

serem reconhecidas como parte de um corpo social³⁴⁶, assim como, um momento forte de contribuição econômica. Os irmãos do livramento conheciam muito bem os riscos da ausência de festejos para a sobrevivência da devoção e para o fortalecimento da vida em irmandade³⁴⁷.

A religião católica no século XVIII, denominada barroca, caracterizou-se por uma grande participação dos leigos, que realizaram cerimônias religiosas em suas casas, nas capelas e igrejas por eles construídas. Dessa forma, promoveram uma grande variedade de devoções que, instituídas em irmandades, transformaram-se também em espaço de sociabilidade³⁴⁸.

As festividades que marcaram o período colonial pernambucano podem ser caracterizadas como um verdadeiro espetáculo público. Os carros alegóricos, a iluminação em excesso, a grande quantidade de fogos, as danças e as roupas luxuosas marcavam a presença de alguns grupos na hierarquia social. Era ocasião de ver, mas também o era de ser visto; de prestigiar e de ser prestigiado pela comunidade a que se pertencia³⁴⁹. “O vestir-se e o portar-se em público eram fatores definitivos na definição do *status* social e, logo, do prestígio de cada um”³⁵⁰.

Segundo Kalina Vanderlei Silva,

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 públicas³⁵¹.

Por outro lado, essas festividades realizadas pelas irmandades religiosas serviam, muitas vezes, para formar laços de sociabilidades, e estreitavam os que já existiam. “Não sem razão que a classe senhorial, ano após ano, queixava-se dos dias santos dos escravos”, ou até mesmo de algumas datas comuns a todos os cristãos, desde que servissem de alguma forma para que os sujeitos de cor tomassem as ruas³⁵².

³⁴⁶QUINTÃO, Antônia Aparecida. **As irmandades de pretos e pardos...** op. cit., p.174

³⁴⁷AGUIAR, M. M. *op. cit.*, p. 371

³⁴⁸SOARES, M. C. *op. cit.*, p.133.

³⁴⁹BARBOSA, Rita de Cássia de Araújo. *A Redenção dos Pardos...* *Op. cit.*, p. 437

³⁵⁰SILVA, 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: **Ensaio Culturais sobre a América Açucareira**. 2008.

³⁵¹*Idem*

³⁵²CARVALHO, Marcus J.M. **Liberdade: Rotinas e Rupturas do Escravismo**, Recife (1822-1850). Recife, Editora Universitária, 1998. p. 255

Para Mary Del Priore as festas coloniais eram um espaço de múltiplas trocas de olhares, de tantas leituras e de tantas funções políticas e religiosas, sendo assim uma ponte simbólica entre o mundo profano e o mundo sagrado.³⁵³ Segundo a autora,

[...] a festa, efetivamente, possibilitava ao grupo social o confronto de prestígio e rivalidades, a exaltação de posições e valores, de privilégios e poderes. Tudo é reforçado pela ostentação do luxo e distribuição de larguezas. O indivíduo ou o grupo de família afirmavam com a sua participação nas festas públicas seu lugar na cidade e na sociedade política³⁵⁴.

Porém, existia toda uma preocupação por parte das autoridades civis de manter a ordem, o que justifica as festas coloniais serem realizadas, na sua maioria, durante o dia. Principalmente, quando as festividades eram de negros. O diário de Correia de Sá retrata muito bem isso ³⁵⁵. Ao analisarmos as freqüentes visitas do governador às festividades realizadas pelas irmandades de cor, percebemos claramente como eram comuns em Pernambuco³⁵⁶. Era de costume a realização das festas após a missa pela manhã. Isso reflete a preocupação das autoridades em manter a ordem. A escuridão da noite poderia trazer conseqüências incontroláveis, aumentando a desordem e as possibilidades de fugas de cativos.

Dessa forma, a hierarquia existente gerava embates que revelavam que o poder não apenas emanava das autoridades civis e religiosas, mas funcionava em cadeia. Não estando localizado aqui ou ali, nem nas mãos de alguns. A necessidade de manter a ordem nos revela que a sociedade colonial pernambucana vivia em uma freqüente desordem. O que nos faz acreditar em uma permanente circulação de poder. Ou seja, o poder no contexto colonial pernambucano setecentista não estava concentrado nas mãos de alguns, ele funcionava e se exercia em rede. “Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação” ³⁵⁷.

A existência de um pretexto da festa de ser sempre institucional estava ligada às comemorações do Estado ou da Igreja, à necessidade de usar o espaço público, a praça, a rua

³⁵³DEL PRIORE, M. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994. p.27

³⁵⁴*Ibid.* p.37

³⁵⁵SÁ, Luís José Correia de. **Diário do Governador de Pernambuco em 1749-1756**, Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano. Vol. LVI. Ano de 1983.

³⁵⁶O governador Correia de Sá, em seu diário, ressalta a sua presenças em muitas festas realizadas pela irmandade do Livramento do Recife, dentre elas podemos destacar uma realizada no dia 14 de setembro de 1749, outra no dia 27 de dezembro de 1750, na festa de Santa Barbara, em que pregou o cônego Alexandre, uma outra realizada no dia 31 de janeiro de 1751, outra no dia 2 de fevereiro 1752, dentre outras também registradas em seu diário.

³⁵⁷FOUCAULT, Michel. *Op. cit.* p. 183

ou a igreja para tornar presente o poder da metrópole era uma regra. Por outro lado, a festa, uma vez começada, transformava-se em exatório para suportar as árduas condições de vida das classes subalternas na colônia.

Ela transformava-se numa pausa nas inquietações cotidianas, num derivativo provisório, numa postura *détente*. A violência do antigo sistema colonial atingindo indiretamente os escravos ou brancos empobrecidos, a violência mesma da escravidão, a violência das relações humanas numa colônia de exploração e aquela, interétnica, das relações sociais terminam por encontrar na festa um canal de escape³⁵⁸.

Percebemos que as festividades na colônia permitiram, por um lado, a todas as camadas sociais o divertimento, a fantasia e o lazer, mas não só isso. “Havia vários sentidos nas funções aparentemente irrelevantes da festa, dando persistência a certas maneiras de pensar, de ver e de sentir”³⁵⁹. As frequentes doações realizadas para o tradicional desfile de carros alegóricos na procissão revelavam um considerável número de pardos e até mesmo negros, a exemplo dos Reis negros libertos, em situações financeiras de poder, colaborar com jóias e dinheiro para a festa de seu grupo social.

Aparato, luxo e riqueza jamais sonhados para esses segmentos, considerados tradicionalmente pela historiografia como subalternos, enfatizam, sua capacidade de acumulação. Seu potencial político frente à comunidade reafirmava-se, nesse momento, pela apresentação do que poderia parecer uma inversão completa: a sagração de um rei negro. Mas é justamente essa capacidade de expor outras realidades que devolve a festa dignidade aos negros e à sua cultura³⁶⁰.

O luxo e a pompa que caracterizaram os momentos festivos no período colonial, também estiveram presentes nas festividades em louvor a Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos em Pernambuco. A preparação para os dias festivos nos quais era homenageada a Virgem do Livramento fez-se com determinação das celebrações a serem realizadas e com a licença para a contratação de músicos. Em uma análise nas Atas da Câmara do Recife, no período aqui estudado, não constatamos nenhuma solicitação das irmandades do

³⁵⁸DEL PRIORE, Mary. *op. Cit.*, p. 90

³⁵⁹*Ibid.* p. 49-50

³⁶⁰*Ibid.* p. 83

Livramento para a realização de suas festas³⁶¹. Certamente no século XVIII, em Pernambuco, a regulamentação das festas das irmandades do Livramento estaria contida apenas nos seus respectivos Compromissos, sendo frequente a sua realização no mês de setembro. O fato de já existir, por parte das autoridades civis e religiosas, uma fiscalização sobre o compromisso, como já foi abordado anteriormente, acreditamos que não se fez necessário uma confirmação da Câmara, uma vez que os festejos eram realizados sempre na data prevista no compromisso, não sendo freqüentes modificações.

No caso da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos do Recife, a realização da sua festa, ocasião que mais se devia manifestar a devoção a Santa³⁶², ficou reservada a segunda domingo de setembro, a qual seria realizada com toda “pompa”, assim como bem lembra o seu compromisso.

A festa de Nossa Senhora do Livramento, orago desta casa se fará sempre na segunda domingo de setembro por neste dia irem concedidos as indulgências e júbilos para a dita Santa e sendo assim nunca se mandará a festa para outro qualquer turno, e esta se fará com todo o aparato e pompa que puder³⁶³.

Os irmãos do Livramento do Recife também eram obrigados após a festa da sua senhora a confessar-se.

No dia da festa de Nossa Senhora do Livramento tem esta igreja jubileu para todos os irmãos e irmãs e todas as mais pessoas que nesse dia se quiserem confessar, e assim mais todas as festas do ano de Nossa Senhora, e as quais serão obrigados todos os irmãos e irmãs a confessarem-se, e para que tenham todos desta tão grande boa notícia, o ermitão da igreja, ou irmãos do culto divino serão obrigados mandar a véspera (ilegível)(ilegível) para todos saibam e se aparelharem para vir no dia seguinte confessar-se e comungar, e nesta indulgência levará sempre muito cuidado para gozarem tão grande bem³⁶⁴.

O mês de setembro também era o momento reservado para as festividades da Irmandade do Livramento do Cabo³⁶⁵ e de Serinhaém. As festividades em Louvor a Virgem do Livramento de Serinhaém eram realizadas na primeira domingo de setembro, sendo acompanhada por missa solene de três padres e a procissão realizada à tarde³⁶⁶. Já as despesas

³⁶¹Para essa questão ver: ALMOÊDO DE ASSIS, Virgínia Maria ; ACIOLI, Vera Lúcia Costa . **Leitura Paleográfica do Livro de Atas da Câmara Municipal do Recife (1711 - 1713)**. 2005, **REVISTA Arquivos. Atas da Câmara do Recife (1763-1773)**. Recife:Prefeitura Municipal do Recife. Número IV. Ano.1985.

³⁶²SOARES, M. C. *op. cit.*, p.170.

³⁶³**COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Recife**. *op. cit.*, Constituição. 14

³⁶⁴*Ibid.* Constituição 25

³⁶⁵**COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento do Cabo**. *Op. cit.*, fl.10.

³⁶⁶**COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento da Vila de Serinhaém**. *Op. cit.*, Capítulo XIX.

para a realização da dita festa, observamos no capítulo XI, que as mesmas ficariam sobre a responsabilidade dos próprios integrantes da mesa.

[...] quinze dias antes da festa da dita senhora se fará mesa em que serão convocados todos os irmãos tanto os da mesa como os mais com a preferência, porém dos que servirem a mesa daquele ano, em mais superiores lugares no seu consistório ou na igreja em que farão por voto de todos, um juiz escrivão e um tesoureiro com doze mordomos e um procurador e feito o gasto do que despendesse em todo ano! A irmandade com a sua festa e juizamento e missas da irmandade e mais irmãos e leia o que tudo se respondera com presente irmãos da mesa a metade de todo o gasto, e a outra metade pelo juiz e escrivão não pagando nada o tesoureiro e procurador em recompensa do seu trabalho³⁶⁷.

Este fragmento, extraído do Compromisso, demonstra que a realização da festa da Irmandade de Serinhaém era de responsabilidade financeira do juiz e demais irmãos da mesa, com exceção do tesoureiro e procurador, aos quais cabiam a sua organização. Nesse caso, a mesa que procederia a irmandade, também seria formada por ocasião da festa dos oragos. Nos dias anteriores à festa, no caso da Irmandade do Livramento de Serinhaém, quinze dias, o juiz devia preocupar-se com a composição da nova mesa³⁶⁸. Esse procedimento se justificava por uma exigência imposta às irmandades pelas autoridades religiosas, contidas nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, o que poderia ocorrer até quinze dias após a festa³⁶⁹. O que pode ser apontado como mais um indicativo da importância do momento festivo na própria forma de organização da irmandade.

É bem verdade que grandes festejos devocionais e pomposos fizeram parte do cotidiano das irmandades do Livramento. Muitos deles eram organizados pela referida instituição, mas em louvor a outros Santos localizados nos seus altares colaterais. Ao certo, grandiosas festividades, a exemplo dos realizados em homenagem a São Gonçalo Garcia, um santo pardo, tiveram como palco a Igreja de Nossa Senhora do Livramento do Recife. Essa festividade, caracterizada como uma verdadeira aclamação à cor parda, também pode ser considerada como um exemplo demonstrativo da ostentação e do luxo que caracterizaram as festas coloniais, assim como, um indicativo do poder econômico cumulativo desse grupo.

Tais observações permitem concluir que as irmandades de devoção à Nossa Senhora do Livramento, localizadas na Vila de Serinhaém, Cabo e Recife, não fugiram a regra do

³⁶⁷*Ibid.*, Capítulo XI

³⁶⁸SOARES, M. C. *op. cit.*, p.171.

³⁶⁹VIDE, D. S. M. **Constituições Primeiras...** *Op. cit.* Livro. 4. Título. LXII.

aparato e do luxo que caracterizou as festas coloniais. A análise de seus compromissos nos serviu como um indicativo da importância das cerimônias festivas realizadas sobre essa devoção em Pernambuco. O que ratifica o fato que o momento festivo tinha significados sociais amplos e recebia toda atenção por parte dos membros das irmandades do Livramento, tendo espaço na vida diária dos irmãos pardos desde a elaboração dos estatutos compromissais até a execução de fato da festa, que contava financeiramente com a colaboração de todos.

Foi assim que se processou nas festividades realizadas em homenagem a São Gonçalo Garcia no Recife em 1745. Caracterizada por muito luxo, como era de costume na época, este festejo contou com a colaboração financeira de alguns pardos e instituições religiosas, que abraçaram a causa desse grupo. Verdadeira ostentação de riqueza material, as figuras alegóricas e os carros que constituíam o cortejo impressionaram o público presente pelo luxo e brilho das indumentárias minuciosamente descritas, pelo tanto de ouro, diamantes, pratas e outras finas pedrarias exibidas. E sobre uma análise dessa festa que nos voltamos no capítulo que se segue.

CAPITULO III
DA FESTA À INSERÇÃO: LOUVORES E GLÓRIA A UM SANTO PARDO NO
RECIFE (1745)

O mais ínclito mártir, a quem guarda
E festeja a gente da cor parda
Em o templo, ou igreja do tal povo
Com zelo colocado santo novo
É o objeto do aplauso tão decente
E a quem vênha toma o presente³⁷⁰

Um estudo das festas no âmbito das irmandades religiosas se torna oportuno e viável por ser um momento que ultrapassa os limites da oração, adentrando as fronteiras da alegria, da transgressão, possibilitando uma oportunidade para questionar e/ou afirmar valores vigentes na sociedade, sendo aqui classificada como um espaço de inserção social, uma vez que os pardos, neste momento, esperavam ver sua força econômica transformada em poder político e convertida em prestígio e reconhecimento social.

Nesse sentido, o uso do termo “*da festa à inserção*” se justifica por considerarmos, aqui, o momento festivo como mais uma oportunidade encontrada pelos pardos de se inserirem na sociedade colonial pernambucana através de práticas e rituais aceitos. Cientes dos entraves enfrentados no dia-a-dia queriam a todo custo abrir as portas ao reconhecimento social e político, assim, se apropriaram do momento festivo para criar resistência.

Em meados do século XVIII, mais especificamente no ano de 1745, o Recife foi palco de um “grandioso festejo” religioso e profano realizado pelos pardos, na Igreja do Livramento, em louvor a São Gonçalo Garcia. A questão da cor do santo e sua relação com a santidade foram motivos de inquietações e polêmicas que caracterizaram o evento como uma verdadeira manifestação de aclamação à cor parda, assim como uma oportunidade vista por este grupo de negociações políticas e inserção social.

O que se conta, é que a primeira imagem de São Gonçalo Garcia havia sido trazida de Portugal para o Recife por um homem pardo de nome Antônio Ferreira, entre 1710 a 1712, “com a notícia que lá lhe deram de ser um santo da sua mesma cor e acidente”. Esta imagem

³⁷⁰ COUTO, Domingos do Loreto. **Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco**. Ed. Fac-similar. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981.p. 373

ficou sobre a sua proteção e devoção, e por sua morte deixou-a com uma “devota matrona” de Pernambuco³⁷¹.

A gravura que se segue corresponde à imagem de São Gonçalo Garcia sob a guarda da Igreja de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos do Recife. Ao certo, não podemos afirmar que essa seja a mesma trazida de Portugal pelo beato Antônio Ferreira, mas se trata de um franciscano alanceado, tendo nas mãos a cruz e a palma do martírio³⁷².



Figura 5: Imagem de São Gonçalo Garcia no altar colateral na igreja de Nossa Senhora do Livramento do Recife.

Como podemos observar na imagem, o santo traz na sua aparência aspectos de um homem mestiço. Ele tem duas lanças cruzadas e espetadas nas costas e é representado

³⁷¹ RIBEIRO, Sotério da Silva. **Summula Triunfal da nova e grande celebridade do glorioso e invicto martyr São Gonçalo Garcia**. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo 99, vol. 153, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1928.p. 12

³⁷² LINS, Rachel Caldas e ANDRADE, Gilberto de Osório. **São Gonçalo Garcia: Um culto frustrado**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1986. p.6

vestindo um hábito franciscano³⁷³.

Sobre a sua vida temos notícias que o mesmo era um homem de cor parda, natural da cidade de Baçaim, na costa do Malabar, ao sul de Goa e nasceu em ano posterior ao de 1533, data em que os portugueses se apossaram dessas terras. Filho de um português com uma mulher hindu se atirou à vida comercial e, partindo depois para o Japão, chegou a ser ali um abastado mercador. Posteriormente, porém, desprezando as riquezas acumuladas foi ser religioso franciscano professando no convento de Manilha, missionando nas Filipinas e seguindo, por fim, para o Japão aonde caiu nas mãos dos infiéis e morreu crucificado no ano de 1597, depois de sofrer os mais cruéis martírios³⁷⁴.

Ao ser crucificado em Nagasaki ele contava com 50 anos no máximo e não os 62 da estimativa de Frei Jaboatão. Em virtude e santidade foi beatificado pelo Papa Urbano VIII em 1627 e canonizado em 1862, mas já era considerado santo no século XVIII³⁷⁵.

Esses dados nos foram acessíveis através dos relatos deixados por dois franciscanos, Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão³⁷⁶ e Fr. Manuel da Madre de Deus, que ocultou o seu nome com o pseudônimo de Sotério da Silva Ribeiro. O fato de São Gonçalo Garcia ter sido um franciscano, assim como os autores dos relatos, deixa suspeitas de ter sido essa

³⁷³ A Ordem Franciscana trata-se da ordem religiosa com maior número de santos canonizados em suas fileiras, e entre esses alguns dos mais populares no imaginário cristão luso-brasileiro, como o fundador São Francisco, o onipresente Santo Antônio, São Benedito e São Gonçalo Garcia. Sendo os dois primeiros de devoção dos brancos, o último para os pardos e São Benedito para os “pretinhos” que podiam contar ainda com o reforço suplementar de um segundo franciscano negro, Santo Antonio de Gatagerona. Cf. AGUILAR, Nelson (Org.). **Mostra do redescobrimto**: arte barroca=Baroque Art. São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais (São Paulo); 2000.p.52

³⁷⁴ COSTA, A. P. **Anais Pernambucanos 1740 – 1794**. Recife: FUNDARPE, 1984. V. 6.p. 55

³⁷⁵ Para um melhor análise sobre a devoção ao Santo São Gonçalo em Pernambuco e no Brasil ver: RIBEIRO, Soterio da Silva. *Op. Cit.* Consultar, também, Raquel Caldas Lins & Gilberto Osório de Andrade. *Op. Cit. Idem. Elogio do Homem Pardo*. In: Ciência&Tropico, Recife, 1984 p.79-105. Eles fazem uma reprodução do Sermão de Frei Jaboatão “Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político[...]” (FUNDAJ).

³⁷⁶ Frei Antonio de Santa Maria Jaboatão nasceu em 1695, na freguesia de Santo Amaro de Jaboatão, cujo apelido indica o lugar do seu nascimento e morreu em 7 de junho de 1779. Ele era filho legítimo do sargento-mor Domingos Coelho Meireles e de dona Francisca Varela. No convento de Santo Antonio de Paraguaçu professou aos 12 de dezembro de 1717, quando contava 22 anos de idade. Concluído os seus estudos em 1725 e recebendo as ultimas ordens voltou para Pernambuco. Ocupou na ordem franciscana os lugares mais destacados, tais como Mestre de Noviços, no convento de Iguarassu, guardião por duas vezes no Convento da Paraíba, Secretario Capitulo, Prelado local no Convento de Santo Antonio do Recife, definidor em 1755 e o de Cronista Mor da Província. Foi um grande orador e um grande poeta. Deixou varias obras literárias, históricas e religiosas e entre elas a de maior vulto é o “NOVO ORBE SERAFICO BRASILICO”. Sobre a vida de Frei Jaboatão e a Ordem Franciscana no Brasil ver: PIO, Fernando. **A Ordem Terceira de São Francisco do Recife e suas Igrejas**. Recife: União Gráfica S. A. 1957, WILLEKE, Frei Venâncio. **Franciscanos na História do Brasil**. Vozes, 1977. COUTO, Domingos Loreto. *Op. cit.* p.166, 167. Ver também: MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. **Os Franciscanos e a Formação do Brasil**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1969, AZZI, Riolando. As ordens religiosas na sociedade colonial. In. PEREIRA, Paulo Roberto (Org.). **Brasiliana da Biblioteca Nacional**: guia das fontes sobre o Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, LUNA, Padre Lino do Monte Carmello. **Memória Histórica e Biográfica do Clero Pernambucano**. 2 Ed. Coleção Pernambucana. Vol. III. Recife. 1976.p. 105-106.

festividade, além de uma aclamação à cor parda, um acontecimento através do qual a ordem franciscana saía em defesa de seus próprios interesses.

Nessa ocasião, um grupo de pardos de Pernambuco, a Irmandade do Livramento e os franciscanos se uniram em prol da mesma causa: a eleição e institucionalização de uma devoção a um santo pardo, embora os interesses sociais desses agentes, as conquistas que almejavam, fossem diversos.

Era visível que a população parda vinha crescendo quantitativamente em Pernambuco e esse crescimento gerou ambições por parte desses indivíduos mestiços que de suas novas posições, almejavam um reconhecimento social, motivo este, que pode ser apontado aqui como uma das principais causas impulsionadoras a levar os pardos a se auto-homenagearem, ou seja, serem protagonistas de tamanho espetáculo. Diante das circunstâncias os franciscanos, através da pessoa de Frei Antonio de Santa Maria Jaboatão e Manuel da Madre de Deus, aparecem como figuras centrais ao divulgarem o culto a São Gonçalo Garcia, uma vez que o mesmo também era um franciscano.

Por outro lado, a Irmandade do Livramento dos Homens Pardos do Recife também abraçou a causa, e aliando-se aos franciscanos estabeleceram uma frente de ação para criar um espaço onde pudessem negociar seus interesses. A imagem do santo, como ícone representativo desse poder que estava em processo de constituição, ocuparia um dos seus altares colaterais, o que lhe proporcionaria uma maior visibilidade enquanto instituição religiosa e caritativa.

Segundo Anderson Machado, “o Santo como exemplo de virtude e de atitudes de subordinação à igreja foi um importante aliado da Igreja Colonial, tanto para os homens brancos quanto para os chamado *homens de cor*”³⁷⁷. Para o autor o Catolicismo procurou estimular a devoção aos santos negros, porque foram usados juntamente com as irmandades, como estratégia de conversão dos negros, em particular nos núcleos urbanos, através da ação do clero secular e das ordens religiosas, mais precisamente os franciscanos e carmelitas; para isso idealizaram modelos de santidade negra. Nesse sentido, o século XVIII viu se intensificar a ação de franciscanos e carmelitas, experientes hagiógrafos no Ocidente Cristão, na difusão de modelos de santidade que pudessem auxiliar na conversão de africanos e seus descendentes em função do incremento do tráfico atlântico.

³⁷⁷ OLIVEIRA, A. J. M. **Devoção Negra**: santos pretos e catequese no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Quartet. 2007.p. 26

Com relação ao culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia, Anderson Machado destaca o significativo papel da Ordem do Carmo como idealizadora de uma proposta de catequese para os negros, inserindo o projeto da ordem num contexto de disputas das ordens religiosas por um espaço mais amplo de representatividade no interior da cristandade colonial. Como exemplifica o papel dos franciscanos na divulgação do culto a São Benedito, “santo preto”, descendente de escravos africanos.

Segundo Larissa Viana, a maior difusão do culto a Imaculada Conceição no início do século XVIII, também pode ter se beneficiado do empenho mais direto dos religiosos franciscanos. “Tradicionalmente”, os franciscanos foram os promotores da crença da Imaculada Conceição entre os leigos, desde o período medieval, quando, em seus sermões e pregações, insistiam na eficácia quase ilimitada dessa rainha do céu junto ao seu divino filho em favor dos pecadores³⁷⁸.

Os dominicanos também se propuseram a colaborar na divulgação dos santos católicos de cor. Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos contou com o apoio dessa ordem para a sua difusão em Portugal. Julita Scarano, ao ressaltar o florescimento do culto a esta senhora, argumenta que, “a princípio, tivessem os dominicanos atraído os devotos de cor para as associações de seus conventos e, posteriormente, se tenham estes tornado tão numerosos que acabaram criando agrupamentos autônomos”³⁷⁹.

Talvez o proselitismo dominicano tenha sido mais eficaz, levando os negros a preferirem as associações que esses frades mantinham em seus conventos. Esse contato religioso serviu para estabelecer certa coesão entre bancos e pretos, ligando-os através das mesmas crenças, ainda quando fossem em muitos casos e superficiais³⁸⁰.

Segundo a autora “os dominicanos e as associações que haviam criado contribuíram eficazmente para estimular a devoção do Rosário, tanto no próprio reino quanto no ultramar”³⁸¹, visto que um dos meios de integrar os negros na religião católica foi levá-los a participarem das irmandades. A princípio devem ter entrado em agremiações de brancos, constituindo nelas grupos minoritários. Posteriormente, com o apoio dos dominicanos, passaram a se reunir em núcleos separados, formando suas próprias confrarias³⁸². Por outro

³⁷⁸VIANA, L. **O Idioma da Mestiçagem**: as Irmandades de pardos na América Portuguesa. Campina, São Paulo: Editora da UMICAMP. 2007.p. 124

³⁷⁹SCARANO, J. **Devoção e Escravidão**: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. São Paulo: Nacional, 1976.p. 40

³⁸⁰ *Ibid.*, p.41

³⁸¹ *Ibid.*, p.47

³⁸² *Ibid.*, p.43

lado, ressalta a autora, o surgimento de inúmeras irmandades em devoção a Nossa Senhora do Rosário em terras além-mar ocasionou uma perda da primazia dominicana sobre essa santa.

Sobre um possível interesse da Ordem Franciscana na promoção do culto a São Gonçalo Garcia, é sabido que a mesma, juntamente com as demais, Carmelitas e Dominicanas se configurou como um componente fundamental na pastoral do culto aos santos. “Com o objetivo de orientar e canalizar a fé dos grupos urbanos, estas ordens defenderam com maior veemência a idéia de que os santos forneciam exemplos de vida que deveriam ser imitados pelos fiéis”³⁸³.

Por outro lado, não podemos afirmar que a divulgação do culto a São Gonçalo Garcia, tenha sido uma causa abraçada pela Ordem Franciscana como um todo. Ter um Santo pardo dentro da instituição talvez não tenha sido um motivo de orgulho para determinados integrantes da ordem. É certo que alguns franciscanos se empenharam na promoção do culto a São Gonçalo Garcia, tendo em vista ter sido ele o primeiro santo pardo das Américas. Enquanto Frei Jaboatão através de seu sermão expressou a sua exaltação à cor parda, classificando-a como bem aventurada entre as demais, Frei José dos Santos Cosme e Damião³⁸⁴, também franciscano, em seu sermão proferido nas festividades em homenagem ao mesmo santo na Bahia, no ano de 1746, demonstrou constrangimento ao abordar o tema.

Enquanto as palavras ouvidas na Igreja de Nossa Senhora do Livramento do Recife tinham sido de exaltação à cor parda, como a mais perfeita de todas, Frei José dos Santos Cosme e Damião chegou a pedir desculpas por estar tratando de um santo mulato.

Disse ele:

Só se havemos de assuntar como coisa certa e indubitável, que S. Gonçalo Garcia foi filho de pai Católico, e de mãe gentia, de pai Europeu e de mãe Asiática; de pai Português natural de Guimarães, e de mãe Indiática natural de Baçaim: por cuja razão se compete com propriedade genuína em todo o rigor filosófico não só o especioso título de Neófito, mas também o específico predicado, ou atributo, ainda que de alguns mal avaliado, e menos preciado (não quisera proferir por não escandalizar os vossos ouvidos; mas permite-me o dizer uma vez) de mulato, ou mestiço³⁸⁵.

Em nenhuma outra parte mais do seu sermão volta a falar da cor do Santo.

³⁸³ OLIVEIRA, A. J. M. *Op. Cit.*, pp.25-26

³⁸⁴ Sobre o religioso baiano frei José dos Santos Cosme e Damião temos a notícia que o mesmo teria sido um dos professores de frei Jaboatão no convento da Bahia. Ele era orador sacro afamado, qualificador dos Santos Ofícios e lente de filosofia e teologia que chegou a publicar sermões em Lisboa. Mestre e aluno chegaram a fazer parte da Academia dos Esquecidos. Cf. WILLEKE, Frei Venâncio. *Op. Cit.*, p. 91

³⁸⁵ Cf. LINS, Rachel Caldas e ANDRADE, Gilberto de Osório. *Op. Cit.*, p.50

Provavelmente por mera coincidência o painel representativo dos 26 mártires do Japão, existente na Capela de Ordem Terceira de Salvador, inclui Gonçalo Garcia entre os poucos personagens que crucificados, aparecem por detrás de outros, não permitindo que se lhes veja a cor³⁸⁶.

É notável, segundo os relatos, que as festividades em homenagem a São Gonçalo Garcia no Recife foram realizadas em circunstâncias bem diferentes das comemorações da Bahia. Isso nos faz pensar que Pernambuco, nesse período, passava por transformações sociais que justificam uma possível mobilidade social e, conseqüentemente, posse de escravos por homens de cor. Nos livros de batismo localizados na Igreja do Santíssimo Sacramento do Recife foi possível localizar dezenas deles. Porém, o fato de possuírem cativos e, conseqüentemente, posses não lhe garantia um reconhecimento social fácil, sendo bastante complexa a inserção social daqueles que, mesmo enriquecidos, eram considerados como de *sangue infecto*.

Larissa Viana também concorda que a divulgação do culto a São Gonçalo Garcia não foi uma iniciativa plenamente abraçada pelos franciscanos; em geral, por outro lado, acredita que a atuação de Frei Antonio de Santa Maria Jaboatão e Manuel da Madre de Deus, foi decisiva para o reconhecimento e a difusão dessa devoção em diversas localidades do Brasil.

O empenho demonstrado por frei Manuel da Madre de Deus e por Frei Jaboatão, na promoção do culto a São Gonçalo demonstra que setores atuantes do clero colonial haviam percebido a importância de dirigir-se aos ditos pardos, visto que a América seria, como dissera o próprio Jaboatão, a região onde os pardos mais expandiam sua descendência³⁸⁷.

Logo, a autora acredita que “o fato de a legitimação do culto ao ‘santo pardo’ ser promovido por parte dos franciscanos indica ainda a presença de alguns níveis de negociação política e cotidiana entre os devotos pardos e a igreja militante”³⁸⁸.

Por outro lado, Martha Abreu, Rachel Soihet e Rebeca Gontijo também reconhecem que o apoio do religioso franciscano Frei Antonio de Santa Maria Jaboatão foi decisivo para o reconhecimento e difusão da devoção³⁸⁹.

³⁸⁶ Cf. LINS, Rachel Caldas e ANDRADE, Gilberto de Osório. *Op. Cit.*, p.50

³⁸⁷ VIANA, L. *Op. Cit.*, p.129

³⁸⁸ *Ibid.*, p.130

³⁸⁹ ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Org.). **Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.p. 282

[...] ao construir uma versão positiva daquela devoção Jaboatão expressava questões relevantes para a população dita parda da capitania de Pernambuco de uma forma aceitável para circuitos da igreja, do governo e para outros setores da sociedade colonial, que compareceram à festa em celebração ao santo pardo [...] ³⁹⁰

Diante do exposto, é possível perceber a contribuição dos franciscanos na divulgação do culto a São Gonçalo Garcia. Ao certo, a devoção a este santo em Pernambuco ganhou visibilidade e marcou presença em outras regiões do Brasil. Porém, apesar de reconhecermos a contribuição vinda dessa Ordem, a nossa intenção se volta para a “causa” dos chamados pardos. Ou seja, o que levou a esses indivíduos a se auto-homenagear?

3.1 *FRAGMENTOS DE UM RECIFE SETECENTISTA*³⁹¹: *CONFIGURAÇÕES URBANAS E REALIZAÇÕES CULTURAIS*

Antes de abordarmos o momento festivo em louvor a São Gonçalo Garcia é preciso percorrer o cenário em que ele aconteceu. Por outro lado, traçar um perfil do Recife no século XVIII se torna uma tarefa bastante instigante, mas ao mesmo tempo difícil, visto a escassez de fontes que nos possibilitem formar, com detalhes, o espaço urbano no seu contorno, assim como o traçado das ruas na sua dinâmica cotidiana. O que temos, na verdade, são fragmentos de um espaço, de um povo que, na sua dinâmica, trouxeram relatos de grandes festividades, a exemplo da festa de São Gonçalo Garcia, que marcaram a história do Recife. Logo, diante dos limites da pesquisa, nos restringimos na coleta desses fragmentos, na perspectiva de que, através de uma junção deles, possamos ter uma compreensão do que teria caracterizado a história da recém formada vila ³⁹² nos seus aspectos físico, social e, sobretudo, cultural no século XVIII.

Para esta abordagem, elaboramos uma história do espaço urbano do Recife, palco de tantas manifestações sociais. Nosso percurso transita pelo relato de alguns viajantes e cronistas do século XVI ao início do XIX que, nas suas particularidades, ajudam-nos a traçar um perfil do espaço urbano do Recife no período colonial. Tendo em vista que “o espaço não é uma matéria inerte”, ou seja, um mero suporte das relações travadas entre os indivíduos,

³⁹⁰ ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Org.). *Op. Cit.* p. 282

³⁹¹ Parafrazeando Sílvia Lara em sua obra “**Fragmentos setecentistas**”.

³⁹² Vila é uma povoação aberta ou cercada, que nem chega a cidade nem é tão pequena como uma aldeia. Tem juiz e senado da câmara e seu pelourinho. Ver: LARA, S. H. **Fragmentos setecentistas**. Escravidão, cultura e poder na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 29

“mas parte constitutiva das relações sociais, incorporando significados que lhe são atribuídos por determinadas representações”.³⁹³

Dentro desse contexto, o Recife que será aqui abordado se caracteriza por um povo mestiço, religioso, festivo que, entre uma construção e outra, soube deixar marcas e fragmentos de sua história. Um Recife que não pode ser aqui resumido apenas como um cenário de defesa e exploração da Coroa Portuguesa, mas palco de um cotidiano rico em eventos onde as pessoas comuns foram personagens principais das tramas que se desenrolaram em suas ruas e praças. Marcado por uma arquitetura onde os templos expressavam ao mesmo tempo devoção e ostentação. Um Recife de múltiplas agremiações, as irmandades, que organizavam a vida de todos.

3.1.1 Olhares sobre o Recife colonial

As cinqüenta léguas de terra desta capitania se contêm do rio de São Francisco [...] até o rio de Igarauçu [...] e chama-se de Pernambuco, que quer dizer mar furado, por respeito de uma pedra furada por onde o mar entra, a qual está vindo da ilha de Tamará. E também se poderá assim chamar por respeito do porto principal desta capitania, que é o mais nomeado e freqüentado de navios que todos os mais do Brasil, ao qual se entra pela boca de um recife de pedra tão estreita que não cabe mais de uma nau enfiada após outra e entrando desta barra ou recife para dentro, fica logo ali um poço ou surgidouro, onde vêm acabar de carregar as naus grandes, e nadam as pequenas carregadas de cem toneladas ou pouco mais, para o que está ali uma povoação de duzentos vizinhos com uma freguesia do Corpo Santo, de quem são os mareantes mui devotos, e muitas vendas e tabernas e os passos de açúcar, que são umas lógeas grandes onde se recolhem os caixões até se embarcarem nos navios. Esta povoação, que se chama do Recife, está em oito graus, uma légua da vila de Olinda, cabeça desta capitania, aonde se vai por mar e por terra[...]³⁹⁴.

Nas palavras do cronista português Frei Vicente do Salvador, datadas do século XVII, o Recife daqueles tempos era, na verdade, uma povoação de pescadores de aproximadamente 200 pessoas, localizado cerca de uma légua de Olinda, considerada, nessa época, a “cabeça da

³⁹³ ARRAIS, Raimundo. **O Pântano e o Riacho**: a formação do espaço público no Recife do século XIX. – Recife, 2004.p. 11

³⁹⁴ SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil**: 1500-1627. 6. Ed. Brasília: Editora Melhoramento, 1975.p. 114.

capitania” de Pernambuco.

O Recife, descrito nesse relato, era caracterizado por ser um local comercial, com destaque ao porto, no qual se desenvolvia um grande trânsito de mercadorias. O povo que habitava a pequena região era nas palavras de Frei Vicente Salvador, um povo “devota” que devido às suas crenças e particularidades, deixariam marcas na estrutura arquitetônica da cidade em tempos posteriores.

Pero de Magalhães de Gândavo, na sua passagem por Pernambuco no século XVI, também deixou nos seus registros destaques para os aspectos comerciais do porto do Recife:

A segunda capitania que adiante se segue chama-se Pernambuco: a qual construiu Duarte Coelho, e edificou sua principal povoação em um alto à vista do mar, que está cinco léguas desta ilha de Itamaracá em altura de oito graus: chama-se Olinda, é uma das mais nobres e populosas vilas que há nesta parte (...) uma légua da povoação de Olinda para Sul está um arrecife ou baixo de pedras, que é o Porto onde entra as embarcações. Tem a serventia pela praia e também por um rio pequeno que passa por junto da mesma povoação³⁹⁵.

É visível a importância do porto do Recife para a dinâmica comercial da época. Foi através das atividades mercantis do porto que o Recife se desenvolveu, pois o mesmo lhe garantia uma ligação com as demais regiões comerciais, sendo assim porta de saída da produção açucareira e de entrada para diversas mercadorias.

O francês Louis François de Tollenare, que deixou relatos importantes sobre o Recife no século XIX, ao falar da cidade no início do século XVII, afirma que antes da ocupação holandesa, o Recife “era apenas um miserável agrupamento de cabanas de pescadores levantadas sobre a península”³⁹⁶. Sendo classificado, também, por José Antônio Gonçalves de Mello, pesquisador que trabalhou Pernambuco no século XVII, como um “Burgo triste e abandonado, que os nobres de Olinda deveriam atravessar pisando em pontas de pé, receando os alagados e os mangues”. Um burgo habitado por marinheiros e gente ligada ao serviço do porto, “burgo triste, sem vida própria, para onde até a água tinha que vir de Olinda”³⁹⁷.

Aderbal Jurema ao falar do assunto confirma o estado de atraso em que viviam os primeiros povoadores do Recife que, naquele tempo, era habitado por famílias de pescadores, marinheiros, “embarcadiços” e “marafonas” misturados em casebres e mocambos ao lado de alguns armazéns portugueses que se estendiam pelo antigo Cais do Trapiche. “Ao norte,

³⁹⁵ GÂNDAVO. Pero de Magalhães de. **Tratado da terra do Brasil**: historia da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil 1576. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 1995. p. 58

³⁹⁶ TOLLENARE, L.F. **Notas Dominicais**. Recife: CEPE, 1978. pp. 32-33

³⁹⁷ MELLO, José Antônio Gonçalves de. **O Tempo dos Flamengos**. 4º ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001. p.

numa elevação nobre, a hoje velha cidade de Olinda era a menina dos olhos do colonizador luso, que ali se plantou em casas de pedra e cal”³⁹⁸. Para o autor, a invasão holandesa alterou o crescimento natural do Recife, invertendo-lhe a direção de seu desenvolvimento urbanístico. “Do porto, a cidade começou a se estender para a ilha de Antônio Vaz e, daí por diante, através dos séculos, ela continuou o seu crescimento do centro para a periferia”³⁹⁹. Foram, pois, os holandeses que modificaram a porta de entrada da capitania de Pernambuco, imprimindo-lhe a característica de cidade-porto⁴⁰⁰.

Antônio Paulo Rezende também destaca a contribuição deixada pelos holandeses no crescimento urbano do Recife. Para o autor, a presença holandesa na administração do Recife foi um momento de grande progresso na história da construção da cidade. “A expulsão dos holandeses trouxera, portanto, um abalo profundo nos projetos da modernização”⁴⁰¹. O Recife passou a ser, efetivamente, um componente de destaque nos interesses da metrópole portuguesa. Isso gerou grandes insatisfações por parte da população, o que fez do Recife mais do que um espaço das inovações urbanas, tornando-se um núcleo importante de articulações das rebeldias contra o pacto colonial, assim como um porto expressivo do desembarque das idéias liberais vinda da Europa no século XVIII. “O desejo de autonomia vestia-se com os sonhos modernos do liberalismo e chocava-se com o peso sufocante da colonização, numa convivência tensa e contraditória”⁴⁰².

A população do povoado portuário que não ia, então, além de cerca de duzentos moradores, como lembra Vicente Salvador em seus relatos, elevou-se a oito mil habitantes após a ocupação holandesa, com imediata intensificação das atividades do porto por onde saíam carregamentos de caixas de açúcar e muito pau-brasil para Europa. O movimento do “povo” tornou-se, por assim dizer, explosivo. As ruas receberam calçamento e tomaram nomes. “Aumentou da noite para o dia”. Construíram-se grandes armazéns (aos quais chamavam passos), oficinas, residências, casas de comércio, hospedarias, multiplicavam-se os sobrados de dois a quatro andares⁴⁰³.

O resultado da ação holandesa sobre a população, o comércio, o porto e os negócios foi a criação de condições para que a região se tornasse o núcleo mais importante da colônia.

³⁹⁸ JUREMA, Aderval. **O sobrado na paisagem recifense**. Recife: Ed. Nordeste, 1959.p. 21.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 23

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 22

⁴⁰¹ REZENDE, Antônio Paulo. **(Des)encantos modernos: história da cidade do Recife na década de vinte**. São Paulo: Universidade São Paulo, 1992. p. 28

⁴⁰² *Idem*

⁴⁰³ PARAHYM, Orlando. **Visão de um Recife que o Tempo não levou**. Governo de Pernambuco. Secretaria de Educação. Comissão de Moral e Civismo. COMOCI. ANO. XV. p. 11

Em 1654, após a expulsão dos Holandeses, o Recife já se distinguia claramente da antiga capital⁴⁰⁴.

3. 1.2 *Um Recife setecentista*

Como vimos é notável que em um curto intervalo de tempo, os flamengos tenham deixado uma contribuição decisiva e duradoura para a configuração espacial do Recife. Seu legado urbanístico mostrou-se plenamente satisfatório para a expansão que a cidade experimentava até o final do século XVIII. Somente a partir do século seguinte impôs-se a necessidade de abrir novas porções de territórios, ampliando os aterramentos, um caminho encontrado para atender às novas pressões na direção sul, rumo ao rio dos Afogados, já sob iniciativa dos colonos que reverteram à posse da vila para o domínio lusitano⁴⁰⁵.

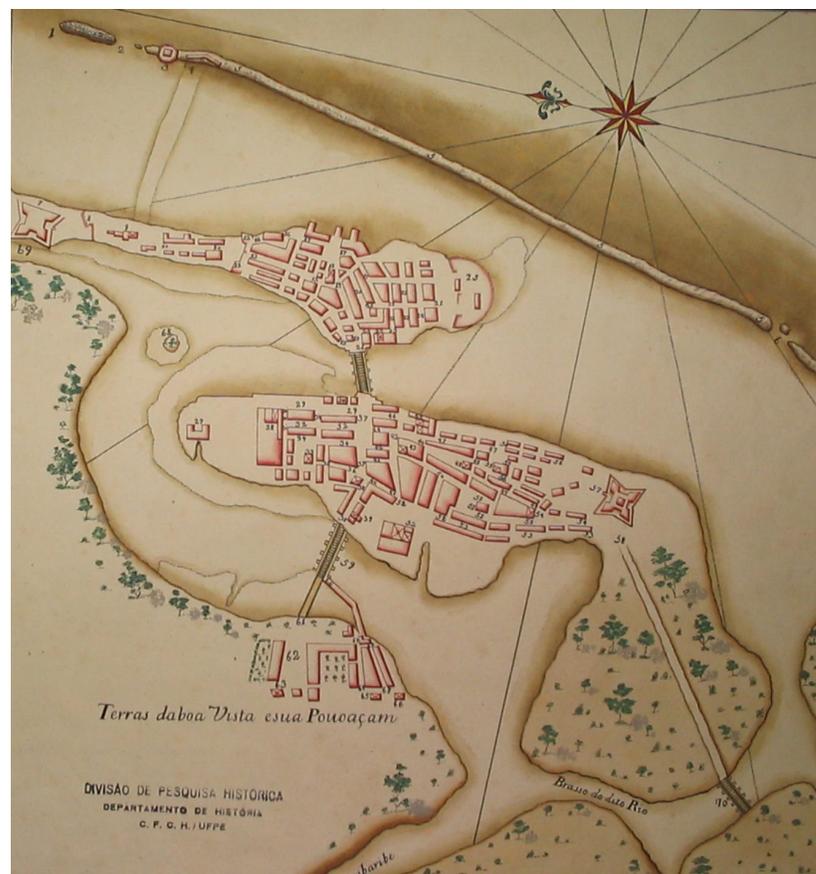


Figura 6: Freguesias Centrais do Recife no Final do Século XVIII. Planta genografica da Vila de S. Antônio do Recife de Pernambuco situada em 8 graus, 4 minutos de longitude a sul da linha na América Meridional. LAPEH-UFPE.

⁴⁰⁴ ARRAIS, Raimundo. *Op. cit.*, p. 108

⁴⁰⁵ *Idem.*

A gravura acima nos dá uma idéia de como estava estruturada a vila do Recife no século XVIII, no que concerne a sua divisão geográfica nos três bairros: Recife, Santo Antônio e Boa Vista. Aqui observamos a antiga Cidade Maurícia, apontando suas principais construções. Podemos, assim, além de observar a situação geográfica deste núcleo urbano no século XVIII, também localizar as grandes obras herdadas do período holandês.

No mapa é possível observar que o Recife do século XVIII é caracterizado por uma considerável expansão espacial e, conseqüentemente, populacional. Estava a prosperidade da vila de comerciantes patenteada nos inúmeros edifícios levantados no espaço urbano, na realização de consideráveis melhoramentos urbanos voltados para atender a uma extensão populacional que crescerá a ponto de alcançar, ao tempo da Guerra dos Mascates, o nível de 14 mil habitantes⁴⁰⁶. Em 1774, segundo os dados populacionais de José Cezar de Menezes, o equivalente a 17.934 moradores⁴⁰⁷, tendo um aumento considerável de 32 mil em 1799, segundo os relatos de Luis dos Santos Vilhena.⁴⁰⁸ Ou seja, o crescimento populacional do Recife é um dos indicadores dessa extensão territorial.

Sobre a composição dessa população no que concerne aos seus aspectos étnicos, os assentos de batismo, datados do final do século XVIII, localizados na Igreja do Santíssimo Sacramento do Recife, apontam indícios de uma maior proporção de “pessoas de cor” constituindo essa população. De um total de 7.781 registros 4.124 eram de negros ou mestiços, sendo a grande parte destes de indivíduos classificados como pardos, somando um total de 2.396 (30,79%). No começo do século XIX, mais especificamente em 24 de março de 1806, um Ofício do governador Caetano Pinto de Miranda Montenegro, dirigido ao ministro Visconde de Anadia, falava sobre a população de Pernambuco, no qual assim menciona as diversas raças de que a mesma se compunha:

Esta capitania é povoada por quatro espécies de habitantes, brancos, índios, pretos e mestiços. Os índios pelo seu pequeno número não entram no objeto destas castas, e por isso falarei ente das outras três espécies. "Não sei a proporção em que estão umas para com as outras, porque não achei mapas da população, e agora é que vou recebendo os

⁴⁰⁶ MELLO, Evaldo Cabral. **A Fronda dos Mazombos: nobres contra mascates**, Pernambuco, 1666-1715. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 180-1

⁴⁰⁷ MENEZES, José Cesar de. **Mapas da população nacional**. Vol: 40 (xc) 1918. p. 1-111 (Publicação da Biblioteca Nacional).p.102

⁴⁰⁸ VILHENA, Luis dos Santos. **Recopilações de Notícias Soteropolitanas Contidas Em 20 Cartas**. Salvador: Imprensa Oficial do Estado. Bahia. 1921. p. 824. Para se ter um panorama do Recife no século XVIII, ver também: SMITH, Robert C. **Igrejas, Casas e Móveis: Aspectos da arte colonial brasileira**, Recife: MEC/UFPE/IPHAN, 1979.

que mandei tirar das setenta freguesias desta capitania e das do Rio Grande, apesar de ter ordenado aos vigários, que em janeiro deste ano me haviam de ser remetidos ditos mapas. Pode-se, contudo, dizer-se em geral, que os mestiços excedam já, ou hão de vir a exceder a cada uma das outras espécies, porque todas as primitivas concorrem para o seu aumento, além da sua própria multiplicação; e aumentando-se os pardos aos pretos virão a fazer o duplo, o triplo, ou quádruplo dos brancos"⁴⁰⁹.

As múltiplas irmandades de homens de cor pelos núcleos urbanos de Pernambuco podem servir como indiciária de um crescimento do número de negros e pardos, tanto livres quanto escravos, nessa região⁴¹⁰. O aumento populacional e a expansão física acompanharam o desenvolvimento econômico do Recife, sustentando a interação comercial que marcará a origem do assentamento. A elite local, no início do século XVIII, que contava com o peso considerável dos comerciantes, mantinha-se empenhada na luta pela elevação do *status* administrativo do Recife e igualmente pela libertação em relação à Olinda e ao jugo dos senhores de engenhos de quem, numa inversão de antigas posições, eram credores. Ao final do conflito que resultou desse anseio, opondo os dois núcleos, ou mais propriamente os comerciantes do Recife à nobreza da terra, o Recife passou a ostentar, por mercê da Carta Régia de 19 de novembro de 1709, a condição de vila⁴¹¹.

Essa elevação do Recife a vila, ocasionou um grande desenvolvimento econômico para a região, que no século XVIII atingiu um grande prestígio como Vila e capital de Pernambuco, sendo o seu porto o terceiro mais importante do Brasil colonial, o que lhe possibilitava uma intensa comunicação comercial local⁴¹².

O termo do Recife, área sobre a qual a Câmara do Recife passava a ter jurisdição, incluía além da freguesia de São Frei Pedro Gonçalo do Recife, compreendendo a ilha do Recife, propriamente dito, a ilha de Santo Antônio e São José, além de três freguesias rurais: Muribeca, Cabo e Ipojuca, de onde provinha a maior parte dos vereadores naturais de Pernambuco⁴¹³.

O Recife setecentista foi marcado por um acentuado crescimento populacional e transformações nos seus aglomerados urbanos. Várias foram as razões para tal desenvolvimento e a maior delas foi a permanência do Recife como capital e lugar mais

⁴⁰⁹ COSTA, F. A. P. *op. cit.*, v. 7, p. 198

⁴¹⁰ SILVA, Kalina Vanderlei. **‘Nas Solidões Vastas e Assustadoras’**: os pobres do açúcar e a conquista do Sertão de Pernambuco nos séculos XVII e XVIII. Tese de Doutorado pela UFPE. Recife, 2003. p.116

⁴¹¹ ARRAIS, Raimundo. *Op. cit.*, p. 111

⁴¹² SOUZA, G. F. C. de. **Elite y ejercicio de poder en el Brasil colonial**: la Câmara Municipal de Recife (1710-1822), Doutorado em História. Universidade de Salamanca, USAL, Espanha. 2007. p. 138.

⁴¹³ SOUZA, Maria Ângela de Almeida. **Posturas do Recife Imperial**. 2002 (tese) de Doutorado em História. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, p.80.

importante, apesar dos conflitos com Olinda. Nesse Recife vêm ser construídas, na parte da Ilha de Antônio Vaz, várias igrejas e conventos. “No lugar peninsular a mais importante obra é o grandioso convento e igreja dos padres de São Felipe Nery, do oratório”⁴¹⁴. Construção essa realizada em terras no lado sul da cabeceira de artilharia do Recife de 1648.

Em 20 de outubro de 1735 foi criada uma Junta de Justiça Criminal em Pernambuco, porém ela só começou a funcionar em 1737 no governo de Henrique Luís Pereira Freire. Essa Junta Criminal foi instalada sobre a justificativa da coroa “que seria conveniente para se atalharem às muitas desordens e delitos que freqüentemente se sucediam nas capitanias de Pernambuco e Paraíba cometidos pelos índios, bastardos, carijós, mulatos e negros”⁴¹⁵.

Foi nos últimos meses do governo de Henrique Luis Pereira Freire⁴¹⁶ (1737-1746) que ocorreu em Pernambuco as festividades profano-religiosas em homenagem a São Gonçalo Garcia, inaugurando uma irmandade sob a sua invocação que congregava os homens pardos da capitania⁴¹⁷. Assim como narra o autor da Súplica Triunfal, a festa contou com a presença ilustre do Governador de Pernambuco que, a nosso ver, serviu para dar legitimidade ao citado festejo.

Sobre o seu governo, podemos afirmar que o mesmo foi caracterizado por grandes construções, assim como intensos conflitos com o bispo diocesano D. Frei Luiz de Santa Thereza, na disputa pelo poder na capitania de Pernambuco. Esse desentendimento foi motivado por um conflito de jurisdição entre aquele prelado e o juiz-de-fora Dr. Antônio Teixeira da Mata, “em favor de quem francamente se manifestou, até mesmo oficialmente, dando algumas decisões que lhe eram favoráveis, pelo que o bispo tornou-se abertamente seu desafeto, e não poucas vezes procurou entorpecer os seus atos”⁴¹⁸.

Segundo os relatos de Domingos Loreto Couto, Henrique Luis chegou ao Recife a 15 de agosto de 1737 e tomou posse do governo no dia 24, imediato, na igreja catedral de Olinda, a cujo ato compareceu o seu antecessor Duarte Sodré Pereira e os membros da Câmara do Senado da cidade, e governou a capitania até 23 de janeiro de 1746. Era filho do mestre-de-campo General Bernardino Freire de Andrade e D. Joana Vicência de Menezes. Serviu no

⁴¹⁴ MENEZES, José Luiz Mota de (Org.). **Atlas Histórico Cartográfico do Recife**. Recife: FUNDAJ. Ed. Massangana. 1988.p. 20

⁴¹⁵ COSTA, F. A. P. *op. Cit.* v. 4.p.51

⁴¹⁶ O nome deste governador aparece em geral, erroneamente mencionado, ora como o de Henrique Luis Vieira Freire, ora com o de Henrique Luis Freire de Andrade; mas o que damos é autêntico, e constante do termo original da sua posse. COSTA, F. A. P. *op. Cit.*, v. 5.p.450

⁴¹⁷ GUERRA, Flávio da Motta. **Nordeste: um século de silêncio (1654-1755)**. 2 ed. Recife: Editora ASA Pernambuco, 1985.p. 281

⁴¹⁸ GALVÃO, Sebastião de Vasconcelos. **Dicionário Corográfico, Histórico e Estatístico de Pernambuco**. Vol. 1-4. Recife: CEPE, 2006.p. 193

exército, foi capitão de cavalos do regimento de Lisboa, e foi ajudante-de-ordens do General da Extremadura, Marquês de Marialva⁴¹⁹. E “foi o primeiro administrador da capitania sediado definitivamente no Recife”⁴²⁰.

Para Flávio Guerra, Pernambuco, naqueles dias, precisava de um militar à frente do governo, visto as inúmeras ameaças externas que insistiam em atacar as costas das capitanias anexas, a exemplo, dos ataques à ilha de Fernando de Noronha, pelos Franceses⁴²¹.

Foi no seu período de governo que ocorreu uma especial atenção à conservação das pontes, que até 1730 estavam a cargo das câmaras das vilas, passando, a partir da sua administração, em virtude da Provisão de 9 de maio daquele ano, a serem cuidadas pelos governadores, com recursos especiais ou da fazenda real⁴²². Que, aliás, nada providenciaram, deixando-as ao abandono até estarem em completo estado de ruínas. Ele também “promoveu a abertura de novas ruas nas freguesias de Santo Antonio e da Boa Vista; efetuou diversos melhoramentos nas vilas circunvizinhas, fortalecendo os elos entre o Recife e seus arrabaldes”⁴²³.

Henrique Luis empreendeu não só o conserto e reparo das pontes arruinadas, como ainda cuidou da reconstrução de outras, como as do Recife e do Varadouro, levantando sobre a primeira duas ordens de casinhas laterais que, alugadas para estabelecimentos comerciais, constituíam uma boa fonte de renda pública. Além daquelas duas pontes, reconstruiu ainda as de Afogados e da Boa Vista e, dando conta ao governo da metrópole de todos esses trabalhos e dos recursos de que lançara para a sua execução, foram não só aprovados todos os seus atos, pela Provisão de 28 de janeiro de 1744, como ainda louvado por tão bons serviços⁴²⁴.

No intuito de obter uma fonte de receita especial para obras públicas conseguiu, pela Provisão de 24 de setembro de 1715, não só que o rendimento das casinhas da ponte do Recife fosse aplicado para semelhante fim, como ainda a subvenção de 600\$000 dos cofres

⁴¹⁹ COUTO, Domingos Loreto. *Op. cit.*, p. 213-214

⁴²⁰ PERREIRA, José Neilton. **Além das formas, a bem dos rostos: faces mestiças da produção cultural barroca recifense (1701-1789)**. Fl.232. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional) – Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife, 2009.p. 26-27

⁴²¹ GUERRA, Flávio da Motta. *Op. Cit.*, p. 176. Segundo Pereira da Costa, em seu governo ele teve que colocar em prática um projeto que possibilitasse a recuperação da ilha de Fernando Noronha, do poder dos franceses, determinada pela Carta Régia de 26 de maio de 1737, o que executou preparando uma expedição militar sob o comando do coronel João Lobo de Lacerda, que conseguiu expelir os franceses e firmar o domínio português naquela importante situação marítima. Conseguindo pelos seus esforços e tenacidade a recuperação da ilha de Fernando de Noronha, Henrique Luis lançou as suas vistas sobre os diversos melhoramentos materiais da capitania, que, pela sua importância e vantagens, reclamavam, de há muito, imediata realização. COSTA, F. A. P. *op. Cit.*, v. 5.p.448

⁴²² GUERRA, Flávio da Motta. *Op. Cit.*, p.277

⁴²³ COSTA, F. A. P. *op. Cit.*, v. 5.p.448

⁴²⁴ *Ibid.* p.449

reais com aplicação a semelhante serviço⁴²⁵.

Ele ainda empenhou-se em regularizar e disciplinar as tropas da capitania, estabelecendo a boa ordem e moralidade que reclamavam pelo estado de desorganização a que tinham chegado; e criou os primeiros terços de tropas auxiliares do exército que houve em Pernambuco, sendo um no Recife, e os outros em Goiana, Igarassu, Cabo e Serinhaém, todos compostos de homens brancos⁴²⁶. Para Vilhena, que visitou o Recife em 1799, ou seja, 53 anos após o governo de Henrique Luis, o Recife daquele tempo era caracterizado por “bons edifícios” e “asseados templos”⁴²⁷. O bairro de Santo Antônio aparece em seus relatos como um bairro em crescimento, “espaçoso”, “alegre” e “desafogado”, sendo ligado ao Recife por uma ponte ocupada por um intenso comércio “com pequenas barracas, que por bons preços se alugam para lojas de venda de fazendas, e capelas”⁴²⁸. Os tumultos e furtos, aparentemente freqüentes na ponte, segundo os relatos de Vilhena, eram controlados por uma “guarda reforçada”, sempre presente⁴²⁹. O que nos faz perceber que o cotidiano da vila do Recife não era tão tranqüilo. A existência de uma guarda na ponte nos dá indícios da freqüente presença de componentes perturbadores da ordem, classificados como “desocupados, ou vagabundos sem ocupação que perturbavam pelas ruas”⁴³⁰.

Nesse bairro estava localizado o suntuoso Convento de Santo Antônio⁴³¹ dos religiosos do patriarca S. Francisco, a que está unida a grandiosa capela da venerável Ordem Terceira, Hospitais, consistórios, e mais oficinas. Nele se contam mais de duas mil casas com seus quintais ou jardins. Quatro conventos, Casa da Misericórdia, dez grandiosas igrejas, o Forte das Cinco Pontas e sete praças que, nas palavras de Domingo Loreto Couto, “capazes de nelas correr touros”⁴³². Tinham na sua estrutura, ruas largas, os edifícios altos e nobres, sendo as casas sempre bem caiadas de branco e as sacadas de verde, os Templos ricos e os conventos suntuosos⁴³³.

Para o século XIX, encontramos controvérsias em relação à distribuição espacial das casas do bairro de Santo Antônio. Segundo Henry Koster, que viveu em Pernambuco na

⁴²⁵ *Idem.*

⁴²⁶ COSTA, F. A. P. *op. Cit.*, v. 5.p.449

⁴²⁷ VILHENA, Luis dos Santos. *Op. cit.*, p.825

⁴²⁸ *Idem*

⁴²⁹ *Idem*

⁴³⁰ ALMEIDA, S. C. C.; SILVA, G. B. (Org.). **Ordem & Polícia**: controle político-social e as formas de resistência em Pernambuco nos séculos XVIII ao XX. Recife: Editora Universitária/UFRPE, 2006. v. 1.p.30

⁴³¹ O Convento de Santo Antonio dos Religiosos Franciscanos do Recife teve principio no ano de 1606, para fundar o dito convento, deu esmola Marcos André, cinqüenta e seis braças de terra. Ver: COUTO, Domingos Loreto. *Op. Cit.*, p. 162

⁴³² *Ibid.*, p. 156

⁴³³ *Idem*

primeira metade do século XIX, o bairro de Santo Antônio era composto inteiramente de casas altas e de ruas largas, em que a parte térrea era geralmente ocupada por lojas, armazéns, oficinas e outro tipos de comércio⁴³⁴. Já os relatos de Tollenare, nos revelam uma postura diferenciada da de Koster, em que cinco sextos das terras de Santo Antônio têm apenas um pavimento térreo, só em volta da praça, e em algumas das ruas principais é que se encontram casas elevadas como as do Recife⁴³⁵. Já no bairro do Recife, narra o cronista, as ruas são geralmente estreitas, as casas têm de dois a quatro andares com três janelas de fachadas, são construídas de pedra, caiadas⁴³⁶. Ou seja, no bairro do Recife existiam “estilos de vida mais europeus” com sobrados de residência “construídos nobremente de tijolos ou de pedra com a cal do marisco”⁴³⁷.

Em relação às atividades comerciais, podemos ressaltar a presença de intenso comércio no Recife Setecentista, comparável ao da Bahia, em que transitava freqüentemente navios carregados de açúcar e pau-brasil, cuja madeira era destinada à construção de navios, além da grande quantidade de aguardente destinada a Angola para as negociações de escravos, que de Pernambuco se distribuía para as demais comarcas⁴³⁸.

Sobre o aspecto da cidade, Antônio Novais Filho, ressalta que o Recife foi um verdadeiro burgo eclesiástico⁴³⁹. A paisagem urbana do Recife era marcada por uma intensa presença dos aspectos religiosos. A presença das torres das igrejas e seus traçados urbanos eram pontuados pelos pátios onde elas se abrigavam. Diante do conjunto dos sobrados pouco diversificados e sofisticados em sua arquitetura, as igrejas traduziam toda a riqueza dos principais poderes estabelecidos na cidade e espelhavam os principais valores estéticos trazidos da Europa Católica, ao mesmo tempo em que constituem um singular acervo arquitetônico.

A devoção aos santos tomava conta do cotidiano das pessoas. Em meados do século podiam ser vistos em toda a extensão urbana uma grande quantidade de nicho, incrustado das casas, construídos como abrigos para os santos, arrumados entre velas.

⁴³⁴ KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Tradução e Prefácio de Luís da Câmara Cascudo; estudo introdutório e organizado por Leonardo Dantas Silva; 11 Ed. Atual. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2002. p. 30

⁴³⁵ TOLLENARE, L.F. **Notas Dominicais**. Recife: CEPE, 1978. p. 22

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 20

⁴³⁷ FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mocambos**: decadência do Patriarcado Rural e desenvolvimento urbano. 3. Edição, Rio de Janeiro: Jose Olympio, Editora, 1961. pp. 193, 194 e 205.

⁴³⁸ VILHENA, Luis dos Santos. *Op.cit.*, p. 830

⁴³⁹ FILHO, Antonio Morais. **Boletim da Cidade e do Porto do Recife**. Edição da diretoria de estatística, propaganda e turismo da Prefeitura do Recife. 1941. p. 256

Quarenta e dois oratórios, perfeitos pelo primor das artes, e custo, embutidos nas paredes das casas, dão às ruas maior lustres. Das Ave Marias por diante com agradável e sonoro canto é a sereníssima Rainha dos anjos Maria Santíssima, louvada. Em cada um destes oratórios se faz cada ano uma solenissima novena, em que toda rua se ilumina, com música, fogos, e luzes, competindo entre si os vizinhos com devota emulação em se avantajarem nos obséquios da mãe de Deus. [...] ⁴⁴⁰

Parte integrante de um imaginário de cidade, projetado sobre o espaço, os templos, “as capelas e os adros receberam um investimento simbólico destinados a dar grandiosidade às cerimônias pelo efeito impressionante que se procurava causar aos sentidos”. Marcos da paisagem urbana, eles transmitiam, assim, o vigor com que o sagrado falava à sociedade. Espetáculos solenes, tais eventos estendiam-se no tempo e no espaço, ocupando e transformando toda a cidade. “Não se tratava, contudo, de um sagrado que expurgasse de si, inteiramente, as manifestações profanas” ⁴⁴¹, elas o acompanhavam, adornavam mesmo, trazendo a contrição um colorido de alegria, que só a festa, despida do pudor religioso pode proporcionar.

É nesse contexto que se pode compreender a constante presença dos cânticos religiosos e profanos, das danças e máscaras, das procissões triunfais e dos cortejos solenes, promovidos pelas corporações de ofícios, irmandades ou câmara expondo-se em espetáculo à ordem social. Um misto dos desejos da carne e do espírito, se compunham no espaço urbano com presença da multidão, da plebe, para atestar sua nobreza, marcar sua glória e afirmar seu poder ⁴⁴².

Assim, no espaço urbano do Recife Setecentista, o cortejo era pomposo para bem poder marcar a hierarquia entre as partes do corpo político, mas podia prescindir da ostentação e do espetáculo para atrair uma platéia mais indiferenciada que, por contraste, confirmava o ordenamento que regia a sociedade ⁴⁴³.

As festividades realizadas pelas irmandades marcaram a história da recente vila que não media esforços para garantir um evento grandioso, visto que essas festas eram um dos momentos máximos de visibilidade dessas instituições que procuravam mostrar o seu poder e *status* através das cerimônias públicas.

Nesse sentido, devido a sua dinâmica cotidiana, a vila do Recife estava sempre atraindo novas pessoas fossem do interior, das capitâneas anexas ou ainda do outro lado do

⁴⁴⁰ COUTO, Domingos Loreto. *Op. cit.*, p.159

⁴⁴¹ ARRAIS, Raimundo. *Op. cit.*, p. 134

⁴⁴² LARA, S. H. *Op. cit.*, p. 55

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 56

Atlântico. Assim, não cabendo já na sua circunscrição, passou-se a povoar o lugar da Boa Vista que, nas palavras de Loreto Couto, “lhe fica ao poente, e que se lhe une com uma firmeza ponte de fortes madeiras com quatrocentos passos de longitudes, e latitudes dezesseis palmos”⁴⁴⁴.

Esse bairro, segundo os relatos de Vilhena, alcançou no século XVIII um acentuado crescimento comercial, se comparado com tempos anteriores. Ele estava ligado ao de Santo Antônio por uma extensa e larga ponte, como diz Loreto Couto, denominada de Ponte da Boa Vista, cuja estrutura, no século XVIII, era de madeira. Essa ponte foi caracterizada nesse período por um intenso tráfego de pessoas, carros e cavalos o que garantia a distribuição de gêneros para o comércio entre os dois bairros⁴⁴⁵.

O bairro da Boa Vista que, até então, não tinha muito prestígio, presencia no século XVIII uma fase de prosperidade. Vilhena, ao descrever o bairro, ressalta que ele era “por si só uma grande vila com muitas ruas compridas, e largas, em que se vêem muitas, e nobres propriedades”⁴⁴⁶, além de vistosos templos.

Foi neste bairro que no ano de 1764 foi fundada a Irmandade do Senhor Bom Jesus das Dores, de homens pardos, conseguindo licenças outorgadas pelo bispo diocesano D.Francisco Xavier e pelo juiz-de-fora e provedor de capelas Dr. Miguel Carlos Cordeiro, para o seu funcionamento⁴⁴⁷.

Sobre a sua localização espacial, o mesmo estava assentado, segundo Loreto Couto, em uma planície cercada por inúmeras árvores, hortas, sítios, quintas e casas de recreação.

O caudaloso Rio Capibaribe dilatando por este vale suas cristalinas correntes, parece que compassivo da sua sede quer sair a regalo. Ocupa o centro deste ameno vale, em que se acham já fundadas mil cento e treze moradas de casas de pedras, e cal, e muitas delas de dois sobrados feitas ao estilo moderno. Sete suntuosas igrejas, e seis formosas capelas, corre de oriente a poente, e por todas as partes se dileta em espaçosos campos, que pelo setentrião se vem formosamente com as abundantes correntes do prateado Beberibe, que emulo da grandeza de edifícios com que se obstenta Capibaribe, oferece em competência sua quatrocentas e cinqüenta e duas casas sitas nas suas margens, três excelentes templos, e oitocentos vizinhos⁴⁴⁸.

Muitas dessas características permanecem no século XIX, conforme pode ser observado os relatos de Tollenare quando afirma que as casas no bairro da Boa Vista eram

⁴⁴⁴ COUTO, Domingos Loreto. *Op. cit.* p. 160

⁴⁴⁵ VILHENA, Luis dos Santos. *Op. cit.* p. 827

⁴⁴⁶ Idem

⁴⁴⁷ COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Op. cit.* v. 6. p. 256

⁴⁴⁸ COUTO, Domingos Loreto. *Op. cit.* p. 160

baixas como em Santo Antônio. Porém, o bairro da Boa Vista era mais alegre e moderno do que o de Santo Antônio. As ruas e as calçadas eram mais largas, tinham casas vistosas habitadas por gente abastada. O bairro, segundo a descrição de Tollenare, pode ser caracterizado por ruas retas e guarnecidas de calçadas, “margeadas de casinhas de um só pavimento: estas ruas conduzem à considerável distância no campo e às casas de recreio”⁴⁴⁹, sendo a rua principal, classificada por Henry Koster, como “formosa e larga”⁴⁵⁰.

Para Maria Graham, viajante inglesa que visitou o Recife na primeira metade do século XIX, o Recife daquele tempo era certamente uma das “maravilhas do mundo”⁴⁵¹. Porém, nem tudo na cidade era digno de elogios da viajante, que ficou “perturbada” ao se deparar com um mercado de escravos.

Estava pobremente abastecido, devido às circunstâncias da cidade, que faziam com que a maior parte dos possuidores de novos escravos os conservassem bem fechados nos depoimentos. Contudo cerca de cinquenta jovens criaturas, rapazes e moças, com todas as aparências da melancolia e da penúria, consequência da alimentação escassa e do longo isolamento em lugares doentes, estavam sentados e deitados na rua, no meio dos mais imundos animais⁴⁵².

Graham, em seus escritos, retrata um cenário marcado por precárias condições de vida dos negros no espaço urbano do Recife. Espaço este em que a melancolia, as doenças e má alimentação faziam parte do cotidiano desse grupo que vivia, muitas vezes durante anos, nesses mercados em que muitos não resistiam e chegavam a morrer. A viajante reconhece que a solução para aquela gente ia além da libertação dos escravos ao afirmar que “tudo o que pudéssemos fazer no sentido da abolição ou da atenuação da escravatura seria considerado pouco”, vista a calamidade e a falta de perspectiva de vida em que viviam os negros no Recife.

Era grande a quantidade de escravos que circulavam pelas ruas da cidade ganhando a vida através do trabalho manual e venda de produtos e alimentos. Característica essa que também está presente no século XIX. A escravidão da época, nas palavras de Marcus Carvalho, não contradizia a cidade patriarcal nem a forma como se urbanizou o campo ao

⁴⁴⁹ TOLLENARE, L.F. *Op. cit.*, p. 23

⁴⁵⁰ KOSTER, Henry. *Op. cit.*, p. 30

⁴⁵¹ GRAHAM, Maria. **Diário de uma Viagem ao Brasil**. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1990. p. 130

⁴⁵² *Ibid.*, p.134

redor do Recife. Ao contrário: o escravismo era parte integrante desse processo. “O ar da cidade cheirava à escravidão”⁴⁵³.

Logo, podemos imaginar as ruas do Recife repletas de escravos que, para facilitar a organização, eram divididos em grupos dos quais era eleito um representante a quem davam o título de governador⁴⁵⁴. Era uma verdadeira organização de escravos baseada em acordo com as profissões exercidas por eles no espaço urbano do Recife.

Segundo Cláudia Viana Torres, era acentuado o número dessas patentes, o que comprova a existência dessa organização, assim como o reconhecimento da mesma por parte do governo da Capitania de Pernambuco. Essas patentes nos mostram algumas das atividades exercidas pelos escravos urbanos nas ruas do Recife, com destaque aos canoieiros, pescadores, mercadores de caixas de açúcar e ganhadores⁴⁵⁵.

Cláudia Torres também constatou, nessas patentes, a existência de corporações de trabalho de mulheres negras, como as “Pretas Boceteiras e Comerciantes” e as “Pombeiras da Praça do Recife”, o que pode caracterizar, segundo a autora, uma divisão do trabalho por sexo nas ruas do Recife⁴⁵⁶.

Essa dinâmica da cidade possibilitou o desenvolvimento do comércio e, conseqüentemente, um acúmulo de bens por parte de negros e pardos, grupos freqüentemente marginalizados pela sociedade, responsáveis por uma mobilidade social que, apesar de não se ter dado enquanto grupo, ocorreu de forma particular e individual. Essa presença de negras nas ruas também pode ser observada no século XIX em que Henry Koster ressalta uma considerável ausência de mulheres brancas transitando nas ruas, ao contrário das negras cuja presença era marcante. O que dava, nas palavras do inglês, um “aspecto sombrio” às ruas.

[...] as mulheres portuguesas e as brasileiras, e mesmo as mulatas de classe média, não chegam à porta de casa durante todo o dia. Ouvem a missa pela madrugada, e não saem senão em palanquins, ou à tarde, a pé, quando, ocasionalmente, a família faz um passeio [...]⁴⁵⁷.

Nesse sentido podemos observar que muitas das características do século XVIII ainda podiam ser visíveis no século XIX. Isso também pode ser perceptível no acelerado

⁴⁵³ CARVALHO, Marcus J.M. **Liberdade: Rotinas e Rupturas do Escravismo**, Recife (1822-1850). Recife, Editora Universitária, 1998.

⁴⁵⁴ TORRES, Cláudia Viana. **Um reinado de Negros em um Estado de Brancos: organizações de escravos urbanos em Recife no Final do século XVIII e início do século XIX (1774-1815)**. Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE. 1997. p.49

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 54

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 55

⁴⁵⁷ KOSTER, Henry. *Op. cit.*, p.31

crescimento populacional e também espacial em que novas casas eram erguidas e por toda parte viam-se novos alicerces⁴⁵⁸. Isso nos faz perceber uma continuação no século XIX de muitos aspectos que já eram visíveis no século XVIII.

Em suma, o Recife do século XVIII foi caracterizado por um crescimento populacional e espacial que, na sua dinâmica cotidiana, se transformou em palco de diversas obras públicas e realizações culturais. A cidade, em sua composição, evocava a idéia de pluralidade de objetos e pessoas. Brancos, pretos, índios, cabras e pardos misturavam-se no cotidiano da cidade, porém, mantinham-se separados por distinções étnicas predominantes na época. Logo, percebemos que cada elemento exercia uma função própria em que a teia de relações destes forjava um ambiente complexo, ou seja, o espaço urbano do Recife setecentista foi fruto de um conjunto de práticas e discursos que se encontravam associados e articulados entre si.

3.2 PROTAGONISTAS DE UM ESPETÁCULO

Agora que já perpassamos pelo espaço em que ocorreu a citada festa em homenagem a São Gonçalo Garcia, seria interessante identificar os sujeitos históricos envolvidos na questão, assim como a posição social que ocupavam no período aqui estudado. Para tanto, analisamos aqui alguns registros de pardos que fizeram parte da Irmandade do Livramento e viveram em Pernambuco no período, em que, provavelmente, não apenas participaram, mas custearam as festividades em louvor a um santo de sua cor.

Um provável participante foi José Rabelo de Vasconcelos, pintor setecentista, integrante da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos do Recife. Em 1736 foi eleito mordomo, de 1738 a 1741 foi procurador, escrivão em 1740, juiz em 1746, tesoureiro em 1774 e além de sua participação ativa na instituição ainda alcançou a patente de capitão⁴⁵⁹.

Ele ocupou o posto de Militar das Ordenanças e atingiu o mais alto grau de sua carreira como Coronel do Regimento dos Pardos do Recife. O fato de José Rabelo de Vasconcelos ter atuado em atividades da irmandade de pardos e no regimento dos mesmos, nos serve como indício de que era pardo e, conseqüentemente, esteve presente nas festividades em homenagem a São Gonçalo Garcia, visto que era de obrigação dos irmãos e

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 23

⁴⁵⁹ José Antônio de Mello. "Rabelo, pintor setecentista do Recife", In:_____. **Tempo de Jornal**. Recife: Fundaj, Ed. Massagana, 1998, p. 222

integrantes da mesa comparecerem às festividades organizadas pela citada instituição. Outro indício é sua participação na elaboração artística em um dos chafarizes expostos na festividade. E se tudo isso não bastasse, o fato de Sotério da Silva, ter oferecido a sua *Sumula Triunfal*, ao senhor capitão “José Rabello de Vasconcellos”⁴⁶⁰.

Um outro exemplo foi o de Felipe Neri da Trindade que nasceu em 20 de maio de 1714, na vila do Recife. Ele era filho do pardo Francisco de Almeida Pessoa e de Maria Botelho Campely⁴⁶¹. Felipe Neri era irmão do conhecido Padre Manuel de Almeida Botelho, grande músico pernambucano, compositor e instrumentalista⁴⁶². Ele, assim como o pai e o irmão, também foi integrante da Irmandade do Livramento do Recife⁴⁶³. Felipe não foi apenas um bom músico, compositor e instrumentalista, foi também “perito na língua latina, como consumado nos preceitos da oratória e poesia”⁴⁶⁴. Por volta de 1739 iniciou suas atividades como “Mestre de Humanidades” e ficou neste cargo, provavelmente, por mais de dezoito anos. Como pardo foi membro da Irmandade do Livramento do Recife e nela ocupou cargos. O primeiro foi de mordomo, no ano de 1743 a 1744, quando contava com 29 anos de idade completos. Para ocupar determinado cargo Felipe Néri pagou uma esmola, à irmandade, de 1\$600 réis, assim como estava estabelecido no compromisso da instituição. Posteriormente, foi eleito juiz entre 1759-1760 e, segundo os relatos, exerceu o cargo com muita eficiência e zelo, o que lhe garantiu mais dois anos consecutivos⁴⁶⁵, sendo substituído no ano de 1761 por Brasília Álvares Pinto, irmão de muito destaque na associação dos pardos do Recife e pai de Luiz Álvares Pinto, músico pardo de prestígio no espaço setecentista pernambucano⁴⁶⁶.

Felipe Neri da Trindade foi um sacerdote pardo visto na Irmandade do Livramento e entre os intelectuais e artistas de seu tempo, como um homem de prestígio e respeito, apesar da sua “*baixeza de nascimento*”. Segundo a documentação analisada, no domingo, 19 de setembro de 1745, Padre Felipe Neri da Trindade não só compareceu à festa, como também participou da academia⁴⁶⁷, feita “com toda a grandeza e tão científica; como engenhosa em

⁴⁶⁰ RIBEIRO, Soterio da Silva. *Op. Cit.*, p.8

⁴⁶¹ DINIZ, Pe. Jaime C. **Músicos Pernambucanos do Passado**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1971, 3 v. p.32

⁴⁶² MARIZ, Vasco. **Vida Musical**. Artigo publicado no suplemento cultura do Estado de São Paulo(1984-1991), além de ensaios e conferências diversas). Ed. Civilização Brasileira. p.32

⁴⁶³ DINIZ, Pe. Jaime C. *op. Cit.*, p.32

⁴⁶⁴ *Idem*

⁴⁶⁵ *Idem*

⁴⁶⁶ *Idem* Para uma abordagem mais completa sobre a vida e a arte de Luiz Álvares Pinto ver: PERREIRA, José Neilton. *Op. Cit.*, Cap. IV.

⁴⁶⁷ A Academia era uma junta ou assembléia de pessoas onde se recitam versos, discursos, etc., foram muito frequentes em Pernambuco no correr do século XVIII. COSTA, F. A. P. *Op. Cit.*, V.6.p.359

uma casa na mesma Rua do Livramento”⁴⁶⁸. A participação do padre na Academia deu-se demonstrando o seu talento ao compor e recitar a seguinte Glosa.

Imitar um firme amante
A Jesus no teor da vida,
É virtude tão subida,
Quanto tem de relevante;
Isto a todos é constante
Mas eu quando os olhos puz
Em Gonçalo numa cruz,
Então vi, que com mais sorte,
Imitente até a morte
Foi Gonçalo de Jesus

Nos versos recitados, o religioso expressava seu respeito e adoração ao Santo Gonçalo Garcia estabelecendo em alguns momentos paralelos entre o martírio de Gonçalo e o semelhante sofrimento de Jesus na cruz.

Após as Glosas recitadas pelos poetas participantes da Academia, seguiu-se uma parte livre, chamada de “Assuntos Particulares”, em que se recitaram oitavas, décimas, sonetos e epigramas, escritos em português e em latim, e foi nesta última que Felipe Néri recitou um epigrama, cuja intenção era demonstrar os sacrifícios e a escolha de Gonçalo Garcia pela peregrinação a Deus deixando “as riquezas e delícias do mundo pela religião”⁴⁶⁹,

Sobre a vida de Felipe Neri da Trindade, após a dita festividade, sabemos que em 1752 ele compôs um plauso em louvor a Nossa Senhora da Congregação, sendo representado por seus discípulos com assistência dos da primeira nobreza, clero, religiosos e freqüência de imenso povo em cujo dia celebrava aquela irmandade a festa da sua padroeira, como era de costume⁴⁷⁰. Loreto Couto menciona as diversas peças poéticas recitadas no plauso e faz referência às suas composições poéticas em latim e das várias obras que escreveu em vulgar. Tal era a feição do teatro em Pernambuco em meados do século XVIII cujas representações tinham lugar ao ar livre, servindo de palco um palanque mais ou menos vistoso, de belo efeito pelos seus atavios e de atores, simples curiosos e, em geral, moços estudantes de humanidades no desempenho das peças compostas por seus mestres em vernáculo, espanhol ou mesmo em latim. Estas, naturalmente, tinham por finalidade a exibição do aproveitamento dos alunos, pelos esforços e competência dos seus preceptores⁴⁷¹.

Outro protagonista da festa foi Felipe Benicio Barbosa, natural do Recife, nascido em

⁴⁶⁸RIBEIRO, S. S., *Op. Cit.*, p.53

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 99

⁴⁷⁰ COSTA, F. A. P. *Op. Cit.*, v.10.p.257

⁴⁷¹ *Ibid.*, v.5.p. 228

23 de agosto de 1724, filho de Manuel Barbosa Ferreira e Ignácia Maria. “Recebeu as ordens sacras para que o chamara sua devoção, e cultivando o seu estro, mostrou-se em pouco pelas suas produções, que era grande poeta, e não menos orador sagrado de mérito”⁴⁷². Ordenou-se sacerdote em 1745, ano seguinte ao da morte do seu pai, do qual era filho único⁴⁷³. O mesmo também participou da Academia. “Inteligente e de excelente memória” se formou em filosofia e teologia pela congregação dos padres de S. Felipe Nery “saindo muito perito nestas ciências”. Ele não chegou a ser membro da Irmandade do Livramento. Pertenceu à Irmandade de S. Pedro dos Clérigos do Recife⁴⁷⁴. Nas palavras de Loreto Couto “é insigne tangedor de harpa, e celebre professor da música”⁴⁷⁵. Aplicado ao ministério do púlpito mostrou a grande capacidade que tinha para ele. Ajustada a sua natural inclinação e cadência para poesia e de uma vasta erudição, produziu diversos gêneros de glosas, sonetos e sermões a exemplos do: sermão de São Miguel preparado na Igreja Paroquial do Corpo Santo em 29 de setembro de 1752, ou do sermão da Quinta Dominga da Quaresma na mesma igreja no ano de 1756 e ainda o sermão do glorioso S. José, pregado na igreja do Convento da Penha de Capuchinhos Italianos. Ele faleceu no Recife em 28 de janeiro de 1773 e foi sepultado na Igreja de São Pedro dos Clérigos, onde consta no livro de sepulturas dos irmãos⁴⁷⁶.

Registramos também Ignácio Ribeiro Noya que, juntamente com Felipe Neri e Benício Barboza, participou da Academia. Não sabemos ao certo se ele era um homem pardo. Ao lhe fazer referência, Domingos Loreto Couto não descreve a etnia dos seus pais, apenas esclarece que o mesmo era natural da terra e filho de Martinho Ribeiro e Joanna de Silva⁴⁷⁷. De fato Ignácio foi um homem de prestígio na sociedade pernambucana, doutor em teologia dominava o latim e o estudo das ciências. Foi ordenado presbítero e considerado um perfeito sacerdote⁴⁷⁸. Nas palavras de Domingo Loreto Couto:

[...] aprendeu com incrível brevidade os preceitos da gramática latina no colégio Pátrio dos Padres Jesuítas, e passando aos estudos das ciências severas no de Olinda se admirou a viveza do seu engenho acompanhada de uma suma modéstia [...] É excelente músico, e tangedor de todo gênero de instrumento, de tal sorte que compõe a letra, e posta por ele em solfa a canta com boa voz, suma graça, e destreza. Na metrificação por versos latinos, e vulgares é excelente.

⁴⁷² LUNA, Padre Lino do Monte Carmello. **Memória Histórica e Biográfica do Clero Pernambucano**. 2 ed. Coleção Pernambucana. Vol. III. Recife, 1976.p.92

⁴⁷³ DINIZ, Pe. Jaime C. *op. Cit.*, p. 39

⁴⁷⁴ *Ibid.* p. 41

⁴⁷⁵ COUTO, Domingos Loreto. *Op. cit.* p.373

⁴⁷⁶ **LIVRO de Sepultamento**-Irmandade de São Pedro dos Clérigos do Recife-Instituto do patrimônio Histórico e artístico nacional (1729-1834). 5 Superintendência Regional. Envelope. 19

⁴⁷⁷ COUTO, D. L., *Op. Cit.*, p. 371

⁴⁷⁸ *Idem*

Tem composto muitas obras musicais, e poéticas das quais tem saído à luz⁴⁷⁹.

O fato de Ignácio Ribeiro ter sido um homem de prestígio talvez justifique a ausência de uma referência a sua cor na documentação. O intenso processo de mestiçagem pelo qual Pernambuco passava deu origem a indivíduos de aparência bastante diversificada, sendo freqüente uma auto-identificação. Por isso, não podemos descartar a possibilidade do mesmo ter sido pardo. Ao certo ele abraçou a causa do santo pardo participando ativamente de um dos momentos de destaque da festa que foi a Academia.

Outro sujeito que não temos indicativo da sua cor, mas que abraçou a causa dos pardos participando da Academia foi Antônio Splanger Aranha. Pelo que sabemos o mesmo nasceu no bairro da Boa Vista e que devido ao seu grandioso talento com as artes foi músico, pintor e escultor em madeira, jaspe e marfim. Splanger foi um homem inteligente e dado às letras, poeta, escreveu várias peças dramáticas, em espanhol e vernáculo que tiveram representação e presidiu a várias Academias públicas, recitando os respectivos discursos de abertura⁴⁸⁰. Ele era filho de José de Matos e Luiza Splanger Aranha⁴⁸¹. Segundo Vasco Mariz, “um certo número de mulatos livres teria procurado a sua elevação social, dedicando-se aos ofícios, às artes e principalmente à música”⁴⁸².

Ao certo, Antônio Splanger Aranha escreveu várias comédias que constituíam as suas principais obras literárias das quais constam as seguintes: *El hijo de sus arañas, Socessos del buen socesso, El amparo' de Maria contra astucias del infierno, Castigos do amor profano, e prêmios do amor divino. Guerra entre amor, e desden, tracion, zelos, y valor*⁴⁸³, sendo esta última representada em 1756.

Deste notável artista podemos apenas mencionar, por constatação documentada, a imagem de S. Diogo de Alcalá, que se vê no altar-mor da igreja de N. S. do Amparo de Olinda, festivamente inaugurada a 25 de agosto de 1748⁴⁸⁴.

Certamente estes dentre tantos outros artistas e intelectuais mestiços compareceram às festividades em louvor a São Gonçalo Garcia no Recife, demonstrando envolvimento nos eventos, inclusive nas despesas da festa. Isto demonstra que um grupo de pardos, não só acumularam riquezas, ocupando cargos de prestígio dentro e fora da Irmandade do

⁴⁷⁹ COUTO, D. L., *Op. Cit.* p.371-372

⁴⁸⁰ COSTA, F. A. P. *Op. Cit.*, v.6.p. 168

⁴⁸¹ PIO, Fernando. **Artistas dos séculos passados**. Revista da escola de Belas Artes. N 2, Recife, ano III.p. 40

⁴⁸² MARIZ, Vasco. *Op. Cit.*, p.31

⁴⁸³ COSTA, F. A. P. *Op. Cit.*, V. 5.p. 228

⁴⁸⁴ *Ibid.*, v. 6. 62

Livramento, como também desfrutaram de condições para ostentar este tal prestígio em suas festas, como qualquer colono branco de posses. Nesse sentido, devido à sua grandiosidade e importância, esta festividade marcou o calendário religioso no qual encontramos vestígios da sua realização em anos posteriores a 1745. Como exemplo, podemos citar os registros dos anos de 1753 a 1755 nos quais, o governador de Pernambuco, Luis Correia de Sá, comprova a sua ilustre presença na festa em louvor a este Santo⁴⁸⁵. O episódio revelava, portanto, um traço da resistência cotidiana de homens e mulheres que buscavam distanciar-se dos estigmas a eles atribuídos na sociedade colonial⁴⁸⁶.

3.3 A FESTA DE SÃO GONÇALO GARCIA NA VISÃO DE DOIS CRONISTAS

Antes de analisarmos o discurso proferido por Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão é preciso destacar que reconhecemos que os sermões, enquanto fonte não obedecem à fronteira rigidamente estabelecida entre o escrito e o oral⁴⁸⁷. A história dos sermões de Padre Antônio Vieira demonstra claramente isso. Ao editar seus próprios sermões, observa-se que somente alguns foram seccionados e divulgados no momento e que muitos outros só foram registrados em data muito posterior à elocução, e há ainda os que chegaram a ter duas versões impressas, o que expressa a possibilidade de terem sido retocados muitas vezes após o momento de sua pregação.

Nesse sentido, “não há porque confundir a forma escrita, tal como nos chegou, com uma ‘verdade fática’ oral”, ou seja, uma “realidade histórica”, como se pudéssemos “reviver” a colônia ao ler, ouvir “aquilo mesmo” que certo século XVII ou XVIII pôde ler ouvir de corpo presente⁴⁸⁸.

No século XVIII foram escritos e publicados no Reino dois discursos por religiosos franciscanos que conheciam bem a realidade da colônia e especialmente de Pernambuco. O primeiro foi redigido por Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão cuja temática principal era a questão da cor do Santo São Gonçalo Garcia. Foi escrito em 1745, porém só publicado em

⁴⁸⁵ REVISTA do Instituto Histórico e Geográfico Pernambucano. Vol. LVI. Ano de 1983-**Diário do Governador Correia de Sá**- 1749-1756. p.190, 220, 274

⁴⁸⁶ ABREU, Martha ; SOIHET, Rachel ; GONTIJO, Rebeca (Org.) . *Op. Cit.*, p. 283

⁴⁸⁷ “O sermão era (e ainda é) uma das partes mais importantes da liturgia católica”. Momento de contrição e reflexão acerca da palavra divina, o sermão serve de moldura para o ritual que se seguirá, com o traslado da imagem de São Gonçalo Garcia para a Igreja de Nossa Senhora do Livramento. Cf. OTÁVIO, Valéria Rachid. **Dança de São Gonçalo**: re-interpretação coreológica e história. 2004.187f. Dissertação de Mestrado (mestrado em artes). Universidade Estadual de Capinas. São Paulo. p. 65

⁴⁸⁸ NEVES, Luiz Felipe Baêta, GIOSEFFI Maria Cristina. A Igreja no Brasil Colonial. In: PEREIRA, Paulo Roberto (Org.). **Brasiliana da Biblioteca Nacional**: guia das fontes sobre o Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.p.119.

1751, em Lisboa, ou seja, seis anos após a sua elocução. Já o escrito por Manuel da Madre de Deus, que narra a festa de São Gonçalo Garcia com seus detalhes, só ganhou o público em 1753, o que corresponde a oito anos após as festividades.

Se levarmos em consideração o intervalo de tempo entre a elaboração da crônica e sua suposta publicação, podemos levantar a hipótese de que a citada festividade não se processou tal como nos relata os discursos proferidos pelos dois franciscanos, porém “o fato de ele ter podido afirmá-lo, de ter podido contar com a sua aceitação pelo público contemporâneo, é pelo menos tão revelador quanto a simples ocorrência de um evento”⁴⁸⁹.

Nesse sentido, considerando como base documental esses dois cronistas, é possível ressaltar que as festividades em louvor a São Gonçalo Garcia foram caracterizadas por muito “luxo e ostentação”, como era o costume na época. O festejo, que estava com data marcada para agosto, iniciou sua preparação três meses antes com a divulgação do mesmo, conforme foi decidido em Mesa do Livramento. Este luxo inicial vai dar visibilidade a Irmandade no seio de sua comunidade e ressaltar o poder de seus dirigentes em face dos outros membros e irmãos. Assim, era notável a preocupação da Irmandade do Livramento do bairro de Santo Antônio do Recife em divulgar bem a festa, afinal, a imagem do Santo que iria ocupar um dos altares laterais desta agremiação, proporcionando grandes lucros e prestígios, também se constituiria num ícone de inserção do grupo como um todo, em uma comunidade seleta.

Despachando-se cartas por todas as confrarias, e irmandades desta capitania, em que tinham mandado os deste acidente, e não só a estes, mas também a todas as religiões, e templos, que benignamente condescenderão, por serem de um Santo tão protentozo os cultos, que novos, com prerrogativa de primeiros, no mundo consagravam⁴⁹⁰.

Logo, o convite foi direcionado a várias instituições em que foi registrada a presença, além da Irmandade do Livramento dos Homens Pardos do Recife, a de Nossa Senhora de Guadalupe, localizada em Olinda, a do Santíssimo Sacramento, a da Igreja do Corpo Santo, ou Igreja Matriz de S. Frei Pedro Gonçalves, a Irmandade de São Pedro dos Clérigos, a de N. S. da Soledade, a de N. S. do Rosário dos Homens Pretos, a de N. S. do Bom Parto e a de Santa Luzia⁴⁹¹.

As comemorações, segundo o autor da *Súmula*, começaram na noite seguinte da sua divulgação, durante três dias seguidos, com “fogos de todas as invenções”, repiques de sinos e

⁴⁸⁹TODOROV, T. **A Conquista da América** - A Questão do Outro. São Paulo, Martins Fontes, 1999. p. 64.

⁴⁹⁰RIBEIRO, S. S., *Op. Cit.*, p15

⁴⁹¹*Idem*

“bombons de artilharia”⁴⁹², várias tragicomédias e “esquipaticas folias”, que no terceiro dia contou com a participação de Olinda, quando, fora da igreja, assistiu-se às danças “de Talheres, que com todo o capricho e aceyo dirigiam enumeráveis Cupidos”, de “Folias de Hespanha, que faziam mais vistosa os custosos archeiros, e luzes várias, que acompanhavam” e, por fim, “uma dança de Langra com caprichoso concerto ordenada”⁴⁹³. Em que pode ser observado o poder de um grupo social visto como empobrecido.

Com a notícia da festividade, a polêmica tomou conta das ruas do Recife. Os “duvidosos” não acreditavam que São Gonçalo Garcia sendo natural da Índia fosse realmente um “pardo legítimo”. A discussão tomou tamanha proporção, que o eclesiástico convidado para proferir o Sermão declinou do convite afirmando “não haver aprendido pregar o impossível, pois se não molda com tal acidente a Santidade”⁴⁹⁴.

Toda essa celeuma nos permite perceber a resistência em aceitar que indivíduos de cor ocupassem posições de destaque na sociedade. A desconfiança e rejeição a figura de um santo mestiço tomou conta da elite local. Entre clérigos e leigos, a noção da impossibilidade da santidade ser uma virtude que pudesse ser despertada em um homem de cor, exasperava aqueles que formados e educados em uma cultura que entendia o negro e mestiço como humanos impossibilitados de realizar determinadas ações, agora viam nessa possibilidade, um grupo considerado como inferior alcançar a condição de iguais diante de Deus e da sociedade. Mas, apesar de todas as controvérsias o sermão foi realizado no dia 12 de setembro de 1745, por um franciscano de nome Antônio de Santa Maria Jaboatão que, ciente das polêmicas e injustiças das quais os pardos eram vítimas, impostas apenas pelo acidente da cor, traduziu nas entrelinhas do seu discurso a luta e esperança por dias melhores.

3.3.1 Uma apologia à cor parda

Antônio de Santa Maria Jaboatão em seu discurso, proferido nas festividades de São Gonçalo Garcia defendeu que glória e honras não eram apenas para o santo, mas para todos aqueles que tinham a cor parda. Denunciando-se assim, a situação de desprezo e descaso com que eram tratados os pardos na sociedade recifense. Mas, a partir daquele momento teriam um restaurador das injúrias impostas pelo acidente da cor, que nem era branca nem negra, mas

⁴⁹² RIBEIRO, S. S., *Op. Cit.*, p15

⁴⁹³ *Ibid.*, p.16

⁴⁹⁴ *Idem*

híbrida, redimidos por terem um santo de sua cor. Era chegado o dia, pois agora os pardos tinham um santo canonizado.

Crédito, lustre, honra, e glória, de todos, os que pela sua cor se chamam Pardos. Este é aquele nome, que proferido com outros termos, e tomado em linguagem vulgar, se vos lançava até agora em rosto, quase por desprezo, como com menos política o os Pardos um Santo, que canonizasse vossa cor, mas hoje, que vos aparece um Santo da vossa cor, e já canonizado, já o nome vos pode servir de desdouro algum, antes sem de muita glória, pois em o Beato Gonçalo Garcia, Santo de vossa cor, vos deparou Deus um Restaurador, ou Redentor das calúnias do vosso Nome⁴⁹⁵.

Para o franciscano, a finalidade da celebração em louvor a Gonçalo Garcia era mostrar para todos que agora os pardos tinham um santo de sua cor. A festa representava um novo tempo para a gente parda que vivia em uma sociedade em que a discriminação fazia parte do cotidiano desse grupo. Isso pode ser inferido nas próprias palavras do frei quando afirma que: “e por este Pardo Santo verem todos bom, aquele nome que se supunham até agora como mau”⁴⁹⁶.

A importância dada ao santo pardo retrata a ligação das pessoas desse período ao culto católico e às crenças dos mesmos em dias melhores, de um reconhecimento social, ou seja, de uma inserção social.

Para Valéria Rachid Otávio a festividade em homenagem ao santo pardo no Recife expressava o desejo nutrido por esse grupo de ser aceito e respeitado dentro de sua nova condição social.

Sendo a religião católica um ‘espelho’ da sociedade da época, realizar uma cerimônia pública luxuosa à um santo de sua mesma cor demonstrava que os maus tratos e a indiferença à que eram submetidos pela nobreza da terra precisava ser revista. A ânsia por um culto público reconhecido pela sociedade –tal qual possuíam os brancos e negros- levou os homens pardos a buscar no culto à São Gonçalo Garcia a concretização de seus anseios por uma vida com mais dignidade⁴⁹⁷.

Nesse sentido, a autora defende que a festa pode ser compreendida não apenas como uma forma dos pardos do Recife expressarem sua fé, mas também de expressarem sua

⁴⁹⁵ JABOATÃO. A. S. M. **Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político, e Encomiástico; recitado em a nova celebridade, que consagrarão os Pardos de Pernambuco ao Santo da sua cor.** p.168

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p.169

⁴⁹⁷ OTÁVIO, Valéria Rachid. *Op. Cit.*, p.66

ascensão social que vinha se processando desde a expulsão dos holandeses no século anterior⁴⁹⁸.

A festa para São Gonçalo Garcia em Recife está envolta em questões de ordem político-econômica, pois a expulsão dos holandeses de Pernambuco criou um espaço onde muitos comerciantes da terra – sendo alguns pardos- tomaram proeminência dentro deste setor. Apesar dessa ascensão social os pardos eram ainda muito marginalizados pelos donos de engenho (a nobreza da terra)⁴⁹⁹.

Essa é também a visão de Rita de Cássia que ressalta que:

Os pardos em Recife viviam um momento de muita apreensão, devido às dificuldades encontradas na recém vila do Recife, que havia galgado este título, recentemente, em 1710, após a expulsão dos holandeses em 1654. Com a retirada destes, abriram-se as possibilidades de trabalho na área comercial, bem como a ascensão social de pessoas menos privilegiadas como os pardos. Os nobres - donos de terra de Olinda- não viram com bons olhos a chegada de portugueses para ocuparem tais cargos, também não aprovavam a ascensão social dos pardos, que se tornavam através de seu trabalho com o comércio do açúcar e tabaco, membros de várias irmandades religiosas, o que comprova o prestígio da posição social que conquistavam⁵⁰⁰.

Os pardos, nas palavras do franciscano, eram vítimas de calúnias, acusações, preconceitos e desprezo pela sociedade por não terem um santo de sua cor. “Como se a cor da pele, por acidente pudesse ser sujeito de alguma maldade”⁵⁰¹, ressalta o frei. Sobre alguns comentários a respeito de São Gonçalo Garcia ser Santo, mesmo sendo mestiço, ele cita o exemplo das abelhas de S. Pedro, “que pelos que fazem uns, perdem os outros, e alguma abelha má poderá ter havido, que com o veneno da sua malícia inficionasse aos mais, e o que foi defeito particular de algum ficou sendo contágio universal para todos”⁵⁰².

Nesse trecho de Frei Jaboatão é possível perceber que “a cultura é uma aposta feita com a natureza, durante a qual, voluntária ou involuntariamente, os nomes antigos, que estão na boca de todos, adquirem novas conotações muito distantes de seus sentidos originais”⁵⁰³. Ou seja, o uso de símbolo religioso, como termos bíblicos, esteve presente no sermão de Frei

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 64

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p.66

⁵⁰⁰ 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 & sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Hucitec, 2001. p. 419.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p.169

⁵⁰² *Ibid.*, p.170

⁵⁰³ SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. p. 9

Jaboatão, do qual fez uso para justificar uma suposta santidade mestiça. Visto que a própria “comunicação social é um risco tão grande quanto às referências materiais”, e isso porque as pessoas, para objetivarem suas interpretações, partem de perspectivas diferentes e com poderes sociais diversos para elaborarem consensos e relações para adequá-las⁵⁰⁴.

A insistência de Frei Jaboatão dá uma idéia de como eram detestados os mulatos⁵⁰⁵. Ele deixa transparecer que os pardos, na sociedade colonial, eram vistos como uma massa homogênea, submissa, que restringia freqüentemente a ordem. Isso se dava pelo “acidente de origem”. Mas, nem todos os pardos mereciam essas acusações, lembra o frei. Muitos eram honestos e dignos de respeito. E é para esses pardos injustiçados que Jaboatão aclamava: “alegrai-vos uma vez, e outra vez vos alegrai: porque isso, que até agora passou por vós, é o mesmo, que disse Cristo havia acontecer aos seguidores do seu evangelho, ou de seu nome”⁵⁰⁶.

Cristo, para desenganar aos escribas, que o seu Nome não continha em si maldade alguma, dizia aos Discípulos que se, alegrassem, porque daquele, mesmo Nome caluniado, e desprezado, lhes haviam resultar todas as suas glórias⁵⁰⁷.

Fazendo um paralelo com a própria vida de Cristo, Frei Jaboatão denuncia a difícil situação do homem pardo naquele determinado período, chegando a firmar que:

Nunca os pardos esperarão menos um Santo de sua cor, do que na presente ocasião, e nunca tantos como agora os apurarão, e apertarão mais as tribulações dos caluniadores do seu Nome: e por isso, nunca tanto como nessa ocasião se faria neles mais apetecido um Santo da sua cor. Pois agora, diz o senhor, agora é tempo, já chegou o dia. Agora sim, que crescerão, e chegarão a seu termo as calúnias do vosso Nome⁵⁰⁸.

Esta passagem parece querer evidenciar uma expectativa do franciscano e dos seus ouvintes, visto que os pardos eram um grupo que vinha crescendo em Pernambuco. Esse fato pode ter motivado uma atitude protetora dos franciscanos, que abraçaram a causa dos pardos. O momento era realmente significativo, pois os pardos queriam construir para si um tempo de glória e de reconhecimento na sociedade colonial pernambucana, que era marcada pela excludente “pureza de sangue”, mentalidade estabelecida pelo Tribunal do Santo Ofício⁵⁰⁹. Baseado em uma ideologia cristã e valendo-se do sistema simbólico mantido pelo grupo

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 174.

⁵⁰⁵ LINS, Rachel Caldas. *Op. Cit.*, p. 46

⁵⁰⁶ JABOATÃO. A. S. M., *Op. Cit.*, p. 170

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p.171

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p.172

⁵⁰⁹ Sobre o estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, ver SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

discriminador, o preconceito étnico assumiu aspectos legais. “Uma série de fatos se sucederam a partir do século XVI, cooperando para o fortalecimento da crença de que os descendentes de judeus, mouros, indígenas, negros e ciganos eram incapazes, por tradição”⁵¹⁰.

Nesse sentido, os pardos encontraram na festa em louvor a um santo de sua mesma cor uma oportunidade para denunciar publicamente suas insatisfações e injustiças presentes no seu dia-a-dia. Isso fica claro nas observações do franciscano que ressalta que “a bem aventurança, ou glória, de que o Senhor aqui fala, não é a do céu, é a da terra; não é a que se goza lá na Pátria, é a que se pode ver neste mundo”⁵¹¹.

Partindo desse pressuposto, Frei Jaboatão, em seu sermão, procura mostrar para sociedade mestiça e para todos os ouvintes que a cor parda é motivo de orgulho e não de vergonha. Os pardos deveriam alegrar-se por ter a cor mais perfeita de todas, ou seja, de terem uma identidade mestiça. Assim, o reconhecimento e a inserção social seria possível a partir do momento que os pardos se auto proclamassem “bem-aventurados” e se assumissem mestiços, não precisando ir à busca de uma nova identidade, pois já tinham a sua.

Segundo Frei Jaboatão, os pardos tinham que passar por tudo isso para serem reconhecidos e glorificados entre os homens na terra, pois as glórias e as bem-aventuranças, as quais se referia, não são para o Beato Gonçalo Garcia que, nas suas palavras, “já goza de tudo isso no céu, como Santo”, nem a sua legítima santidade, que também já estava comprovada, mas, para o esclarecimento de algumas contrariedades de alguns sobre a cor parda do santo, ou seja, é sobre a cor parda que o frei afirma vir beatificar, classificando-a como bem aventurada. É a trajetória do santo, que comprova o favor e aceitação de Deus em favor dos homens pardos. Ora se um pardo era santo, por que não seriam aceitos pelo poder supremo, os outros pardos da Terra? Se Deus que era o alfa e o ômega, recebia em seu seio um pardo como santo, por que os homens, criados por Deus, teriam autoridade para refutar a vontade do Altíssimo!? É esse um dos argumentos tecido nas entrelinhas do texto do franciscano.

Venho mostrar como o Beato Gonçalo Garcia é Pardo por nascimento, e descendência, e declarar que a sua cor parda não só é tão bem aventurada, e ditosa como as demais; mas ainda alguma causa mais⁵¹².

Frei Jaboatão tinha consciência de que não poderia agradar a todos, devido à diversidade de compreensão e julgamento que os mesmos poderiam ter diante da temática do

⁵¹⁰CARNEIRO, M. L. T. **Preconceito Racial em Portugal e Brasil Colônia**: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue. São Paulo: Perspectiva, 2005.p.47.

⁵¹¹JABOATÃO. A. S. M., *op. Cit.*, p.173

⁵¹²*Idem*

seu Sermão “a cor Parda do Santo Gonçalo Garcia”. Ele tinha conhecimento que não trazia nada de novo, pois a própria assembléia já conhecia esta temática. Seu discurso se deteve sobre os autores mais lidos e autorizados para falar e escrever sobre o assunto. A ele, caberia dar forma, composição e retórica ao conteúdo apresentado⁵¹³.

Para tornar indiscutível o pleito dos pardos, era necessário, diante dos “duvidosos”, provar que o santo era realmente pardo por nascimento, senão, nada feito. Seu pai era um branco português, admitiu ele. Mas, a dificuldade maior estava situada no lado maternal: sua mãe era preta. A partir das inquietações e incômodos locais em relação à cor da mãe e a questão do cabelo liso dos habitantes da Índia, Frei Jaboatão levanta uma série de questões concernentes às cores dos habitantes da Índia. “E assim digo que a cor dos naturais de Baçaim, como de todos os demais da Índia, é a cor preta e negra; porque são todos negros e pretos”. A comprovação para essa afirmação era outra cidade da Índia, Goa, do Reino de Malabar; lá todos eram negros, afirma o pregador⁵¹⁴.

Saindo um pouco de uma visão geral e entrando no contexto local, o frei destacou a importante posição de muitos pardos dentro da sociedade pernambucana, que não eram reconhecidos no contexto colonial por serem mestiços. Muitos, conscientes da sua inferioridade racial, se declaravam brancos, pois sabiam que era preciso muito mais que cargos e patentes para serem reconhecidos e inseridos no contexto social.

[...] dos príncipes e reis se seguem os generais, governadores, mestres de campos, e mais postos da milícias: e sem sairmos do Brasil, ainda de Pernambuco, poderíamos fazer de todos uma boa lista, se assim como lhe sabemos os nomes, não achássemos alguns com cores mudadas. Na Jerarquia Eclesiástica também tem a cor Parda sujeitos assinalados: Sacerdotes sem numero, Curas, Vigários, e outros ainda de maior Jerarquia também, sem irmos muito longe de Pernambuco, podíamos de todos fazer hum catálogo muito bom, uns, que conhecemos, outros, que talvez se não conhecerão⁵¹⁵.

A expressão “*cores mudadas*” utilizada pelo franciscano nos serve como mais um indicativo da flexibilidade do termo pardo em Pernambuco. De fato, o uso da terminologia perpassou outros segmentos indo além de uma pigmentação de pele, assim como foi discutido na primeira parte dessa abordagem.

Como exemplo de intelectuais pardos citados no sermão de Frei Jaboatão, temos os Padres Manoel Gonçalves e Domingos de Sá e Silva, o primeiro nascido em Pernambuco,

⁵¹³ JABOATÃO. A. S. M., *op. Cit.*, p.173, pp. 174-175

⁵¹⁴ *Ibid.*, pp. 179-181

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 205

doutor formado em Coimbra, aplaudido na corte portuguesa, estimado por Dom Pedro como homem virtuoso e humilde. O segundo, também de Pernambuco, doutor nos dois Direitos, pela Universidade também de Coimbra e ex- integrante da Casa da Suplicação. Dentre outros citados⁵¹⁶.

Ao longo do seu discurso Fr. Jaboatão procurou argumentos para mostrar que a cor parda é bem-aventurada, assim como a branca e a preta⁵¹⁷.

Saiba agora a cor preta, e mais a branca, que a cor Parda não só é tão bem aventurada, e ditosa como elas, pois já tem também Santos da sua cor, mas saiba que ainda o é alguma cousa mais ; e saiba que esta maior dita, e bem aventurança vem á cor Parda, por isso que Parda. Porque a cor Parda, por isso que é Parda, é mais perfeita que a branca, e que a preta. Tudo havemos ver sem ofensa das partes, e por princípios, natural, Filosófico, Teológico, Moral, e Divino ou da Sagrada Escritura⁵¹⁸.

Era por uma inserção social que os pardos de Pernambuco reivindicavam. A ocasião da festa proporcionava uma oportunidade para mostrar a todos as suas insatisfações presenciadas no seu dia-a-dia. “A existência de um santo pardo, aureolado pelo martírio, nascido em terras de colonização, da união de português com uma mulher de cor, situação tão semelhante à dos pardos do Recife, dava a estes mais que um exemplo de possível santidade⁵¹⁹”.

Nesse sentido, a Festa em louvor a São Gonçalo Garcia no Recife se caracterizou por ser um espaço privilegiado de reivindicação social. “As demandas dos pardos traziam uma reivindicação cotidiana pela honra, valor importante para aquela sociedade e acessível, em principio, apenas aos limpos de sangue”⁵²⁰. A insatisfação de uma dada categoria étnica ficou marcada nas entrelinhas do Sermão de Frei Jaboatão, que tinha consciência da situação de ascensão social dos pardos de Pernambuco, assim como a falta de reconhecimento dessa ascensão por parte da sociedade.

3.3.2 “Irmão Ignácio”: um pardo que ficou na história

Frei Jaboatão, em seu sermão proferido nas festividades no Recife, ressalta alguns nomes de pardos que se destacaram, sejam através da arte, educação ou até mesmo santidade.

⁵¹⁶ JABOATÃO, A. S. M., *op. Cit.* p. 206

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 208

⁵¹⁸ *Idem*

⁵¹⁹ BARBOSA, R. C. A ., *Op. Cit.*, p.424

⁵²⁰ VIANA, L. *Op. Cit.*, p.130

Na virtude, e santidade, que é o principal objeto deste discurso, tem a cor parda sujeitos ainda de maior distinção. E sem sairmos da nossa América temos aqueles, que bastam para crédito da mesma cor. E deixando alguns mais modernos, como *um irmão Ignácio, mui celebrado nestes nossos tempos na cidade da Bahia, aonde faleceu o ano passado*, não deixaremos de fazer particular memória do venerável padre Pedro Soares Pereira, natural do Rio de Janeiro, que desaparecendo daquela terra, sem se entender para onde, se soube depois fora achado em uns lugares desertos da cidade de Gênova na Itália, morto, e de joelhos, e com um papel na mão, em que dava notícia de quem era, e de donde natural; e nesta mesma postura se conserva na Sé de Gênova? Consta o referido de um sumário, que dessas partes se mandou tirar ao Rio de Janeiro, e foram juiz, e escrivão dele o padre João de Barcelos Machado vigário no Rio, e o padre Bartolomeu de França, cura da Sé⁵²¹. (grifos nossos)

Ao observamos esse trecho do seu discurso é possível perceber que o religioso destaca o nome do *Irmão Ignácio*, que segundo o franciscano teria falecido na cidade da Bahia um ano anterior às festividades em homenagem ao santo de sua mesma cor. Mas quem foi Irmão Ignácio? Que exemplo de vida e de virtude ele teve ao ponto de Frei Jaboatão citá-lo no seu discurso? Quais eram as suas condições socioeconômicas?

Sobre Irmão Ignácio achamos relatos de sua vida devocional em alguns escritos deixados por Domingos Loreto Couto, em sua obra “*Desagravos do Brasil e gloria de Pernambuco*” e nas crônicas do próprio Frei Jaboatão, intitulada “*Novo Orbe Seráfico Brasílico*”.

Irmão Ignácio, que foi caracterizado por Frei Jaboatão como uma pessoa “humilde” e “desprezível”, nasceu no Recife e teve como nome de batismo Pedro, porém teria mudado esse nome, no momento da sua crisma, para Ignácio da Rocha⁵²². Conta Frei Jaboatão que ele era filho de Antônio da Rocha e de uma mulher parda forra, a qual havia sido escrava dos senhores da Casa da Torre, onde também havia nascido o Irmão Ignácio, e tinha por parte de pai um irmão de nome Manuel da Rocha⁵²³.

⁵²¹ JABOATÃO. A. S. M., *Op. Cit.*, p.206

⁵²² *Ibid.*, p. 291- 332

⁵²³ JABOATÃO, Frei A. S. M. **Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Crônica dos Frades Menores da Província do Brasil**. Recife: Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco, 1980. Parte Segunda. Vls. I, II, III. pp. 290-291

Ele teria se ausentado da casa dos pais com dezoito anos de idade e se dirigido para o sertão do Rio S. Francisco, onde teria edificado uma casa de barro e vivido uma vida simples em que a suas vestes se resumiam em um vestido de saco e um cordão⁵²⁴.

Nessa residência ele teria vivido dez anos da sua vida, dirigindo-se em seguida para província de Sergipe onde deu continuidade a sua peregrinação e penitência. Segundo os relatos, ele teria se casado e devido à morte de sua esposa foi para a Cidade da Bahia⁵²⁵ onde, no ano de 1720, teria recebido de frei Joseph de S. Antônio o hábito e cordão⁵²⁶.

Na sua aparência trazia traços bem característicos, como cabelos e barbas crescidos, roupas de saco remendado e pés descalços. Sua vida pode ser caracterizada pela mendicância em que o pouco que tinha era para repartir com os mais necessitados⁵²⁷.

Na Bahia,

ao principio eram ouvidas suas vozes com desprezo, porém, vendo os moradores da Bahia a sua suma pobreza, a austeridade do seu hábito, a mortificação dos seus sentidos e a modesta e compostura das suas ações e palavras, conheceram a virtude por seus próprios sinais e o trataram com piedade, sem contradição. Muitos pecadores se aproveitaram das suas advertências, e com a reforma da sua vida emendaram seus desmanchos. Da eficácia das suas pregações faz prova singularíssima o seguinte sucesso⁵²⁸.

Segundo os relatos Irmão Ignácio tinha por costume, desde pequeno, passar todo o seu tempo rezando de joelho com uma cruz na mão. Esse costume se manteve mesmo depois de casado. Todos os domingos e festividades ele ia à igreja se confessar e comungar⁵²⁹. A sua refeição era basicamente uma substância chamada de “mingau”, caracterizada por Frei Jaboatão como “uma papa rala, feita de mandioca da terra”, ou em lugar desta “umas de beldroegas, cozidas em água e sal”⁵³⁰.

Nas mãos ele carregava uma cruz, formada de vara de pouca grossura, com um comprimento maior que a sua estatura. Pela manhã se deslocava para as igrejas, em que passava o tempo ouvindo e ajudando a celebrar as missas. Todas as suas horas do dia eram dedicadas à pratica da caridade aos irmãos enfermos⁵³¹.

Conta Frei Jaboatão que o Irmão Ignácio, em certo dia, pela manhã, teria entrado,

⁵²⁴ COUTO, Domingos Loreto. *Op. Cit.*, p. 332

⁵²⁵ COUTO, Domingos Loreto. *Op. Cit.*, p.335

⁵²⁶ JABOATÃO, Frei A. S. M. **Novo Orbe Seráfico Brasílico...** *Op. Cit.*, p.290

⁵²⁷ COUTO, Domingos Loreto. *Op. Cit.*, p. 332

⁵²⁸ *Ibid.*, p.333

⁵²⁹ *Ibid.*, p.334

⁵³⁰ JABOATÃO, Frei A. S. M. **Novo Orbe Seráfico Brasílico...** *Op. Cit.*, p. 291

⁵³¹ *Idem*

em casa de Manuel de Oliveira Besse, pai do Cônego Joseph de Oliveira Basse, onde costumava ir muitas vezes e algumas também se agasalhava de noite pela caridade, que lhe faziam a lhe darem um pouco de leite e pão[...] trazia o habito todo molhado por haver chovido muito aquela manhã[...] Pediu a senhora da casa, era D. Leonor de Jesus, irmã do pregador Fr. Joseph de S. Felix[...] Mandou-lhe ela dar uma casaca velha, e esfarrapada, que fora de seu marido. Vestiu-a o Irmão Ignácio, cingiu-se com seu cordão e assentou-se junto a um fogueiro de brasa a tomar calor [...] ⁵³².

Nesta mesma casa aconteceu com ele o caso seguinte:

Levantou-se uma noite fora do costumado, estando já todos recolhidos, chegou ao quarto onde se agasalhavam os donos da casa e bradou, dizendo que acordassem, que na casa havia um incêndio. Inquietam-se todos e, feita as diligencias por vários aposentos foram dar em mais retirado, com fogo que já se ia ateando, atribuindo-se à virtude do Irmão Ignácio o ficarem livres daquele perigo, pois só por participação do céu o podia saber por ficar o seu aposento muito distante do outro e sem comunicação entre eles ⁵³³.

Esse foi um dos casos citados por Frei Jaboatão, que demonstra a generosidade do Irmão Ignácio com as pessoas que o rodeavam. Na verdade ele nunca tinha tido uma casa própria ou residência fixa; viveu da caridade e solidariedade de amigos.

Segundo Loreto Couto,

[...] todos os dias o Irmão Ignácio ia ajudar aos que trabalhavam na edificação da igreja do Santíssimo Sacramento, além do Carmo, e pediu aos administradores daquele magnífico templo o acabassem com brevidade, porque ele seria o primeiro, que nela se enterraria, e tanto tempo se demorasse, outro tanto estaria privado de sair do desterro desta miserável vida ⁵³⁴.

Acabada a citada igreja, conta Frei Jaboatão, que no dia 16 de junho de 1744, prevendo que havia chegado o dia da sua morte, direcionou-se à casa de uma devota cujo nome era Maria de Souza. Ao chegar a sua residência o Irmão Ignácio havia lhe pedido “por caridade agasalho por três dias”, com a justificativa de estar enfermo.

Segundo Frei Jaboatão,

Quis a mulher vendo a fraqueza e debilidade em que estava, preparalhe galinha, como a doente, mas ele a impediu, dizendo-lhe que só

⁵³² *Idem*

⁵³³ JABOATÃO, Frei A. S. M. **Novo Orbe Seráfico Brasílico...** *Op. Cit.*, p.293

⁵³⁴ COUTO, Domingos Loreto. *Op. Cit.*, p.334

tomaria por caldo algum mingau. Assim chegou ao outro dia e logo de manhã pediu confessor [...] também pediu a extrema-unção, e preparado com todos estes divinos socorros, ao terceiro dia que era quinta feira, dezoito do sobredito mês de junho, dia consagrado ao Santíssimo Sacramento, de cujo suavíssimo mistério foi publico e afetuoso devoto e venerador, pelas três da tarde entregou ao mesmo senhor com sossego dos justos o seu espírito, ficando com um semblante alegre e como quem se estava rindo dos enganos do mundo⁵³⁵.

O fato do mesmo não ter tido uma residência própria em vida com a sua morte ocorreram dúvidas com relação ao lugar ou igreja em que ele seria sepultado. No dia seguinte ao do seu falecimento, ou seja, na sexta feira pela manhã, foi rezada uma missa. À tarde, o seu corpo passou por uma análise médica, medida comum na época, a qual se deparou com um “corpo flexível em todas as suas partes movendo-se, e dando estalos os dedos dos pés e mãos”,⁵³⁶.

Segundo Frei Jaboatão “todos o queriam para si”.

Os pardos, por ser ele da sua cor, os religiosos de Nossa Senhora do Carmo, por ser irmão do seu Bentinho, os nossos pelo hábito e cordão da Ordem e, até os da companhia, dizem estarem nesta competência, pela cruz, que trazia nas mãos⁵³⁷.

Diante dessas circunstâncias ficou resolvido, com aceitação de todos, que o seu corpo seria sepultado no dia seguinte, no sábado pela manhã, na nova Igreja do Santíssimo Sacramento, sendo o primeiro ali sepultado, em que se verificou a sua profecia⁵³⁸. O sino da igreja deu seis batidas, como era de costume. Porém, relata Frei Jaboatão, ao certo, não foi possível identificar o autor do ato, pois, quando foram verificar quem teria tocado o sino, deparou-se com a porta da torre da igreja fechada e sem nenhuma pessoa pela parte de dentro⁵³⁹.

O seu cerimonial fúnebre contou com um numeroso público. O esquife foi carregado por seis reverendos sacerdotes, além da presença de numerosos soldados, que a mando do governador, acompanhou o funeral, no intuito de “evitar a indiscreta devoção do povo, que queriam tirar em retalho o seu hábito por relíquia”⁵⁴⁰.

⁵³⁵ JABOATÃO, Frei A. S. M. **Orbe Seráfico Brasílico...** *Op. Cit.*, pp.293-294

⁵³⁶ JABOATÃO, Frei A. S. M. **Orbe Seráfico Brasílico...** *Op. Cit.*, pp.293-294

⁵³⁷ *Idem*

⁵³⁸ COUTO, Domingos Loreto. *Op. Cit.*, p.335

⁵³⁹ JABOATÃO, Frei A. S. M. **Novo Orbe Seráfico Brasílico...** *Op. Cit.*, p.295

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p.294

Em suma, Irmão Ignácio, homem pardo, apesar da sua cor, deixou na Bahia uma “grande e celebrada fama, pelo modo de vida, que ali praticou”⁵⁴¹. Através da caridade e da sua religiosidade conseguiu ser a primeira pessoa a ganhar sepultura na nova igreja do Santíssimo Sacramento⁵⁴². O seu exemplo de vida religiosa o manteve vivo no imaginário daquela época, mesmo após sua morte em 1744. Sendo este o principal motivo do mesmo ser lembrado, por frei Jaboatão em seu sermão proferido nas festividades em louvor a São Gonçalo Garcia no Recife.

3.3.3 *Eventos religiosos e profanos: uma narrativa*

Sotério da Silva Ribeiro em sua obra intitulada *Sumula Triunfal* nos proporciona mais um olhar sobre os festejos em homenagem a São Gonçalo Garcia, descrevendo, em mínimos detalhes, todas as etapas da festa. Na sua descrição é possível perceber que o sacro e o profano estavam inter-relacionados, e que era possível notar o entrelaçamento de fenômenos específicos que, durante a festa, mesclavam-se numa pluralidade de intenções⁵⁴³.

Ao longo do texto o franciscano aponta serem os pardos os principais patrocinadores do festejo. Essa participação financeira pode ser destacada através das doações dos irmãos com os enfeites e os adereços custosos que constituíam os figurinos representativos e dos carros alegóricos, ricamente decorados, na procissão.

Segundo Rachel Caldas, a gente da classe média, ou parte dela, também teria financiado as despesas com as festas da entronização de São Gonçalo Garcia, muito embora o Sotério tenha assinalado sempre a contribuição dos homens pardos ‘que quanto mais pobres, e limitados nas posses, então mais liberais para o Divino Culto, e amor do Santo Mártir’⁵⁴⁴.

Para a autora,

uma primeira relação aí se faz a respeito da grande população de pardos então existentes. E como se salienta que era gente de humildes recursos parece evidente que os gastos feitos com as solenidades correram por conta principalmente de “mascates”⁵⁴⁵.

Ao descrever cada alegoria, Sotério ressalta o nome do irmão patrocinador. Observe-se no quadro que se segue cada um desses colaboradores.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p.290

⁵⁴² Segundo Frei Jaboatão, essa igreja fica localizada “na rua que chamam do passo, a qual tem princípio subindo na Rua dos Sapateiros pela ladeira do Carmo e travessa que toma a mão esquerda pela parte de cima ao poente”.
Ibid., p.295

⁵⁴³ DEL PRIORE, M. **Festas e Utopias no Brasil Colonial** São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 45

⁵⁴⁴ LINS, Rachel Caldas. *Op. Cit.*, p.32

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 33

QUADRO 18
Forma da ordem da procissão

Posição na procissão	Figuras representativas/carros alegóricos	Patrocinador
1	Figura da Ásia a cavalo	Capitão Mariano de Almeida
2	Figura com estrutura de cavalo	Irmão Antonio Munes
3	Figura da Alegria a cavalo	Irmão Manuel Alves
4	Figura da meditação	Irmão Antonio Pereira de Andrade
5	Figura do zelo	Irmão José Duarte
6	Figura da pregação	Irmão Francisco Talles de Meneses
7	Figura do Martyrio	Irmão Felipe de Santiago Melo
8	Figura do Merecimento	Dona Seraphina Bezerra
9	Figura do Premio	Irmão Manuel Barreto
10	Figura do anjo da religião seráfica	Irmão Francisco de Freitas Silva
11	Figura do convencido júpiter	Irmão Manuel Alves Cardoso
12	Figura do Amor Perfeito	Irmão Francisco Cardoso
13	Carro de N. S. do bom Parto	Juiz, Antonio Pinto de Mendonça, escrivão, Felipe de Sousa e demais irmãos da mesa de N. S. Bom Parto
14	Figura do Temor de Deus	Irmão Lino Pereira Façanha
15	Carro de N. S. da Soledade	Juiz, Mecelino de Sousa e demais irmãos da mesa da Soledade
16	Figura do Amor Divino	Irmão Luis dos Santos Barreto
17	Carro do Menino Jesus, representado pela irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife	Irmão Antonio Cardoso, Manuel Gonçalves, Felix Vieira, Manuel do Nascimento
18	Figura do Conhecimento de Deus	Irmão Antonio N.
19	Carro representativo de um navio, representando a irmandade N. S. do Livramento	Irmão Antonio Rodrigues, José da Conceição, Francisco Xavier e João Soares Leonel
20	Figura da Caridade	Irmão Antonio Quaresma
21	Figura da Fé	Irma Maria Aranha
22	Carro do Martyrio	Irmão Manuel dos Santos, Francisco Correa, João Lobato e Caetano Alemão

Fonte: SILVA, Soterio Ribeiro da. **Sumula Triunfal** de nova e grandiosa celebridade do glorioso e invicto mártir S. Gonçalo Garcia, impresso em Lisboa em 1753 e oferecido ao senhor capitão José Rabello de Vasconcellos.

Como pode ser observado no Quadro 18 é possível que os pardos de Pernambuco não tenham sido de fato os únicos financiadores da festa, assim como destaca Rachel Caldas, uma vez que alguns carros também contaram com a ajuda financeira de outras instituições religiosas, além das de devoção dos pardos. Porém, é bem provável que eles tenham sido os principais colaboradores, devido aos seus interesses na realização do evento.

Ao que tudo indica, os carros representativos de cada irmandade tiveram a colaboração financeira da instituição a qual estavam representando. Esse foi o caso da Irmandade de Nossa Senhora do Bom Parto, que era uma instituição de devoção dos pardos e da própria irmandade do Livramento dos Homens Pardos do Recife, que devido à possível visibilidade enquanto instituição, no momento da festa, também se mostrou disposta a colaborar financeiramente com o evento. Certamente o carro representativo da Irmandade do Livramento em forma de “Nau ou Fragata”, assim como as demais figuras representativas, tenham sido, na sua maioria, doações de irmãos pardos que, diante da oportunidade de uma maior visibilidade das suas posses, fizeram-se representar através dessas alegorias caracterizadas por *luxo e ostentação*.

Ainda observando o Quadro 18, a ordem da procissão foi marcada pela presença de várias figuras alegóricas, algumas das quais montadas a cavalo, acompanhadas em sua maioria por carros, uns puxados por negros, outros por cavalos. Nas palavras de Sotério “mais parecia celestial esquadrão de anjos formados na terra, que humana e fingida tragicomédia no teatro do mundo representado”⁵⁴⁶.

A primeira delas, montada em cavalo ruço rodado, era da *Ásia*, “ricamente vestida de mulher”. O seu figurino era composto de “justinho de seda azul de ouro com manguitos de renda do mesmo”⁵⁴⁷. Os seus braços estavam cobertos por cordões de ouro e os seus dedos com várias jóias de diamantes⁵⁴⁸. Vinha em seguida *Aplauso* a cavalo ajaezado de veludo carmezim bordado a ouro, com crinas e caudas tecidas com “fitaria de prata azul”⁵⁴⁹. Logo depois vinha a da *Alegria* a cavalo, que estava vestida à francesa, em que “ornava-lhe a cabeça vários broches de diamantes e dezessete cachos de pendentés de ouro”⁵⁵⁰.

Na seqüência do cortejo podiam ser vistos os demais personagens, ricamente fantasiados e representando a figura da *Meditação*, do *Zelo*, da *Pregação*, do *Martírio*, do *Merecimento*, do *Prêmio*, do *Anjo da Religião Seráfico* e do “convencido *Júpiter*” cujo

⁵⁴⁶ RIBEIRO, Soterio da Silva. *Op. Cit.*, p. 21

⁵⁴⁷ *Idem*

⁵⁴⁸ *Idem*

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p.22

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p.23

patrocinador foi Irmão Manuel Alves Cardoso. Essa figura vinha puxando o carro da gloriosa mártir Santa Bárbara, ostentava na cabeça “uma nuvem desfeita em relâmpago” e “na mão direita uma vara de prata da qual saíam três raios”⁵⁵¹.

Dando seqüência vinha a figura do *Amor Perfeito* puxando o carro de Nossa Senhora do Bom Parto, carregado por oito negros da Guiné⁵⁵². Após este vinha a do *Temor de Deus*, patrocinado por Irmão Lino Pereira Façanha. Esta figura vinha puxando o carro de Nossa Senhora da Soledade⁵⁵³, sendo sucedida pela Figura do *Amor Divino*, que puxava o carro da Irmandade do Santíssimo Sacramento a qual “cobria a figura do Amor Divino e o carro triunfal do Menino Deus” com velas de arrátel nas mãos⁵⁵⁴.

Dando continuidade às alegorias, vinha a figura do *Conhecimento de Deus*, que antecedia o carro em forma de “Nau ou Fragata” da Senhora do Livramento “com três metros de quilha e um pouco mais de um metro de boca”; oito pretos da Guiné vestidos de branco empurravam o barco⁵⁵⁵. Por fim, podiam ser observadas as figuras a cavalo da *Caridade* e a da *Fé* que vinha puxando o “triumfal carro do Glorioso Mártir”⁵⁵⁶. Todos caracterizados por muita seda, veludos, damascos, jóias de ouro e diamante, sobretudo em forma de broches e pulseiras.

Esses carros na sua maioria eram carregados por negros, com exceção do último que transportava “o Glorioso Mártir” o qual era puxado por dois “cavalos ruços”. Aqui percebemos que os pardos mantinham em sua procissão um costume que era seguido pelos brancos: o de utilizar a mão-de-obra negra no transporte das suas alegorias⁵⁵⁷.

Por outro lado, lembra José Ramos Tinhorão, os negros não apenas apareceram no grande desfile religioso organizado pelos pardos apenas como puxadores de carros alegóricos. O autor lembra que após o carro de Nossa Senhora do Livramento podia ser visto um grupo de treze jovens negros que se “exibiam na dança chamada de Quicumbiz”.

Vestidos ‘todos de veludo negro posto se diversificavam nos saiotes’, pois uns ‘eram de seda, outros de brocado, outros de galacé todos agaloados de ouro e prata’, dançavam servindo como que de comissão de frente, pois os ‘acompanhavam outros tantos na ocupação de caudatórios, ornados também com caprichosos aceio, a saber: saiotes de seda e finas rendas’⁵⁵⁸.

⁵⁵¹ RIBEIRO, Soterio da Silva. *Op. Cit.*, pp. 23-28

⁵⁵² *Ibid.*, pp.29-30

⁵⁵³ *Idem*

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p.31

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p.33

⁵⁵⁶ *Ibid.*, pp. 35-36

⁵⁵⁷ TINHORÃO. José Ramos. **As festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000.p. 123

⁵⁵⁸ *Ibid.*, 124

Segundo o autor a música e a dança eram de evidente origem africana, mas mesclada de uma cultura local em que “com suavíssima consonância e recreio dos ouvidos pouco depois se viam três flautistas”⁵⁵⁹.

Representando os naturais da terra, a procissão também contou com um grupo de “nove rapazes índios” que estavam “ricamente ornados, e nus da cintura para cima ao modo pátrio”. Segundo Tinhorão “esta era a representação étnica mais apagada”, uma vez que “já não conseguiam reunir sequer um grupo completo de tocadores de sua música, pois entre eles aparecia um negro que tocava gaita”⁵⁶⁰.

Percebemos, através da organização da procissão, que os pardos receberam uma presença marcante do imaginário europeu, o que mostra o incrível poder de difusão de algumas idéias eruditas que sofrem uma re-elaboração nas colônias da América, passando a fazer parte do imaginário desses pardos nas suas manifestações culturais em Pernambuco, ou seja, investe-se de um sentido novo, acrescentando ao antigo⁵⁶¹.

Os símbolos contidos nas várias figuras representativas e nos carros alegóricos vinham marcados por um sentido próprio que fugia muitas vezes ao entendimento de diversos membros da elite, ou seja, “um evento transforma-se naquilo que lhe é dado como interpretação”⁵⁶².

Na seqüência do festejo ocorreram as cavalcadas realizadas nos dias 13, 14 e 15 de setembro, cujo patrocinador foi a Irmandade de Nossa Senhora da Guadalupe de Olinda; instituição esta também de devoção dos homens pardos.

Para perpétuo laurel dos homens Pardos, de que se não lembram os mais antigos heverem sucedido outros de mais custo, capricho e asseio. Tinha vindo de todos os subúrdios desta praça por mais de 20 léguas muitos homens, e mulheres Esta foi a festividade mais rica, que segundo a opinião mais ajustada há muito se viu em o Pernambuco, de que serão eternas as memórias, fazendo-se pelo orde todo decantadas, mais pelos vários excessos da liberdade, que pelas calúnias padecidas⁵⁶³.

⁵⁵⁹ *Idem*

⁵⁶⁰ *Idem*

⁵⁶¹ CHARTIER, Roger. **A História cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S. A. . 1990. p 221

⁵⁶² SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. p. 15

⁵⁶³ LINS, Rachel Caldas. *Op. Cit.*, p.39

Esse momento festivo também contou com a presença ilustre do governador da Capitania de Pernambuco, Henrique Luis Pereira Freire, que distribuía as argolinhas colhidas pelas lanças dos cavaleiros participantes⁵⁶⁴.

No festejo em homenagem ao santo, também houve espaço para a realização de uma Sessão Acadêmica, que marcou o seu encerramento. Ela foi realizada no dia 19 de setembro e teve lugar no salão de um prédio situado na Rua do Livramento, “coberto de sedas e damascos, com assentos distintos para os oradores, vendo-se ao pé da cadeira do presidente um bofete guarnecido de seda”⁵⁶⁵, com salvas de prata em que o secretário ia depositando os manuscritos das peças acadêmicas e um altar de bela decoração artística, com a imagem de S. Gonçalo. Louvaram ao santo, alternadamente, vários coros de música, e à entrada do edifício tocavam com a melhor harmonia “charamelas”, “trompas”, “atabales” e “trombetas”. Atraindo a solenidade grande quantidade de gente fez a polícia uma guarda de infantaria, que só deixava entrar as pessoas mais distintas e os convidados que traziam bilhete⁵⁶⁶.

Em suma, as festividades religiosas e profanas caracterizadas por procissões, missas, cavalhadas, danças, Academia e tantas outras realizações culturais, não nos deixam dúvida de que os pardos, a Irmandade do Livramento e os franciscanos foram vitoriosos na promoção ao culto a São Gonçalo Garcia. Nesse caso, Frei Jaboaão foi feliz em traduzir os sentimentos coletivos e propor um modelo de santidade que, naquele momento, atendiam às demandas dos pardos, fossem eles escravos ou forros, no contexto colonial pernambucano.

Pouco a pouco dissociado dos franciscanos, o culto a este santo adquiriu vida independente no imaginário popular. E as irmandades de pardos tiveram particular participação neste processo, visto que, em anos posteriores à festa, o louvor a São Gonçalo Garcia não apenas teve continuidade no Recife, como ganhou outras áreas do Brasil, como foi o caso de Acari, no sertão Norte Rio-grandense, em Olinda, Pernambuco, em Penedo, Alagoas, em Laranjeira, Sergipe, no Recôncavo Baiano, no Rio de Janeiro, em Minas Gerais, entre outros lugares⁵⁶⁷.

Nesse sentido, os pardos foram construindo identidade com o santo franciscano, ao mesmo tempo em que iam criando redes de sociabilidades e identidade étnica. A devoção, nesse sentido, serviu para mostrar as contradições inerentes à sociedade e aos pardos enquanto grupo, assim como para regular um traço da resistência cotidiana desses sujeitos que buscavam distanciar-se dos estigmas a eles atribuídos na sociedade colonial, “tal resistência

⁵⁶⁴ RIBEIRO, Soterio da Silva. *Op. Cit.*, p.39

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p.53

⁵⁶⁶ COSTA, F. A. P. *Op. Cit.*, V. 6.p.60

⁵⁶⁷ LINS, Rachel Caldas. *Op. Cit.*, pp..6-7

cotidiana manifestava os conflitos e as pressões sociais aos quais estavam submetidos e os recursos que mobilizavam para manter a dignidade e a humanidade em meio aos limites da sociedade escravista colonial”⁵⁶⁸.

⁵⁶⁸ VIANA, L. *Op. Cit.*, p.130

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluir esse trabalho reafirmo que as irmandades de pardos em Pernambuco, especificamente as de devoção a Nossa Senhora do Livramento, serviram como um local de inserção dos pardos, dentro de uma sociedade restritiva e excludente, sendo, assim, consideradas como um espaço privilegiado que davam aos seus membros uma posição mais segura dentro da sociedade, marcando-lhe lugar determinado, valorizando-os, dando-lhes dignidade.

Ao participar dessas associações os pardos puderam reconhecer um significado para as suas vidas, na medida em que estas estimulavam a solidariedade, possibilitavam o culto aos mortos, garantiam um enterro aos seus membros, auxiliavam materialmente os seus irmãos mais necessitados e ainda realizavam as grandiosas festas coletivas. E era através dessas festas, celebradas em torno da imagem do santo padroeiro ou padroeiros, que as irmandades demonstravam todo o seu poder e sua força.

Logo, procuramos focalizar o cotidiano da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos, localizada no espaço urbano pernambucano, buscando compreender um pouco do seu funcionamento como instituição caritativa, assim como as suas festas, em especial a realizada no ano de 1745, em homenagem a São Gonçalo Garcia, um santo pardo.

Ao longo dessa abordagem defendemos a tese de que, apesar de as irmandades em Pernambuco no século XVIII estarem agrupadas por cor, a questão étnica ganhou um segundo plano quando relacionada à questão sócio-econômica. Isso significa afirmar que essas agremiações não agruparam iguais etnias, mas sujeitos de semelhantes condições sociais para arcar com as esmolas e anuidades solicitadas por cada instituição.

Essa teoria encontra fundamento quando nos deparamos com pardos em irmandades de brancos, negros em instituições de pardos, brancos e pardos em agremiações de negros e vice-versa. Ao analisarmos os compromissos das irmandades em Pernambuco no século XVIII, deparamo-nos com várias restrições com relação ao sexo, idade e, sobretudo, distinções étnicas no que concerne à admissão dos irmãos nessas instituições; porém o discurso freqüentemente mudava quando estava diretamente relacionado à entrada de recursos para irmandade. Isso explica o porquê de brancos e pardos poderem ocupar cargos de Rei e Rainha do Congo na Irmandade do Rosário de També; assim como, negros pagarem taxas de admissão mais elevadas que os brancos em instituições do Rosário; de brancos ocuparem

cargos na mesa de agremiações de pardos e, até mesmo, de pardos serem admitidos em instituições do Santíssimo Sacramento do Recife, irmandade esta conhecida como de brancos, apesar da documentação não apontar, em nenhum momento, restrições com relação à cor dos associados.

O fato é que a Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife era caracterizada por altas taxas de admissão o que talvez tenha servido como indicativo para que a classificassem como uma instituição de brancos, porém estes dados não são suficientes para afirmarmos isto. O que as altas taxas apontam é para o fato de que só os mais abastados poderiam dela participar, independente da sua pigmentação, sendo assim um motivo de prestígio e indicativo de riqueza constar em seus quadros de irmãos. Uma vez que a sociedade colonial era dinâmica, abrindo formas plurais para a inserção dos sujeitos que dela faziam parte, essa dinâmica possibilitou uma mobilidade social de indivíduos negros e pardos o que justifica podermos localizá-los na documentação como proprietários de escravos, integrantes do clero e, ainda, os que se destacaram através da arte. Participar do Santíssimo Sacramento era tornar visível a todos uma situação econômica favorável conquistada.

É notável que essa mobilidade social dos pardos não ocorresse enquanto grupo, mas nas suas particularidades. Temos que reconhecer que, apesar dos limites impostos aos descendentes de negros, a fidalguia, ou, em termos mais genéricos, um *status* social mais elevado, não era, na verdade, algo inatingível. “Apesar de a sociedade por ordens ter sido concebida em termos fixos e rígidos, a mobilidade social era, sem dúvida, possível”⁵⁶⁹.

O fato é que o espaço urbano colonial pernambucano estava marcado pelas diversas nuances de cores e, conseqüentemente, distinções étnicas e sociais. O que deu origem a várias denominações, como brancos, negros, crioulos, cabras, índios e pardos. Porém, cada uma dessas denominações não estava apenas relacionada a uma pigmentação da pele, mas também a fatores sócio-econômicos que possibilitavam cada sujeito a autodenominar-se pertencente ou não de cada grupo. Logo, um pardo poderia se identificar como branco na busca de um reconhecimento social.

Em tese, o uso do *termo pardo* em Pernambuco no século XVIII vai além dos significados atribuídos pelos dicionários da época que o classificava como o resultado do cruzamento de branco com negro. As pesquisas realizadas em livros de batismo e casamento, localizados na Igreja do Santíssimo Sacramento do Recife, apontam que os cruzamentos entre

⁵⁶⁹ SCHWARTZ. Stuart B. **Segredos Internos**: engenhos e escravismo na sociedade colonial (1550-1835). Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.p. 211

pardos e índios, pardos entre si, pardos com negros, cabra com pardos também deram origem a sujeitos classificados como pardos.

Através dessa documentação também foi possível perceber que o uso da terminologia em Pernambuco não seria sinônimo de liberdade, assim como em outras região do Brasil, como nos aponta Sheila Faria⁵⁷⁰, Hebe Mattos⁵⁷¹ e Larissa Viana⁵⁷². Em Pernambuco constatamos a existência de pardos escravos que contabilizaram um total de 446 sujeitos, dos 2.396 (30,79%) registros catalogados e 1.922 livres. Assim como pardos que gozaram do privilégio de serem proprietários de escravos, em que conseguimos localizar 29 deles sendo 17 do sexo feminino e 12 do masculino.

O caminho percorrido ao longo das leituras nos fez perceber que os pardos, em Pernambuco no século XVIII, se caracterizaram por ser um grupo heterogêneo, etnicamente e socialmente, que criou e recriou formas de sobrevivência social e cultural. Independentes da falta de reconhecimento social não se deixaram conduzir pelas circunstâncias, criando brechas de resistência e construindo identidades. As festas realizadas por suas irmandades permitiram que se expressassem culturalmente na sociedade colonial pernambucana. Acreditamos que as irmandades religiosas não eram apenas um lugar de normatizar, acomodar, alienar e pacificar os sujeitos históricos, mas, sobretudo, um espaço de ressignificação, reivindicação social, inserção e resistência cultural.

⁵⁷⁰FARIA, S. S. C. **Sinhás Pretas, Damas Mercadoras**: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850). 2004. 278 f. Tese (Doutoramento em História). Departamento de História da Universidade Federal Fluminense. Niterói.

⁵⁷¹MATTOS, H. M. **Das Cores do Silêncio**: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil XIX). 2. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

⁵⁷²VIANA, L. **O Idioma da Mestiçagem**: as Irmandades de Pardos na América Portuguesa. Campina, SP: Editora da UMICAMP, 2007.

REFERÊNCIAS

Livros, Artigos, teses, Dissertações e Monografias

ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Org.). **Cultura política e leituras do passado**: historiografia e ensino de história. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

ACIOLI, Vera Lúcia Costa. **Jurisdição e Conflitos**: aspectos da administração colonial, Pernambuco, século XVII. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1997.

AGUIAR, M. M. Festas e Rituais de Inversão Hierárquica nas Irmandades Negras de Minas Gerais. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris (Org.). **Festa-Cultura & sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Hucitec, 2001.

AGUILAR, Nelson (Org.). **Mostra do redescobrimento**: arte barroca=Baroque Art. São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais, 2000.

ALBUQUERQUE, J. D. M. **História**: a arte de inventar o passado - Ensaio de teoria da história. Baurú: EDUSC, 2007.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; SILVA, Gian Carlo de Melo. Famílias Brasileiras: Pernambuco e a mestiçagem - séculos XVI -XVIII. **Clio Revista de Pesquisa Histórica**. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Pernambuco. Recife: Editora Universitária, n 25-1, 2007.

ALMEIDA, S. C. C. (Org.); SILVA, G. B. (Org.). **Ordem & Polícia**: controle político-social e as formas de resistência em Pernambuco nos séculos XVIII ao XX. 1. ed. Recife: Editora Universitária/UFRPE, v. 1, 2006.

ALMEIDA, S. C. C. **O Sexo Devoto**: normatização e resistência feminina no Império Português XVI-XVIII. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2005.

ARAÚJO, E. H. P. **As Irmandades do Rosário dos Homens Pretos em Pernambuco**. Recife: FASA, 2005.

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 & sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Hucitec, 2001.

ARRAIS, Raimundo. **O Pântano e o Riacho**: a formação do espaço público no Recife do século XIX. São Paulo: Humanistas/FFLCH/ USP, 2004.

ASSIS, A. A. F. Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial –Nordeste, séculos XVI-XVIII. In. **Revista Brasileira de História**, vol.22, n°.43, 2002.

ASSIS, V. A. **Pretos e Brancos – A serviço de uma ideologia de dominação (Caso das Irmandades do Recife)**. 1988. 177 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife.

AZZI, Riolando. As ordens religiosas na sociedade colonial. In. PEREIRA, P. R. (Org.). **Brasiliana da Biblioteca Nacional**: guia das fontes sobre o Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

BARBOSA, Rita de Cássia de Araújo. A Redenção dos Pardos: a festa de São Gonçalo no Recife; em 1745. In: JANCÓSÓ, István e KANTOR, Iris (Org.). **Festa-Cultura & sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Hucitec, 2001.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BEZERRA, Janaina Santos. **Identidade Mestiça**: as irmandades de pardos em Pernambuco. 2007. 56f. Monografia (Licenciatura em História), Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife.

_____. **Resistência Cultural**: a escolha de um Rei nas Irmandades do Rosário de Pernambuco (XVIII). 2008. Monografia (Especialista em Ensino de História das Artes e das Religiões). Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife.

BOSCHI, C. C. **Os leigos no Poder**. São Paulo: Ática, 1986.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CARNEIRO, M. L. T. **Preconceito Racial em Portugal e Brasil Colônia**: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CARVALHO, Marcus J. M. **Liberdade**: Rotinas e Rupturas do Escravismo, Recife (1822-1850). Recife: Editora Universitária, 1998.

CHARTIER, Roger. **A História cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S. A., 1990.

DEGLER, Carl N. **Nem Preto nem Branco: Escravidão e Relações Raciais no Brasil e E.U.A.** Rio de Janeiro: Ed. Labor, 1976.

DEL PRIORE, Mary. **A mulher na História do Brasil: raízes históricas do machismo brasileiro, a mulher no imaginário social, "lugar de mulher é na história"**. São Paulo: Contexto, 1989.p.198.

_____. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DINIZ, Pe. Jaime C. **Músicos Pernambucanos do Passado**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 3 v, 1971.

EISENBERG, Peter L. Ficando Livre: As Alforrias em Campinas no Século XIX. In.: _____. **Homens Esquecidos: escravos e trabalhadores livres no Brasil - séc. XVIII e XIX**. Campinas: Editora da Unicamp, 1989.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1998.

_____. **Sinhás Pretas, Damas Mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)**. 2004. 278 f. Tese (Doutoramento em História). Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói.

FILHO, Antonio Morais. **Boletim da Cidade e do Porto do Recife**. Edição da diretoria de estatística, propaganda e turismo da Prefeitura do Recife, 1941.

FREITAS, Iohana, Brito de. **Cores e olhares no Brasil oitocentista: os tipos negros de Rugendas e Debred**. 2009. 146f. Dissertação (História Social)- Universidade Federal Fluminense, Niterói.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mocambos: decadência do Patriarcado Rural e desenvolvimento urbano**. 3 Ed, Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1961.

FRÚGOLI, Jr. Heitor. **Sociabilidade Urbana**. Rio de Janeiro: Jorge Zarar, 2007.

FONSECA, Marcus Vinicius. **Pretos, pardos, crioulos e cabras nas escolas mineiras do século XIX**. 2007. 256 f. Tese (Doutorado em Educação) Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo. São Paulo.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal. 1993.

_____. **Microfísica do Poder**. (Org.) e (trad.) de Roberto Machado. 10ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1992.

_____. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 2004.

GUERRA, Flávio da Motta. **Nordeste**: um século de silêncio (1654-1755). 2 ed. Recife: Editora ASA Pernambuco, 1985.

_____. **Velhas igrejas e subúrbios históricos**. Recife: Fundação Guararapes, 1970.

HESPANHA, Antônio Manuel. Governo, Elites e competência social: sugestões para um entendimento renovado da história das elites. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINE, Vera Lúcia Amaral (org.) **Modos de Governar**: idéias e práticas no império português Séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2005.

HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil Colônia**: 1550-1800. 3 Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

JUREMA, Aderval. **O sobrado na paisagem recifense**. Recife: Ed. Nordeste, 1959.

LARA, S. H. **Fragmento Setecentista**: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LINS, Rachel Caldas e ANDRADE, Gilberto de Osório. “Elogio do homem pardo”. In: _____ **Ciência e Trópico**. Recife, 12 (1): 79-105, jan/jun., 1984.

_____. **São Gonçalo Garcia**: Um culto frustrado. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1986.

LOPEZ, Emílio Carlos Rodriguez **Festas Públicas, Memória e Representação**: um estudo sobre manifestações políticas na Corte do Rio de Janeiro (1808-1822). São Paulo: Humanista/FFLCH/USP, 2004.

LUNA, Padre Lino do Monte Carmello. **Memória Histórica e Biográfica do Clero Pernambucano**. 2 ed. Coleção Pernambucana. Vol. III. Recife, 1976.

MAC CORD, M. **O Rosário de D. Antônio**: irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1872. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.

MAGNOLI, Demétrio. **Uma gota de sangue**: história do pensamento racial. São Paulo: Contexto, 2009.

MARIZ, Vasco. **Vida Musical**. Artigo publicado no suplemento cultura do Estado de São Paulo (1984-1991), além de ensaios e conferências diversas. São Paulo: Ed. Civilização Brasileira, 1997.

MATTOS, H. M. **Das Cores do Silêncio**: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil XIX). 2. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

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

_____. **O Nome e o Sangue**: uma parábola familiar no Pernambuco colonial. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. “Rabelo, pintor setecentista do Recife”, In: _____. **Tempo de Jornal**. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 1998.

_____. **Gente da Nação**. 2ª Ed. Recife: Massangana, 1996.

_____. **Henrique Dias – Governador Dos Crioulos, Negros e Mulatos do Brasil**. Recife: Massangana. 1988.

_____. O Acidente de Cor. IN: _____. **Tempo de Jornal**. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1998.

_____. **O Tempo dos Flamengos**. 4º ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

MENEZES, José Luiz Mota de(org). **Atlas Histórico Cartográfico do Recife**. Recife: FUNDAJ. Ed. Massangana. 1988.

MENEZES, Paulo. **A trama das imagens: manifestos e pinturas no começo do século XX**. São Paulo: EDUSP, 1997.

MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. **Os Franciscanos e a Formação do Brasil**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1969.

MORAES, D. B. **Bem nascer, bem viver, bem morrer: a administração dos sacramentos da Igreja Católica em Pernambuco - 1650-1790**. 2001. 2001. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, São Cristóvão.

NASCIMENTO, A. C. **A Sorte dos Enjeitados**. São Paulo: Annablume, 2008.

NEVES, Guilherme Pereira das. **E Receberá Mercê: A Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil (1808-1828)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

NEVES, Luiz Felipe Baêta, GIOSEFFI Maria Cristina. A Igreja no Brasil Colonial. In: PEREIRA, Paulo Roberto (Org.). **Brasiliana da Biblioteca Nacional: guia das fontes sobre o Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos-novos na Bahia: a Inquisição no Brasil**. 2º ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

OLIVEIRA, A. J. M. **Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Quartet. 2007.

OTÁVIO, Valéria Rachid. **Dança de São Gonçalo: re-interpretação coreológica e história**. 2004.187f. Dissertação de Mestrado (mestrado em artes). Universidade Estadual de Campinas. São Paulo.

PAIVA, Eduardo França. **Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

PARAHYM, Orlando. **Visão de um Recife que o Tempo não levou**. Governo de Pernambuco. Secretaria de Educação. Comissão de Moral e Civismo. COMOCI. ANO. XV.

PEREIRA, José Neilton. **Além das formas, a bem dos rostos: faces mestiças da produção cultural barroca recifense (1701-1789)**. 2009. 232f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife.

PINHEIRO, F. A. D. **Confrades do Rosário: sociabilidade e identidade étnica em Mariana-Minas Gerais (1745-1820)**. 2006. Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de pós-graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói.

PIO, Fernando. **A Ordem Terceira de São Francisco do Recife e suas Igrejas**. Recife: Uniao Grafica S. A. 1957.

_____. **Artistas dos séculos passados**. Revista da escola de Belas Artes. N 2, Recife, ano III.

PONTES, K. V. **Mulatos: políticos e rebeldes baianos, 2000**. 220 f. Dissertação de Mestrado (Mestrado em História)- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Bahia.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade: seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

QUINTÃO, A. A. As irmandades de pretos e pardos em Pernambuco e no Rio de Janeiro na época de D. José I: um estudo comparativo. In: NIZZA, Maria Beatriz da Silva (org.). **Brasil: colonização e escravidão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. **Irmandades Negras: outro espaço de luta e resistência (São Paulo 1870 – 1890)**. São Paulo: Annablume – FAPESP, 2002.

_____. **Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e Pernambuco (século XVIII)**. S. Paulo: Annablume/Fapesp, 2002.

REIS, J. J. **A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revoltas populares no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REZENDE, Antônio Paulo. **(Des)encantos modernos: história da cidade do Recife na década de vinte**. São Paulo: Universidade São Paulo, 1992.

RÜSEN, Jörn. **Reconstrução do Passado**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

RUSSEL – WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil colonial** (trad.), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. **Fidalgos e Filantropos: a Santa Casa da Misericórdia Da Bahia. 1550 – 1755**. Trad. Sérgio Duarte, Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SALGADO, Graça (Coord.). **Fiscais e Meirinhos: A Administração no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1985.

SAMPAIO, Juliana da Cunha. **Irmãos do Rosário de Santo Antonio: Gênero, Cotidiano e Sociabilidade em Recife (1750-1800)**, 2009. 160f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional). Departamento de Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife.

SANTOS, Georgina Silva dos. **Ofício e Sangue: a Irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa Moderna**. Lisboa: Edições Colibri/Instituto de Cultura Ibero- Atlântico, 2005.

SCARANO, J. **Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII**. São Paulo: Nacional, 1976.

SCHWARTZ. Stuart B. **Segredos Internos: engenhos e escravismo na sociedade colonial (1550-1835)**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SILVA. Cristiane dos Santos. **Irmãos de Fé, Irmãos no Poder: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos na vila real do Senhor Bom Jesus do Cuiabá (1751-1819)**. 2001. Dissertação. (Mestrado em História) Universidade Federal de Mato grosso. Cuiabá - MT.

SILVA, G. C. M. **Um só Corpo, Uma só Carne: casamento, cotidiano e mestiçagem no Recife colonial (1790-1800)**, 2008, 183 f. Dissertação (mestrado em História Social da Cultura Regional)- Programa de pós-graduação em Historia. UFRPE. Recife.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: EDUSP, 1984.

SILVA, M. J. S. **Devoção e Resistência**: as Irmandades de Homens Pretos de Goiana 1830-1850. 2008. Dissertação (Mestrado em História) - UNICAP. Recife.

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: **Ensaio Culturais sobre a América Açucareira**. 2008.

_____. **‘Nas Solidões Vastas e Assustadoras’**: os pobres do açúcar e a conquista do Sertão de Pernambuco nos séculos XVII e XVIII. 2003. 361f. Tese (Doutoramento em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

_____. **O miserável soldo & a boa ordem da sociedade colonial**. Recife: Prefeitura do Recife, Secretaria da Cultura, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2001.

SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

SMITH, Robert C. **Igrejas, Casas e Móveis**: Aspectos da arte colonial brasileira, Recife: MEC/UFPE/IPHAN, 1979.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, G. F. C. de. **Elite y ejercicio de poder en el Brasil colonial**: la Cámara Municipal de Recife (1710-1822), 2007. Doutorado em História. Universidade de Salamanca, USAL, Espanha.

SOUZA, Maria Ângela de Almeida. **Posturas do Recife Imperial**. 2002. (tese) de Doutorado em História. Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

SOUZA, Marina de M. **Reis Negros no Brasil escravista**: historia da coroação do rei do Congo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

SOUZA, Mônica Dias de. **Escrava Anastácia**: construção de um símbolo e a reconstrução da memória e identidade dos membros da irmandade do Rosário e são Benedito dos homens pretos. 2001. fl. 215 . Dissertação em História (pós-graduação em História)-Universidade Federal Fluminense, Niterói.

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

TODOROV, T. **A Conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TORRES, Cláudia Viana. **Um reinado de Negros em um Estado de Brancos**: organizações de escravos urbanos em Recife no Final do século XVIII e início do século XIX (1774-1815). 1997. Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE. Recife.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

VENÂNCIO, R. P. **Famílias Abandonadas**: assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador - séculos XVIII e XIX. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1999.

VERRI, G. M. W. **Tinta Sobre Papel**: Livros e leituras em Pernambuco no século XVIII. 1 ed. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2006.

VIANA, L. **O Idioma da Mestiçagem**: as Irmandades de Pardos na América Portuguesa. Campina, São Paulo: Editora da UMICAMP. 2007.

WILLEKE, Frei Venâncio. **Franciscanos na História do Brasil**. Vozes, 1977.

Fontes Impressas e Digitalizadas

ASSIS, V. A.; ACIOLI, Vera Lúcia Costa. **Leitura Paleográfica do Livro de Atas da Câmara Municipal do Recife (1711 - 1713)**, 2005.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português e latino**. Vol. 1. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1727.

CÓDIGO Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal: Edição fac-similar da 14ª ed, de 1870, com introdução e comentários de Cândido Mendes de Almeida. Brasília: Senado Federal, 2004.

COUTO, Domingos do Loreto. **Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco**. Ed. Fac-similar. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981.

COSTA, F. A. P. **Anais Pernambucanos 1740 – 1794**. Recife: FUNDARPE, 1984.

_____. **Vocabulário Pernambucano**. 2 ed., coleção Pernambucana, vol. II, Recife: Governo do Estado de Pernambuco, 1976.

DEBRET, Jean-Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989, volume III.

GALVÃO, Sebastião de Vasconcelos. **Dicionário Corográfico, Histórico e Estatístico de Pernambuco**. Vol. 1-4. Recife: CEPE, 2006.

GÂNDAVO. Pero de Magalhães de. **Tratado da terra do Brasil**: historia da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil 1576. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 1995.

GRAHAM, Maria. **Diário de uma Viagem ao Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

IGREJA da Guadalupe. (APMAG) Pasta 40. Org.: 02, gov.: 02.

JABOATÃO. A. S. M. **Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político, e Encomiástico, recitado na nova celebridade, que dedicam os pardos de Pernambuco, ao Santo de sua cor, o Besto Gonçalo Garcia, na sua Igreja do Livramento do recife, aos 12 de setembro do ano de 1745**. Lisboa, Oficina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha N. S. 1751.

_____. **Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Crônica dos Frades Menores da Província do Brasil**. Recife: Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco, 1980. Parte Segunda. Vls. I, II, III.

LIMA, Bernardo. MELO, Bacellar. **Diccionario da Língua Portuguesa**. Lisboa: na offic. Aquino Bulhoens, 1783.

MENEZES. José Cesar de. **Mapas da população nacional**. Vol: 40 (xc) 1918. p. 1-111(Publicação da Biblioteca Nacional).

REVISTA Arquivos. Atas da Câmara do Recife (1763-1773). Recife: Prefeitura Municipal do Recife. Número IV. Ano, 1985.

RIBEIRO, Soterio da Silva. **Summula Triunfal da nova e grande celebridade do glorioso e invicto martyr São Gonçalo Garcia**. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo 99, vol. 153, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1928.

SÁ, Luís José Correia de. **Diário do Governador de Pernambuco em 1749-1756**, Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano. Vol. LVI. Ano de 1983.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil: 1500-1627**. 6. Ed. Brasília: Editora Melhoramento, 1975.

SILVA, A. de M. **Diccionario da lingua portugueza**. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813.

TOLLENARE, L.F. **Notas Dominicais**. Recife: CEPE, 1978.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Typografia de Antônio Louzada Antunes, 1853.

VILHENA, Luis dos Santos. **Recopilações de Notícias Soteropolitanas Contidas Em 20 Cartas**. Salvador: Imprensa Oficial do Estado. Bahia. 1921.

VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. **Dicionário Portátil das Palavras, Termos e Frases, em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram**. Coimbra, 1825.

Fontes Manuscritas

(APEJE) – **Diversos III** Olinda - V.1, fl. 241(1726)

(APEJE) – **Diversos III** Olinda- V .2, p. 247 (1782-1825).

LIVRO I- Casamento – 1790-1797, da Matriz do Santíssimo Sacramento do Recife.

LIVRO II – Casamento – 1796 – 1806, da Matriz do Santíssimo Sacramento do Recife.

LIVRO I de Batismo -1790-1792, da Matriz do Santíssimo Sacramento do Recife.

LIVRO II de Batismo – 1792- 1795, da Matriz do Santíssimo Sacramento do Recife.

LIVRO IV de Batismo- 1798-1801, da Matriz do Santíssimo Sacramento do Recife.

ÍNDICE dos Livros de Batismo da Igreja do Santíssimo Sacramento do Recife de 01 a 17 (1793 a 1813), da Matriz do Santíssimo Sacramento do Recife.

LIVRO de Receitas e Despesas da Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife.
(número 13). Ano: 1791 a 1809.

MAPA geral por forma alfabética dos irmãos que entraram na Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife (1791)

COMPROMISSO da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Vila do Recife. 1794.
Arquivo Histórico Ultramarino (AHU-PE), Códice 1674. Lisboa-Portugal. Cópia consultada no Laboratório de Pesquisa e Ensino da História (LAPEH-UFPE)

COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Desterro do També. 1790. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU-PE), Códice. 1288. Lisboa-Portugal. Cópia consultada no Laboratório de Pesquisa e Ensino da História (LAPEH-UFPE)
COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Livramento dos Homens Pardos da Vila de Serinhaém.1770. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU-PE), Códice. 1664, Lisboa-Portugal. Cópia consultada no Laboratório de Pesquisa e Ensino da História (LAPEH-UFPE).

COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento de Homens Pardos da Freguesia de Santo Antônio do Cabo. 1767. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU-PE), Códice 1683. Lisboa-Portugal. Cópia consultada no Laboratório de Pesquisa e Ensino da História (LAPEH-UFPE).

COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento de Homens Pardos do Recife. Capitania de Pernambuco. 1765. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU-PE), Códice 1665. Lisboa-Portugal. Cópia consultada no Laboratório de Pesquisa e Ensino da História (LAPEH-UFPE).

COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife. 1782. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Códice. 1303. Lisboa- Portugal. Cópia consultada no Laboratório de Pesquisa e Ensino da História (LAPEH-UFPE).

COMPROMISSO da Irmandade de N. S. do Rosário da Villa de Igarassu. 1706, cópia do documento original feita no século XIX. APEJE. Diversos. 5 v1 .

LIVRO manuscrito e ilustrado das obrigações e compromissos da irmandade dos Clérigos da Vila do Recife (1713). Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 5 Superintendência Regional. Envelope. 63.

LIVRO de Sepultamento- Irmandade de São Pedro dos Clérigos do Recife- Instituto do patrimônio Histórico e artístico nacional(1729-1834). 5 Superintendência Regional. Envelope. 19

AHU_ACL_CU_015, Cx. 39.D. 3481

AHU_ACL_CU_015, Cx. 47. D. 4156

AHU_ACL_CU_015, Cx. 48. D.4318.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 50.D.4460.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 55. D. 4770.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 59.D.5080.

AHU_ACL_CU_015, Cx.69.D.5841.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 89.D.7191.

AHU_ACL_CU_015. Cx. 234.D. 15769.

AHU_ACL_CU_015,cx. 43. D. 3920

AHU_ACL_CU_015,cx. 43. D. 3920

AHU_ACL_CU_015, cx. 57. D. 4943

Anexos

ANEXO 1:

JABOATÃO. A. S. M. Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político, e Encomiástico, recitado na nova celebridade, que dedicam os pardos de Pernambuco, ao Santo de sua cor, o Besto Gonçalo Garcia, na sua Igreja do Livramento do recife, aos 12 de setembro do ano de 1745. Lisboa, Oficina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha N. S. 1751.

Sendo tantas as ocorrências da festa, não podiam ser menos as palavras do tema. Serviram de tema estas palavras para o sermão, porque é justo que o Sermão tenha tema: mas a mim mais me parecem uma ajustada profecia da presente solenidade e de todas as circunstâncias, que nela ocorrem. Dedicam-se hoje estes reverentes cultos, estes custosos aplausos, estes grandes festejos, estes devidos obséquios, e toda esta nova, e grande celebridade ao glorioso, e invicto Martyr S. Gonçalo Garcia, credito, lustre, honra, e glória, de todos, os que pela sua cor se chamam pardos. Este é aquele nome, que proferido com outros termos, e tomado em linguagem vulgar, se vos lançava até agora em rosto, quase por desprezo, como com menos política o faziam alguns, sem mais razão, ou só com a sem razão, de não teres os pardos um Santo, que canonizasse a vossa cor, mas hoje, que vos aparece um Santo da vossa cor, e já canonizado, já o nome vos não pode servir de desdouro algum, antes sim de muita glória, pois em o beato Gonçalo Garcia, Santo de vossa cor, vos deparou Deus o restaurador das calunias de vosso nome.

Este é em suma o objeto todo desta nova, e grande celebridade. Festeja-se aqui um Pardo Santo, que sabendo-se até agora que era Santo, não se conhecia fosse Pardo, e por este Pardo Santo, verem todos os da sua cor tornado bom aquele Nome, que se se supunha até agora como mau. E tudo isto temos misteriosa, e profeticamente incluído nas palavras, que me serviram de tema, que são do Evangelho, com que a Igreja declarou por Santo ao beato Gonçalo Garcia: *beati eritis, cum vos oderint homines, cum separaverinti vos exprobraverint, ejecerint nomen vestrum tamquam malum.... gaudete in illa die, exultate. Alegrai-vos, dizem as palavras do evangelho, falando em profecia, com os pardos hoje, alegrai-vos: gaudete, porque, ainda que vejais muitas vezes o vosso nome desprezado, e lançado a parte como mau: Et ejecerint nomen vestrum tamquam malum, e por este mesmo nome sejais caluniados, e tidos como em ódio pelos homens, e por eles separados ate de tudo o que e ação boa, e virtuosa: cum vos oderint homines, separaverint vos, exprobraverint, alegrai-vos: ET exultate, porque lá há de chegar tempo, lá há de vir um dia: in illa die, em que por esse mesmo nome caluniado, e desprezado haveis de ser bem aventurados, haveis de ficar muito gloriosos: beati eritis. Nem as palavras do evangelho dizem mais, e nem vós tendes experimentado menos.*

Quantas calúnias, quantos opróbrios, que de desprezos, e irrisões não tem ouvido os pardos sobre a falta, que tinham de santo de sua cor! Atribuindo-se esta falta ao defeito da mesma cor, como se a cor, por acidente, pudesse ser sujeito de alguma maldade. E com tanto empenho, que por malicia da mesma cor, os queriam separar (ao nosso modo de dizer) ate da comunicação dos santos. A alguém ouvi dizer, (será talvez por chiste) que do beato Gonçalo Garcia uma só causa duvidava, e era, que foste santo sendo pardo, com os seus termos vulgares. E verdade, que neste mundo todos somos como as abelhas de São Pedro, (conforme dizem) que pelo que fazem uns, perdem os outros, e alguma abelha ma poderá ter havido, que com veneno da sua malicia inficionasse aos mais, e o que foi defeito particular de algum ficou sendo contagio universal para todos: mas como isso não é culpa original, que por forca de decreto hajam de contrair todos, o que cometeu um, seja embora mau o que e mau, de se o

nome ao que obra mal, que aos mais não lhes pode o nome fazer mal, se otram bem, e assim com este falo.

Alegrai-vos uma vez: gaudete, e outra vez vos alegrai-vos: ET exultate, porque isso, que ate agora passou por vós, é o mesmo, que disse cristo havia acontecer aos seguidores do seu evangelho ou do seu nome. O nome dos seguidores do evangelho, que e o do crucificado, ou de cristão, nem era mau, nem continha em si maldade alguma, senão aquela que os contrários do mesmo nome lhe queriam por, e com tudo os discípulos do senhor eram caluniados, e desprezados so por terem aquele nome: o sendo os discípulos caluniados, Cristo é o que principalmente vinha a ser o ofendido pelo nome: Nomen vestrum tamquam malum propter filium hominis: o mesmo passa em o nosso caso. O Evangelho em comum parece falar com todos os pardos; mas determinadamente se encaminha ao Beato Gonçalo Garcia; porque ele é o que se achava mais ofendido, quando os pardos pelo seu nome eram caluniados, pois ao mesmo tempo, que o Beato Gonçalo Garcia era santo; e estava beatificado, o mundo julgava o contrário, e não queria, que sendo pardo fosse santo, só porque tinha aquele nome: Nomen vestrum tamquam malum.

Cristo, para desenganar aos escribas, que o seu nome não continha em si maldade alguma, dizia aos discípulos que se alegrassem, porque daquele mesmo nome caluniado, e desprezado, lhes haviam resultar todas as suas glórias. Porque aquela partícula: Cum, aqui é causal, e quer dizer, que as glórias lhes haviam sobrevir depois da mesma causa, donde lhes nasciam então as calúnias: Cum vos oderint homines, separaverint vos, exprobraverint, ejecerint nomen vestrum tanquam malum. Eis aqui a causa das calúnias Beati eritis, eis aqui as glórias deduzidas daquela o causa. Da mesma forte, para deixarmos hoje desenganados as caluniadores deste nome. Pardos que não contêm em si maldade alguma o nome, lhes havemos mostrar, que deste mesmo nome caluniado resultam aos pardos todas as suas glórias: Beati eritis cum vos oderint homines, cum separaverint vos, exprobreaverint, ejecerint nomen vestrum tam quam malum. Gaudete in illa die, exultate.

Cristo dizia aos discípulos, que haviam ter um dia destes; mas não lhes declarou quando havia de ser este dia; talvez, porque quis que pelo dia de hoje viéssemos em conhecimento daquele dia. Comumente acode de Deus nas tribulações, quando elas apertam mais aos atribulados, e quando nelas se espera menos algum socorro, e alívio: nunca os pardos esperaram menos um santo da sua cor, do que na presente ocasião; e nunca tanto como agora os apuram, e apertaram mais as atribulações dos caluniadores do seu nome: e por isso, nunca tanto como nesta ocasião se faria neles mais apetecido um santo da sua cor. Pois agora é tempo, já chegou o dia. Agora sim, que cresceram, e cresceram a seu termo as calúnias do vosso nome: Cum vos oderint homines, ejecerint nomen vestrum tamquam malum, agora é o tempo de se publicarem as vossas glórias: Beati eritis, já chegou o dia do vosso grande prazer, e gosto: Gaudete in illa die, exultate.

A bem-aventurança, ou glória, de que o senhor aqui fala, não é a do céu, é a da terra; não é a que se goza lá na pátria, é a que se pode ver neste mundo: é aquela glória, aquele prazer, aquele gosto, que costuma sobrevir, depois de vencido o trabalho, desfeita a calúnia, e passada a tribulação: é sentido literal do texto; porque tudo o que nele se trata é coisa, que havia passar cá no mundo, e entre os homens, adonde a glória, que pode haver, não passa de um prazer, e gosto, que passa: Beati eritis. Gaudete, exultate.

Daqui supponho se está percebendo, que não venho hoje pregar da bem-aventurança, e glória, que o beato Gonçalo Garcia goza no céu, como santo, nem tampouco hei de discorrer sobre a declaração, que o Sumo Pontífice fez da sua santidade, porque isto não é hoje coisa nova, e nem padece dúvida alguma: a declaração que me parece devo fazer hoje, é daquilo, que pode ter, e com efeito tem alguma contrariedade, e faz repugnância a alguns, que é a natureza, e cor parda deste santo. Esta cor parda, é a que eu venho hoje beatificar, ou declarar por bem aventuranda; quero dizer, venho mostrar como o beato Gonçalo Garcia ´ pardo por

nascimento, e descendência, e declarar que a sua cor parda, não só é também aventurada, e ditosa como as mais; mas ainda alguma coisa mais. E como isto tudo há de resultar em glória do nosso santo, ao menos accidental: Beati eritis, e em gosto, e prazer de todos da sua cor: Gaudete, exultate; todos me devem ajudar a pedir o acerto, por intercessão do mesmo santo, o patrocínio daquela senhora, em cuja casa estamos, que nos há de faltar, como May que é de graça. Ave Maria.

Assuntos há, que melhor é ouvi-los, que dizer-los; não está também o discorre-los em conceito próprio, mais conveniente é ouvi-los em discurso alheio. Assim devia muitas vezes ser, não tanto pelo difícil dos assuntos, quanto pela diversidade dos ouvintes; pois não havendo assunto tão inacessível, que senão possa penetrar, e ainda dar alguma saída, a dificuldade toda está em deixar satisfeitos aos que ouvem; porque certamente há gênios de paladar tão desgostoso, que sempre lhes desagrada o alheio, por mais concertado que vá, talvez só por que é alheio; e só lhes parece bem o próprio, e muitas vezes sem mais tempero, que o ser próprio. Um dos assuntos mais repugnantes, que tem tocado o meu discurso, é o presente; porque entro nele conhecendo, que não tendo tanto de dificultoso pela matéria de que trata, há de ter muito de contrariedade pelo acento, que muitos lhe deram, ou tem já dado. O que eu posso afirmar é, que não trago intento, e nem o tive nunca, de persuadir coisas novas, porque só determino mostrar a verdade delas; e esta; não ditada pela minha estimação, mas deduzida de vários autores: da verdade de todos eles há de constar o presente discurso, que não há de ter de meu, mais que a forma, a composição, e ornato; e ainda que por força há de começar em narração histórica, não deixará por isso de continuar, e acabar em discurso panegírico, atado todo às palavras do Evangelho; entremos nele.

O beato Gonçalo Garcia nasceu em Baçaim, cidade do estado da Índia Oriental, conquista dos sereníssimos Reis portugueses, nossos senhores. É Baçaim, além de outras excelências, que dela contam os historiadores, uma das mais nobres cidades da Índia, assim em edifícios, como em moradores, pois apenas, dizem eles, se achará em Portugal casa, ou família ilustre, que lá não tivesse descendência; por cujo respeito eram ali tantos os dons, que até à cidade lhe tocou o seu, pois a chamavam alguns D. Baçaim. Suponho, que ao nosso santo, lhe não coube em sorte Dom algum destes, porque, nenhum dos escritores, que vi lho declaram nem ainda os nomes de seus pais. Só nos dizem, que um era português, e por consequência branco, e outro natural da terra, e consequentemente negro; esta era a mãe, natural de Baçaim, e aquele o pai, filho de Portugal: assim o trazem, além dos escritores da ordem, o Hagiolégio lusitano, ou calendário português, do licenciado Jorge Cardoso, no dia cinco de fevereiro. Não achamos escrito, nem o dia, nem o ano do seu nascimento, nem tampouco pos que teve de idade; só achamos, que entrando os portugueses a tomar posse da cidade de Baçaim no ano de 1534. e sendo o martírio deste santo no de 1597. Correm neste meio tempo 63 anos, e assim podemos afirmar certamente, que dos 61 ou 62 não podia passar a sua idade, dado caso que nascesse logo no primeiro, ou segundo ano daquela entrada dos portugueses em Baçaim.

Também não achei coisa particular da sua vida até o estado de religioso; só sim, que nela exercitou primeiro o trato da mercancia, navegando da Índia para a ilha de Manilha, uma das chamadas Filipinas, no mar da China. Nestas ilhas tem os religiosos franciscanos reformados, uma província intitulada de S. Gregório, e em Manilha um convento, aonde Gonçalo Garcia costumava muitas vezes ir, quando se achava na terra com o seu negócio. E, ou afeiçoado aos religiosos, ou chamado por Deus, pediu ali o hábito, e fez profissão para frade leigo. Também não pudemos descobrir o tempo desta profissão; só achamos que no ano de 1593. estando por comissário dos religiosos nas Filipinas o beato Fr. Pedro Bautista, e sendo enviado embaixador por Filipe II de Castela, a Faicozame Imperador do Japão, levou consigo por companheiros a dois religiosos mais, e a Fr. Gonçalo Garcia por intérprete, porque, como mercador, que tinha tratado com aquelas gentes, entendia melhor a língua da

terra.

Não só compôs Fr. Pedro os negócios de Espanha com o Japão, como embaixador, mas também como missionário: (para cujo emprego levava breve do Papa Clemene VIII) alcançou licença do imperador para pregar a fé àqueles gentios, como com efeito o fez, converteu a muitos, edificou conventos, e hospitais; e passadas nestas, e em semelhantes obras mais de três anos, movido o imperador, por um médico seu, e alguns sacerdotes dos ídolos contra os religiosos, foram presos todos, que eram em número seis, com quinze terceiros, e três seculares mais, naturais do Japão; e sentenciados à morte na cidade de Meaco, depois de quase dois meses de cárcere, e cortada a cada um a orelha esquerda, e levados a correr as ruas açoitados áspera e afrontosamente com as mãos atrás; dali os conduziram atropelados, e em tempo de inverno por mais de cem léguas de caminho à cidade de Nangan Zaqui, onde os crucificaram, traspassando com duas lanças a cada um. Estando já na sua cruz o beato Gonçalo Garcia, e tocando-lhe por sorte o ficar no meio daquele triunfante exército, era o que as vozes pregava a todo aquele povo, assim cristão, como gentílico; a estes, advertindo-lhes os erros em que ficavam, e aqueles, admoestando-os à perseverança da fé: e ao tempo, que o traspassaram com aquelas lanças, foram estas últimas palavras, que proferiu: Senhor havei misericórdia de mim; também acha, que no tempo, em que esteve no Japão o Beato Gonçalo Garcia, escrevera várias epístolas aqueles cristãos, que andavam espalhados por aquelas ilhas, cheias de fervor, e zelo do seu abrasado espírito, por cuja causa o padre Salmantino o Põe em o número dos escritores no Tom da sua biblioteca germânica franciscana na letra G. foi o martírio deste santo a cinco de fevereiro, do ano de 1597 e daí a trinta anos, no de 1627 foram declarados todos verdadeiros mártires, por Bula do Sumo Pontífice Urbano VIII no quinto ano do seu pontificado. Consta todo o referido do Breviário, e Martiriológico Seráfico, Hagiológico lusitano, com mais de trinta autores, lá apontados.

Do que fica dito, já sei que o que só se duvida agora, é da cor da mãe do beato Gonçalo Garcia; porque dizendo os escritores todos, que era natural de Baçaim, se acrescenta agora, que era da cor preta, e talvez dirão, que só a fim de dizermos pardo ao beato Gonçalo Garcia, como descendente de preto, e branco. Como este é o ponto principal, e todo o tropeço do nosso discurso, para procedermos nele com a clareza necessária, e distinção possível havemos definir primeiro, que coisa seja pardo, não só nesse sentido, mas também no comum, e vulgar do povo. Pardo em termos vulgares, diz o padre D. Rafael Bluteau no seu vocabulário da língua portuguesa, na letra M. mulato é aquele, que é filho de branco, e negro; pardo, assim como nós o proferiremos, diz o mesmo autor na letra P, é aquele, que nem é branco, nem é negro, mas participa destas cores ambas; e misto, vem a ser o mesmo, que pardo, porque é uma cor meia, que participa de ambas as cores, preta, e branca; diz o sobredito Bluteau na letra M.

Que o beato Gonçalo Garcia seja pardo por todos estes princípios, que participasse da cor preta, e branca; em quanto a esta não há dúvida, porque sem contradição dizem todos, que o pai era português, que participasse da cor preta, por parte da mãe é a maior dificuldade. Sabemos certamente, que era ela natural de Baçaim, mas também sei, que seja a cor dos seus naturais. E assim digo, que a cor dos naturais de Baçaim, como de todos os demais da Índia, é a cor preta, e negra; porque são todos negros, e pretos. Para assentarmos por indubitável esta proposição, havemos referir o que dos naturais daquelas terras, e da cor deles, dizem os escritores, e para isto todo se perceber melhor havemos fazer um abreviado mapa do que chamamos Índia, especialmente desta de que falamos, seus termos, costa, e divisões. Dividem os escritores e geógrafos a tudo o que se chama Índia em três partes, e deixando a primeira, que chamam Índia Maior, terra firme, ou Império do Mongol, e a terceira, que é uma Península mais Oriental, a segunda que é a de que falamos, é outra Península, a que chamam Ocidental. Começa esta Península, ou ponta de terra com 230 léguas de largo, entre as desembo caduras dos dois famosos rios, o Ganges, que fica a parte do Oriente, e o Indo, para

a parte do Ocidente, e fazendo costa por uma, e outra parte vai igualmente estreitando até acabar, com 280 léguas em um cabo, ou ponte, que chamam de Camorim. Corre direita de norte para o sul, ficando-lhe para o sul o cabo, e o golfo para norte. E deixando as costas que correm pela parte do Oriente, e discorrendo pelos que ficam cá da parte do Ocidente, um dos primeiros lugares começado do norte para sul, é a cidade de Baçaim, com 16 léguas de costa, daqui passando alguns lugares de menos nota, entre o distrito de Goa, que é uma Ilha ao longo da terra com pouco mais de três léguas. Dos confins de Goa entra o que chamam reino de Malabar, e costa da pescaria, por quase duzentas léguas até o cabo de Comori. E que os naturais de toda esta Índia sejam negros, e da cor preta, o dizem comumente todos os escritores.

Mongiur de Chevigni, francês, nos seus livros intitulados Sciencia para lãs Personas de Corte, Espada e T, na taboa, ou mapa da Índia maior, ou império de Mogol, falando dos seus naturais, que são os que confinam com os da nossa Índia, diz estas palavras: sou morenos; pero no tanto como los de lãs otras costas de la península ocidental, em cuya comparacion, estos del Mogol se llaman blancos. Duas coisas temos aqui que notar: a primeira é, que Mogol na língua daquela gente, quer dizer branco, e por isso aqueles, por se terem por brancos, se chamam Mogoles. A segunda é, que a estes, que lá se tem por brancos, chama este autor, e outros muitos, morrenos. E se quisermos saber, que cor é esta de moreno, dirá o vocabulário português, que moreno é aquele, que tem a cor escura, e quase negra, que em latim é subniger: também se deve aqui advertir, que estes morenos, que são quase negros, são os que lá chamam brancos, e isto a respeito dos da nossa Índia, que ainda são mais negros. Agora quisera me respondessem sem paixão: para um moreno destes, que é quase negro, se chamar branco a respeito de outro, que é mais negro, que cor há de ser a deste mais negro? É se dúvida, que há de ser negro, e muito negro. Pois esta era a cor da mãe do beato Gonçalo Garcia, natural da cidade de Baçaim lugar principal da costa da nossa Índia.

D. Francisco Giustiniani no seu Atlas abreviado no mapa da nossa Índia descrevendo-a diz assim: está situada entre los 7 e 22 grados de longitud septentrional, por cuya causa el ayre es esiredamente caliente, y sus naturales mas negros, que los del indoftan, o Mogol. Os do Mogol, e quase negros, os da nossa Índia são ainda mais negros: bem se deixa ver, que são negros, e muito negros. D. Francisco de La Torres, no seu Atlante peregrino, vida do grande padre S. Francisco Xavier, falando da entrada, que este apóstolo das Índias fez na cidade de Goa, e descrevendo os seus naturais, diz estas poucas, e elegantes palavras: son negros, por ser blanco a los tiros del sol. O autor do Oriente Conquistado na I part. A fol. 100 diz que no seminário de Goa se criavam noventa meninos, entre brancos, e pretos, estes pretos são os naturais da terra.

De Goa para diante entra o que chamam Reino de Malabar, por quase 200 léguas até o Cabo de Comori; e todos estes Malabares dizem geralmente os escritores todos são negros, e os mais negros de toda a Índia. Seja o primeiro nosso Homero português, pois foi não só dos primeiros os que os descreveu, mas como que escrevia pelo que tinha visto. Fala ele na oitava 93 do Canto 8 das suas Lusíadas, de um catual, que é primeiros ministros do rei de Calecur, o qual teve como preso, ou retido, dia e meio, ao grande Vasco da Gama, e diz assim: concertam-se, que o negro mande dar: negro, diz que era este Malabar, e pessoa principal daquele reino. Por negros os trata também a todos estes malabares o P. Alonso de Sandoval, em várias partes do seu trado De instauranda Aethio-pum Salute, com vários autores por ele citados; baste por todos a autoridade do mesmo apóstolo das Índias S. Francisco Xavier, em o cap. de uma carta, que este santo escreveu da cidade Cochim ao seu glorioso patriarca Santo Inácio em 15 de janeiro de 1544 vão as palavras do santo falando dos naturais do Malabar: também perguntaram se Deus era branco, ou negro, pela diferença de cores, que viam nos homens, e porque aqui todos são negros. São palavras de S. Francisco Xavier. E de caminho se deve aqui advertir, que destes negros da Índia, e não dos da África, é que se diz que

estimam tanto a sua cor preta, que até aos seus ídolos e deuses pintam negros. E se os naturais da Índia, e de todas as suas costas são negros todos, e todos da cor preta, desta cor há de ser também a mãe do beato Gonçalo Garcia, pois é natural de Baçaim, cidade principal na costa da Índia.

Do que fica dito já podíamos concluir, que o beato Gonçalo Garcia é pardo legítimo por natureza, e descendência; pois participa por uma parte de cor branca, e da preta pela outra. Mas porque me parece ouvir dizer a alguém, que o pardo para se ter por legítimo, não só há de descender de negro, mas de tal negro, que, além da cor preta, há de ter de mais duas propriedades: uma, que há de ter o cabelo retorcido, ou demasiadamente crespo; a outra, que se há de poder chamar etíope, isto é, que há de ser natural da Etiópia. Os da Índia, dizem estes duvidosos, nem são etíopes, nem tem o cabelo retorcido: logo, ainda que tenham a cor preta, nem por isso se devem ter própria, e rigorosamente por negros; e assim o beato Gonçalo Garcia, ainda que descenda de um destes da Índia, da cor preta, nem por isso se pode dizer que é pardo com propriedade.

A isto se responde: que esta dúvida só vem a fazer-nos mais dilatado este discurso, e a obrigar-nos a mostrar com maiores razões como os naturais da Índia são própria, e rigorosamente negros; não só pela cor preta, mas pelos mesmos princípios, que querem os duvidosos. E assim digo, que a sua dúvida não tem força alguma, porque se funda em princípios falsos. O primeiro, é supor que os cabelos retorcidos, ou demasiadamente crespos não de tal sorte conaturais a todos os negros naturais sem cabelos retorcidos, o que é falso, porque os há.

Em Moçambique pela terra a dentro, diz Fr. João dos Santos na sua Etiópia Oriental, citado pelo Padre Sandoval, há uma nação de etíopes, a que chamam Machacatos, e habitam nas cidades de Brava, e Magadacho. Os quais dizem estes autores são negros como azeviche, e tem os cabelos lisos, e corredijs; e nem por isso deixam de ser negros, e etíopes verdadeiros. E na Índia nas Ilhas Filipinas; e Malucas, diz o mesmo Sandoval há negros com os cabelos tão engrenados, e retorcidos, como os de Guiné, e mais não são naturais da África, ou Etiópia. Donde se segue, que os cabelos retorcidos não são de tal sorte conaturais a todos os negros, que se não achem negros naturais sem cabelos retorcidos; e assim os da Índia, ainda que não tenham todos e de todo o cabelo retorcido, não deixam por isso de ser rigorosamente negros. Ouçamos aqui umas palavras de Heródoto, que traz o Padre Vieira na sua História do futuro, tocando ainda que a outro intento; este mesmo ponto; e ficará mais evidente. O que íamos dizendo: hi ethiopes, qui sunt ab ortu solis sub Pharnarzatre; cen sebantur cum indis specie nihil admodum ceteris differentes, sed sono vocis duntaxat, at que capillatura; nam ethiopes, qui ab ortu solis sunt, permixtos crines, qui ex África crespissimos inter homines habent. Não se podia dizer, nem mais, nem melhor para o intento. Diz, que na Índia, que é parte da Ásia, também há negros, ou etíopes, assim como na África; e que só se distinguem uns dos outros, no som da voz, e nos cabelos; porque os da Ásia, ou da Índia, tem o cabelo entre crespo, e solto; e os da África muito crespo, e retorcido; e Assim fica bastantemente claro, e entendido, que os da Índia, ainda que não tenham todos, e nem de todo o cabelo retorcido, nem por isso deixam de ser rigorosamente negros.

A segunda suposição, que fazem os duvidosos, é entenderem que os negros se chamam etíopes, por serem naturais da Etiópia, e daqui se segue também terem para si, que a Etiópia é a que deu aos negros o nome de etíopes, o que tudo é erro. Porque devem saber, que os negros se chamam etíopes, pela mesma razão de serem negros; e como negros, ou etíopes, eles foram os que deram o nome à Etiópia. Plínio diz, que a Etiópia se chamou assim, de um filho de Vulcano chamado Ethiopes, que reinou na África muitos anos; e já por aqui se vê, que um etíope foi o que deu nome à etiópia. Melhor o diremos com a sagrada escritura, e santos padres. Assentam todos, que os primeiros habitantes da Etiópia foram os negros descendentes de Chus filho de Cham. Cham quer dizer negro, ou negrura: Cham id est,

nigredo, seu niger, e negro na língua hebréia, é o mesmo, que etíope na latina; porque os hebreus chamam etíope ao que tem a cor negra, e preta: niger id est ethiops. S. Jerônimo, Josefo, Isidoro, o Tofado com os setenta intérpretes, diz Alapide, afirmam que aquela parte da África, que estes descendentes de Chus povoaram, se chama Etiópia, ou Chufia, porque estes fundadores se chamavam Chufios, ou etíopes, etíopes porque eram negros, e pretos na cor; e Chufios como filhos, e descendente de Chus: filii aut Cham Chus: diz o sagrado texto; Chus, acrescenta Alapide, ab hoc orti sunt ehiopes, qui hinc se sua língua chufius vocant. Chus enim filius Cham, qui nomen dedit ethiopie, diz o mesmo Alápide em outro lugar. Daqui se vê claramente, que os etíopes foram os que deram o nome Etiópia, e não a Etiópia aos etíopes; e que os negros se chamam etíopes não por serem da DEtiópia, senão porque são pretos, e negros na cor: niger, id est, ethiops. Chus, qui nomen dedit ethiopie. E por estas razões, conclue padre Sandoval, convém chamemos a todas as nações de cor negra, etíopes; e assim este autor, falando de negros, que diz a não só na Etiópia em África, mas na Ásia, na Arábia, na Índia, e na nossa América, a donde diz há também nações de negros, a todos chama etíopes. E se o negro, para ser própria, e rigorosamente negro, nem é necessário que seja natural da Etiópia, e nem que tenha cabelos retorcidos, por que basta só que seja preto na cor, para se chamar com propriedade negro; os naturais da Índia, ainda que o não sejam da Etiópia, e nem tenham todos os cabelos retorcidos, são negros naturais, e etíopes verdadeiros, porque tem o que lhes basta para isso, que é serem pretos na cor; e por consequência o beato Gonçalo Garcia, porque descende de um preto destes com branco, é pardo legítimo por natureza.

Mas porque desejo nesta parte deixar de todo satisfeitos a estes duvidosos, digo mais: a mãe do beato Gonçalo Garcia, como todos os demais da Índia, não só são etíopes legítimos por serem pretos na cor, mas também são etíopes verdadeiros, porque são também naturais da Etiópia. Para o que devem saber, que a primeira parte do mundo, que teve o nome de Etiópia, foi a Índia Oriental. Assim o disseram S. Epifânio, e Anastácio Niceno citados pelo doutor Solorzano no seu primeiro tomo de Jure Indiarum a fol. 6 § 50 falando desta Índia Oriental, de que nós agora com ele também falamos: totam hanc Indiam Orientalem, de qua loquimur, magnam ethiopiam appellat, e satis apposite. Notem bem os termos> Satis apposite: que querem dizer; que os que chamam a Índia Oriental Etiópia o fazem com muita propriedade, e acerto: satis apposite.

E se isto parecer muito, muito mais há de parecer, se nós dissermos mais, e é o que se vai seguindo: que a Índia Oriental é aquela Etiópia dos antigos tão celebrada nas divinas letras, da qual diz o profeta Davi, foi a primeira que as mais partes do mundo no conhecimento de Deus feito homem: ethiopia prevenit manus esus Deo: id est, primaveniet, acrescentam os sagrados expositores: pois saibam, que esta Etiópia, que dizia Davi havia ser a primeira no conhecimento de Deus feito homem, é a Índia Oriental. Assim o traz o padre Leblanc sobre o vers. II da Salmo 72: et adorabunt eum omnes reges terre, acarretando para aqui o vers. Passado: ethiopia prevenit manus esus Deo, e juntamente o v. 10 do cap. 3 de Sofonias: ultra flumina ethiopie, onde diz, que por esta Etiópia entendem Arias, vatablo; e o caldeo a Índia: arias, vatablus, e chaldeus intelligunt ibi indiam. E mais largamente o tinha já escrito antes o P. Alapide sobre este mesmo vers. De Sofonias; onde diz. Que o caldeo em lugar do vers. Ultra flumina ethiopie. Põem ultra fluvios indie, e que estes autores todos juntos com a Castro, de tal sorte entendem por esta Etiópia da escritura a Índia Oriental, que entendem até o Japão, e a China: alii, diz Alapide, quibus favet a castro, putant hic notari indiam orientalem, usque ad zaponem, e chinam. Não se podia estender mais, porque não havia mais para onde estender. E se ficará também entendendo, que o primeiro etíope, ou negro, que por esta Índia Oriental, ou grande Etiópia rendeu vassalagem a Deus feito homem, foi Gaspar terceiro rei dos Magos, que duvidando-se muitos séculos donde fosse, depois que os nossos portugueses entraram na Índia se sabe certamente era seu natural, e rei de

Crangranor na costa do Malabar. E se acharem isto muito, muito mais acharam ainda se nós formos dizendo; porque assim se vai seguindo, que primeiro houve negros na Índia, do que os houvesse na África; e que da Índia é que vieram os primeiros negros para a África. Assim o traz o padre Leblanc no lugar já citado, pouco diante vão as suas palavras: adde, quod ethipes filios Chus, quidam velint olim ad indum flumen habitasse, relictisque sedibus suis juxta egyptum consedissee inter: nilum, e oceanum supra heliopolim, e inde paulatim ad interiora afric e pentrasse. Quer dizer, que os etíopes, ou negros, filhos, ou descendentes de Chus, saindo de suas pátrias fizeram a sua primeira habitação na Índia às margens do seu rio, o saindo daqui, se partiram para o Egito, e fizeram o seu assento entre o rio Nilo, e o mar oceano sobre a cidade de Heliópolis, e daqui pouco a pouco se foram espalhando por toda a África. Não cita esta padre autores, talvez por julgar ser opinião provável; mas no doutor Solorzano achamos os que bastam para a probabilidade desta opinião; foi o primeiro, que escreveu, ou dos primeiros, Heródoto, e depois dele Eusébio, e Torquemada, concordando em que esta passagem dos negros da Índia para a África, ou Egito, aconteceu no ano da criação do mundo de 35870. fuxta hanc egypt assiatiam partem ethiopes ab indo flumine consurgentes, consedissee, anno mundi 3580, ut post herodotum tradidit eusebius, e torquemada.

E se, conforme a vontade dos duvidosos, pardo legítimo é aquele só, que é descendente de branco, e negro; e tal negro, que se possa dizer que é etíope, ou natural da Etiópia; sendo a primeira Etiópia, que houve no mundo, a Índia, e sendo os seus naturais sempre etíopes, ou negro desde o seu princípio, bem dizia eu, que vos havia mostrar hoje como o beato Gonçalo Garcia é pardo legítimo, por natureza, e descendência, pois é descendente de um português branco, e de uma etíope, natural de Baçaim na Índia, que foi a primeira Etiópia dos antigos: totam hanc indiam orientalem magnam ethiopiam appellant; e satis apposite.

Suposto está bastantemente provado, que os naturais da Índia são negros, e etíopes, não só pela cor preta, mas também pela natureza, como descendentes de Chus, filho de Cham, como me podem ainda alegar, que, dado caso que assim fosse naqueles princípios, hoje já não é assim; porque ainda que pela costa de Malabar, cabo de Comorí, e outros lugares hajam ainda destes negros, como também na ilha de Ceilão, e outras muitas da Malucas, e Filipinas; com tudo dos confins do Malabar, correndo a costa de Goa até Baçaim, e para diante, consta de pessoas, que por elas tem andado, que os seus naturais de hoje, e já no tempo, que os portuguese entraram na Índia, não eram absolutamente negros, e pretos, mas trigueiros, baços, ou morenos, que assim os tratam também alguns escritores; e vulgarmente lhes chamam alguns Cafres, ou Canarins, e não negros. E assim parece, eu de balde tem trabalhado o nosso discurso em querer fazer aos da Índia todos negros. Ouçam a resposta, que poderá ser fiquemos ainda melhor.

Digo pois, que estes baços, ou morenos, que não são absolutamente pretos, se não devem chamar cafres, ou canarins, porque isto é erro do vulgo canarim, conforme os mesmos naturais da Índia, quer dizer o que é natural de Canará, que é uma província, ou reino, que fica entre os confins de Goa, e princípios do Malabar pela terra a dentro, cuja cidade principal se chama também Canará. Vejam ao padre Bluteau no seu vocabulário. Também se não devem chamar cafres os naturais da Índia; porque, conforme ao mesmo Bluteau, cafre vem da palavra Arabiga cafir, que quer dizer homem sem lei, e este nome cafre se dá somente pelos escritores a uma nação de negros, que habita na costa de África pelo Cabo da Boa Esperança até quase Moçambique, chamada cafraria, ou província, e reino do Monomotapa; e daqui vem, que os naturais da Índia, quando lá aparece algum negro da África, a estes é que chamam cafres, porque os da Índia se tem ainda por mais negros, do que os próprios da África.

Também é necessário advertir aqui a alguém, que ouvindo dizer que o beato Gonçalo Garcia era índio, entendeu seria algum indivíduo dos tapuias da nossa América, porque a estes chamam também índios, ainda que com pouca propriedade; porque, como nota certo escritor, impropriamente se chamam Índias as terras da Améroca, porque Índias somente se entendem as orientais, ditas assim em razão do rio Indo, que as rega, e parece não podem ter muita congruência entre si estas duas partes da terra; sendo tão diferente uma da outra, quanto vai do Oriente ao Ocidente; do princípio ao fim do mundo. E sendo os naturais de ambas tão diferentes em tudo, que até o são nas cores, os da América vermelhos, e os da Índia negros.

E se me perguntarem o como devemos chamar a estes da Índia, que não são totalmente negros, mas baços, ou morenos; digo que os havemos chamar mistos, pardos, ou mulatos, porque esta em termos portugueses é a cor dos baços ou morenos da Índia. Também temos autores, que assim o escrevem. O nosso Homero português na oitava 100 do canto 10, falando das Arábias, e descrevendo os seus naturais, diz assim: olha as Arábias três, que tanta terra tomam, todas da gente vaga, e baça. Manoel de Faria e Sousa, explicando esta cor baça, ou morena dos naturais das Arábias, diz: quiere dezir, que la gente dessas partes es de color ni blanca, ni negra, que em Portugal llamamos pardo, o mulato, porque se lla nan mulatos los hijos de negro, y blanco. Daqui devemos notar mais, que a cor morena, ou baça, não é outra mais, que a mista, ou parda, e parda legítima; porque diz este autor, ou dá a entender, que assim a parda, como a morena é cor mista, que procede de branco e preto. Melhor o diremos ainda com autores, que falam determinadamente dos baços, ou morenos da Índia.

O Sandoval, já alegado aqui tantas vezes, no liv. 4 cap. 3 pág. II falando da estimação, que a Sagrada Companhia de Jesus fez de ser nomeada pelos sumos pontífices, e reis de Portugal para o emprego da conversão dos negros da Índia, diz estas palavras: estimo-lo tanto, que senalo para el, y para la mission de la Índia Oriental, cuyos naturales (reparem aqui) son todos, ó negros, ó mulatos, como lo dizem graves authores. E no mesmo liv. 4 cap. 7 pág. 44 falando dos naturais das Malucas, torna a dizer: e que estos sean negros, dexando à parte lo que dicen los que escricen lãs cosas de la Índia Oriental, que sus naturales todos, o son negros, ò mulatos. Eis aqui temos com toda a clareza como a cor morena dos naturais da Índia não é outra mais que a parda, de que falamos, e pardo legítimo; porque aqueles morenos da Índia vem por descendência direita da cor branca com a preta. E se quiserem averiguar esta razão, é deduzida do que da Índia, e dos seus naturais dizem os autores, que deixamos referido.

Dizem que a Índia é aquela grande e primeira Etiópia dos antigos; dizem que os etíopes, ou negros, primeiro habitaram na Índia, e depois se passaram para a África; e o que daqui se segue é, que os da Índia, que não forem negros, há de ser pardos, ou mulatos legítimos por descendência. E a razão é concludente. Porque ainda que da Índia vieram os primeiros negros para a África, não era possível passassem todos de tal sorte, que não ficassem muitos, e a maior parte deles; porque, além de estarem espalhados pelas três Índias, e muitas ilhas, os que falam nesta retirada, só dizem que passaram para África os que habitavam as margem do rio Indo: Ab Indo flumine consurgentes, que é donde tem princípio as Índias. Também é provável, que com a saída dos negros do rio Indo para a África, haviam ser povoadas aquelas ribeiras de gentes estrangeiras, e brancas: estas haviam entrar pelas Índias a dentro, e comunicando-se com os mais negros, que ficaram, daqui resultou aquele misto, ou terceira espécie, que alguns escritores chamam morenos, outros baços, e os nossos com mais propriedade dizem pardos, ou mulatos, como descendentes de preto, e branco.

E é tão natural este discurso, que os que habitam mais para a terra a dentro, e da península, e costas da nossa Índia, que correm para o sul, e Cabo de Camori, Ilha de Ceilão, e outras mais, que lhes não era tão fácil a comunicação com aquela gente branca, que entrou pelo rio Indo, são ainda hoje tão negros, e pretos, como d'antes o eram; e os que ficavam para as margens do rio Indo, e terra intermédia, como os do Mogol, e alguns da nossa Índia, que

podiam mais facilmente comunicar-se com aquela gente branca estrangeira, estes são os que hoje chamam morenos, baços, pardos, ou mulatos, como misturados de negro e branco. E este é o fundamento todo, com que dizem estes autores, que os naturais da Índia são todos, ou negros, ou mulatos: mulatos os que procedem daqueles negros, que se misturaram com brancos; e negros os que não entram naquela mistura.

E quem haverá ainda de tão cativo da sua vontade, que, vendo o que dizem estes autores, possa duvidar mais, que o beato Gonçalo Garcia, como natural que é da Índia, seja pardo legítimo por natureza, e descendência? Até agora podia-o ser por um só princípio; agora já o pode ser por dois: até agora podia ser pardo sendo os naturais da Índia todos, e somente negros, e sendo ele descendente de um destes com branco; agora já o pode ser também, sendo os naturais da Índia, que não forem negros, mulatos, ou pardos; pardo, e mulato, há de ter também o beato Gonçalo Garcia; pois o que descende de mulato, ou pardo, e mulato. E fiquemos nisto: ou me hão de conceder que os naturais da Índia são todos negros, ou que são negros, e juntamente mulatos outros; e de qualquer sorte, que seja, sempre o beato Gonçalo Garcia fica sendo mulato legítimo, como descendência de negro, e branco.

Assentado assim com tão sólidos fundamentos, que o santo Gonçalo Garcia é pardo legítimo por nascimento, e descendência, é tempo já de beatificarmos a sua cor, e declararmos que estão bem aventurada, e ditosa como as mais, e mais ainda. As cores, que tem, e teve sempre opostas à sua cor parda, foram a branca, e a preta: o que tem feito ditosas, e bem aventuradas das estas duas cores, foram os povos, e nações, de que cada uma delas tem sido princípio e origem; os príncipes, reis, e monarcas, que dominaram estes povos; as pessoas grande, e assinaladas em todos os estados, e Jerarchias: e porque assim a cor branco, como a preta tinham para si que tudo isto faltava na cor parda, este era o motivo de a terem por menos ditosa, e bem aventurada. Mas enganava-se certamente, assim a cor branca, como a preta; porque a cor parda em tudo isto tem sido não só tão bem aventurada, e ditosa como elas, mas ainda alguma coisa mais.

A cor parda também tem sido princípio, tronco, e origem de povos, e nações inteiras. Todos sabem que os ismaelitas, agarenos, ou maritanos, são descendentes de Ismael. E também devem saber, que desta nação está tão cheio o mundo, que ela só ocupa toda a Ásia, a maior parte da África, e muita da Europa; sendo quase assentado, que esta só gente excede em número e multidão aos da cor branca, e preta. Vendo-se assim cumprida nela aquela promessa, que repetidas vezes fez Deus a Abraão sobre Ismael, que de tal sorte multiplicaria a sua descendência, que dele nasceria doze capitões, e se faria daqui um povo tão grande, que se não poderia numerar: super Ismael, quoque exaudivi te; multiplicabo eum valde. Duodecim duces generabit, e faciam eum in gentem magna. Disse Deus uma vez; e outra disse: multiplican multiplicabo sementuum;...e non numerabitur pré multitudine.

E quem era este Ismael? Ismael era um homem da cor parda, e pardo legítimo; porque era filho de Abraão, que era branco, e de Agar sua escrava,, a qual era preta, e negra por nascimento, porque era natural do Egito, como dizia Sara falando com Abraão sobre Agar: habens ancillam egyptiam nomine Agar. E que os egípcios por natureza, e descendência sejam negros, e opinião como a dos sagrados expositores, porque dizem que os primeiros habitantes do Egito foi Mefraim com seus descendentes, e por esta causa o Egito na língua hebréia se chama Mefraim, e ainda hoje os árabes, e turcos, chamam ao Egito Mefra; e Mefraim, consta do sagrado texto, era negro, porque era filho segundo Caim. Filii autem Cham, Chus, e Mefraim, diz o texto, e acrescenta Alapide: Mefraim, Ab hoc habitata, e propagata est Egyptus, que inde hebraice Mefraim vocatur, e etiam nunca b arabibus, e turcibus vocatur Mefra. E aqui temos a Ismael pardo legítimo, como descendente por uma parte de branco por Abraão, e pela outra de negro por Agar. E por aqui temos a cor parda não só tão bem aventurada, e ditosa, como a preta, e a branca, pois como elas tem sido tronco, e origem de povos, e nações inteiras, mas ainda mais; pois esta só gente parda por Ismael,

excede em multidão a branca, e a preta.

A outra dita, e bem aventurança da cor branca, e negra, consiste nos reis, príncipes, e monarcas, que cada uma teve, e tem nessas gentes, que delas procederão. Também por aqui a cor parda é tão ditosa, e bem aventurada como elas, e ainda mais. Tanto, porque a cor parda, nesse povo, que dela saiu, tem tido muitos e muitos reis; e só Ismael, consta do sagrado texto, teve doze filhos, nomeados ali por capitães, e príncipes: duodeciam duces generabir: duodecim príncipes tribuum suarum, e diz Josefo que todos estes foram reis; porque, saindo Ismael com sua mãe Agar desterrado da casa de Abraão seu pai, viera ter ao deserto de Pharan, como consta do texto, e casando aí com uma mulher natural do Egito: habitavir que in deserto Pharan, e accepit illi mater sua uxorem de terra Egypti, desta teve aqueles 12 filhos, os quais espalhados por toda a África, foram nela reis e dominaram várias províncias; e daqui se tem espalhado por quase todo o mundo, com o nome de ismaelistas por Ismael, agarenos por Agar, e mauritanos da palavra grega Mauron, que quer dizer coisa quase negra, e queimada, por eles serem desta cor. E por estes reis, e por outros muitos, que tem tido a cor parda, é tão bem aventurada, e ditosa como a pret, e abranca, e ainda mais; porque os primeiros reis, príncipes, e monarcas, que houve no mundo, assim entre os da cor branca, como da preta, foram da cor parda: parece-me que o hei de mostra, um com certeza, outro com probabilidade.

Da criação do mundo até o tempo do dilúvio, na computação do Alapide, correram 1656 anos: e em todo este tempo não consta do sagrado texto, ou de autor algum houvesse filho, ou descendente de Adão, que dominasse na terra com título de rei, e senhor absoluto; porque cada um governava a sua família como pai, e cabeça dela; veio o dilúvio, e ainda se passaram 170 anos em que no mundo se ouvisse o nome de rei; mas neste mesmo ano, estando já Noé com todos os seus filhos retirados para o campo de Senaar, entreo rio Tigre, e Eufrates, para onde vieram no ano 131 depois do dilúvio, e tendo dado princípio a fundação da cidade de Babilônia, e Torre de Babel, Nemrod, principal agente de toda esta máquina, começou a mostrar-se poderoso na terra, a dominar aquele povo, e a fazer-se senhor dele, até que no ano 184 do dilúvio, estava reconhecido, e adorado de todos como príncipe, rei, e monarca absoluto: Nemrod, ipse cepit esse potens in terra: fuit Babylon principium regii ejus: diz o texto, e o Alapide diz: primus in orbe princeps, e rex fuit Nemrod. E que era este Nemrod? Nemrod era um homem da cor parda. Assim o podemos tratar com boa probabilidade, porque Nemrod era filho sexto de Chus: porro Chus genuit Nem rod, e já por aqui temos a Nemrod com uma parte de preto por seu pai: e que tivesse outra parte de branco por sua mãe. Provavelmente se pode afirmar; porque, ainda que não achamos quem fosse a mulher de Chus, e mãe de Nemrod, podemos discorrer era da cor branca, e descendente dos dois irmãos de Cham, que eram Sem, ou Jafé, porque Chus, como filho primeiro de Cham, e o primeiro, que por castigo do pai saiu da cor preta, não podia, como primeiro, ter outra da sua cor, com quem casasse; porque, não podia ser senão filha do mesmo Cham, e irmã de Chus; e não consta do texto, e nem de autor algum, que tenhamos notícia, que houvesse, podíamos afirmar que Chus tomasse por mulher uma sua irmã, em tempo, que havia mulheres de outra geração mais remota, como eram as de Sem e Jafé da cor branca; provavelmente podemos dizer, que Nemrod, porque por uma parte participava da cor preta por seu pai, e pela outra da branca por sua mãe, era um homem da cor parda, e este o primeiro príncipe, rei, e monarca, que houve no mundo, assim entre os da cor preta, como da cor branca, que todos se achavam ali juntos, porque isto tudo aconteceu antes da confusão de Babel, e divisão das gentes. Este foi o primeiro rei, e monarca, que achamos ser da cor parda com discurso provável; e com certeza, ainda temos mais.

Reinando em Jerusalém Salomão, filho de Davi, levada da fama da sua sabedoria, veio a vê-lo a rainha de Sabá, a esta recebeu também Salomão por mulher, como rainha, e teve dela um filho, que lhe nasceu estando já retirada na sua corte, e lhe pôs o nome Davi como

seu avô; este príncipe sendo já de vinte e um anos, e desejando ver seu pai, e tomar-lhe a benção, veio a Jerusalém, e Salomão não só o reconheceu por filho, mas com todas as cerimônias, e insígnias reais o fez coroar no templo por rei, e imperador da Etiópia, e foi o primeiro, que ali houve, porque até então se governava aquele povo só pelas suas rainhas sem admitiremos varões a sucessão. Agora pergunto: e que casta de homem era este? Seria da cor branca, ou da preta? Não era senão da parda, e pardo legítimo; porque era filho de pai branco, que era Salomão, e mãe negra, que era a rainha de Sabá, e negra natural de Etiópia, na opinião de muitos.

E que dirá agora a isto a cor preta? Que há de dizer; que ouve agora, o que nunca cuidou ouvir. Que um pardo, ou mulato, como eles dizem, fosse não só rei, e imperador dos negros, mas o primeiro imperador, e rei, que tiveram, e na sua própria terra, e pátria dos mesmos negros. Que dirá a cor preta? Não tem outro refúgio, mais que apelar para a dúvida, e dizer, que como isto não consta da sagrada escritura, e nem é mistério de fé, não estão obrigados a dar-lhe crédito. Mas saiba que tem contra si muitos, e graves autores, e o maior de todos a mesma tradição antiga, pela qual consta, que muitos dos imperadores da Etiópia tiveram o nome de Davi, e todos até o presente nas suas escrituras se tratam por filhos de Davi, e Salomão, e assim o fazia um deles, que no ano de 1507 mandou uma embaixada ao papa Clemente VII, e a ElRei de Portugal D. Manoel, jactando-se este, e todos eles, da real regalia desta descendência. E aqui temos a cor parda não só tão ditosa, e bem aventurada, como a preta, e a branca, pois, como esta, teve reis, e muitos reis; mas ainda muito mais bem aventurada, e ditosa, pois os primeiros reis, e monarcas, que houve entre os da cor branca, e preta, foram da cor parda.

Dos príncipes, e reis se seguem os generais, governadores, mestres de campo, e mais postos da milícia: e sem sairmos do nosso Brasil, e ainda de Pernambuco, podíamos fazer de todos uma boa lista, se assim como lhe sabemos os nomes, não achássemos alguns com cores mudadas. Na Jerarchia Eclesiástica também tem a cor parda sujeitos assinalados: sacerdotes sem número, curas, vigários, e outros ainda de maior Jerarchia também, sem irmos muito longe de Pernambuco, podíamos de todos fazer um catálogo muito bom, uns que conhecemos, outros que talvez se não conheceram.

Nas letras não menos tem a cor parda homens dignos de se nomearem. O padre Manoel Gonçalves natural de Pernambuco, doutor formado pela universidade de Coimbra, aplaudido na corte, e de quem ElRei D. Pedro fazia muitas estimações, e pela sua virtude, e humildade foi prática, não quis este clérigo admitir de o querer aquele rei nomear bispo para S. Tomé Domingos de Sá e Silva, também de Pernambuco, doutor em ambos os direitos pela mesma universidade, advogado da casa da supplicação, e geralmente celebrado por Doutor, e buscado das primeiras pessoas para as dependências da s suas causas; e outros muitos letrados, e doutos assim nas letras humanas, como divinas.

Na virtude, e santidade, que é o principal objeto deste discurso, tem a cor parda sujeitos ainda de maior distinção. E sem sairmos da nossa América temos aqueles, que bastam para crédito da mesma cor. E deixando alguns mais modernos, como um irmão Inácio, mui celebrado nestes nossos tempos na cidade da Bahia, aonde faleceu o ano passado, não deixaremos de fazer particular memória do venerável padre Pedro Soares Pereira, natural do Rio de Janeiro, que desaparecendo daquela terra, sem se entender para onde, se soube depois fora achado em uns lugares desertos da cidade de Gênova na Itália, morto, e de joelhos, e com um papel na mão, em que dava notícia de quem era, e de donde natural; e nesta mesma postura se conserva na Sé de Gênova? Consta o referido de um sumário, que dessas partes se mandou tirar ao Rio de Janeiro, e foram juiz, e escrivão dele o padre João de Barcelos Machado vigário no Rio, e o padre Bartolomeu de França, cura da Sé.

O venerável Fr. Martinho Donato professo de meu patriarca S. Domingos, na cidade de Lima, reino do Peru da América, assinalado em todas as virtudes, e com excesso na da

Caridade, a qual se estendia até aos brutos, e irracionais: são espantosos, por nunca ouvidos, os prodígios da sua caridade, acham-se escritos na 4ª parte do angiológico dominicano no dia 3 de novembro.

Na capitania do Espírito Santo para a parte do Rio de Janeiro, duas mulheres desta vossa cor, uma casada, e outra viúva, as quais em uma guerra, que houve entre o gentio com os moradores, foram cativas, e entregues ao maioral deles; e querendo este usar mal delas, em defesa da sua pureza, e castidade foram martirizadas. Teve revelação do seu martírio o venerável P. José de Anchieta, da Companhia de Jesus, que se achava dali distante muitas léguas, no mesmo dia, e hora em que sucedeu, que foi a 18 de janeiro de 1560, e indo para o altar, no seu modo, as beatificou celebrando delas missa do comum. Assim o traz o calendário português.

E quando na virtude, e santidade não tivesse a cor parda mais que o beato Gonçalo Garcia, este só bastava para se poder gloriar com ele, tanto como com todos os seus se gloriam a cor branca, e a preta melhor o diremos. Até que temos visto, e parece-me que iguais a cor preta, e branca, com a parda; porque se a dita, e bem aventura destas duas cores consistia em terem santos, e por isso motejavam a parda pelos não ter; saiba agora a cor preta, e mais a branca, que a cor parda não só é tão bem aventurada, e ditosa, como elas, pois já tem também santos da sua cor, mas saiba que ainda o que é alguma coisa mais; e saiba que esta maior dita, e bem aventura vem a cor parda, por isso que é parda. Porque a cor parda, por isso que é parda, é mais perfeita que a branca, e que a preta. Tudo havemos ver sem ofensa das partes; e por princípios, natural, filosófico, teológico, moral, e divino, ou da sagrada escritura.

É a cor parda tão perfeita, que todo o fim, com que aparece nos homens, não é outro mais que perfeição. Começemos por este fim, como princípio, que é desta cor, a cor parda nos homens resulta, e tem princípio da cor branca, e da preta. E para que, ou com que fim? Não descubro hoje outro mais que afim de aperfeiçoar-se por aqui nos homens a cor preta. A cor preta nos homens, como sinal, que é de uma culpa, e castigo de um pecado (pois na opinião mais conforme as divinas letras, e texto sagrado, quis Deus com esta tinta negra, escrever a malícia de Cham, e a maldade de seus descendentes, e distingui-los com esta divisa, tão feia, como ignominiosa dos mais filhos de Noé) vem a ser juntamente um borrão da natureza, e uma nota infame, e uma mancha deforme. Mas como a natureza sempre aspira aperfeiçoar-se, e mais a mais, comunicando-se, ou misturando-se a cor preta com a branca, por meio da mesma natureza, assim se vai com a branca aperfeiçoando-se a preta, até tornar ao seu princípio, e ficar no seu natural. E quem negará que a cor parda, que resulta assim da preta, e da branca, não aspira toda a perfeição desde o seu primeiro princípio?

Adiantemos esta natural razão com outras razões tiradas de princípios também naturais, e ainda veremos melhor esta perfeição da cor parda. De quatro princípios descubro eu agora procede nos homens a mudança das cores. Primeiro, por castigo do pecado, como já notamos em Cham filho de Noé. Segundo, por mudança de clima, ou por atividade do sol, como escreve, alguns dos naturais da África. Terceiro, por predominação de algum dos quatro humores, como vemos ainda nos mesmos homens de cor branca, uns mais claros, outros baços, e trigueiros outros; conforme em cada um destes predomina mais o sangue, a cólera, ou fleuma. Quarto, por mistura das naturezas, como sabemos que do branco, e preto nasceu o pardo. Mas o que eu aqui agora quero notar, é que nas mais cores a mudança procede de defeito; na parte é para perfeição. Peceu Cam, e ficou negro; predomina o sangue, ou algum dos outros humores, e ficam com várias cores os homens: intempera-se o sol, e faz vermelhos, e moremos a outros: misturam-se as naturezas, e sai a cor parda. E quem deixará de entender assim, que nas mais cores a mudança está mostrando o defeito, de que procede; e que na parda está inculcando a perfeição, a qual aspira?

Sendo, como se vê, a cor parda toda perfeição pelo seu princípio natural, entremos por

aqui mesmo a realçar a perfeição desta cor, entre a preta, e a branca.

Naturalmente falando, é a cor parda tanto mais perfeita que a branca, e que a preta, que a primeira imagem do homem, que houve no mundo havendo Deus de lhe dar cor, não quis para isso, nem a preta, nem a branca, senão só a parda. Não se há de negar que a primeira matéria, e o primeiro princípio natural do nosso corpo foi o barro; e que a este barro assim amassado, e formado em corpo humano, ou figura de homem lhe pôs Deus por nome Adam, que quer dizer vermelho, por ser este vermelho a cor daquele barro: Adam, id est, Ruber. Agora pergunto e como era o vermelho daquele barro? É sem dúvida que não era aquele vermelho a que chamamos próprio, ou rubicundo; era outro vermelho impróprio, qual é o do barro: porque não há barro natural, que seja propriamente vermelho, senão baço, ou pardo, que esta é a própria, e rigorosa significação do nome Ruber, que quer dizer: coisa vermelha, loura, ou que tira o roxo, que é o baço, ou pardo do barro. E é isto tanto assim, que este nome pardo dá o P. Antônio Vieira a este barro de Adam, discorrendo sobre estas mesmas cores branca, preta, e parda, e apropriando o pardo do barro à cor dos pardos; e fazendo o reparo, porque não havia Deus chamar a Adam com o nome do barro, senão da cor: este foi o seu reparo, o que eu faço agora é este. E porque não quis Deus, para dar cor àquela primeira imagem do homem, nem a cor branca, nem a preta, senão só a parda? A razão, que devemos dar hoje é; porque a cor parda era mais perfeita que a preta, e que a branca. Das mesmas palavras daquele grande pregador havemos tirar esta razão. Diz ele assim: não quis Deus que aquela cor fosse alguma das extremas, quais são a branca, e a preta, senão outra cor meia, e mista, que se compusesse de ambas, qual é a vermelha, ou parda no seu sentido. Agora digo Assim: A cor parda, diz aquele pregador, é uma cor meia, ou mista, que participa da branca, e da preta: logo bem se segue, que a cor parda é mais perfeita que a preta, e branca; é sem dúvida, pois os mistos como sabem os filósofos, são mais perfeitos que as partes, de que resultam; porque participam das perfeições destas partes. E aqui temos já, por princípio natural, a cor parda mais perfeita, que a cor preta, e branca. E esta é a razão, porque não quis Deus, para dar cor àquela primeira imagem do homem, nem a cor branca, nem a preta, senão só a parda, porque a parda era mais perfeita que a preta, e que a branca. E assim o pedia a mesma razão natural; porque, ainda naturalmente falando, aquela imagem do homem, era a obra mais perfeita que tinha saído das mãos de Deus, e como mais perfeita, devia ser adornada com a mais perfeita cor; a cor foi a parda: logo a cor parda, naturalmente falando, é mais perfeita que a preta, e que a branca: Adam, id est Ruber. Para confirmação nos não há de faltar, nem a filosofia, nem a teologia com as suas razões. E ainda que os exemplos, que apontamos, não pertençam todos à linha dos mistos, os que vêm fora dela, é porque tem para o nosso intento o que basta, que é conterem em si as perfeições das partes, que contêm, e por isto serem mais perfeitos que essas partes.

Na boa filosofia o corpo misto elementar é mais perfeito que cada um dos elementos, e a razão é; porque o corpo misto elementar contém em si todas as qualidades elementares, e participa da perfeição de cada uma delas. A alma racional é mais perfeita que a alma só vegetativa, e que a alma sensitiva só: e a razão é; porque a alma racional contém em si estas duas, e todas as suas perfeições. O sol entre todos os planetas é o mais perfeito: e uma das razões é; porque no sol se vem juntas, e unidas as perfeições de todos, e cada um dos planetas: in unum collectis. Deus é mais perfeito que todas as criaturas: e a razão é; porque Deus contém em si todas as perfeições das criaturas. Logo, se a cor parda inclui, e participa as perfeições da negrura, e alvura; bem se segue que a cor parda é mais perfeita que a branca, e que a preta.

Mais ainda, e é razão teológica. O conhecimento simulintuitivo, e abstrativo é mais perfeito, extensivo, que o conhecimento só intuitivo, e que o conhecimento abstrativo só: e a razão é; porque o conhecimento simulintuitivo, e abstrativo há-se como uma terceira como uma terceira espécie, que participa dos dois conhecimentos intuitivo, e abstrativo. Agora a

nossa conclusão: a cor parda há-se como uma terceira espécie, que participa da cor branca, e da cor preta: logo a cor parda é mais perfeita que a cor preta, e que a cor branca. Vamos à razão moral.

Moralmente falando, aquela virtude é mais perfeita, que põem ao sujeito em grão mais superior, e lhe dá o primeiro lugar. O martírio na Jerarchia da igreja tem o primeiro lugar, e põe aos santos em grão mais superior que a confissão: logo, é mais perfeito que a confissão o martírio. Agora digo assim: a cor parda o primeiro santo, que deu para a igreja foi um santo mártir; a cor branca, ainda que tem dado muitos mártires, os primeiros que deu foram confessores; e a cor preta só confessores é que tem dado até agora; o martírio, na ordem da igreja, põe aos santos em grão mais superior, e lhes dá o primeiro lugar que aos confessores: logo a cor parda, moralmente falando, é mais perfeita que a branca, que os primeiros santos, que deu foram confessores; e que a preta, que só confessores tem dado. Venha já a divina escritura com a sua luz a fazer-nos mais claro este discurso, e seja em um passo todo de luzes.

Que est ista, que progreditur quase aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol? Que alma santa é esta? Quem é este santo, que levantando-se como engraçada aurora, e participando juntamente dos resplendores do sol, e dos reflexos da lua, vem dando passos, que inculcam vagares, e mostram primazias: que est ista, que progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol? Se a sabedoria de Salomão se pusesse de propósito a fazer-nos um rascunho da imagem do nosso santo, o não podia deixar debuxado com melhores cores. Notem: três cores divisou a grande luz do padre Antônio Vieira neste quadro de Salomão: a preta, a branca, e a parda. No sol a branca, que é o dia; na lua a preta, que é a noite; e a parda na aurora, que são uns crepúsculos, que não são noite, nem dia, mas participam do branco, e do preto de ambos. Já por estas cores temos descoberto que a imagem, ou figura, que aqui descrevia Salomão, era a do nosso santo: pardo pela cor, com participação de branco, e preto: quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol.

Aqui, como sombras, para darem algum realce a este quadro, e fazerem mais própria esta pintura, parece podemos aplicar o que na OIT. 14 do cant. I disse o nosso português Homero. Reinos da aurora chama ele ali aos da Índia Oriental: e da mesma aurora direi eu agora são filhos os seus naturais, pela proporção, que tem com os crepúsculos daquela a cor destes pardos com propriedade, como o nosso santo, por participar do branco, e preto como natural dos reinos da aurora: quase aurora conjurges, pulchra ut luna, electa ut sol.

Ainda conheceremos melhor ao nosso santo nesta figura, se repararmos de caminho nos passos, com que disse Salomão havia ele fazer esta sua jornada: que progreditur: progreditur quer dizer passar avante de um a outro lugar, não com passos apressados, mas com decurso vagaroso. Assim tem feito esta sua viagem do Japão até Pernambuco o beato Gonçalo Garcia, pois partindo das Índias há 148 anos, que tantos há desde o do seu martírio até o presente, ainda agora chega aqui: progreditur. Mas os vagares, com que veio, nos deram lugar a reparar em que a sabedoria de Salomão, não só o quis deixar conhecido por pardo, senão que no modo, com que o deixou, logo exprimiu também a singularidade, e primazia da sua cor parda sobre a branca, e a preta; porque não só põe a aurora primeiro que o sol, e a lua, e a cor parda em primeiro lugar que a preta, e a branca: aurora, luna, e sol; mas diz também que entre a branca, e a preta se levanta a parda com a primazia, que isso quer dizer o consurgens: quase aurora consurgens, pulchra ut luna, elcta ut sol.

E tanto fica, em ordem de perfeita, a cor parda superior à branca, e à preta, que nem a preta, nem a branca, senão a parda a guardou Deus, para que com a glória dos seus santos pusesse na sua igreja a última coroa. Temos textos quase expresso: veni de Líbano sponsa meã; veni coronaberis; de capite amaná, de vértice sanir, e hermon, de cubilibus leonum, e de montibus pardorum. É sentido de Hortulano, que traz Alapide, que neste lugar convidava Cristo a sua igreja para ser coroada com a glória, que lhe havia resultar pelas gentes, que a esta igreja haviam vir de todas as quatro partes do mundo, representadas naqueles quatro

montes, que de tal sorte estão situados, que cada um deles corresponde a cada uma das quatro regiões do Orbe. O Líbano, que olha para o Setentrão, o Amaná para o ocidente, o Sanir para o meio dia, e o Hermon para o oriente. Vejam ao Alapide neste lugar. Agora duvido assim: se as gentes, que se nomeiam aqui para coroarem a igreja, são as que habitam as quatro regiões do mundo, como não são as coroas também quatro? As coroas há de ser três, significadas naqueles três *veni, veni, veni coronaberis*; e as gentes divididas em quatro partes: de Líbano, de Amaná, de Sanir, de Hermon? Sim; e porque? Porque ainda que as parte do mundo sejam quatro, as gentes, que as habitam, constam só de três cores, que são a branca, a preta, e a parda; porque fora destas três não há gente no mundo de outra cor. E daqui se ficará entendendo que fora do branco, e preto, tudo o mais se deve reduzir a cor parda, e buscar nesta cor a sua própria estação. E como as cores de todas as gentes, ainda que estejam espalhadas pelas quatro partes do mundo, se reduzem só a três, e destas três queria Cristo compor as coroas para a sua igreja, por isso diz que haviam ser as coroas três; porque três são as cores de todas as gentes: *veni, veni, veni coronaberis*.

Antes que concluamos o conceito, é preciso notarmos aqui alguma coisa mais. A comum opinião dos sagrados expositores tem, que aquelas últimas palavras: *decubilibus leonum*, e de *montibus pardorum*, se devem referir aos três montes: Amaná, Sanir, e Hermon; porque neles, e nas suas cavernas, e grutas tem os leões, e pardos a sua morada, e assistência. Adricomio na descrição da terra santa, com Brocardo, e Brandebachio, dizem que este: de *cuvilibus leonum*, e de *montibus pardorum*, é outro monte mui diferente dos quatro nomeados, e afastado do Líbano para a parte do meio dia. Agora discorro assim: ou aqueles montes sejam quatro, como querem alguns, ou o monte dos pardos seja o quinto, como afirmam outros; sempre neles havemos descobrir as três de gentes, que habitam toda a terra, a branca, a preta, e a parda. Se forem só quatro os montes, e neles estejam as grutas do leões, e pardos, neles temos todas as três cores. A branca repartida por todos os quatro montes; porque, em todas as quatro partes do mundo acharemos a cor branca, e em todas quatro partes dando santos para glória, e coroa da igreja de Deus. E em algumas destas quatro partes, como na África, e Etiópia, que é covil de leões, a cor preta, formando também para a igreja a sua coroa com os seus santos; e a nossa América, em cujas serranias abundam tigres, e onças, e onde os racionais pardos mais tem dilatados as suas descendências, a sua cor compondo também para a igreja a sua coroa, com sujeitos assinalados em virtude, e santidade.

E se com este monte dos pardos fizermos outro monte distinto dos quatro, ainda acharemos mais ao vivo estas três cores. A branca repartida pelos quatro, como dissemos; e com mais extensão no monte Líbano, que significa alvo, ou branco, e olha para o Setentrão, ou norte, onde foi, e é o maior ajuntamento da gente branca: *Libanus significat álbum: respicit ad septentrionem*. No monte dos pardos, e leões, as duas cores, preta, e parda: ou porque estas, sendo duas meias irmãs na cor, e andando quase sempre juntas, são tão pouco unidas, que se tratam como duas feras; ou porque neste monte dos pardos, diz o mesmo Adricomio, em uma grande gruta se acha um magnífico sepulcro, que diz Alapide ser de Canaã filho de Cham, negro pela cor, e preto por castigo. E aqui temos neste só monte a cor parda, e mais a preta. A preta por Canaã negro, e a parda pelos pardos: de *montibus pardorum*. *Adde quod ibi ostendit in spelunca monumentum, quod incole putant esse sepulchrum fosue, sed verius videri esse sepulchrum chanaan filii Cham*, diz Alapide.

Agora para concluirmos o pensamento, pergunto: e qual destas três cores foi a que pôs na igreja com a glória dos seus santos a última coroa? O mesmo texto está dizendo foi a cor parda, pois é a última, que aqui se põe, *veni, veni, veni coronaberis...* de *montibus pardorum*. E nós o estamos hoje vendo assim, pois vemos ao beato Gonçalo Garcia, pardo pela cor, sendo o último, que entre os da cor branca, e preta vem a pôr na igreja esta coroa: *veni coronaberis...* de *montibus. Pardorum*. Grande excelência da cor parda! Grande dita a desta cor! Guarda-la Deus, para que nestes últimos tempos com a glória dos seus santos pusesse na

sua igreja a última coroa! Grande dita! Ainda não estão encarecida, como pede o dia, esta dita da cor parda sobre a branca, e a preta; e para o acabarem de ver, notemos mais.

Se fizermos reflexão neste texto, acharemos que só diz que a igreja fora convidada para ser coroada por estas três cores; mas não declara qual delas foi a que pôs esta coroa. Diz que haviam de coroar: coronaberis, mas não diz qual foi a que coroou. E se lermos os sagrados expositores, e santos padres, acharemos que só da cor parda diz S. Gregório que foi a que pôs na igreja aquela coroa: de montibus pardorum coronatur ecclesia. E pois como assim? É convidada a igreja, para ser coroada pela cor branca, pela preta, e pela parda: veni, veni, veni coronaveris, e no remate soa cor parda é a que põe esta coroa: de montivus pardorum coronatur ecclesia? Havemos dizer que a igreja não foi coroada pelas mais cores? Não diremos tal; porque não só foi coroada por elas, mas elas foram as primeiras, que lhe deram coroas, pois foram as que primeiro tiveram santos. Mas por isso mesmo, que foram primeiras, se não havia dizer que foram elas as que coroaram; porque a glória de pôr a coroa, só a leva aquele, que vem por último; porque o último dizem, é o que coroa: e a razão toda pode ser porque a cor parda, por isso mesmo que era a última, era mais perfeita que a branca, e que a preta; e como mais perfeita por último, havia ser guardada para que com a glória de seus santos pusesse na igreja de Deus a última coroa: veni, veni, veni coronaberis... de montibus pardorum coronatur ecclesia. Nem o beato Gonçalo Garcia podia ter hoje maior glória beati eritis, e nem os da sua cor podem ter neste dia gosto, e prazer maior: gaudete in illa die, e exultate.

Glorioso santo, mártir sempre invicto, agora, que tenho concluído este discurso, é que conheço um grande erro, que cometi: fui nele mui dilatado, não podia ser muito compreensivo; pois foi sempre achar que de compreender pouco o dizer muito, e certamente, não podia discorrer mui fundo, quem não passou da superfície. Arrebataram-me os acidentes da vossa cor, não pude chegar ao substancial das vossas virtudes: mas como podia entender de substâncias, discurso possuído de acidentes? Fiquem pois estas virtudes para quem com maior juízo possa formar delas melhor conceito. Que o que eu agora vos quero pedir tanto pelos da vossa cor, como pelos da branca, e preta, é que despacheis para todos aquelas duas petições, que por vós fizemos hoje a Deus na oração, que vos cantamos com a igreja, é assim: presta, que fumus, omnipotens Deus, ut intercedente beato gundisalvo Garcia, e a cunctis adversitatibus (digamos assim) mundemur in corpore, e a pravis cogitationibus liberemur in mente. Os da vossa cor, meu santo, vos pedem lhes alcanceis de Deus fiquem para sempre limpos, e purificados da maldade, que lhes punham os adversários do seu nome nos acidentes da sua cor: et a cunctis adversitatibus mundemur in corpore; e os da cor branca vos pedem também, ou eu por eles, lhes alcanceis do mesmo senhor lhes queira livrar o entendimento de cuidarem mais, que os da vossa cor tem impedimento algum para terem santos; porque isto é um pensamento mal: et a pravis cogitationibus liberemur in mente. Para que, assim como a vossa, se acabe também esta nossa oração, para maior honra, e glória de Deus. Amém. O que aqui se diz da virtude de alguns sujeitos, que ainda não estão declarados pela igreja, e nem tem por ela culto, não queremos tenha mais fé, que a que se deve a uma pura narração; e o sujeitamos à determinação da mesma igreja, e decretos pontifícios.

Fr. Antônio de Santa Maria Jaboaão.\



ANEXO 2: Igreja de Nossa Senhora do Livramento do Recife



ANEXO 3: Altar-mór da igreja de Nossa Senhora do Livramento



ANEXO 4: Imagem de Nossa Senhora do Livramento em seu Altar-mór



ANEXO 5: Imagem de Nossa Senhora do Bom Parto. Em baixo: Imagem de Santa Luzia. Em altares laterais da Igreja do Livramento.



ANEXO 6: Imagem de Nossa Senhora da Soledade em altar lateral da Igreja do Livramento