

CDU 398.332(469)

CRUZES, PLUMAS E BATUQUES: FESTAS PÚBLICAS E COLONIZAÇÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA

Rita de Cássia B. de Araújo

Festas públicas: integração cultural e dominação

Ao lançar-se na aventura que representaram as navegações ultramarinas, nos séculos XV e XVI, Portugal o fez movido por fortes interesses políticos, econômicos e religiosos. Em nome de Cristo e da expansão da Santa Fé Católica pelos quatro cantos do mundo – Europa, África, Ásia e América – novos territórios, povos e mercados foram conquistados e incorporados à órbita do poder e da influência cultural européia.

A colonização da América portuguesa, espaço colonial não valorizado inicialmente, realizou-se de um modo específico, distinto daquele aplicado às conquistas no Oriente e na África, onde o lucro mercantil era imediato. Na América, o lucro seria mediato. Não bastava estabelecer postos de comércio: era necessário ocupar e povoar o novo e vasto território, implantando formas de exploração econômica lucrativas e permanentes.

Para o sucesso do empreendimento colonial nos trópicos, além de todo o aparato jurídico, político, militar, administrativo e religioso transplantado da metrópole, muito concorreram as missões das ordens religiosas, da Companhia de Jesus em especial. Imbuídos da missão de cristianizar os índios americanos, no final de março de 1549, desembarcou o primeiro grupo de jesuítas na Baía de Todos os Santos. A mesma nau, que os conduziu, trouxe também a comitiva de Tomé de Souza, primeiro governador-geral do Brasil. Contudo, entre religiosos e agentes civis e militares enviados da metrópole, os jesuítas não foram os únicos responsáveis pelo estabelecimento de contatos e de formas de relações sociais mais estáveis entre os portugueses e índios. Ao chegarem, já havia vida organizada e produtiva em alguns raros pontos

da colônia, a exemplo da capitania de Pernambuco, que tinha por donatário Duarte Coelho.

A percepção do europeu sobre o índio americano e, conseqüentemente, sobre o estatuto teológico e jurídico no qual este deveria ser enquadrado, longe estava de ser consensual entre os colonizadores: religiosos das mais diversas ordens, autoridades civis e militares, colonos proprietários de terra ou simples moradores divergiam em seus pontos de vista. Estava em discussão a própria natureza do gentio, se humana ou animal, se era ou não dotado de alma; questão formalmente resolvida com a bula papal de 1537, que reconheceu a natureza humana do gentio americano. Conflitos envolvendo ordens religiosas rivais, ou ainda, jesuítas, de um lado, e colonos, de outro – estes últimos insistindo na necessidade de utilizar o índio como mão-de-obra escrava ou defendendo seu extermínio – foram freqüentes ao longo dos primeiros séculos de formação colonial. Conflitos que, muitas vezes, exigiram um empenho efetivo do rei, no sentido de solucioná-los ou, ao menos, de tentar apaziguar os ânimos acirrados.¹

Na concepção dos padres da Companhia de Jesus, os índios eram dotados de “Graça”, passíveis, portanto, de serem trazidos da barbárie em que viviam à luz divina. O padre Manuel da Nóbrega, primeiro provincial da Companhia de Jesus na América, no *Diálogo da conversão do gentio*, escrito em 1553, afirmou que os índios eram homens, criados à imagem e semelhança de Deus e que possuíam alma. Estavam, assim, aptos a serem instruídos nas letras e convertidos na fé, em direito e em fato, como muitos já o haviam sido, principalmente, os meninos. Nóbrega, no auge de seu otimismo, declarou que os índios apresentavam-se como “papel branco”, neles se podendo escrever o que melhor aprouvesse.² A prática missionária, entretanto, contrariaria sua impressão inicial, revelando a resistência do índio em assimilar preceitos e costumes europeus e cristãos.

Ao entendimento do índio, como ser passível de cristianização, contrapunha-se a visão do bispo D. Pero Fernandes Sardinha, com quem Nóbrega se indispusera e para quem os índios não passavam de bárbaros gentílicos, dificilmente recuperados e cristianizados. O também jesuíta

1 A legislação portuguesa procurou regular as relações e estabelecer um padrão de convivência entre colonos e índios. Em 1570, D. Sebastião proclamou a liberdade do índio americano. Sobre os índios e as ‘Leis de sua Liberdade’, ver MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *Raízes da formação administrativa do Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Conselho Federal de Cultura, 1972, tomo I, p. 321-337.

2 LEITE, Serafim. *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil, assistência de Portugal: 1549-1760*. Lisboa: Junta de Ultramar, 1965, p. 59-60. Para uma análise das convenções retóricas e teológico-políticas das cartas brasileiras do padre Manuel da Nóbrega, ver HANSEN, João Adolfo. *O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil – 1549 – 1558*. *Rev.Inst.Est.Bras.*, São Paulo, 38:87-119, 1995.

José de Anchieta, por sua vez, embora reconhecesse nos índios potencial para serem catequizados e, obediente aos princípios teológico-políticos da Companhia, perseverasse em sua missão evangélica, registrava em cartas o desânimo que temporariamente o abatia em relação aos frutos do trabalho: “Têm capacidade para se converter, mas obsta a sua malícia e maus costumes, e são tão feros e indômitos que parecem mais próximo da natureza das feras que da dos homens.”³

Todo o embate caloroso em torno da conversão espiritual do gentio era expressão particularizada de uma questão maior, que desafiava o reino de Portugal nos idos dos séculos XVI e XVII: ocupar e manter sob seu domínio as novas possessões coloniais. Isto implicava definir estratégias de conquistas e de conceber, na prática histórica-cotidiana, e para além dela, novas formas de relacionamento e de dominação entre colonizadores e colonizados.

Com o intuito de se aproximarem e de granjearem a confiança dos gentios e dos colonos, num primeiro momento, e dos escravos africanos, cuja presença na estrutura socioeconômica se intensificaria no correr dos séculos, os jesuítas procuravam atualizar, na colônia, métodos de conversão prescritos pela Companhia. Os fundamentos organizacionais da ordem requeriam de seus seguidores disciplina, moderação e perseverança. Quanto aos métodos da catequese, a persuasão, o proceder “paternalmente” e “sem modos que [cheirassem] a império”⁴ estavam acima de qualquer outro recurso. O uso da força física, ainda que reconhecido e recomendado pela Igreja para corrigir determinadas faltas, não deveria ser empregado pelas mãos dos próprios missionários. Para isso, havia os representantes do poder temporal.

O sucesso da conversão espiritual dos gentios e sua integração à ordem social e política, que se buscava implantar, dependiam de algumas medidas fundamentais a serem implementadas pelos padres da Companhia de Jesus. Medidas radicalmente contrárias à formação social e econômica dos grupos indígenas e às suas tradições culturais, as quais, se vistas com a consciência democrática e o olhar antropológico atuais – que não era o caso dos conquistadores – ou mesmo, pensando naqueles que foram suas vítimas, revelam-se em toda sua arbitrariedade e violência. O programa de ação da Companhia recomendava mantê-los reunidos em aldeias, onde pudessem ser vigiados e controlados; e proibia práticas consideradas bárbaras, graves e absolutamente intoleráveis para a Igreja Católica: a poligamia, a antropofagia, a nudez após o batismo, e sua religião, logo traduzida por feitiçaria.

3 LEITE, Serafim, op. cit. p. 60.

4 As expressões estão em LEITE, Serafim, op. cit., p. 74-5.

A persuasão, como foi dito, deveria ser a base do trabalho da missão. A vivência cotidiana com os grupos sociais e etnias, que constituíam a incipiente vida social da colônia, pouco a pouco foi revelando aos padres outros meios de conquista, tanto ou mais eficazes que aqueles universalmente prescritos pela Companhia. Os padres perceberam o quanto os gentios eram afeiçãoados à música e ao canto, e procuraram fazer, dessa inclinação, o mais intenso e frutífero uso a favor de sua empresa. Ao ler e escrever, não tardaram os jesuítas a acrescentar o ensino do canto, da música – em que predominou a flauta – da dança e da representação teatral, com destaque para os autos-hieráticos.⁵ Testemunho do largo uso dos meios de conversão acima apontados encontra-se nas *Cartas jesuíticas*, particularmente num registro deixado pelo padre Antônio Franco, sobre a ação missionária de Nóbrega em Pernambuco, nos anos de 1551 e 1552:

Vendo ele que os Brasis se levavam muito do canto, fez ordenar em solfas as orações e mistérios da Fé, cousas que os Indios muito gostavam e teve esse santo artifício efeitos mui notáveis; e aos meninos do seminário que as cantavam tinham os Indios tanto respeito que punham neles os olhos como em coisa sagrada.⁶

A produção teatral dos jesuítas é igualmente exemplar em termos de estratégia de conquista, na qual o uso da força física não assumiu o papel preponderante. Visava muito mais instituir formas de vida associativa e de pensamentos ou sentidos sociais comuns entre os vários grupos étnicos e categorias sociais, que davam existência concreta a um espaço histórico e social particular da vasta colônia. Em 1586, por exemplo, na capital do Espírito Santo, teve lugar o drama “Na vila da Vitória”, cuja autoria é atribuída ao padre José de Anchieta. Neste espetáculo, a capitania do Espírito Santo, a cidade de Vitória e o seu protetor, São Maurício, apareciam personificados e estavam sob ameaça de inimigos comuns, Lúcifer e Satanás.⁷ Além dos conteúdos religiosos e morais contidos no texto, o auto buscava oferecer ao público, formado em sua maioria de colonos, a representação de uma unidade política e social que se estava querendo formar, em um espaço territorialmente definido.

5 O Regulamento das Aldeias do Brasil, da Companhia de Jesus, datado de 1586, § 11, tornava obrigatório o que já era praticado desde 1549: “*Havendo meninos de escola, ensinem-se por espaço de hora e meia, assim de manhã como à tarde, a ler e escrever: e depois disto, cantar, aos que parecer que têm habilidade para isso.*” Sobre o tema, ver LEITE, Serafim. A música nas Escolas Jesuíticas do Brasil no século XVI. *Cultura*, Rio de Janeiro, n. 2, jan. / abr. 1949, p. 28.

6 NOBRÉGA, Manoel da. *Cartas do Brasil: 1549-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 38. (Cartas jesuíticas: 1).

7 CACCIAGLIA, Mário. *Pequena História do teatro no Brasil. Quatro séculos de teatro no Brasil*. São Paulo: T. A. Queiroz : Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 13-4.

No ano da fundação da cidade do Salvador, em 1549, foram realizadas as cerimônias religiosas públicas do Corpo de Deus e do Anjo Custódio – festas de grande importância para os da metrópole, consagradas pela tradição e tomadas obrigatórias pela legislação portuguesa. Os padres da Companhia incorporaram-se aos festejos, cuja celebração, particularmente naquele ano, foi uma espetacular demonstração político-religiosa da fundação do Governo-geral do Brasil, havendo exercido grande atração sobre os índios:

A 20 de Junho já se celebra o Corpo de Deus. Festas de igreja e de arraial, procissão solene, salvas de artilharia, ruas enramadas e ‘danças e invenções á maneira de Portugal’. Um mês depois, outra festa, a do Anjo Custódio: missa solene celebrada por Nóbrega, canto coral e procissão ‘grande música a que respondiam as trombetas’.⁸

Nas festas e procissões religiosas, as medidas de integração cultural, adotadas pelos padres e uma das marcas da ação missionária jesuítica na colônia, tornavam-se particularmente visíveis. Maracás e taquaras, instrumentos musicais da cultura indígena, misturavam-se às flautas, gaitas, nêspas, ferrinhos, pandeiros com soalhas e até algum “tamborileiro e gaitero”.⁹ Durante as exibições, as danças dos gentios, com suas plumagens e adereços, arcos e pinturas corporais, contemporizavam com divertimentos vindos da corte: os tiros, as danças, os jogos de argolinha, a representação de autos. Fernão Cardim, em 1583, numa aldeia da Bahia, assistiu à apresentação de danças e músicas protagonizadas pelos meninos índios:

...em uma delas lhes ensinam a cantar e têm seu coro de cantos e flautas para suas festas, e fazem suas danças à portuguesa, com tamborins e violas, com muita graça como se fossem meninos portugueses; e quando fazem estas danças põem uns diademas na cabeça, de penas de pássaros de várias cores, e desta sorte fazem também os arcos, empenam e pintam o corpo, e assim pintados e mui galantes a seu modo fazem suas festas muito aprazíveis, que dão contento e causam devoção por serem feitas por gente indômita e bárbara, mas por bondade divina e diligência dos Nossos, ‘feitos já homens políticos e cristãos’.¹⁰

Desde meados do século XVI à segunda metade do XVIII, período em que atuaram no Brasil, as missões jesuíticas foram alvo de conflitos e controvérsias, as quais se estenderam para além daquele que foi o seu tempo

8 LEITE, Serafim. *op. cit.*, p.123.

9 Em estudo sobre a introdução e adoção da música instrumental pelos jesuítas, escreveu Serafim Leite: “Na excursão dos Meninos órfãos aos arredores da Bahia viram e ouviram os maracás e as taquaras (flautas e trombetas) dos Índios. Não tanto para as substituir como para as superar, pediram de Lisboa, flautas, gaitas, nêspas, ferrinhos com argolinhas dentro, pandeiros com soalhas: e se viessem alguns tamborileiros e gaiteros, com eles iria seguro o Pe. Nóbrega à conquista dos sertões...”. LEITE, Serafim. *A música nas Escolas Jesuíticas* ...p. 31

10 Citado por LEITE, Serafim. *Suma histórica*... p. 67.

presente e cravaram-se na historiografia brasileira. Nesta última, as polêmicas se estabeleceram inclusive em relação às festas e ao uso religioso, político e ideológico que delas fizeram os missionários. Na opinião de Serafim Leite, jesuíta, estudioso e grande entusiasta da obra da Companhia de Jesus no Brasil, as festas religiosas coordenadas pelos padres, nas quais manifestações das culturas portuguesa e indígena iam sendo mescladas, produziram verdadeiros “frutos de civilização”.

Gilberto Freyre, em clássico estudo dedicado à formação da família patriarcal brasileira, mostrou-se extremamente crítico em relação aos jesuítas. Seu pensamento, sobre o processo de cristianização dos índios pelos missionários, pode ser resumido deste modo: interessava aos religiosos, e ao reino como um todo, conservar a raça indígena, destruindo, porém, a sua cultura, para vê-los “aos pés do Senhor”, domesticados para Jesus. Se, do ponto de vista da Igreja, os padres agiram com heroísmo e com extrema lealdade aos seus ideais; sob outro prisma, foram “puros agentes europeus de desintegração de valores nativos”. Concluiu, então, que sua influência foi tão deletéria quanto a dos colonos.¹¹ Apesar disso, reconheceu que a eles se deveu o fato de os índios do Brasil não terem sido escravizados ou fisicamente massacrados, como os nativos africanos o foram. E mais:

O próprio sistema jesuítico — talvez a mais eficiente força de cristianização técnica de cultura moral e intelectual, a agir sobre as populações indígenas; o próprio sistema jesuítico, no que logrou maior êxito no Brasil dos primeiros séculos foi na parte mística, devocional e festiva do culto católico. Na cristianização dos caboclos pela música, pelo canto, pela liturgia, pelas procissões, festas, danças religiosas, mistérios, comédias; pelas distribuição de verônicas com *agnus-dei*, que os caboclos penduravam no pescoço, de cordões, de fitas e rosários; pela adoração de relíquias do santo Lenho e de cabeças das Onze Mil Virgens. Elementos, muitos desses, embora a serviço da obra de europeização e de cristianização, impregnados de influência animística ou fetichista vinda talvez da África.¹²

A moral católica foi o principal critério utilizado pelos jesuítas para selecionar os elementos e manifestações da cultura indígena que poderiam ou não, ser praticados, aceitos e exibidos nos espaços ditos públicos das cidades, vilas e aldeias coloniais, desde que integrados de alguma forma às expressões da cultura européia. Deste modo, consentiram aos índios o direito de executar suas danças e ritmos nas festividades, mas desligados inteiramente do contexto e significados originais e destituídos das práticas consideradas perniciosas e ameaçadoras à ordem pública e aos bons costumes:

11 FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 26. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1989, p. 147-8; 110.

12 Id. *ibid.* p. 52-3.

... os padres não suprimiram as danças indígenas, pondo-lhes apenas limite horário, aos sábados à noite, para que, não tanto pelas danças como pelo 'caxixi', 'cauim' ou outras bebidas inebriantes, os Índios não ficassem incapazes para a vida social ou assistência aos actos do culto no domingo pela manhã.¹³

O sucesso do empreendimento colonial, contudo, do qual os missionários e demais autoridades portuguesas eram agentes e mentores, dependia da construção de uma sociedade estável e lucrativa nos trópicos. Assim, ao lado das relações sociais de produção básica e da implantação de um corpo político-administrativo de modelo Antigo Regime, criou-se todo um conjunto de instituições civis, religiosas, militares e paramilitares, por meio do qual as categorias sociais foram hierarquicamente organizadas, com cargos, títulos e patentes, particularizadas por insígnias, estandartes e indumentárias, a cada qual cabendo direitos e deveres definidos por lei ou pelo antigo costume.

Essas instituições seguiram, no geral, o modelo das já existentes na metrópole, sendo adaptadas às condições históricas particulares da colônia. Tinham por principal função organizar e integrar, na ordem colonial escravista, os grupos sociais e étnicos que habitavam a colônia, especialmente nas vilas e cidades, onde o controle social da população e, especialmente, sobre os negros escravos e homens livres de cor era bem mais difícil de ser exercido do que nas grandes propriedades de terra.¹⁴ E o faziam de um modo específico, por categoria profissional, por associações religiosas ou segundo critérios étnicos, de origem ou de sangue, hierarquizando-os conforme os valores políticos, sociais, morais e raciais próprios da época. Organizaram-se as corporações de ofícios, as confrarias e irmandades religiosas leigas de brancos, de índios, as dos negros e as dos mulatos. Milícias e corporações militares – algumas específicas a uma raça ou estamento, como o Terço dos Henriques, representativo dos homens pretos, ou o Regimento de Infantaria dos Nobres, o Regimento de Milicianos dos Pardos, todos estes guarnecidos em Pernambuco na segunda metade do XVIII. Ainda entre os corpos paramilitares de matriz étnica, encontravam-se a Nação dos Ardas do Botão da Costa de Mina, a Nação Dagomé, a Nação da Costa Suvaru e outros. Instituíram os cargos de governadores dos crioulos, negros e mulatos, os reis e rainhas dos índios e ditos dos pretos, dentre outros.

Tiveram as aldeias de índios suas próprias confrarias religiosas, as primeiras datando de 1573 e 1574: a irmandade do Santíssimo Sacramento

13 LEITE, Serafim. *Suma histórica* ... p. 66.

14 Ver, BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1973, p. 74 e seguintes.

e a de Nossa Senhora das Almas do Purgatório, ambas na Bahia. No Colégio do Rio de Janeiro, houve uma confraria da escravaria índia, fundada em 1586, cuja festa dos Reis Magos assumiu extraordinárias proporções. Sua congênere, no Espírito Santo, alcançou iguais pompas e brilho:

“Todavia na Capitania do Espírito Santo, não já para moradores, mas para a sua escravaria índia, existia na igreja da Companhia a Confraria dos Reis Magos, quando por aí passaram em 1584 o visitador Cristóvão Gouveia e Fernão Cardim. Os Índios para festejar os ilustres hóspedes, “vieram um domingo com seus alardos, à portuguesa e a seu modo, com muitas danças, folias, bem vestidos, e o seu ‘rei’ e ‘rainha’, ricamente ataviados, com outros principais e confrades da dita confraria. Fizeram no terreiro da igreja caracóis, abrindo e fechando com graça, por serem mui ligeiros e os vestidos não carregavam muito a alguns porque não os tinham”. Fez-se-lhes a pregação e o visitador agradeceu, deitando relicários ao pescoço do ‘rei, da rainha e principais’.”¹⁵

O empenho das autoridades portuguesas, civis e religiosas, em enquadrar os segmentos sociais e grupos étnicos dominados, nas normas e hierarquia da sociedade colonial, e de exercer um efetivo controle social sobre os mesmos, pode ser visto em outro registro retirado das mesmas *Cartas jesuíticas*, referente aos escravos da terra e aos de origem africana. Em 1552, decorridos poucos anos da chegada dos primeiros cativos negros ao Brasil, a capitania de Pernambuco já contava com uma confraria de Nossa Senhora do Rosário. Alguns escravos “de Guiné” e outros nativos, iniciados nos preceitos e rituais católicos – ao menos no plano da exteriorização da fé – freqüentavam missa aos domingos e dias de festa e participavam das procissões religiosas. O padre Antônio Pires elogiava a boa ordem em que se mantinham durante o préstito, em que muito se distinguiam dos brancos, dos juízes, meirinhos e almotáceis, que se “não podiam metter em ordem, sempre fallando”. Quanto aos escravos, especialmente os índios, “iam em tanta ordem e tanto concerto, uns tras outros com as mãos sempre alevantadas, dizendo todos: ‘Ora *pro nobis*’, que faziam grande devoção aos Brancos e em tanto que os Juízes lhe dão em rosto com os Escravos”.¹⁶

As irmandades religiosas dos homens de cor, principalmente as do Rosário dos pretos, costumavam eleger seus reis e rainhas negros, prática, aliás, implementada em outras possessões do reino e no próprio mundo ibérico. Em Pernambuco, encontram-se informações sobre a instituição do rei e da

15 LEITE, Serafim. *Suma histórica*. p. 128.

16 NAVARRO, Azpilcueta e outros. *Cartas avulsas: 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 149-150. (Cartas jesuíticas: 2).

rainha do Congo desde, pelo menos, a segunda metade do século XVII. Em suas Memórias, Urbain Souchou de Rennefort recorda haver presenciado uma festa dos negros no dia 10 de setembro de 1666, quando, após a missa, “cerca de quatrocentos homens e cem mulheres, elegeram um rei e uma rainha [e] marcharam pelas ruas cantando, e recitando versos por eles improvisados, precedidos de atabaques, trombetas e pandeiros”. Os negros apresentaram-se ricamente vestidos, trazendo correntes de ouro e brincos de ouro e pérola. Um outro registro, os Manuscritos da igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Recife, cujas anotações iniciaram-se em 1674, informa sobre a eleição do rei e juizes dos Angolas, rei e juizes dos Crioulos e rainha das Angolas e dita das Crioulas para os anos de 1674 e 1675.¹⁷

A corte do rei negro, espelhada no modelo da monarquia portuguesa, compunha-se de secretários de estado, mestre de campo, arautos, damas de honor e açafatas; além de um serviço militar em que constavam marechais, brigadeiros, coronéis e outros. E mais:

.. tinham esses reis o tratamento de dom, entre a sua gente, e exerciam sobre ela uma certa ascendência política, chamando-a ao cumprimento de seus deveres e contendo-a em suas desordens, pois eram muito respeitados, e recebiam mesmo do poder público um certo apoio garantidor de suas regalias majestáticas.¹⁸

As cerimônias de coroação dos reis e rainhas do Congo – das quais derivaram os maracatus nações, ainda hoje existentes em Pernambuco – eram realizadas com muita pompa em frente às igrejas do Rosário, de São Benedito

17 Dentre os eleitos, seis vinham registrados como escravos e identificados pelo nome dos proprietários a que pertenciam: “Rey dos Angolas Antonio Carvalho escravo de Agostinho Carvalho pagou 4\$040” etc. Manuscritos da igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife. In: SILVA, Leonardo Dantas (org.). *Alguns documentos para a história da escravidão*. Recife: FUNDAJ: Editora Massangana, 1988, p. 123-200. As *Memórias*, de Urbain S. Rennefort, foram citadas por PEREIRA DA COSTA, F. A. *Anais pernambucanos*, 2. ed. Recife: FUNDARPE, 1983-1985, v. 10, p. 408.

18 PEREIRA DA COSTA, F. A. *Folk-lore pernambucano*. 1 edição autônoma. Recife: Arquivo Público Estadual, 1974, p. 222. (Edição original de 1908, publicada na Rev. Inst. Hist. Geog. Pern.). Estudos analisando as mudanças na estrutura do poder colonial — e, posteriormente, na do nacional — relacionando-as a possíveis modificações no ritual de coroação dos reis de Congo, na capitania de Pernambuco e no prazo da longa duração histórica, ainda estão por se fazer. Sobre o tema, ver, KOSTER, Henri. *Viagens ao nordeste do Brasil*. 2. ed. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1978, p. 276-7. GUERRA-PEIXE. *Maracatus do Recife*. São Paulo, Rio de Janeiro: Irmãos Vitale; Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1980; SILVA, Leonardo Dantas. A instituição do Rei de Congo e sua presença nos maracatus. In: SILVA, Leonardo Dantas (org.). *Estudos sobre a escravidão negra*. p. 13-56. Ver também, Décadas do Rosário dos Pretos. Documentos da irmandade. In: SILVA, Leonardo Dantas (org.). *Alguns documentos para a história da escravidão*. p. 93-122; TORRES, Claudia 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: Universidade Federal de Pernambuco, 1997; MAC CORD, Marcelo. *Hierarquia e conflito entre irmãos do Rosário dos pretos no Recife (1848-1873)*. Projeto de pesquisa, Programa de Pós-Graduação em História Social do Trabalho, Universidade Estadual de Campinas, 1998; SILVA, Luís Geraldo. *Da festa à sedição: sociabilidade, etnia e controle social na América portuguesa (1776-1814)*. Comunicação apresentada no seminário Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa. São Paulo, Universidade de São Paulo, Departamento de História, 6 a 11 de setembro de 1999.

e de outras congêneres dos homens de cor. Recebendo tratamento de majestade, alteza e senhoria, a autoridade dessas realezas estendia-se para além da esfera religiosa, exercendo influência sobre os negros da ‘nação’ ou etnias que representavam, ou sobre os negros de uma dada comarca ou distrito paroquial. Além do caráter lúdico e religioso para os indivíduos negros que as protagonizavam, sendo a instituição e a festa em si espaços de recriação de identidade coletiva e de intensa sociabilidade; possuíam, de acordo com a lógica de poder colonial, uma função administrativa e mesmo repressiva, de reposição da ‘boa ordem pública’.

Corporações profissionais urbanas, formadas por negros escravos e homens livres de cor, foram igualmente instituídas. No Pernambuco da segunda metade do século XVIII e primeiras décadas do XIX, os governadores dos pretos, e demais cargos que lhes eram hierarquicamente subordinados – generais, capitães-generais, marechais, brigadeiros, coronéis dentre outros – costumavam ser eleitos entre os membros de uma mesma categoria profissional: marisqueiros, pescadores, canoieiros, curtidores, carregadores de açúcar, capineiros etc. Assim como os reis do Congo, tinham os postos reconhecidos e patenteados pelo governador da capitania – que, por sua vez, os recomendava ao rei do Congo ao qual estavam subordinados – para bom desempenho dos quais gozavam de certas prerrogativas e regalias.¹⁹ O livro de registro de missa da Irmandade do Rosário de Santo Antônio fazia referência ao Vice-Rei e Governador dos Capineiros, que, desde 1763, tinha autoridade sobre os negros que trabalhavam na “praça da Polé, Cinco Pontas, rua da Praia, Quatro Cantos, Boa Vista e Cidade de Olinda.”²⁰

Organizados e estratificados nas várias corporações, os grupos e indivíduos participavam das festas e cerimônias públicas que tinham curso nas cidades e vilas coloniais. A decisão de realizar festas reais – que celebravam algum acontecimento marcante na vida da família real ou do reino – e as grandes festas de igreja não era um ato espontâneo da comunidade. Algumas cerimônias estavam prescritas na legislação portuguesa e deveriam

19 PEREIRA DA COSTA, F. A. *op. cit.*, v. 10, p. 243. Como exemplo de uma dessas patentes: “Antônio Duarte, 19 de novembro de 1791, governador dos Canoieiros do Recife e Olinda, acrescentando o governador de Pernambuco: “ pelo que ordeno ao Rei do Congo da referida Vila do Recife que por tal o reconheça e estime e lhe confirma a posse e juramento do estilo, do que fará assento nas costas deste ...”. ” Citado por MELO, José Antônio Gonsalves de. Alguns aditamentos e correções. In: PEREIRA DA COSTA, F. A. *Anais pernambucanos*, v. 10, p. DXI.

20 MELO, José Antônio Gonsalves de. Alguns aditamentos e correções. In: PEREIRA DA COSTA, F. A. *Anais ...*, v. 10, p. DX.

ser executadas anualmente, a exemplo das citadas festas do Corpo de Deus e do Anjo Custódio, assim também a procissão de Nossa Senhora, a que estavam obrigados os juizes e vereadores.²¹

Festas de motivação circunstancial, não previstas no calendário católico, eram muitas vezes ordenadas pelo próprio rei e envolviam uma série de instâncias dos poderes governamental e eclesiástico. Por lei, os moradores, que distassem até uma légua ao redor da vila ou cidade que as promoviam, e as corporações estavam obrigados a delas participarem com iluminação, ornamentos, alegorias e carros triunfais, jogos e comédias, danças ou alguma outra função festiva definida pelo costume ou pela legislação, sob pena de multa. Participação, portanto, que implicava gastos pessoais, das associações ou dos cofres públicos.

As festas públicas, civis e religiosas, eram concebidas como verdadeiros espetáculos nos quais a sociedade era, ela própria e a um só tempo, protagonista e espectadora. Nessas cerimônias, indivíduos e grupos se viam representados socialmente e reconheciam uns aos outros em suas respectivas posições e papéis hierárquicos. Trajes, insígnias, ornamentos e adereços, a própria função artística exibida, a posição no cortejo, a data e o local da apresentação, previamente delimitados e conhecidos, eram indicativos do *status* ocupado pelo indivíduo ou grupo na sociedade colonial escravista. Porém, sob o brilho, animação e a aparência de boa ordem com que costumavam se realizar os festejos, havia toda uma complexa trama de interesses, jogos de poder e de influência que se desenrolava nos bastidores da festa. Tensões que expressavam disputas particulares ou conjunturais por cargos, títulos e privilégios reinóis; assim também, rivalidades entre vilas e

21 Eis o texto das Ordenações: "... mandamos aos Juizes e Vereadores, que em cada hum anno aos dous dias do mez de Julho ordenem uma procissão solemne á honra da Visitação de Nossa Senhora. E assi mesmo farão em cada hum anno no terceiro Domingo do mez de Julho outra procissão solemne, por commemoração do Anjo da Guarda, (...). As quaes Procissões se ordenarão e farão com aquella festa e solemnidade, com que se faz a do Corpo de Deos: para as quaes e para quasquer outras, que de antigo se costumaram fazer, ou para outras, que Nós mandamos fazer, ou forem ordenadas dos Prelados, Concelhos e Camaras, não serão constringidos vir a ellas nenhuns moradores do termo de alguma cidade, ou villa, salvo os que morarem ao redor huma legoa. E os ditos Vereadores não levarão dos bens do Concelho dinheiro, nem percalço algum, por fazerem as ditas Procissões, ou irem nellas. E não consentirão nellas mascarar, não sendo ordenadas para provocar a devoção. E a pessoa, que nas ditas Procissões, forem per qualquer dos modos acima defesos, pagará de cadea mil réis, ametade para o concelho, e a outra para quem accusar." *Ordenações Filipinas do Reino de Portugal*. Nota de apresentação de Mário Júlio de Almeida Costa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985. (edição *fac-simile* da edição feita por Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, 1870), Livro I, Tit. LXVI, § 48. As Câmaras tiveram esta obrigação até 1º de outubro de 1828. Ver também, ALMEIDA, Fernando Mendes de. O folclore nas Ordenações do Reino. Revista do Arquivo Municipal, São Paulo, v. LVI, p. 5-126, 1939; ver p. 50 e 64.

idades ou conflitos envolvendo interesses contraditórios entre a metrópole e a colônia.²²

Os espaços públicos da cidade, ruas e praças, pátios e adros das igrejas, onde a multidão se aglomerava, eram as arenas em que costumavam transcorrer os vários eventos festivos. Havia, entretanto, algumas funções que se passavam em recintos fechados, reservados aos membros da elite do lugar – governadores, membros do alto clero, magistrados, homens bons e damas da aristocracia – com as óperas e comédias, os banquetes, saraus e jogos equestres.

Acontecimentos públicos consentidos, mais que isto, ordenados, as festividades que se passavam nos espaços abertos das cidades e vilas coloniais expressavam, entre outras coisas, o desejo das autoridades civis e eclesiásticas de exercer pleno controle sobre a sociedade. Representavam, assim, do ponto de vista do colonizador, o ideal da sociedade ordenada, hierarquicamente organizada e funcional. Mas falavam, também, do tanto de riqueza, de ouro, prata e moeda circulante na cidade, e não apenas para os que a elas assistiam, mas, relatadas por escrito, comunicavam a um público bem mais amplo e distanciado no tempo e no espaço sobre a existência daquela comunidade.²³

Em Olinda, no dia 31 de julho de 1611, a chegada da primeira estátua de Santo Ignácio foi motivo de demonstrações de regozijo público para os habitantes da cidade. As ruas “juncaram-se de ramos verdes, as casas e janelas ornaram-se de tapetes, nas paredes distribuíram-se ramagens de palmeira e pinturas dos heróis da santidade dispostas com arte.” A riqueza e complexidade da solene procissão, saída da igreja da Misericórdia, atestavam a prosperidade alcançada pela capitania de Pernambuco com a exploração da cana-de-açúcar, já nos primeiros anos do século XVII. Demonstravam, também, a existência de uma vida urbana organizada e dinâmica, modelada segundo padrões societários do Antigo Regime europeu:

Jam à frente soldados, vestidos elegantemente de sêda, e de estandartes desfraldados. Seguiam-se os oficiais mecânicos com as suas bandeiras e as mais

22 As disputas entre Olinda e Recife, no período que margeia a Guerra dos Mascates, ilustram bem a questão. Ver MELLO, José Antônio Gonsalves de. O quinto volume dos Anais. In: PEREIRA DA COSTA, F. A. *Anais pernambucanos*, v. 5, p. XVIII; e MELLO, Evaldo Cabral de. *A sombra dos mazombos: nobres contra mascates, Pernambuco. 1666-1715*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 386. Para outros tipos de conflitos, ver, VERSIANI, Carlos. As Cartas Chilenas e as festas de 1786 em Vila Rica (A história oculta sob os versos de Gonzaga). *Rev. Inst. Est. Bras. São Paulo*, n. 38, p. 43-68, 1995; KANTOR, Íris. Notas sobre aparência e visibilidade social nas cerimônias publicadas em Minas setecentista. *Pós-História, Revista de Pós-Graduação em História*. Assis, v. 6, 1998, p. 163-174.

23 Relações de várias festas barrocas coloniais encontram-se reunidas na preciosa coleção de documentos recolhidos por CASTELLO, José Aderaldo. *O movimento acadêmico no Brasil*, volumes publicados pelo Conselho Estadual de Cultura, do Estado de São Paulo, entre 1969 e 1978.

irmandades de Pernambuco, com vestes também de sêda, com seus distintivos diversos e com as suas 18 cruzeiras de prata e ouro; depois os padres, revestidos de dalmáticas, e o Reitor do Colégio com mais dois, debaixo do palio. Carro triunfal, matizado de sêdas e flores, construído com jeito e arte; no cimo dêle, a estátua de Santo Inácio, irradiante de majestade e beleza. A seu lado, Anjos; a seus pés a Heresia, a Idolatria e o Pecado, inimigos do Gênero Humano.²⁴

Impregnadas de símbolos da cultura do Velho Mundo católico, mas já incluindo representações inspiradas na sociedade local, a procissão seguia seus passos, exibindo “côro de música”, carro triunfal com representações da Fé, Conversão das Almas, Zelo e Amor Divino, “orquestra de flautas e instrumentos de corda”, saudações em versos, em que recordavam fatos da vida de santo Inácio, entremeados de cantos. Em carros ornamentais, as figuras da América, Ásia, Europa e África uniam seus louvores aos de Pernambuco na glorificação do santo. Exibiram-se outros carros, representando o Colégio, a Igreja e a Vila de Olinda. As festas findaram com as cerimônias no interior do templo.

No ano de 1666, o governador Jerônimo de Mendonça Furtado ordenou que fossem organizadas festas públicas na cidade do Recife, em honra do marquês de Montevergne, comandante da frota francesa ancorada no porto e que estava de passagem para as Índias. A documentação bibliográfica disponível pouco informa sobre esses festejos, a não ser que foram disputados jogos de argolinhas, justas e outros divertimentos que compunham as antigas cavalhadas. Acerca do comandante francês, sabe-se que ele assistiu às festas e eleições dos reis dos pretos do Recife, no domingo, 10 de setembro deste mesmo ano, já referidas anteriormente.²⁵

Ainda em Pernambuco, as cidades de Olinda, Recife e algumas outras vilas da capitania organizaram festejos públicos em ação de graça pela recuperação de S. M. Dom José I, no ano de 1759. Iniciadas a 3 de junho, prolongaram-se com intervalos de alguns dias até 29 de outubro. Participaram autoridades civis, eclesiásticas e militares, notando-se a presença de dois Mestres-de-Campo dos índios, um dos homens pardos e um dos pretos, estes últimos com os respectivos Terços. As irmandades e confrarias religiosas de brancos, negros e pardos encarregaram-se de promover as festividades. Os músicos, homens pardos da igreja de N. S do Amparo, da cidade de

24 LEITE, Serafim. A música nas escolas jesuíticas no Brasil. p. 30.

25 “... depois da missa, cerca de quatrocentos homens e duzentas mulheres desfilaram pelas ruas mascarados, cantando e dançando músicas que eles mesmos haviam composto, ao som de cometas e tamborins, vestindo roupas dos patrões, levando colares de ouro e pérolas.” MONTEVERGNE, M. de. *Histoire des Indes Orientales*. Paris, 1668. Apud CACCIAGLIA, Mário. Op. cit. Ver também, PEREIRA DACOSTA, F. A. *Anais pernambucanos*, v. 3, p. 162, para as cavalhadas; e v. 10, p. 408, para a festa dos pretos.

Olinda, destacaram-se pelo canto, com suas afinadas e educadas vozes em solfas. No dia 19 de agosto, os pretos da cidade, na sua igreja de N. S. do Rosário, ofereceram missa cantada com *Te-Deum*. O Terço dos Henriques esteve presente. À noite, houve festas e júbilos.²⁶

Entretanto, a grande solenidade oferecida pelos negros aconteceu no dia 14 de outubro, no Recife, na festa de N. S. do Rosário. Ao narrar os festejos, o Bispo de Pernambuco, Francisco de Xavier Aranha, acrescentou à descrição propriamente dita o comentário de terem os negros escolhidos o último lugar. Não tanto por ser este “próprio de seu estado, mas para melhor observarem ações dos brancos com nobre desejo de as imitar”. Ao som de bélicos e músicos instrumentos, marchou o Terço dos Henriques para o pátio da igreja. “Fez-se a festa com toda aquela grandeza e pompa q’ cabia no possível. E q’ pedia o zelo mais empenhado nesta ação de graça”. À tarde, saíram em procissão pelas principais ruas, cantando o terço da Senhora ao som de “músicos instrumentos”. As celebridades finalizaram-se com um “*Te-Deum* q’ se cantou a quatro coros sonoros, e suavíssimas cadências”.

“Folga negro, branco não vem cá!”

As festas, antes de tudo diversão coletiva e pausa do trabalho cotidiano, ocorriam também numa outra dimensão que não a referida; esta que se passava em forma de espetáculo público e ao ar livre, do qual participavam todos os estados e corporações hierárquicos formadores da unidade social e política. Festas representativas da ordem, impregnadas de intenção e significados políticos e religiosos em cada gesto, símbolo, emblema e função exibidos.

Voltando aos objetivos teológico-políticos da Companhia de Jesus, as festas deveriam comunicar a generosidade dos governantes para com seus governados e, principalmente, dos senhores de terras e de escravos para com seus cativos. Para os jesuítas, seguidores dos ensinamentos de Aristóteles e de S. Tomás, a relação senhor e escravo era, mais que justa, uma relação divina, resultante do pecado original de Adão e Eva. Quanto aos negros, descendentes de Cam, sua servidão era vista como ‘natural’, decorrente do pecado cometido por aquele seu ancestral. O domínio e senhorio sobre os escravos deveriam, contudo, ser exercidos tendo por base a razão e a piedade cristã, que recomendavam moderação no trato com os escravos.

²⁶ As informações sobre esta festa se encontram em LANGE, Francisco Curt. ‘Documentação musical pernambucana’. *Burroco*. Belo Horizonte, n. 9, 1977, p. 16-31.

Jorge Benci, jesuíta italiano chegado ao Brasil na segunda metade do século XVII, refletindo sobre a sociedade escravista colonial à luz do Evangelho, propôs uma série de normas cujo objetivo era o de instruir os senhores no tratamento adequado dos escravos. Sua obra, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, foi concebida, segundo o próprio autor, como um conjunto de “regra, norma e modelo, por onde se devem governar os senhores Cristãos para satisfazerem às obrigações de verdadeiros senhores”. Tratava-se ainda, de acordo com o estudo que acompanha a reedição de sua obra, de “uma tentativa ... de regular a relação senhor-escravo.”²⁷

Ao referir-se à quarta obrigação dos senhores para com os servos – “dar o trabalho aos servos, para que com o ócio se não façam insolentes” – Benci afirmou existir senhores que pecavam neste ponto. Pecavam por defeito aqueles que deixavam os escravos viverem ociosos; e, por excesso, aqueles que os oprimiam com trabalhos superiores às suas forças ou demasiadamente continuados.²⁸ De acordo com os fundamentos teológicos da Igreja Católica, o guardar domingos e dias santos era não só um dever dos senhores para consigo próprio e para com sua família, como uma de suas obrigações para com os escravos, como bem expressa o trecho a seguir:

Para os miseráveis escravos, que andam em roda viva de trabalho, fatigando o corpo, gemendo e anelando no serviço de senhores, foi mui necessário que Deus instituisse festas, para que tivessem dia certo, em que desobrigados da pensão do trabalho descansassem os corpos enfraquecidos dos dias de fazer.²⁹

Interessados em extrair o máximo da força de trabalho dos seus escravos, muitos senhores desconsideravam estas regras, e alegavam, entre outras razões, que os escravos, quando folgados e ociosos, desmandavam-se em vícios. Entregavam-se “ao vinho ou a danças e bailes desonestos ou fazem pendências, em que ou ferem ou saem feridos, ou cometem outros semelhantes gêneros de maldades”.³⁰ O jesuíta contra-argumentava, dizendo, em primeiro lugar, que este tipo de vício não era exclusivo dos negros, pois muitos brancos e livres neles incorriam. Em segundo lugar, havia meios de os

27 BENCI, Antônio. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. Estudo preliminar de Pedro de Alcântara Figueira e Claudinei M. M. Mendes. São Paulo: Editorial Grijuldo, 1977, p. 49 e 9, respectivamente. (*fac-simile* da edição de 1700).

28 Id. *ibid.* p. 171.

29 Id. *ibid.* p. 189.

30 Id. *ibid.* p. 192.

senhores desviar os cativos do pecado, mandando-os à missa, à doutrina, à pregação e a outros exercícios de piedade e religião.

Um outro depoimento exemplar do pensamento cristão, no contexto da ordem social escravocrata, encontra-se em *Cultura e opulência do Brasil*, do jesuíta Antonil, publicado em 1711. As horas de folga dos negros escravos e seus brinquedos deveriam ser-lhes assegurados, desde que autorizados pelos superiores e realizados de forma ordeira, pacífica e honesta:

Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do cativo, é querê-los desconsolados, e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto não lhes estranhem os senhores o criarem seus Reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito, e do Orago da Capela dos Engenhos, sem gastos dos Escravos, acudindo o Senhor com sua liberalidade aos Juizes, e dando-lhes algum prêmio de seu continuado trabalho, porque se os Juizes e Juizas da Festa gastar do seu, será causa de muitos inconvenientes, e ofensas de Deus, por serem poucos os que podem licitamente ajuntar.³¹

Os governadores de Pernambuco da segunda metade do século XVIII – período para o qual a documentação permite falar com segurança – procuraram fazer uso dos preceitos católicos, que recomendavam aos senhores uma certa tolerância em relação aos folguedos dos negros. No entanto, as autoridades governamentais portuguesas depararam-se com novos problemas, pois tratava-se de aplicar tais recomendações ao espaço público urbano, onde a relação senhor-escravo mantinha algumas especificidades se comparada à dos domínios das fazendas e engenhos. Nas vilas e cidades, as tarefas e serviços diários executados pelos escravos permitiam-lhes uma mobilidade bem maior do que a possível de se estabelecer no campo. E os ajuntamentos de negros, para realização dos batuques e de outros brincos de rua, eram realizados longe do olhar direto e vigilante dos seus respectivos senhores. As formas de controle social sobre os escravos nos espaços públicos urbanos exigiam um tratamento próprio, além do que envolviam e mobilizavam múltiplos interesses e forças políticas.

O episódio no qual esteve envolvido o governador José César de Menezes, no poder da capitania entre 1774 e 1787, e a polêmica que se travou em seguida – envolvendo diversas autoridades civis e religiosas, metropolitanas e coloniais – mostram algumas das contradições políticas,

31 ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Recife: Museu do Açúcar, 1967, p. 28 (fac-símile da edição de 1711).

sociais e ideológicas vividas no espaço urbano colonial, tendo os bailes dos negros como epicentro.

No entender daquele governador, não havia razão para as danças dos negros serem proibidas, pois os escravos “mantidos em um cativo pesado desesperariam, se não tivessem no domingo aquelle divertimento e se lançariam a distúrbios mais sensíveis se lh’os não permitissem...”. Em ofício enviado ao Ouvidor da Comarca de Olinda, Antônio José Barroso Pereira de Miranda Leite, em 1778, José César de Menezes ordenou-lhe que libertasse os pretos, presos por haverem realizado suas danças. Ele próprio havia concedido-lhes licença para fazerem seus bailes nos arrabaldes do Recife, “não só por não ser cousa que eu inovasse, como também pelo antiquissimo costume em que se achavão, facultado pelos meos Exmos. Antecessores e aprovado por todo o povo dessa Praça”.³²

Entretanto, tal postura rendeu-lhe uma denúncia no Tribunal da Inquisição, feita possivelmente pelo frei Constantino de Parma, prefeito dos Capuchinhos do Convento da Penha, no Recife. Este ‘barbadinho’ fora um dos “clérigos fanáticos” que, durante uma manifestação religiosa e festiva ocorrida no Recife, no ano de 1779³³, havia invadido as casas dos pretos e quebrado seus instrumentos de diversão – “como se esta terra não tivesse Governo, nem Bispo, nem Ministros”, escreveu, indignado, o governador. Acrescentou, ainda, possuir “o coração inteiramente católico”, e que jamais consentiria que os missionários usassem da força em lugar da persuasão. Justificava sua posição, inclusive perante o Tribunal da Inquisição, baseado na antigüidade do costume e na idéia de que as danças dos pretos – que, na sua opinião, não conservavam traço algum dos seus ritos gentílicos, constituindo-se em simples diversão e alívio do cativo – ajudavam a manter a ordem pública.

A fim de deliberar sobre o caso, o secretário dos Domínios Ultramarinos, Martinho de Mello e Castro, recorreu ao parecer do Conde de Povolide, que havia governado Pernambuco de 1768 a 1769. Numa extensa carta dirigida ao ministro Martinho de Mello e Castro, respondeu-lhe que, no seu modo de entender, havia duas modalidades distintas de bailes. Uma tolerável, em que os negros “divididos em nações e com instrumentos próprios a cada

32 MELLO, José Antônio Gonsalves de. “Um governador colonial e as seitas africanas”. In: Silva, Leonardo Dantas (org.). *Estudos sobre a escravidão negra*. Recife: FUNDAJ - Editora Massangana, 1988, v.1, p. 360. Artigo originalmente publicado no *Diário de Pernambuco*, em 22 de janeiro de 1950. Trechos da documentação pertinente foram primeiramente publicados por PEREIRA DA COSTA, F. A. *Anais pernambucanos ...* v. 6, p. 381-383.

33 “Carta de José César de Menezes ao arcebispo de Lacedomniã”, trecho reproduzido por SILVA, Luís Geraldo. op. cit., p.14.

uma dançam e fazem voltas como arlequins, e outros dançam com diversos movimentos do corpo, que, ainda que não sejam os mais inocentes, são como os fandangos de Castela e fôfas de Portugal, e lunduns dos brancos e pardos daquele país”.

Havia, entretanto, uma outra modalidade de baile que julgava ser “de uma total reprovação”. Eram os bailes que os negros da Costa da Mina realizavam às escondidas, em casa ou roças, “com uma preta mestra, com altar de ídolos, adorando bodes vivos, e outros feitos de barro, untando seus corpos com diversos óleos ou sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas bênçãos.” Bem informado sobre os ritos religiosos africanos praticados nos domínios coloniais, o conde também estava ciente da penetração que alcançavam não apenas entre os negros “rústicos”, também entre “aqueles que não pareciam tão rústicos”, como frades e clérigos. Muitos destes últimos foram encontrados entre os freqüentadores dos cultos africanos, por ocasião dos cercos que o governador ordenava aos locais onde costumavam reunir-se. Eram, então, severamente punidos: presos e trazidos à presença do governador, que os reenviava aos prelados para que os castigassem. Quantos aos negros, além de punidos com rigorosos açoites, obrigava os senhores a os venderem para outra praça.³⁴

Em carta datada de 4 de julho de 1780, o ministro Martinho de Mello e Castro ordenava ao governador José César de Menezes que não permitisse, de modo algum, as danças supersticiosas e gentílicas dos negros. Quanto às primeiras, poderiam ser toleradas, “com o fim de evitar com este menor mal outros males maiores, deve Vossa Senhoria, contudo, usar de todos os meios suaves para ir desterrando pouco a pouco um divertimento tão contrário aos bons costumes”.³⁵

Sinais de que teriam ocorrido mudanças nas atitudes dos governadores frente aos rituais religiosos e a outras práticas culturais dos negros, de que o episódio acima descrito seria um marco, como sugeriu o historiador José Antônio Gonsalves de Mello, precisariam ser melhor investigados mediante o reexame da documentação.³⁶ A documentação indica que José César de

34 PEREIRA DA COSTA, F. A. *Anais pernambucanos ...* v. 6, p. 381-382.

35 PEREIRA DA COSTA, F. A. *Folk-lore pernambucano ...*, p. 214. Em Lisboa e por uma légua ao seu redor, os bailes e ajuntamentos de escravos ou de pretos forros estavam proibidos desde 1559. *Leis Extravagantes e Repertório das Ordenações de Duarte Nunes do Lião*. Nota de apresentação de Mário Júlio de Almeida Costa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987. (edição *fac-simile* da edição *princeps* das Leis Extravagantes impressa em 1569). Na colônia, a proibição já existia, “mas dependia da maior ou menor liberalidade das autoridades.” MELLO, José Antônio Gonsalves de. Alguns aditamentos e correções. In: PEREIRA DA COSTA, F. A. *Anais pernambucanos ...* v. 6, p. DCIII.

36 MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Um governador colonial ...* p. 363. O trabalho em curso de Luís Geraldo Silva, já citado, promete lançar novas luzes sobre o tema.

Menezes pareceu assimilar as novas ordens régias, pois, escrevendo ao Capitão-Mor de Goiana, Gregório José da Silva, em 19 de janeiro de 1781, dizia: “que os batuques dos pretos não deixam de ser nocivos, ordeno a vossa Mercê que pouco a pouco os faça extinguir para cessarem ... as desordens que destes resultam.”³⁷ Em ofício datado de 10 de novembro de 1796, seu sucessor, D. Tomás José de Mello, escreveu ao comandante militar de Goiana a respeito dos batuques, que os negros dos engenhos daquela vila costumavam praticar nos dias santos e nas ruas. Dizia-lhe que não deveriam ser privados de tais funções, “porque para eles é o maior gosto que podem ter em todos os dias de sua escravidão”. Era necessário, porém, advertir-lhes constantemente para não provocarem distúrbios, o que daria motivo a severos castigos.³⁸

No início do século XIX, refletindo sobre a experiência da Bahia, o Conde dos Arcos procurou definir aquela que, no seu entender, deveria ser a política das autoridades portuguesas frente aos batuques dos negros e as razões para adotá-la:

Batuques olhados pelo governo são uma cousa, e olhados pelos particulares da Bahia são outra diferentíssima. Estes olham para os batuques como para um ato ofensivo dos direitos dominicais, uns porque querem empregar seus escravos em serviço útil ao domingo também, e outros porque os querem ter naqueles dias ociosos na sua porta, para assim fazer parada de sua riqueza. O governo, porém, olha para os batuques como para um ato que obriga os negros, insensível e maquinalmente de oito em oito dias, a renovar as idéias de aversão recíproca que lhes eram naturais desde que nasceram, e que todavia se vão apagando pouco a pouco com a desgraça comum; idéias que podem considerar-se como o Garante mais poderoso da segurança das grandes cidades do Brasil, pois que se uma vez as diferentes Nações da África se esquecerem totalmente da raiva com que a natureza as desuniu, e então os de Agomés vierem a ser irmãos com os Nagôs, os Gêges com os Haussas, os Tapas com os Sentys, e assim os demais; grandíssimo e inevitável perigo desde então assombrará e desolará o Brasil. E quem duvidará que a desgraça tem o poder de fraternizar os desgraçados? Ora, pois, proibir o único traço de desunião entre os negros vem a ser o mesmo que promover o Governo indiretamente à união entre eles, do que não posso ver senão terríveis conseqüências.³⁹

Postura distinta adotou o governador de Pernambuco e contemporâneo do Conde dos Arcos, Caetano Pinto de Miranda Montenegro, em relação às manifestações religiosas e festivas dos negros praticadas no Recife e

37 Citado por SILVA, Luís Geraldo. op. cit., p. 16.

38 PEREIRA DA COSTA, F. A. *Anais pernambucanos* ... v. 6, p. 382.

39 RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1988, p. 156; reproduzido também por BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. p. 80-1.

arredores e às suas formas tradicionais de vida associativa. Já em 1804, quando assumiu o governo da capitania, deixou de emitir cartas patentes aos negros e recolheu as que haviam sido distribuídas anteriormente.⁴⁰ O governador mostrava-se extremamente cauteloso em relação aos grandes ajuntamentos de negros, em especial, aos noturnos. Em 1815, repreendeu o Ouvidor de Olinda, Antônio Carlos de Andrada Machado e Silva, por haver sido condescendente com os negros e seus ritos: era preciso muita cautela. O governador tinha em mente os exemplos recentes de revoltas e sedição ocorridos no Haiti e, mais proximamente, na Bahia, a tentativa de levante dos negros do Recife, programada para o dia 29 de maio de 1814, e a possibilidade de um novo levante nas Alagoas.

As prováveis mudanças no modo de as autoridades governamentais, metropolitanas e locais, conceberem e se comportarem frente às manifestações culturais, aos ajuntamentos e às corporações de negros, não podem ser compreendidas sem que sejam levados em conta determinados aspectos do período: a difusão do pensamento iluminista em Portugal e sua influência sobre as práticas políticas efetivas na metrópole e na colônia, das quais a expulsão dos jesuítas, a política pombalina de libertação e de integração da população indígena, retirando-a da tutela religiosa dos missionários, e a desconfiança quanto ao excessivo número de associações leigas no Brasil são exemplos. As transformações havidas na sociedade local, com a intensificação do processo de urbanização do Recife, o crescimento da camada social formada por homens livres de cor, a difusão das idéias liberais na colônia e o reordenamento das forças políticas são fatores igualmente importantes a serem analisados.

Não apenas os batuques e ajuntamentos de negros passavam a exigir uma maior cautela das autoridades governamentais – receosas de que eclodissem movimentos políticos e revoltas de graves e incontroláveis conseqüências na América portuguesa – entre a segunda metade do século XVIII e primeira do século XIX. Governantes e pensadores ilustrados portugueses defendiam o estabelecimento de uma nova relação entre Estado e Igreja, ficando a atuação desta última mais restrita às questões puramente espirituais. Condenavam igualmente a exteriorização pública da fé, defendida pela Igreja Católica desde os tempos da Reforma, considerada por eles prática excessiva e nociva aos bons costumes e à moral católica, sendo favoráveis a

40 Provisões Régias, de 24 de Março de 1802, proibiram aos governadores passarem uma série de patentes, por entenderem estar havendo abuso no uso de tais concessões. Ver carta de Caetano Pinto de Miranda Montenegro enviada à Corte, em 1812, apud TORRES, Claudia Viana. Op. cit. p. 71-72.

um comportamento mais contrito por parte dos fiéis. Em 1777, Pombal criticava “o grande número de dias Santos e Procissões em Portugal”, mais depravador que reparador da moral do povo católico português. Em Pernambuco, no ano de 1815, Caetano Pinto de Miranda Montenegro procurava por em prática as novas recomendações para as festas religiosas. Sobre umas festas que os habitantes de Olinda pretendiam realizar, dizia ser importante “conseguir que (...) não se misturarem nas festas cousas profanas com divinas”. Quanto ao culto, gostaria de vê-lo praticado “com a maior pureza e santidade, cuidando-se mais em gravar nos corações os princípios da verdadeira moral do que em distraí-los com aparatos profanos, com os quais e com algumas práticas minuciosas, muitas vezes o povo ignorante julga ter cumprido os deveres da Religião.”⁴¹

A onda de mudança atingia, também, os significados e funções sociais e políticas assumidos pelas festas públicas no Antigo Regime. Redefinia o lugar por elas ocupado ao longo do processo de implantação e consolidação do sistema colonial, bem como sua forma de organização e custeio. As festas públicas, com seu brilho, pompa, zelo e exibição de símbolos e alegorias, de poder e riqueza, constituíram, talvez, a expressão mais visível do mundo novo que, efetivamente, se estava a construir nos trópicos. As diversas corporações que lhe davam vida, as formas de sociabilidade que se estabeleciam no interior das mesmas e entre umas e outras, a oportunidade de construção de identidades coletivas – que se definiam no confronto entre as semelhanças e diferenças, alianças e conflitos – e a busca da construção e difusão de um imaginário social comum, estas provavelmente foram a grande dádiva das festas ao empreendimento colonial.

41 “Carta ao Dr. Ouvidor Geral da Comarca de Olinda em resposta a um ofício”, em 24.12.1815, citada por SILVA, Luís Geraldo. op. cit., p. 17. Citada também por TORRES, Claudia Viana. op. cit. p. 74-75.

