

MARCELO MAC CORD

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

**O ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS DE SANTO ANTÔNIO:
ALIANÇAS E CONFLITOS NA HISTÓRIA SOCIAL DO RECIFE, 1848-1872.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob orientação da Prof.^a Dr.^a Silvia Hunold Lara.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 14/12/2001.

BANCA

Prof.^a Dr.^a Silvia Hunold Lara

Silvia Hunold Lara

Prof. Dr. Sidney Chalhoub

Schalhoub

Prof. Dr. Marcus J. M. de Carvalho

Marcus J. M. de Carvalho

Prof.^a Dr.^a Izabel Andrade Marson

DEZEMBRO/2001

127902002

UNIDADE BC
N.º CHAMADA:
IFCH UNICAMP
M137r
47622
832102
20.11.00
07-02-02

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP**

M137 r

MacCord, Marcelo

**O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio: alianças e
Conflitos na história social do Recife, 1848-1872 / Marcelo
MacCord. -- Campinas, SP : [s.n.], 2001.**

Orientador: Silvia Hunold Lara.

**Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Escravidão e igreja. 2. Leigos – Religião – Recife (PE) –
Igreja Católica. 3. Rosário, Nossa Senhora do, Festa de. 4. Negro –
Religião. I. Lara, Silvia Hunold. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

Igor, meu filho, com amor te dedico este trabalho.

“Uma viagem de mil léguas começa sob teus pés”
Lao-Tsé

Agradecimentos

O agradecimento é algo maravilhoso. Aprender a receber solidariedade, com humildade, é uma arte muito sutil. Nestes anos de pesquisa, que se iniciou em 1998, fizemos questão de anotar numa velha agenda muitos nomes e situações. Ao reabri-la, chegado o processo de escrita da dissertação ao seu termo, um longo manancial de memórias veio à tona. A sensação que tivemos ao compulsar o diário, felizmente, foi muito boa. Apesar do cansaço, ao final de uma jornada de mil léguas, sabemos que tudo valeu a pena desde o primeiro passo sob nossos pés.

Os primeiros agradecimentos surgem como os mais preciosos. Inicialmente, gostaríamos de agradecer a nossa orientadora. Silvia Lara representou confiança, crítica, incentivo e paciência. Se a dissertação apresenta alguma qualidade, afirmamos que foi por causa da sua insistência e seriedade. Desta forma, saímos do mestrado com a convicção de que amadurecemos no ofício. Ao mesmo tempo, sem o decisivo apoio financeiro da FAPESP (que durou dois anos e três meses), esta pesquisa seria inviável. Como a maior parte do *corpus* documental que coligimos se encontrava no Recife, tivemos todo o apoio logístico possível através da Reserva Técnica. Nossa família também surge neste parágrafo. Em especial, uma referência ao Igor, nosso filho. Quando tudo parecia obscuro, encontramos amor para lutar.

Em Campinas, agradecemos ao Cecult, aos componentes da Linha de Pesquisa em História Social da Cultura e aos secretários da Pós-Graduação do IFCH. Sidney Chalhoub e Izabel Marson merecem destacada menção. Suas críticas, na qualificação, colaboraram para redimensionarmos algumas importantes questões. Ao Fernando Baia e à “tia” Sofia, com certeza, faltarão palavras. Solidários, me acolheram em sua casa com um carinho que só se dedica aos velhos amigos. Com Evandro Domingues, Deborah d’Almeida Leanza e Álvaro Pereira do Nascimento, queridos amigos, vivemos momentos de profunda cumplicidade e alegria.

No Recife de Maurício de Nassau, cidade que tomamos como nossa, a lista é gigantesca e frenética. Marcus J. M. de Carvalho foi importante referência para o sucesso da pesquisa documental. Além disto, suas dicas bibliográficas foram fundamentais para pensarmos nossa problemática. No bojo, também agradecemos a Leonardo Dantas da Silva, editor da Massangana/Fundação Joaquim Nabuco, e José Antônio Gonsalves de Mello, então presidente do Instituto Arqueológico, Geográfico e Histórico de Pernambuco. Ao nos disponibilizarem acervos pessoais, tivemos acesso a importantes elementos da história e da memória do Recife.

Agradecemos profundamente ao Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano. Em especial, aos solícitos Marc Holffnagel (então diretor) e Hildo Leal Rosa (profundo conhecedor do acervo que protege). Contudo, o momento mais difícil da pesquisa foi o trâmite para a liberação da documentação secular produzida pelos confrades do Rosário. Depositados sem qualquer organização no Museu da Abolição/IPHAN, precisamos do empenho do Dr. Roberto Hollanda Cavalcanti (então Superintendente da 5ª SR/IPHAN) e de Fernando Augusto de Souza Lima para sua consulta. Agradecemos também a boa-vontade dos confrades e mesários da Irmandade do Rosário do bairro de Santo Antônio. Apesar de não possuírem mais nos seus acervos os “velhos documentos”, tiveram grande interesse em nos ajudar.

Na esfera cotidiana, durante os seis meses que residimos no Recife, ocupamos nada menos do que quatro endereços. Neste turbilhão, numa cidade ainda estranha, encontramos grande tranquilidade quando a Universidade Federal de Pernambuco nos abriu as portas da sua residência estudantil. Além disto, tivemos acesso irrestrito ao seu Núcleo de Processamento de Dados e as Bibliotecas Central, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas e da Pós-Graduação em História. Os melhores momentos de nossa estada na cidade, enfim, creditamos aos amigos Onésimo, Rogério Ribau, Dori-Edson, Renato, André, Lourival, Raoní, Ezequias, Kennedy, Robério, Roberto, Luau, Tati e Osvaldo.

De forma geral, foi muito proveitoso freqüentarmos o curso “Escravidão e Identidades Étnicas” (realizado na Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense). Ministrado por Mariza de Carvalho Soares (que acompanhou e colaborou com quase toda a nossa pesquisa) e Hebe Maria Matos, amadurecemos nossas discussões. Com Mary Karasch, durante breve estada em Campinas, pudemos discutir textos e possibilidades de pesquisa sobre a temática “irmandades negras”. Aos pesquisadores Luiz Geraldo Silva e Cláudio Batalha ficamos gratos pelo envio de artigos esclarecedores. Orlando Soares Faria, Gisele Cunha, Alexandre Miranda, Sérgio e Cláudia Montalvão e Leonardo Bahiense, amigos que seguraram algumas barras intelectuais e pessoais, nosso muito obrigado final.

Tabela de Abreviaturas

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino.

APEJE – Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano.

CDFB – Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro.

FUNARTE – Fundação Nacional de Arte.

IAHGP – Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco.

INF – Instituto Nacional do Folclore.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

MEC – Ministério da Educação e Cultura.

UFPe – Universidade Federal de Pernambuco.

Índice de Mapas, Gráficos e Tabelas.

1 – Planta da cidade do Recife e de seus arrabaldes (1870).....	14
2 – População livre e escrava da cidade do Recife (1828, 1856 e 1872).....	24
3 – População livre, liberta e escrava do Recife (1872).....	24
4 – Hierarquias dos <i>homens pretos</i> ligados à Irmandade do Rosário da freguesia de Santo Antônio do Recife (1870).....	67
5 – Vogais nas Mesas Regedoras e Comissões Administrativas da Irmandade do Rosário da freguesia de Santo Antônio do Recife(1847-1872).....	92

Índice Geral

Introdução	1
Capítulo 1 – O Recife e a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos	11
1.1. A paisagem urbana.....	11
1.2. As irmandades no Recife e a historiografia.....	31
1.3. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da freguesia de Santo Antônio do Recife.....	49
Capítulo 2 – Teia entre Irmãos, Irmandades e Autoridades Provinciais	75
2.1. O Compromisso e as disputas entre os confrades do Rosário pelos cargos.....	75
2.2. A relação entre o Rosário e as outras irmandades.....	95
2.3. O mundo do trabalho.....	111
2.4. Os grupos étnicos.....	125
Capítulo 3 – O Reinado na História Política de Pernambuco	141
3.1. As “hierarquias do Rei do Congo” e a Irmandade do Rosário: seu envolvimento com os movimentos político-sociais.....	141
3.2. A coroação de D. Antônio de Oliveira Guimarães	159
3.3. D. Antônio de Oliveira Guimarães, o preto José Pereira da Silva e a Praieira	175
Capítulo 4 – O Maracatu em perspectiva	193
4.1. O maracatu no tempo de D. Antônio de Oliveira Guimarães	193
4.2. O maracatu na visão dos especialistas	198
4.3. A “soberania universal” de D. Antônio de Oliveira Guimarães e os maracatus.....	215
Conclusão	223
Fontes e bibliografia	233

Introdução

“Uma raposa olhou para a sua sombra, ao nascer do dia, e disse: ‘Preciso de um camelo para o almoço de hoje’. E passou a manhã toda procurando camelos. Mas, ao meio-dia, olhou novamente para a sua sombra e disse: ‘Um rato bastará’”¹

A prosa poética que aqui reproduzimos, intitulada “A Raposa”, foi escrita nas primeiras décadas dos noventa. Seu autor, cuja memória ainda é muito reverenciada, principalmente nos países de língua árabe, é o célebre libanês Gibran Khalil Gibran. Escolhemos o texto porque ele é uma ótima metáfora para os passos e angústias que vivemos na investigação histórica.

As raposas são reconhecidas como ardilosas caçadoras. Nas análises de Carlo Ginzburg sobre morfologia e história, também o historiador aparece como uma espécie de caçador que, agachado na lama, procura as pistas da sua presa e parte em busca dela². Desta forma, a atenção e o cuidado, para ambos os perseguidores de indícios, se apresentam como elementos fundamentais de sobrevivência. Entretanto, por si só, eles não garantem o sucesso da empreitada.

Quando começamos a planejar um projeto de pesquisa esquadrihamos estratégias e as possibilidades da *caçada*. No nosso caso, tal momento foi caracterizado, basicamente, por três aspectos: a concentração das energias, a grande euforia e as muitas expectativas a respeito da qualidade do trabalho final (fossem elas positivas ou negativas). Em “A Raposa”, a longa sombra da personagem principal ao nascer do dia, somada à sua disposição matinal, proporcionou uma projeção superestimada da sua possível presa. Os resultados posteriores da busca poderiam ser frustrantes ou não – tendo em vista os anseios iniciais.

O tempo, adversário quase sempre cruel, passou independente dos desejos da raposa de Gibran. O sol, já alto no meio do céu, redimensionou de forma inexorável seus objetivos e ambições. Agora, ao olhar sua sombra em meio ao cansaço, ela acaba reconhecendo, com humildade, o tamanho de suas possibilidades e tem que readequar seu apetite. O historiador, a “raposa dos arquivos”, caçador também faminto, pode ter melhor sorte. Se, porventura,

¹Gibran Khalil Gibran, “A Raposa”, In: *O Louco*, Rio de Janeiro, ACIGI, /s.d./, p. 41.

²Carlo Ginzburg, *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e História*, São Paulo, Cia. das Letras, 1989, p. 154.

conseguimos devorar “camelos” em meio à *caçada*, devemos ter a humildade de reconhecer que também estivemos muito próximos de pequenos e frustrantes “ratos”.

O tema e seus problemas (ou escolhendo a presa).

Ainda na época da graduação em História, em meados da década de 1990, fomos motivados a realizar estudos que, até então, haviam sido pouco explorados pela literatura especializada. Por causa disto, começamos a lançar nossos olhares para as práticas sociais das irmandades leigas católicas (que tiveram grande visibilidade, nas terras de Além-Mar, desde o período colonial). Contudo, neste universo de infinitas possibilidades, buscamos as confrarias que foram tradicionalmente dedicadas aos negros. A partir da escolha inicial, precisaríamos circunscrever melhor o objeto de estudo selecionado.

Decidido qual seria o tema do trabalho de final-de-curso, perseguimos uma bolsa no Museu de Folclore Edison Carneiro (pertencente ao atual Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/Funarte). Nossa passagem pela instituição foi determinante na escolha, mesmo que ainda pouco precisa, dos recortes temporal e espacial da monografia. A partir dos levantamentos bibliográficos feitos no seu acervo e de brevíssima estada nos arquivos recifenses, resolvemos privilegiar a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da freguesia de Santo Antônio do Recife e as suas coroações do Rei do Congo. O período seria, genericamente, o século XIX.

Terminada a primeira etapa da vida acadêmica, já graduados, novos problemas e desafios começaram a nos incomodar bastante. Em primeiro lugar, não sabíamos exatamente as efetivas possibilidades empíricas para desenvolvermos a temática escolhida na graduação. Em seguida, a generalidade das conclusões da monografia de final-de-curso deixou, principalmente por causa de seu superdimensionamento teórico, ambigüidades e lacunas muito sensíveis. Apesar disto, algo foi muito importante. Durante as breves pesquisas documentais realizadas, deparamo-nos com uma fonte que motivaria uma profunda investigação no mestrado.

O *pernambucanista* e editor Leonardo Dantas da Silva, prefaciando o livro *Maracatus do Recife*, escrito pelo maestro e etnomusicólogo César Guerra-Peixe³, reproduz trechos de um importante documento que trata da coroação e do reconhecimento de um negro chamado Antônio

³César Guerra-Peixe, *Maracatus do Recife*, Recife, Prefeitura da Cidade do Recife/Irmãos Vitale, 1980.

de Oliveira Guimarães (conhecido popularmente sob o título de *Dom*) como Rei do Congo. O título havia sido deferido na cidade do Recife, nos últimos anos da primeira metade do século XIX, pela chefatura de polícia da Província e, para conservar seu poder, o soberano negro deveria manter seus subordinados consoantes com a ordem pública.

Na busca dos possíveis significados do reinado de D. Antônio de Oliveira Guimarães, e sua ligação com a Irmandade do Rosário, entramos na Pós-Graduação em História Social do Trabalho da Unicamp. Na linha de pesquisa intitulada História Social da Cultura nossa proposta de trabalho ganhou novo dimensionamento e maior precisão na abordagem e definição do objeto. A *caçada*, portanto, ganhava novos e vigorosos elementos.

Ao realizarmos análises mais efetivas, sobre a fonte que gerou o interesse na pesquisa, chegamos a conclusões muito próximas do que Clifford Geertz chamou de “recado numa garrafa”⁴. Ou seja, na confirmação do reinado de D. Antônio de Oliveira Guimarães, feita no ano de 1848, poderiam ser encontrados indícios do complexo entrelaçamento social, político e cultural de várias instâncias da vida pernambucana. Sua Coroa e seu reinado deveriam fazer parte de intrincadas redes de compromisso verticais e horizontais. Sendo assim, algumas novas perguntas foram inevitáveis para reescrevermos o projeto de pesquisa.

Sinteticamente, nos propusemos investigar as seguintes questões: Houve uma efetiva ligação entre o tal Rei do Congo e a Irmandade do Rosário (apesar da historiografia afirmar que sim, não apresentava qualquer comprovação documental do fato)? Se a resposta fosse positiva, D. Antônio de Oliveira Guimarães teria sido escolhido pela comunidade confraternal antes da referendação policial? Ou teria sido simplesmente imposto pelas autoridades públicas? Teria havido algum tipo de relacionamento mais estreito entre o soberano e tais autoridades? E entre a comunidade confraternal e o soberano, houve unanimidade em torno do seu nome? Qual a relação entre os irmãos do Rosário e as autoridades públicas? Finalmente, qual a efetividade do poder da Coroa deferida em 1848?

⁴Clifford Geertz, *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, LTC, 1989, p. 38.

Como foi a pesquisa (ou perseguindo a presa).

Em busca de respostas utilizamos, inicialmente, a documentação policial e os jornais pernambucanos depositados, respectivamente, no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (Pernambuco) e na Biblioteca Nacional (Rio de Janeiro). A fonte principal que condicionou o interesse pela pesquisa e marcou a primeira baliza temporal da nossa dissertação foi, como vimos, o “termo de confirmação” da coroação de D. Antônio de Oliveira Guimarães. O marco final, definido no transcorrer da pesquisa, foi determinado pela morte do referido soberano e as brigas por ocasião de seu enterro (no ano de 1872). Durante as pesquisas, comprovamos que a personagem em questão foi um importante e destacado confrade do Rosário e a história desta Irmandade tornou-se central em nossas preocupações.

O segundo momento da pesquisa foi dedicado às fontes produzidas pelos próprios confrades, no espaço da sua agremiação. Conseguimos localizar as Atas da Irmandade do Rosário dos Pretos da freguesia de Santo Antônio do Recife, que estiveram algumas décadas indisponíveis à pesquisa. Depois de um tempo desaparecidas tornou-se público que estavam depositadas nos arquivos do Museu da Abolição, vinculado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 5ª SR), esperando ser tratadas e catalogadas. Realmente, pudemos constatar o seu estado desesperador. Felizmente, para nós, a documentação referente ao século XIX estava em bom estado para consultas e a sua análise foi fundamental para melhor aprofundarmos e complementarmos nossa pesquisa. Fomos nós, inclusive, que classificamos e identificamos boa parte delas para o Museu da Abolição/IPHAN.

A leitura das Atas foi importantíssima. Encontramos registrado todo o cotidiano da Irmandade, pois há os livros de receitas e despesas, de eleição de irmãos e os seus termos e determinações, entre outros. As novas informações redimensionaram ainda mais nosso olhar, pois pudemos levantar os inventários da confraria, seus irmãos no exercício do poder dos cargos eletivos, a presença de autoridades públicas em funções beneméritas, o controle feito pelo Estado nas suas contas, as hierarquias e o controle feito pelo Rosário sobre as irmandades congêneres. Tivemos em mãos o discurso produzido pelos próprios agentes que estudamos. Desta forma, pudemos trabalhar comparativamente com o material coletado no período anterior.

A pesquisa sobre a história social da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da freguesia de Santo Antônio do Recife e o reinado do Congo, entre os anos de

1848 e 1872, apontou para uma importante direção. O material documental consultado ratificou uma tendência que vem se firmando na historiografia brasileira, desde meados da década de 1980. Trata-se da dificuldade de analisar a sociedade escravista sob a égide de polarizações estruturais rígidas e imóveis, tal como “senhores *versus* escravos”, “brancos *versus* negros”, “ordem *versus* desordem” e “acomodação *versus* resistência”⁵. Percebemos, em primeiro lugar, que a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos da freguesia de Santo Antônio do Recife foi uma agremiação comprometida com seu século. A pesquisa revela, de forma nítida que as esferas religiosas católicas e a vida política foram instâncias que se interpenetraram de forma muito tensa e intensa no Pernambuco oitocentista.

Segundo Hannah Arendt, a comunidade cristã (em seus mais diversos seguimentos católicos) pretendia ser entendida, originalmente, como uma família afastada do mundo. Para tanto, seu princípio aglutinador, a caridade, garantiria a coesão da vida comunitária enquanto o mundo espiritual ainda fosse uma promessa. Despreocupada com os problemas do século, a família cristã deveria excluir a vida pública de sua rotina⁶. Assim, a concepção asséptica do universo sagrado, aponta Hannah Arendt, tem conduzido, equivocadamente, muitos analistas à despolitização das intenções religiosas.

Tal despolitização também está presente na historiografia brasileira que estuda a religiosidade católica como, por exemplo, em alguns escritos de René Ribeiro. Ao falar das expressivas relações entre religião e raça no nordeste patriarcal brasileiro, o autor atribui à Igreja o papel de promoção da tolerância social e da democracia racial⁷. Sendo assim, apesar da escravidão e da opressão cotidiana, as práticas religiosas católicas, multirraciais e fraternas, teriam criado sociabilidades desconectadas das realidades social e étnica brasileiras. Desta forma, na ótica de René Ribeiro, a comunidade cristã teria se sobreposto aos conflitos sociais cotidianos.

Há, no entanto, estudiosos que criticaram tal viés interpretativo questionando a avaliação que segrega absolutamente a instância religiosa, especialmente a confraternal, dos embates sociais. Eles analisaram as irmandades leigas, especialmente as negras, durante o escravismo brasileiro, como instituições totalmente coligadas aos problemas seculares. Nos seus trabalhos, as confrarias aparecem como espaço de acomodação, de negociação ou de resistência à ordem

⁵Maria Helena P. T. Machado, “Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão”, *Revista Brasileira de História*, (1988), v. 8, n. 16, pp. 143-160.

⁶Hannah Arendt, *A Condição Humana*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995, pp. 62-64.

⁷René Ribeiro, *Religião e Relações Raciais*, Rio de Janeiro, MEC, 1956.

estabelecida. Exploraremos a historiografia preocupada com o tema, detidamente, no transcorrer da dissertação. Por este motivo, aqui, não aprofundaremos ou faremos qualquer nota aos respectivos debates.

Há um fundamento comum, nas três abordagens referidas anteriormente, que nos faz discordar de alguns aspectos da produção que seculariza e politiza as práticas das irmandades negras. Nestas obras, as instituições religiosas negras aparecem como “coisa”. Estudadas como algo em si ganharam uma “essência” e uma homogeneidade enfadonhas. Já dizia Nietzsche que “para o eunuco uma mulher é como a outra, precisamente apenas uma mulher, a mulher em si”⁸. Assim, como “coisa”, o objeto de nossa análise se empobrece bastante. Ao assumirmos tal postura, perdemos não somente sua complexidade, mas também as filigranas cotidianas da vida social da Irmandade do Rosário.

Percebemos, conforme fomos desenvolvendo a pesquisa, que seria impossível encontrar o confrade negro ou a diretriz confraternal. Ou seja, tivemos que declinar das tentativas de encontrar o traço identitário comum da agremiação, nos 24 anos que circunscrevemos nosso trabalho, que aglutinasse a ação dos confrades a modelos totalizantes. Certamente, nos deparamos com diversos objetivos comuns na Irmandade. Contudo, se houve afinidades e direcionamentos comuns no corpo confraternal, isto não representou quaisquer possibilidades de afirmarmos um substrato identitário *natural* e positivo entre as pessoas matriculadas na Irmandade do Rosário da freguesia de Santo Antônio do Recife⁹.

As práticas dos irmãos do Rosário, que podemos qualificar como uma forma de economia moral¹⁰, como veremos no transcorrer da dissertação, possuíam grandes interfaces com grupos sociais que estiveram no ápice da pirâmide social. O período da coroação de D. Antonio de Oliveira Guimarães, também Juiz Perpétuo do Rosário, foi também o momento da Praieira. As cisões nas elites foram muito bem apropriadas pelos grupos confraternais que se opunham e conflitavam na Irmandade. Portanto, as disputas pela coroa do Rei do Congo (que propiciava o controle de trabalhadores negros livres e rendas para o Rosário, entre outras vantagens) estiveram

⁸Friedrich Nietzsche, “Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida”, In: *Considerações Extemporâneas*, São Paulo, Editora Nova Cultural, 1996, Os Pensadores, p. 280.

⁹J. A. Boon, *Other Tribes, Other Scribes, Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts*, Cambridge, 1983. *Apud* Hans Medick, “Missionários num barco a remos? Modos etnológicos de conhecimento como desafio à História Social”, *Ler História*, (1985), n. 6, pp. 94-95.

¹⁰E. P. Thompson, “La Economía ‘moral’ de la Multitud en la Inglaterra del Siglo XVIII”, In: *Tradición, Revuelta y Consciencia de Clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Editorial Crítica, 1989, pp. 62-66.

conectadas, de acordo com os interesses da confraria, com as brigas pelo poder provincial. Em contrapartida, a confirmação do reinado de D. Antônio de Oliveira Guimarães também foi ao encontro das demandas de setores das elites.

No bojo destas discussões, chegamos também ao maracatu. Percebemos que, em torno dele, ao menos no período do reinado de D. Antônio de Oliveira Guimarães, sua conotação era negativa entre os próprios brincantes negros. O termo *maracatu* definia pejorativamente os desfiles de reis e rainhas desautorizados (tanto pela ordem pública, quanto pelo Rei do Congo). Muitas brigas ocorreram entre os confrades negros, por causa da confusão entre reinado e maracatu. Hoje, o folguedo carnavalesco está cristalizado num passado nacional imemorial e idealizado¹¹. Desta forma, sendo imputado ao maracatu a noção da atemporalidade, ele perde sua historicidade e acaba entendido como algo *coisificado*, “de raiz”, que resiste culturalmente ou como o cerne da “mais pura” identidade negra pernambucana.

Por causa da idealização, conseqüentemente, ele também é apaziguado e apreendido como simples continuidade em relação ao passado. Tal procedimento é muito semelhante ao que foi identificado por Eric Hobsbawm, quando estudou a invenção e a validade social das tradições¹². Conscientes destes processos que linearizam o passado, buscamos a compreensão do maracatu, que identificamos entre os anos de 1848 e 1872, sem o descolarmos da história social do reinado de D. Antônio de Oliveira Guimarães e da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da freguesia de Santo Antônio do Recife.

Apontamos até aqui os passos da *caçada*, as características da *presa* e o que veio sendo falado sobre *ela* no tempo. Aproxima-se o momento de servimos sua carne aos convidados. Entretanto, antes disto, apresentaremos os pratos e sua disposição na mesa. Esperamos que a preparação do *menu* satisfaça os paladares mais exigentes.

A estrutura da dissertação (ou servindo a caça).

A dissertação se divide em quatro capítulos. Iniciamos nossas análises a partir de questões mais gerais para, em seguida, no transcorrer da dissertação, irmos aprofundando-as. Preocupamo-

¹¹Benedict Anderson, *Nação e Consciência Nacional*, São Paulo, Ed. Ática, 1990, pp. 19-20.

¹²Eric J. Hobsbawm, “Introdução: A Invenção das Tradições”, In: Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger (org.), *A Invenção das Tradições*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984, p. 9.

nos, primeiramente, em situar o leitor no cotidiano da cidade do Recife na segunda metade dos oitocentos. Ruas, profissões, etnias e composição populacional fazem parte da *entrada* do nosso banquete. Podemos ter, a partir daí, uma boa visão da história social de Pernambuco. O *prato principal* surge nos capítulos seguintes. Degustaremos a história social e política da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da freguesia de Santo Antônio do Recife e do reinado de D. Antônio de Oliveira Guimarães. Na *sobremesa*, temos algumas questões que referem ao tradicional maracatu – contudo, sem apelarmos para leituras folclorizadas.

No primeiro capítulo, intitulado “O Recife e a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos”, contamos com 3 seções. Na primeira delas, “A Paisagem Urbana”, discutimos os usos dos espaços da cidade, a composição populacional do Recife (e da Província de Pernambuco) e as ocupações profissionais registradas na cidade. Na seção seguinte, “As irmandades no Recife e na historiografia”, fazemos um inventário das diversas irmandades leigas na cidade do Recife, sua importância social e as perspectivas historiográficas sobre o tema (a oposição feita entre negociação *versus* conflito e acomodação *versus* resistência; as irmandades negras como lugar de ambigüidades, contradições e especificidades; o processo de Romanização da Igreja, na metade dos oitocentos, como disciplinarização das práticas gentílicas no espaço sagrado católico). Na última seção do capítulo, “A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da freguesia de Santo Antônio do Recife”, falamos de sua historicidade, sua estrutura organizacional e sua importância nas hierarquias dos *homens pretos*.

No segundo capítulo, intitulado “Teia entre Irmãos, Irmandades e Autoridades Provinciais”, apresentamos 4 seções. Na primeira delas, “O Compromisso e as disputas entre os confrades do Rosário pelos cargos”, discutimos o processo de aprovação dos compromissos, suas determinações para os cargos da Mesa Regedora, o mau uso das funções eletivas (roubos, privilegiamentos etc), apontamos os grupos no poder e as intervenções do governo provincial nos seus negócios. Percebemos, fundamentalmente, a dificuldade de se definir o que sejam seus “interesses coletivos”. Na seção seguinte, “A relação entre o Rosário e as outras irmandades”, observamos como a Irmandade do Rosário usa sua influência para impor a sua visão de ordem entre as congêneres (seja dentro ou fora dos limites de sua igreja). Por causa disto, existiu uma forte tensão entre elas. As confrarias de “menor grandeza” tentavam aumentar sua influência e o Rosário procurava manter sua hegemonia nas demandas dos *homens pretos* da cidade. Já na terceira seção, intitulada “O mundo do trabalho”, detalhamos as hierarquias do Rei do Congo

que, submetidas à Irmandade do Rosário de Santo Antônio, controlavam as atividades profissionais tradicionalmente ligadas a escravos e libertos. Finalmente, na última seção, “Os grupos étnicos”, percebemos que existiram etnias que estiveram diretamente subordinados ao Rei do Congo – construindo, inclusive, grandes rivalidades entre si através dos seus governadores de *nação*. No interior da Irmandade do Rosário, de forma paralela, também tivemos disputas entre *africanos e nacionais*.

No terceiro capítulo, intitulado “O Reinado na História Política de Pernambuco”, a sua primeira seção versa sobre “As ‘hierarquias do Rei do Congo’ e a Irmandade do Rosário: seu envolvimento com os movimentos político-sociais”. Verificamos, aqui, as apropriações feitas pelas instâncias de poder dos *homens pretos*, utilizando importantes relações de clientela, nos movimentos da Restauração Pernambucana, Guerra dos Mascates, 1817 e 1824. Na segunda seção, “A Coroação de D. Antônio de Oliveira Guimarães”, estudamos as relações desta personagem com a Praieira, a circunscrição de seu poder à Comarca do Recife e a vassalagem de outros patenteados negros ao seu poder (verificamos que mais que um reinado, temos uma forma de império sob a coroa do Rei do Congo). Numa pequena comparação com D. Obá II, também questionamos o reinado de D. Antônio de Oliveira Guimarães como a ponte entre dois mundos. Finalmente, na terceira seção, falamos das tensões entre “D. Antônio de Oliveira Guimarães, o preto José Pereira da Silva e a Praieira”, onde encontramos muitas disputas pela coroa de Rei do Congo. Nesta seção deixamos evidente a utilização do conflito entre liberais e conservadores, através de relações de clientela, pela Irmandade do Rosário.

No quarto e último capítulo, temos o “Maracatu em perspectiva”. Na seção intitulada “O maracatu no tempo de D. Antônio de Oliveira Guimarães”, apontamos como o tradicional folguedo carnavalesco começa a ser registrado concomitantemente ao reinado. A partir daí, fazemos uma crítica, na seção “O maracatu na visão dos especialistas”, à historiografia que trata o folguedo carnavalesco como uma simples continuidade histórica das coroações do Rei do Congo. Discutimos as definições imputadas ao maracatu, sua genealogia, relativizamos possíveis “funções sociais” e observamos a sua relação com a *religiosidade popular*. Concluindo o capítulo, na última seção, problematizamos a memória sobre o folguedo carnavalesco. Observamos, na derradeira seção, intitulada “A ‘soberania universal’ de D. Antônio de Oliveira Guimarães e os maracatus: sentidos e interfaces”, como não devemos entender o festejo por seus

traços etnológicos (tendência que cria a sensação de imobilidade histórica do maracatu, folclorizando-o).

Conhecidos os pratos a serem servidos resta-nos desejar um bom apetite para nossos convidados. Esperamos que todos se satisfaçam: oferecemos o que tínhamos de melhor. Sigamos em frente, pois a mesa já está posta.

Capítulo 1

O Recife e a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos

1.1. A paisagem urbana.

Iniciamos nosso trabalho com uma pergunta bastante simples. Como era o Recife e quem eram seus habitantes entre 1848 e 1872? A história da cidade é muito rica, sem dúvida. Ao tomarmos rapidamente sua historicidade, tendo o século XIX como um marco final, remetemo-nos ao projeto de criação da “Cidade Maurícia”, após a ocupação holandesa no século XVII, até as reformas urbanas do tempo do Barão da Boa Vista¹. Buscamos esmiuçar a cidade tendo em vista responder à pergunta inicial.

Encontramos inúmeras descrições geográficas mais genéricas, feitas no transcorrer destes quase quatro séculos desde sua fundação, por memorialistas, viajantes e poetas. Preferimos, porém, começar com a contemporaneidade e a beleza da crônica de Paulo Mendes Campos, quando afirma que Recife é “improvisada sobre a variedade de acidentes geográficos, abarcando as suas ilhas com uma graça espontânea, posto avançado sobre o mar, pois a sensação do continente se dilui nas formas assimétricas que sempre perseguem as águas fluviais e marítimas”². Esta efusão de águas a fez importante cidade portuária, onde os serviços urbanos ligados direta ou indiretamente a esta atividade sempre foram de grande relevância. De açúcar e de água fez-se esta cidade.

Foram as águas dos rios Capibaribe e Beberibe que marcaram bem os seus contornos e feições, no século XIX. Estes rios, basicamente, fizeram circular as pessoas e a economia da cidade. Na historiografia pernambucana este é um aspecto bastante recorrente e, sem sombra de dúvida, “desde o seu nascimento a história da cidade está ligada aos rios”³. Assim:

¹Leonardo Dantas da Silva, *Pernambuco de Maurício de Nassau*, Recife, CONCAL, 1992; Leonardo Dantas da Silva, *Recife: uma história de quatro séculos*, Recife, Prefeitura do Recife/Secretaria de Educação e Cultura, 1975; Flávio Guerra, “O Recife e o Conde da Boa Vista”, In: Arquivo Público Estadual de Pernambuco (org.), *Um Tempo do Recife*, Recife, Ed. Universitária, 1978, pp. 265-288.

²Paulo Mendes Campos, “Recife”, In: Humberto Sales (org.), *Antologia Escolar de Crônicas*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, /s.d./, p. 203.

³Marcus J. M. de Carvalho, “Os Caminhos do Rio: negros canoieiros no Recife na primeira metade do século XIX”. *Afro-Ásia*, (1997), 19/20, p. 76.

“a comunicação entre os três bairros da cidade do Recife (São Frei Pedro Gonçalves, bairro portuário ou Recife propriamente dito; Santo Antônio - São José, os bairros gêmeos; e a Boa Vista, o bairro continental, resultante de grandes aterros), bem como a ligação da área urbana com os arrabaldes fazia-se principalmente pelo rio, em canoas e botes”⁴

Estes rios ultrapassaram, e muito, os limites da cidade e destes três bairros centrais. O Capibaribe cortava uma área limítrofe entre os arredores recifenses e o *hinterland*, englobando muitos engenhos. Por causa desta via fluvial, como aponta Evaldo Cabral de Mello, no início do século XIX “o Recife incorpora a chamada ‘várzea do Capibaribe’, isto é, toda a extensão que vai da Boa Vista e da Madalena até Caxangá e Várzea”⁵. O Capibaribe, assim, tornou-se um importante vetor de crescimento da cidade. Podemos observar algo parecido quanto ao Beberibe, até sua chegada à cidade de Olinda.

O espaço da freguesia da Boa Vista foi totalmente dependente do rio Capibaribe. As temporadas de férias de verão e recreios na localidade foram favorecidas pelo fato de o rio estar menos caudaloso neste período e, por conseqüência, ter facilitada sua navegação no sentido contrário da correnteza. Daí a busca da movimentação na localidade, segundo Marcus Carvalho, pois assim era muito mais fácil participar das festas no “Poço da Panela, Casa-Forte, Monteiro, Apipucos, Caxangá e Várzea, onde havia fandangos, congos, bumbas-meu-boi, sambas, presépios – e até recitais de poesia, para os enamorados mais intelectualizados”⁶. Estas eram importantes áreas suburbanas já no século XIX.

O rio foi tão representativo na vida social da cidade que “muita casa-grande de sítio, muito sobrado de azulejo [e todo] o casario ilustre da [passagem da⁷] Madalena [...] foi edificado de frente para a água”⁸. Foram estes motivos, em conjunto, que deixaram evidente a sua relevância não somente nas comunicações entre as áreas urbanas e os arrabaldes da cidade, mas também a sua importância cultural. Ainda nos inícios da segunda metade do século XIX, mesmo com os aterros e as estradas, “na Boa Vista, ainda se dependia do transporte fluvial”⁹.

⁴Orlando Parahym, *Traços do Recife: ontem e hoje*, Recife, Secretaria de Educação e Cultura do Estado de Pernambuco, 1978, p. 122.

⁵Evaldo Cabral de Mello, “Canoas do Recife: um estudo de microhistória urbana”, *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*, (1978), v. L., p. 68.

⁶Marcus J. M. de Carvalho, *op. cit.*, p. 83.

⁷“Passagem” foi um termo utilizado, na cidade do Recife, para demarcar os pontos onde as pessoas encontravam passagem de uma a outra margem do rio.

⁸Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos: decadência do Patriarcado Rural e o desenvolvimento do Urbano*, 9ª ed., Rio de Janeiro, Record, 1996, p. 195.

⁹Evaldo Cabral de Mello, *op. cit.*, p. 83.

Para sintetizar a importância dos rios Capibaribe e Beberibe, Evaldo Cabral de Mello afirma que estes formavam dois sistemas de comunicação. O primeiro, como vimos, ligando o Recife e os subúrbios do Capibaribe e o outro comunicando as cidades de Recife e Olinda (a água potável que abastecia o Recife também vinha dele). O centro deste sistema “era o chamado ‘porto das Canoas’, situado à margem esquerda do rio [Capibaribe], na extrema da atual travessa do Apolo”¹⁰. Independente da mudança do nome das ruas, no decorrer do tempo, este “porto das Canoas” ligava-se ao complexo dos armazéns da rua do Apolo, levando para lá a produção de açúcar vinda do *hinterland*. O porto das Canoas foi uma das encruzilhadas comerciais entre as águas marítimas e fluviais

Para uma melhor visualização da topografia e das referidas localidades, apresentamos, na próxima página, uma planta da cidade do Recife. De autoria do engenheiro José Tibúrcio Pereira de Magalhães, ela foi editada na mesma cidade por Francisco Henrique Carls, em 1870. Ela ilustra bem esta descrição física preliminar da cidade. É curioso notarmos que ela foi desenvolvida como um projeto de construção de um canal de desvio das águas do rio Capibaribe¹¹. Como vimos afirmando, a vida da cidade teve nos seus rios um importante referencial.

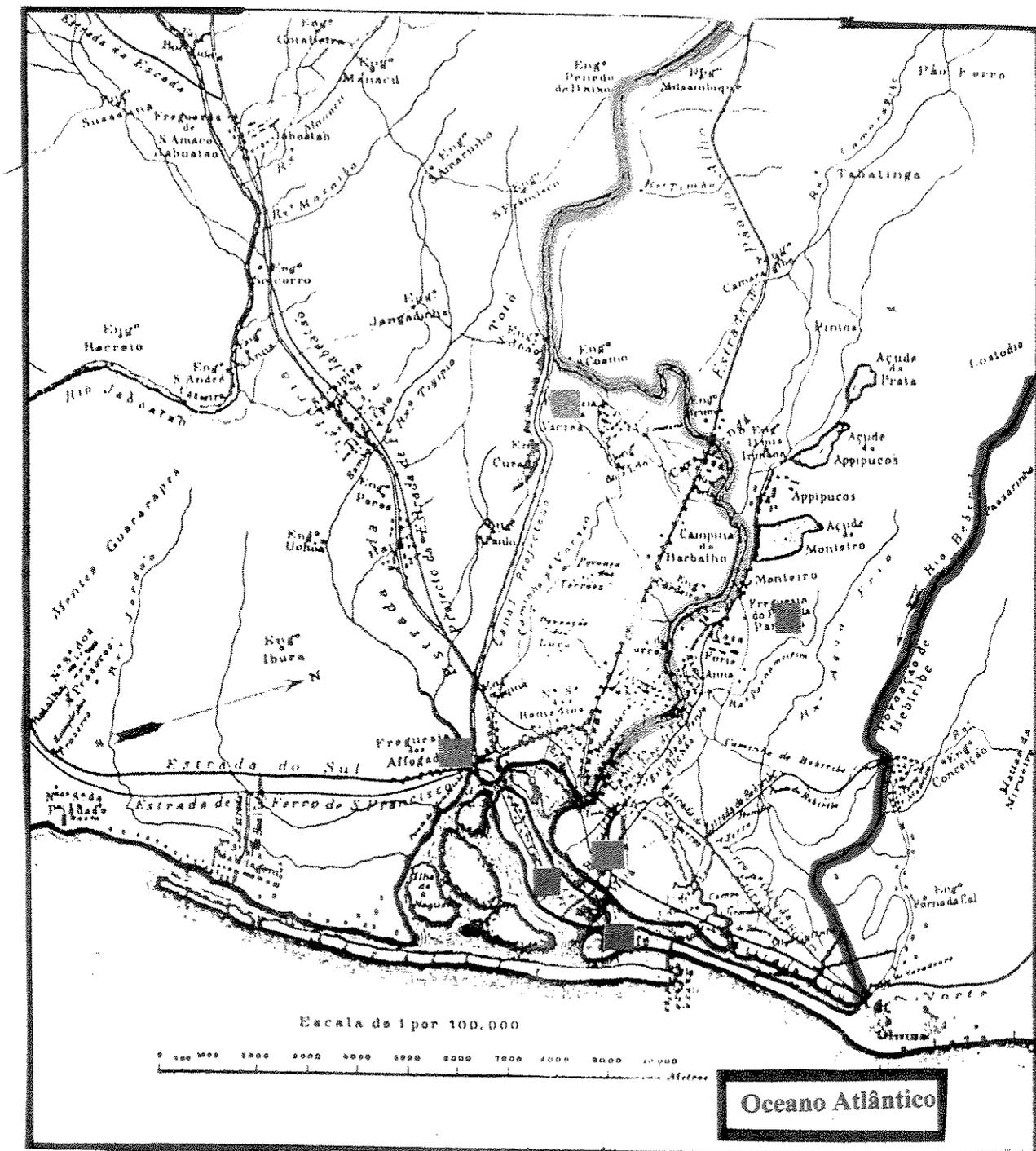
Marcadas com referências coloridas estão salientadas as três principais freguesias do Recife, que eram muito próximas: a “quase insular”, de Santo Antônio (indicada em azul), a restinga que formou a do Recife (indicada em rosa) e a continental, da Boa Vista (indicada em verde escuro). Existiu, no período, grande densidade demográfica nestas três freguesias e uma economia urbana muito ativa. Entre os arrabaldes, por causa de nossas fontes e questões, elegemos as freguesias dos Afogados (indicada em laranja), do Poço da Panela (indicada em roxo) e da Várzea (indicada em verde claro). Olinda (indicada em amarelo), já no século XIX, como aponta Gilberto Freyre, havia perdido sua antiga importância e podia ser considerada, também, um subúrbio do Recife¹². Quanto aos rios, muito representativos na vida da cidade, temos o Capibaribe (indicado pela linha amarelo claro) e o Beberibe (indicado pela linha vermelha).

¹⁰Idem, p. 81.

¹¹Francisco Augusto Pereira da Costa, *Anais Pernambucanos*, Recife, FUNDARPE, 1985, v. 10, p. 488.

¹²Gilberto Freyre, *op. cit.*, p. 250.

Planta da cidade do Recife e de seus arrabaldes (1870)



Fonte: "Planta da cidade do Recife e seus arrabaldes, publicada na memória sobre o projeto de um canal de desvio das águas do rio Capibaribe, de autoria do engenheiro José Tibúrcio Pereira de Magalhães, editada no Recife por Francisco Henrique Carls em 1870", In: Francisco A. P. da Costa, *Anais*, v. 10, 448.

O espaço urbano, fisicamente, era muito pequeno, abrigando uma movimentação intensa em seu interior. A freguesia da Boa Vista limitava-se com a cidade de Olinda por uma área de mangue¹³. Quanto aos arredores selecionados da cidade, locais de grande importância para nossa pesquisa, percebemos que também não ficavam tão distantes deste “centro da cidade” e se comunicavam com ele facilmente por vias fluviais. No transcorrer do século XIX, na região, também tivemos o desenvolvimento das importantes estradas, aterros e passagens.

Nosso entendimento da cidade do Recife no século XIX, certamente, leva também em consideração os olhares de viajantes e memorialistas, nos quais buscamos a percepção da multiplicidade e da progressiva constatação das diferenças culturais e sociais recifenses. Estes relatos ilustraram bem o que prenuncia um provérbio achanti, que diz que “o clã materno é como a floresta; quando se está fora, ela é densa, quando se está dentro, vê-se que cada árvore tem sua posição própria”¹⁴. Os viajantes descreveram incansavelmente o que lhes era estranho e denso, quase impenetrável. Por este motivo deixaram impressões muito ricas da vida na cidade. Quanto aos memorialistas, justamente por viverem na cidade e nos seus arredores, também nos deixaram importantes relatos.

Utilizando quaisquer destas formas de descrição do Recife, ambas problemáticas porque seletivas e interessadas, construímos um olhar que fez de suas ruas um palco, nunca um simples pano de fundo para nossa análise. Destacamos ou ressaltamos lugares da cidade que apontaram para importantes aspectos cotidianos de sua vida social, fossem eles o trabalho dos homens livres ou libertos ou as irmandades de *homens pretos*¹⁵. Não inventariamos simplesmente, portanto, logradouros e freguesias ou levantamos etnografias ou classificações de seus moradores. Quisemos a todo o instante a perplexidade. Rastreamos por suas ruas, sempre que nos foi possível, o inusitado para os olhares contemporâneos.

O primeiro autor que nos despertou a curiosidade para esta questão foi Tollenare. Ao chegar no Recife, na segunda década dos oitocentos, buscando o comércio de algodão, deixa-nos evidente a sua preocupação com a novidade:

¹³Ver o verbete “Boa Vista”. Sebastião de Vasconcellos Galvão, *Diccionario Chorographico, Histórico e Estatístico de Pernambuco*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1927.

¹⁴Kwame Anthony Appiah, *Na Casa de Meu Pai: a África na filosofia da cultura*, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997, p. 268.

¹⁵Evidentemente, as referidas irmandades abrigavam homens e mulheres. Em alguns casos, até crioulos e brancos (como no caso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos da freguesia de Santo Antônio do Recife); empregamos o termo no masculino plural por economia de texto e também por ser uma expressão de época que indica a necessária generalização.

“Há dias que me acho na cidade do Recife. Estes primeiros momentos foram consagrados às visitas de negócios e tive pouco ensejo de observar. **Entretanto, experimento a sensação de um espetáculo novo**; pouco a pouco irei me acostumando, mas também a impressão irá se enfraquecendo, por isso não farei mal em consigná-la aqui, salvo a retificar mais tarde o que um exame demasiado vago possa ter acarretado de inexato”¹⁶

O que teria sido para Tollenare um “espetáculo novo”? Ver negros escravizados? Ricas procissões das irmandades de *homens pretos*? Hierarquias entre as gentes de cor? A alimentação? A arquitetura? O trânsito de negras livres e seu comércio ambulante? As danças e festejos dos *homens pretos*? Açouites públicos dos escravos? O próprio comércio dos cativos? Quantas outras possibilidades de *novos espetáculos* pôde ele observar?

Daniel Kidder, no final da primeira metade dos oitocentos, vindo em missão evangélica, pois pastor metodista, talvez tenha se impressionado negativamente com o espetacular cotidiano pernambucano observado por Tollenare. Porém, dá-nos um primeiro panorama urbano da cidade, quando da sua chegada ao Recife. Na sua descrição, temos a forte impressão da força das águas no seu condicionamento. Assim, de seu navio, próximo do ancoradouro da zona portuária, pôde traçar uma boa impressão da primeira freguesia da cidade:

“Vista do mar, a cidade de Pernambuco [como era conhecido o Recife] oferece aspecto singular. O terreno onde se assenta é plano e muito pouco acima do nível do mar. As casas alvacentas, construídas na praia, parecem surgir do meio das ondas. Por outro lado, são tão altos estes prédios fronteiriços, que impedem uma visão extensa da cidade”¹⁷

Estes prédios altos, citados por Kidder, que impediam a visão da cidade, encontravam-se na freguesia do Recife. Este é o ponto inicial de nosso reconhecimento urbano. Nesta freguesia, com o mesmo nome da cidade, encontramos o principal porto da Província e, proporcionalmente, a maior concentração da mão-de-obra escrava da cidade. Explica-se tal número por causa das atividades mercantis, pois ali estavam localizadas “as casas comerciais de grosso trato, os

¹⁶Louis-François de Tollenare, *Notas Dominiciais*, Recife, Secretaria de Educação e Cultura do Estado Pernambuco, 1978, p. 20. Grifos nossos.

¹⁷Daniel Parish Kidder, *Reminiscências de Viagens e Permanências nas Províncias no Norte do Brasil*, Belo Horizonte/São Paulo, Ed. Itatiaia/Ed. USP, 1980, p. 88.

armazéns de açúcar e algodão, a Associação Comercial e a própria Assembléia Provincial”¹⁸. Estas instituições deixam clara a importância comercial e política da freguesia.

Um atento observador, cronista e memorialista da cidade, Antônio Pedro de Figueiredo, sob o pseudônimo *Abdalá-el-Kratif*, ressaltou a importância da freguesia. Em 5 de outubro de 1857, no *Diário de Pernambuco*, o mais importante jornal da Província, traçou sobre ela o seguinte comentário:

“Este bairro pode-se chamar a cité [o centro da cidade] da capital de Pernambuco e, à semelhança do que se observa nas porções primitivamente povoadas e edificadas de quase todas as cidades antigas, em geral as suas ruas mais centrais são extremamente estreitas e irregulares, de sorte que o trânsito em algumas torna-se às vezes difícil, não tanto pelo grande número dos viandantes, como pelo acanhamento delas.

É o foco do comércio e da atividade mercantil. Das nove horas da manhã até as quatro da tarde o movimento é notável, mas depois cessa todo o bulício e estrépito”¹⁹

Durante a noite, com o fechamento das casas comerciais e a diminuição do afluxo de pessoas, outra faceta da freguesia aparecia, pois “era também no bairro portuário que se situava a maior parte das casas de má fama”²⁰. Tinha, portanto, a freguesia do Recife características semelhantes as de outros bairros portuários do Império. Segundo Gilberto Freyre, a fama das “prostitutas do porto”²¹, no Recife, fez delas uma importante categoria social desde os tempos do Brasil Holandês.

A concentração dos armazéns de açúcar na região, que guardavam a produção provincial a ser exportada, fazia-se, segundo o cronista *Abdalá-el-Kratif*, na rua do Apolo, que “contém grande número de armazéns de açúcar, construídos de tal maneira que, em qualquer ponto onde a gente se coloque, no interior de cada um, domina-o em todas as suas partes; são mui vastos e todos têm desembarque no cais que fica do lado posterior”²².

¹⁸Marcus J. M. de Carvalho, *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo. Recife, 1822-1850*, Recife, Ed. UFPE, 1998, p. 52.

¹⁹José Antônio Gonsalves de Mello, *O Diário de Pernambuco e a História Social do Nordeste (1849-1889)*, Recife, Diário de Pernambuco, 1975, v. II, p. 834.

²⁰Marcus J. M. de Carvalho, *Liberdade*, p. 54.

²¹Gilberto Freyre, *op. cit.*, p. 156.

²²José A. G. de Mello, *op. cit.*, p. 839.

Além da freguesia do Recife, tivemos também outras duas de grande importância na vida social da cidade, que foram as da Boa Vista e de Santo Antônio. As observações de Robert Avé-Lallemant, um alemão que acompanhou D. Pedro II em sua viagem às Províncias do Norte do Brasil, no final do anos de 1850, oferecem delas uma boa descrição:

“A ilha no meio da laguna passou ultimamente a chamar-se bairro de Santo Antonio. Do outro lado da mesma, no continente, o bairro da Boa Vista, de sorte que Pernambuco se compõe de três bairros principais, não compreendendo naturalmente Olinda, porquanto é uma cidade inteiramente separada”²³

Santo Antônio, como a descrição do viajante aponta, era uma freguesia insular. Originalmente, a freguesia de Santo Antônio era conhecida como a Ilha de Antônio Vaz, onde, antes da urbanização feita por Peter Post, importante técnico dos tempos de Nassau, encontrava-se apenas, segundo Gilberto Freyre, “um convento de frades e algumas palhoças de pescadores”²⁴. Posteriormente, se construiu uma pequena passagem seca que a ligou com a freguesia dos Afogados e, por isto, preferimos a sua indicação de “quase insular”. Em 1857, *Abdalá-el-Kratif* aponta a existência de algumas casas situadas no “aterro dos Afogados”²⁵, o que talvez indique que Avé-Lallemant possa ter-se guiado por antigas descrições da cidade, mesmo escrevendo sobre sua visita feita em 1859.

É muito importante ressaltar a importância da freguesia dos Afogados, ainda no século XIX. Segundo Marcus Carvalho, era “o bairro de Afogados, bairro popular, povoado por negros, pardos e toda a sorte de despossuídos”²⁶, um local sempre observado pela força policial. Esta passagem seca ligava-a à parte mais pobre de Santo Antônio, o bairro de São José, criado em 1844 para sacramentar administrativamente uma forte divisão social²⁷.

A vida religiosa da freguesia de Santo Antônio estava contemplada, em sua efervescência, nas suas duas principais igrejas. A primeira era a Matriz de Santo Antônio e a outra, situada na

²³Robert Avé-Lallemant, *Viagens pelas Províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe (1859)*, Belo Horizonte/São Paulo, Ed. Itatiaia/Ed. USP, 1980, p. 278.

²⁴Gilberto Freyre, *op. cit.*, p. 156.

²⁵José A. G. de Mello, *op. cit.*, p. 842.

²⁶Marcus J. M. de Carvalho, *Liberdade*, p. 86.

²⁷José A. G. de Mello, *op. cit.*, p. 841.

rua Larga do Rosário²⁸, era a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. A inglesa Maria Graham, em relato sobre sua viagem nos anos de 1820, confirma a existência, em Santo Antônio, de “duas igrejas principais, uma para brancos e outra para os pretos”²⁹.

Não somente as grandes igrejas promoviam a movimentação da localidade. O comércio, principalmente a retalho, foi de extrema relevância na sua vida social³⁰. As vidas cultural e política da cidade lá também encontravam o seu centro dinâmico. Nesta freguesia, ainda segundo o cronista *Abdalá-el-Kratif*:

“está a maior parte das repartições públicas: o palácio e a secretaria do governo, a repartição da polícia, a das obras públicas, a Relação do distrito, o tribunal dos jurados, a Tesouraria Geral, a Provincial, a sala das audiências dos juizes do crime, do cível e da paz, o selo, o correio e o teatro, várias tipografias e diversas lojas de livros”³¹

Percebemos claramente a centralidade da freguesia na vida da cidade. Posteriormente, analisaremos o que isto representava para a igreja do Rosário, principalmente na sua relação com outras irmandades e com a mão-de-obra livre da população pobre, não-branca e escrava.

Finalmente, descreveremos a freguesia da Boa Vista. Originalmente, esta região pertencia à cidade de Olinda. Há algumas informações desconstruídas sobre a sua história administrativa. Segundo Manoel da Costa Honorato, a freguesia “foi criada no ano de 1815, e desmembrada da Sé de Olinda, de que era curato”³². Já Sebastião de Vasconcellos Galvão, mesmo confirmando o referido desmembramento, afirma que este ocorreu em janeiro de 1805, ratificado em “Carta Régia de 21 de maio do mesmo ano”³³. A pesquisa histórica sobre o tema vai ao encontro da segunda versão. Vanildo Bezerra Cavalcanti, falando sobre a história dos bairros centrais da

²⁸Esta rua é uma das mais importantes e centrais da freguesia. Segundo *Abdalá-el-Kratif* esta rua “é bastante espaçosa [...] tem dois cafés e quarenta e cinco bons prédios: seis de um andar, dezesseis de dois, nove de três, um de quatro e treze térreos. Nesta rua existe o quartel do corpo de polícia”. Idem, p. 846.

²⁹Maria Graham, *Diário de Uma Viagem ao Brasil*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1956, p. 109.

³⁰Marcus J. M. de Carvalho, *Liberdade*, p. 62.

³¹José A. G. de Mello, *op. cit.*, p. 842.

³²Manoel da Costa Honorato, *Dicionário Topográfico, Estatístico e Histórico da Provincia de Pernambuco*, 2ª ed., Recife, Secretaria de Educação e Cultura do Estado de Pernambuco, 1976, p. 19.

³³Sebastião de Vasconcellos Galvão, *op. cit.*, p. 72.

cidade, acrescentou ainda que a Boa Vista “doze anos mais tarde [em 1817, portanto] era incorporada”³⁴ ao Recife.

Assim, quando *Abdalá-el-Kratif* a descreve nas suas crônicas, ela ainda era uma jovem freguesia recifense, com apenas três décadas de incorporação e que, mesmo neste curto espaço de tempo, ainda passara por algumas modernizações espaciais. Temos uma boa passagem que ressalta um pouco deste sentimento, quando ele afirma que “o presente tem poucas recordações a evocar neste bairro, porque ele é o mais novo de toda a cidade; mas a sua beleza natural, a sua amenidade e o seu caráter pitoresco dão-lhe um encanto e uma sedução admiráveis”³⁵.

Situada no continente, era um lugar basicamente residencial e a maioria dos escravos ligavam-se ao trabalho doméstico³⁶. Flávio Guerra afirma que, “embora oferecendo faladas boas casas de residência, ainda era quase um conjunto de arruados”³⁷, mesmo após as profundas reformas urbanas do Conde da Boa Vista. Na verdade, tais reformas acabaram por contemplar somente a parte próxima à ponte, no limite com a freguesia de Santo Antônio. Neste trecho da freguesia as edificações “estão aglomeradas como acontece em todas as cidades”³⁸, ainda segundo o cronista *Abdalá-el-Kratif*. Os já referidos arruados ficavam mais evidentes quando os passantes deixavam esta aglomeração e adentravam, por vias terrestres ou fluviais, os subúrbios.

Na freguesia da Boa Vista existiu uma certa irregularidade na urbanização, pois, ao seu redor, “estavam as terras de antigos engenhos, transformadas em povoações, depois subúrbios, onde havia muitos sítios [...] formando o que Gilberto Freyre chamaria de complexo ‘rurbano’ das cidades patriarcais”³⁹. Pelo mapa, observamos que a partir da Boa Vista se constituiu um dos vetores de acesso aos arrabaldes da cidade, quer por precárias passagens secas, quer pelo rio Capibaribe.

Das três principais freguesias da cidade, Boa Vista era a única com possibilidades de expansão física do seu perímetro “rurbano”. Porque continental, os aterros feitos nos mangues foram apenas mais um elemento do seu crescimento. As de Santo Antônio e do Recife, por sua própria constituição geográfica, só poderiam crescer através de aterros feitos no mar. Isto fica muito claro se tivermos em conta que, até finais da década de 1830, a freguesia de Santo Antônio

³⁴Vanildo Bezerra Cavalcanti, “O Recife e a origem dos seus bairros centrais”, In: Arquivo Público Estadual de Pernambuco (org.), *Um Tempo do Recife*, Recife, Ed. Universitária, 1978, p. 251.

³⁵José A. G. de Mello, *op. cit.*, p. 849.

³⁶Marcus J. M. de Carvalho, *Liberdade*, p. 66.

³⁷Flávio Guerra, *op. cit.*, p. 274.

³⁸José A. G. de Mello, *op. cit.*, p. 850.

“não diferia muito de uma planta de 1744 [...] O traçado era mais ou menos o mesmo do século XVII, quando saíram os holandeses”⁴⁰.

Desta forma, a freguesia da Boa Vista realmente encarnou muito bem, no século XIX, o perfil “rurbano”, mesmo após as reformas urbanísticas, que somente contemplou parte de seu perímetro. Para ilustrar este fato, voltamos mais uma vez àquele referido cronista da cidade. Ele afirma que “em algumas ruas ainda se encontram espaços vazios entre uma casa e outra; e até um lado da rua somente edificado, e algumas com muito poucas casas”⁴¹.

Esta sua característica, que aproximou o espaço propriamente urbano e os arredores da cidade, deixou a região apropriada para férias e recreios⁴². Como prova disto, temos uma imensa movimentação imobiliária, como os aluguéis de propriedades às margens do rio Capibaribe para longas temporadas, no verão⁴³. Assim, a freguesia da Boa Vista, na visão de *Abdalá-el-Kratif*, surgiu como o espaço do lazer (vimos que nos seus arredores existiram muitas festas) e do descanso, pois se:

“ainda não é a habitação das artes, das fantasias, das novidades, das elegâncias supremas, não está longe de ser tudo isto; porque já é uma residência deliciosa, cujos belos e diferentes sítios a musa fadada dos poetas pode glorificar e semear de diamantes e de flores”⁴⁴

É claro que o cronista desenhou uma visão até certo ponto ideal da cidade, uma das possíveis leituras de seu espaço. Tivemos também, *pari passu*, os alagamentos do mangue criando problemas para os ribeirinhos e para o transporte fluvial, o problema de abastecimento de água, o cólera-morbo que assaltou a cidade na segunda metade do século XIX etc. Quantas *idades* não caberiam no espaço urbano e suburbano do Recife?

Como já dissemos em outro momento, de açúcar e de água fez-se a cidade do Recife. Vanildo Bezerra Cavalcanti chega a poeticamente afirmar que “o Recife é assim um presente das

³⁹Marcus J. M. de Carvalho, “Os Caminhos do Rio”, p. 76.

⁴⁰Vanildo Bezerra Cavalcanti, *op. cit.*, p. 273.

⁴¹José A. G. de Mello, *op. cit.*, p. 850.

⁴²O desenvolvimento urbanístico feito pelo Conde da Boa Vista, iniciado no final dos anos de 1830, acabou por condicionar a vida do bairro anos depois. Por volta dos primeiros anos de 1900, o memorialista Sebastião de Vasconcellos Galvão observou que o bairro possuía o melhor planejamento urbano frente a outros da cidade. Sebastião de Vasconcellos Galvão, *op. cit.*, p. 73.

⁴³No *Diário de Pernambuco*, no período pesquisado, encontramos inúmeros destes anúncios. Eles, geralmente, começam a aparecer depois do mês de novembro, indo até fevereiro, aproximadamente.

águas. Uma Yemanjá modelada no barro dos aterros e na lama dos mangues”⁴⁵. Assim, se concluímos que as águas modelaram a silhueta da cidade, conformando sua constituição espacial e político-administrativa, a cana e o açúcar foram certamente produzidos pela mão-de-obra africana escravizada ou posteriormente liberta e comprometida nas redes de clientelismo.

Peter Eisenberg, ao analisar as *modernizações* pernambucanas, tanto na produção, quanto nas relações de trabalho da atividade açucareira, afirma que “no decênio de 1840 o Brasil supria mais de 9% do mercado mundial, cabendo a Pernambuco um terço desta participação. Na passagem do século, a parcela brasileira cairia para menos de 2% e a de Pernambuco para um quarto desta percentagem”⁴⁶. Este progressivo quadro de declínio acabou por gerar a “crise na lavoura”⁴⁷, com reflexos nas atividades econômicas e sociais das três freguesias centrais da cidade, estivessem elas ligadas direta ou indiretamente às atividades portuárias e comerciais. Isto também acentuou ainda mais a desarticulação do escravismo.

Sylvana Brandão dá uma boa panorâmica de alguns elementos desta conjuntura global de transformações na economia pernambucana, principalmente quando fala nos fatores que colaboraram de forma complementar, entre outros, com o enfraquecimento da mão-de-obra escrava e a “crise da lavoura”, entre as décadas de 1850 e 1870:

“o desequilíbrio populacional entre o crescimento das camadas livres em oposição ao declínio da população escrava, provocado principalmente pela interrupção do tráfico negreiro internacional, o dreno constante dos escravos para as regiões cafeeiras através do tráfico interprovincial, a baixa capacidade vegetativa dos escravos, as fugas constantes, o impacto

⁴⁴José A. G. de Mello, *op. cit.*, p. 849.

⁴⁵Vanildo Bezerra Cavalcanti, *op. cit.*, p. 227.

⁴⁶Peter Louis Eisenberg, *Modernização sem Mudança: a indústria açucareira em Pernambuco, 1840-1910*, Rio de Janeiro/Campinas, Paz e Terra/Unicamp, 1977, pp. 54-55.

⁴⁷Segundo Izabel Andrade Marson, a queda na produção, em termos globais, ganhou contornos políticos de “crise” e “sinal de atraso” nas décadas de 1860 e 1870. Na medida em que liberais e conservadores lutavam pelo poder provincial, a noção de degeneração social e econômica foi sendo construída nas instâncias políticas (lembramos que no período da eclosão da “crise”, na metade dos oitocentos, por exemplo, tivemos a grande urbanização modernizadora do Recife e de seus arredores). O engenheiro Milet, ligado aos liberais, afirma que a decadência da lavoura “originava-se em três ‘causas’: nas equivocadas medidas econômicas estabelecidas pelo governo sob orientação conservadora; na incapacidade dos produtores de açúcar e algodão das províncias do norte de concorrer com os produtos internacionais caso tais medidas perdurassem; e nos lucros exorbitantes que os exportadores e armazéns auferiam nos negócios do açúcar”. A “crise da lavoura”, portanto, na visão do técnico, não se deu absolutamente por uma latente incapacidade produtiva dos proprietários pernambucanos, mas por causa de políticas públicas extremamente equivocadas. Desta forma, a noção de “crise na lavoura” teve uma conotação extremamente política. Izabel Andrade Marson, *O Império da “Conciliação”: política e método em Joaquim Nabuco – a tessitura da revolução e da escravidão*, Campinas, Unicamp, 1999, tese de livre docência, p. 248.

da Guerra do Paraguai, a divulgação pelos periódicos do Recife dos graves acontecimentos da Guerra Civil Americana, além dos baixos custos financeiros em empregar a população livre e pobre na atividade açucareira”⁴⁸

Estas importantes mudanças nas relações sociais e econômicas não criaram, ao menos de maneira sensível, novas categorias de trabalho no cotidiano da cidade do Recife. Muito menos, diminuíram a demanda por serviços de forma drástica (visto que a noção de “crise global” foi mais uma construção do acirrado embate político pernambucano do período). O que mudou no nosso recorte temporal, mas de maneira determinante, foram as formas de organização e apropriação deste mercado-de-trabalho, a competitividade profissional e o estatuto jurídico do trabalhador.

Às conseqüências da desarticulação do escravismo, associado aos fatores acima mencionados, devemos acrescentar as relevantes correntes migratórias para a capital da Província de Pernambuco. Marcus Carvalho afirma que este movimento ocorreu porque faltavam “outros núcleos urbanos que atraíssem a população livre e liberta do hinterland, além de duas povoações decadentes, Olinda e Goiana que, inclusive, perderam muita gente para o Recife”⁴⁹. Temos, enfim, um grande afluxo de trabalhadores livres para o Recife.

O crescimento demográfico da cidade tendeu a se estagnar após 1872. Segundo Peter Eisenberg esta inclinação pode ser percebida comparando-se os censos do século XIX. Houve, inclusive, uma propensão de estabilidade numérica da população não-branca da cidade no último quartel dos oitocentos. Apesar da continuidade das mudanças conjunturais, econômicas e sociais, vividas na Província de Pernambuco, no período em quadro, “os ex-escravos não [mais] se dirigiam em massa para o oeste ou para a capital em busca de melhores oportunidades”⁵⁰. Eles eram melhor absorvidos localmente, pelo *hinterland*, com outras formas de organização do trabalho. Assim, depois de 1872, o movimento migratório para o Recife tornou-se insignificante se comparando aos números de meados do século.

O **gráfico 1** permite observar mais claramente o desenvolvimento demográfico da cidade entre 1828 e 1872. Mesmo sabendo que os dados nos quais se baseia apresentam muitas variantes (pois, por exemplo, os donos de escravos poderiam mentir sobre seus plantéis), ele é muito

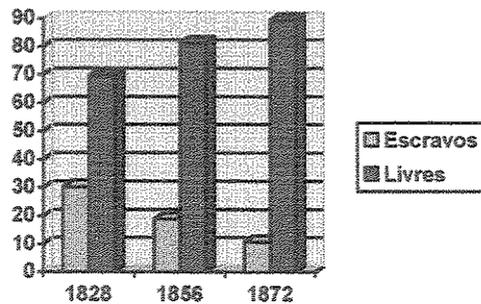
⁴⁸Sylvana Brandão, *Ventre Livre, Mãe Escrava: a reforma social de 1871 em Pernambuco*, Recife, Editora da UFPE, 1996, pp. 43-44.

⁴⁹Marcus J. M. de Carvalho, *Liberdade*, p. 81.

⁵⁰Peter Louis Eisenberg, *op. cit.*, p. 202.

relevante para percebermos a progressiva presença de homens livres e libertos nos censos pernambucanos.

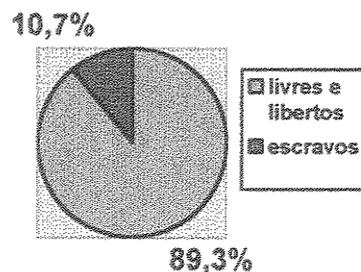
Gráfico 1- População livre e escrava da cidade do Recife (1828, 1856 e 1872)



Fonte: Marcus J. M. de Carvalho, *Liberdade*, p. 74 e 85; José A. G. de Mello, *op. cit.*, p. 643.

As três freguesias centrais da cidade, se tomadas separadamente, apresentavam semelhanças em relação aos dados globais, e a variação proporcional de livres e cativos não era tão dissonante, sendo mais sensível na do Recife. Tendo como base os dados que compuseram o gráfico, é curioso notarmos que, no período computado, a população cativa diminuiu apenas 12,3%, decrescendo de 7935 em 1828 para 6954 almas em 1872. Em contrapartida, a população geral (incluindo escravos e livres) cresceu, no mesmo período, 248%. Juntando os dados, percebemos sim uma grande diminuição da mão-de-obra escrava em termos gerais. Respectivamente, compunham 30,4%, 18,8% e 10,7% da população nos censos da cidade. O gráfico 2 permite visualizar esta proporção no ano de 1872.

Gráfico 2 – População livre, liberta e escrava do Recife (1872)



Fonte: Cf. Gráfico 1.

As categorias de trabalho urbano (ligadas tradicionalmente aos escravos, mas cada vez mais contando com homens livres e libertos na sua execução), com o transcorrer do tempo, portanto, ficaram cada vez mais competitivas, seja pela maior liberdade do/no mercado, seja pelo próprio aumento populacional. A isto se somou o fato de que, no final do nosso recorte temporal, no ano de 1872, 55% da população do Recife não era branca. Desta forma, o número de não-brancos era de 35.651, sendo que neste montante estavam incluídos os 6.954 escravos. Conseqüentemente, a cidade contava com 28.697 não-brancos livres, número muito próximo aos 29.169 brancos.

Do total populacional, portanto, 45% era branco e 44,3% era não-branco e livre. Esta composição torna-se muito interessante se levarmos em conta que, na Província, 48,5% dos trabalhadores eram desqualificados. A proporção seria relativamente a mesma no Recife, onde estes viviam de biscates⁵¹. Os trabalhadores livres qualificados “ocupavam as categorias de artistas, oficiais mecânicos e militares”⁵². Desta forma, se no Recife encontramos em torno de 50% dos trabalhadores com especialização, devemos imaginar que um bom número de não-brancos livres eram especializados, na medida em que eles eram 44,3% do total populacional da cidade. Este quadro demográfico e social vinha se intensificando desde o fim do tráfico, em 1850, com o aumento progressivo de livres e libertos entre a população da cidade.

É interessante esmiuçarmos estes números, tendo em vista as categorias sociais ligadas ao trabalho na cidade do Recife, para percebermos as ocupações destes escravos e homens negros livres. Na freguesia do Recife encontramos atividades ligadas às funções portuárias, como carregadores de caixas de açúcar, canoieiros - que vinham dos arredores da cidade e do *hinterland* -, e prostitutas, por exemplo. Na da Boa Vista, toda uma gama de trabalhadores domésticos, como “mucamas, cozinheiras, caseiros, amas de leite, moleques de recado, cocheiros e, por vezes, até guarda-costas”⁵³. Nas suas atividades indiretas encontramos os capineiros, homens responsáveis pela capina e venda de folhagens para a alimentação dos cavalos dos senhores (trabalho cada vez mais importante com a intensificação do transporte terrestre).

⁵¹Clarissa Nunes Maia, *Sambas, Batuques, Vozerias e Farsas Públicas: o controle social sobre escravos em Pernambuco no séc. XIX (1850-1888)*, dissertação de mestrado, Recife, UFPE, 1995, p. 33.

⁵²Idem, p. 30.

É óbvio que estas atividades estavam espalhadas por toda a cidade. O caso exemplar é o das boceteiras, que atravessavam todo o espaço urbano e suburbano vendendo seus serviços de recados ou seus quitutes. A prestação de serviços, inclusive, era o grande mote profissional da freguesia de Santo Antônio, onde havia grande número de boceteiras, pedreiros, padeiros, sapateiros e alfaiates.

A freguesia de Santo Antônio catalisava em suas ruas a grande diversidade social do Recife. Sendo uma área eminentemente comercial, havia um grande trânsito de gente no interior de seu perímetro. Não podemos esquecer, como já dissemos, que nela existia uma divisão social intensa que se traduzia em divisão geográfica e administrativa, partindo a freguesia entre pobres e pessoas de posse, respectivamente, nos bairros de São José e no de Santo Antônio. Segundo Marcus Carvalho:

“a proporção de escravos em relação às pessoas livres, era menor em Santo Antônio do que no Recife ou Boa Vista. Admitindo-se que a posse de escravos era um indício de riqueza, percebe-se que boa parte da população de Santo Antônio não era rica. Todavia, não existe contradição insolúvel entre esse comércio dinâmico, freqüentado por gente abastada, e a presença de outros tantos despossuídos livres e libertos em Santo Antônio. Muito pelo contrário, grande parte desse comércio empregava justamente jornaleiros, artesãos e aprendizes livres e libertos. Quase todos gente modesta. Sem falar dos outros tantos ambulantes, vendendo o que podiam pelas ruas da cidade, competindo até com os escravos”⁵⁴

Esta indicação das categorias sociais, enfatizando a ocupação profissional de livres, libertos e escravos, vem ao encontro de nossas afirmações anteriores. Houve uma mudança do estatuto jurídico do trabalhador e um aumento populacional progressivo, mas não uma diversificação do mercado de trabalho. Isto gerou, como apontou o autor, uma disputa por trabalho. A progressiva diminuição dos escravos nos dados demográficos, e o salto dos livres na cidade, proporcionou, como oportunamente verificaremos, uma tentativa de regulação extra-econômica do mercado de trabalho livre, na qual tivera papel relevante as identidades étnicas e as irmandades leigas compostas por *homens pretos*.

⁵³Marcus J. M. de Carvalho, *Liberdade*, p. 21.

⁵⁴Idem, p. 62

Por isto, é importante rastrear as principais referências étnicas presentes nas freguesias do Recife. Como ainda estamos num primeiro contato com a cidade, claramente descritivo, podemos notar, de início, a presença maciça do termo *nação* para referi-las. No período estudado, encontramos escravos provenientes do *congo*, de *angola* e da *costa* – termos que apareciam constantemente entre os *homens pretos* na cidade. Sabemos que estas procedências não representavam de forma determinante uma identidade africana, mas indicavam as regiões de embarque dos escravos para o Brasil.

Ao invés de *nações*, referidas classicamente pela historiografia, preferimos, como Mariza Carvalho Soares, utilizar o termo pensando nos “grupos de procedência”. Este conceito permite marcar que, no tráfico, a saída de um grupo de africanos de um porto na África não homogeneizava suas identidades e experiências na escravidão. O local de saída podia servir, sim, como referência ao grupo na sua nova experiência em terras americanas, quer na sua relação com os brancos, quer na sua relação com outros negros. Assim, quando um livre, liberto ou escravo, no Recife, dizia ser *congo*, *angola* ou *costa*, isto “não corresponde necessariamente a um grupo étnico, podendo ser resultado da reunião de vários grupos étnicos que são embarcados num mesmo porto”⁵⁵.

Corroborando esta concepção sobre os grupos de procedência que preponderaram no Recife, temos alguns dados de René Ribeiro sobre os negros em Pernambuco. Mesmo que faça um estudo de maneira muito mecanicista, além de afirmar a existência de ciclos no tráfico, o autor confirma que, provavelmente, tivemos um determinado equilíbrio entre os *angola* e os vindos da *costa da mina* até o fim do tráfico ao Norte do Equador, em 1815. A partir desta data houve uma hegemonia do primeiro grupo, nas referidas entradas⁵⁶. René Ribeiro ainda afirma que entre os *angola* estava incluído um importante contingente dos *congo*, grupo também pertencente às culturas *bantu*⁵⁷.

⁵⁵Mariza de Carvalho Soares, *Identidade étnica, religiosa e escravidão: os “pretos minas” no Rio de Janeiro (século VXIII)*, tese de doutorado, Niterói, UFF, 1997, p.82.

⁵⁶René Ribeiro, “O negro em Pernambuco”, *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*, (1948/49), v. XLII, p. 15.

⁵⁷Idem, p. 17. “Banto, s.m. Cada um dos membros da grande família etnolinguística à qual pertenciam, entre outros, os escravos no Brasil chamados angolas, congos, cabindas, benguelas, moçambiques, etc, e que engloba inúmeros idiomas falados, hoje, na África Central, Centro-Occidental, Austral e parte da África Oriental./// adj. Pertencente ou relativo aos bantos ou às suas línguas – Do termo multilinguístico ba-ntu, plural mu-ntu, pessoa, indivíduo”. Nei Lopes, *Dicionário Bantu do Brasil: repertório etimológico de vocábulos brasileiros originários dos Centro, Sul, Leste e Sudoeste Africanos*, Rio de Janeiro, Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, /s.d./, p. 43.

Roquinaldo Ferreira nos contempla com dados mais precisos, afirmando que, mesmo antes de 1815, “no Brasil, a escravidão tinha grande dependência em relação ao Congo-Angola. Entre 1701 e 1810, 68% dos escravos trazidos para o Brasil foram embarcados por Luanda e Benguela”⁵⁸. Após este período, ainda nos anos de 1810, com o Congresso de Viena e a concordância do governo português na eliminação do tráfico ao norte do Equador, o tráfico de escravos procedentes da África Ocidental diminuiu ainda mais. Marcus Carvalho afirma que o apogeu do tráfico a partir de Angola, para Pernambuco, aconteceu após 1815⁵⁹.

Assim, a participação centro-africana no fornecimento de braços foi a mais significativa entre 1815 e 1850, concentrando ainda mais os grupos de procedência Congo/Angola no Brasil, oriundos de “Estados como Angoi, Congo, Cacongo e Loango”⁶⁰. Roquinaldo Ferreira afirma que “na primeira metade do século XIX, o Congo-Angola manteve uma participação por volta de 70% no tráfico de escravos com o Brasil”⁶¹, seguindo uma tendência já apresentada no século XVIII.

Além da proibição do tráfico ao Norte do Equador, surgiu outro importante fator que ajudou a recrudescer o tráfico centro-oriental, que foi a guerra civil no Reino do Congo. Estes foram dois relevantes fatores na oferta de mão-de-obra escrava, aos traficantes, na primeira metade do século XIX. Segundo Thornton, o processo da guerra civil e o impacto demográfico por ela ocasionado, entre 1718 e 1844, mais especificamente no final do século XVIII, somavam-se, conformando um contingente populacional reunido a partir de quatro grandes movimentos básicos:

“a) as guerras geralmente conduzidas entre pretendentes ao trono; b) os conflitos em menor escala que se confundiam com o banditismo, mas que também estavam ligados a questões políticas das guerras civis; c) as guerras entre aldeias causadas por rivalidades locais e dívidas não pagas e que não estavam relacionadas diretamente com as guerras civis, mas que talvez fossem causadas pela ruptura das reparações judiciais; e d) o banditismo local e a escravidão judicial”⁶²

⁵⁸Roquinaldo Amaral Ferreira, *Dos Sertões ao Atlântico: Tráfico Ilegal de Escravos e Comércio Lícito em Angola, 1830-1860*, dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, UFRJ, 1997, p. 4.

⁵⁹Marcus J. M. de Carvalho, *Liberdade*, p. 112.

⁶⁰Manolo Garcia Florentino, *Em Costas Negras: uma história do tráfico Atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995, p. 89.

⁶¹Roquinaldo A. Ferreira, *op. cit.*, p. 5.

⁶²John Thornton, “As guerras civis no Congo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas”, *Estudos Afro-Asiáticos*, (1997), n. 32, p.59.

No caso pernambucano, quanto às *gentes* lá aportadas durante a primeira metade do século XIX, observa-se que uns fatores foram mais preponderantes que outros, destes que Thornton enumerou. Segundo Marcus Carvalho, a maior parte deste montante nas entradas foi formado por crianças, agricultores e pastores. Estas pessoas “não eram prisioneiros de guerra – e no caso soldados – mas vítimas de sistemas tributários nos quais as moedas eram pessoas”⁶³. Certamente, são casos que podem ser enquadrados no que Thornton qualifica como escravização por reparação judicial, mesmo que ligadas diretamente à guerra.

O movimento do tráfico trouxe para Pernambuco, principalmente no século XIX, portanto, uma representativa presença deste “grupo de procedência” *congo/angola*. De qualquer forma, cremos que a preponderância deste grupo não homogenize suas experiências no Recife, criando positivamente uma identidade étnica solidária e impenetrável. O próprio termo genérico cria uma absolutização étnica que não é salutar para os estudos sobre a escravidão no Brasil, como indicam as obras mais recentes sobre o tema.

Robert Slenes dá-nos uma primeira pista da problematização destes padrões étnicos muito generalizantes, ligados pela cultura *bantu*, quando afirma que “os termos ‘Congo/Angola’, evidentemente, abarcam uma extensa região costeira da África e um sertão enorme”⁶⁴. A diversidade espacial foi tão significativa que Miller afirma, ao referir-se a Angola central e do sul, que os variados padrões demográficos e lingüísticos não deixaram de estar ligados a ela⁶⁵. Algo semelhante é descrito por Mary Karasch, quando diz que, no século XIX, a África centro-oriental era “comumente dividida em três regiões principais: Congo Norte (Cabinda), Angola e Benguela. Porém o significado desses termos variava muito e o uso deles no tráfico de escravos não era consistente com a verdadeira identidade étnica”⁶⁶.

Ao pulverizar a densidade das identidades monolíticas do *congo* e de *angola*, Mary Karasch encontra no Rio de Janeiro do século XIX uma série de outras referências. Por exemplo, do Congo Norte temos os *cabinda* e os *congo*, do Norte de Angola os *angola* e os *rebolo* e do Sul de Angola os *benguela* e os *canguela*⁶⁷. Em menor número, da África Ocidental, os *mina* e os

⁶³Marcus J. M. de Carvalho, *Liberdade*, p. 179.

⁶⁴Robert W. Slenes, *Na Senzala, Uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil, sudeste, século XIX*, 3ª reimpressão, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999, p. 246.

⁶⁵Joseph C. Miller, “Angola central e do sul por volta de 1840”, *Estudos Afro-Asiáticos*, (1997), n. 32, p. 11.

⁶⁶Mary C. Karasch, *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro: 1808-1850*, São Paulo, Cia. das Letras, 2000, p. 50.

⁶⁷Idem, p. 46.

calabar. No Recife encontramos padrões semelhantes, no tocante à África centro-oriental. Se o foco é a África Ocidental, temos os *mina/costa* representados pelos *adras* e pelos *subaru*.

A pretensa tranqüilidade do termo *congo/angola* esconde também outro problema crucial. Virgílio Coelho, antropólogo angolano, afirma que:

“na primeira fase de contato que os portugueses estabeleceram com o Ndôngò [Angola] parece ter havido uma tendência de equiparar ou para desvirtuar a informação em função do Reino do Congo, onde estes estiveram pela primeira vez. Tendo conhecido e vivido no Reino do Congo e na Mbànzà real, a tendência geral dos portugueses foi a de ver tudo em função desse país, como se tratassem de continuidade territorial e até de línguas e culturas idênticas”⁶⁸

Desta forma, por mais que afirmemos a proximidade das culturas *bantu*, o termo *congo/angola* não pode ser abordado como algo auto-referente. Destas considerações, certamente, podemos concluir que se grande parte daqueles africanos escravizados que aportou no Recife (de finais do século XVIII até o fim da primeira metade do XIX) partilhava elementos culturais e sociais dos tempos anteriores à diáspora, isto não representava uma identidade monolítica em terras pernambucanas. Apontamos uma série de problemas que não nos permite afirmar uma homogeneidade negra nas experiências, expectativas e estratégias vividas no Recife e arredores.

Estes, portanto, foram os atores, o palco e o cenário dos espetáculos cotidianos que Tollenare presenciou. Neste panorama urbano, populacional e étnico, destacou-se um outro elemento que compôs a dramaticidade e os embates da cena recifense: as irmandades leigas para *homens pretos* - preocupação da próxima seção deste capítulo.

⁶⁸Virgílio Coelho, “Em busca da Kábàsà: uma tentativa de explicação da estrutura político-administrativa do ‘Reino de Ndôngò’”, *Estudos Afro-Asiáticos*, (1997), n. 32, p. 138.

1.2. As irmandades no Recife e a historiografia.

As irmandades leigas de brancos, pretos ou pardos, foram muitos comuns na cidade do Recife, como o foram também pelo Brasil. Este tipo de agremiação permeava toda a composição social da cidade, representando algum tipo de interesse e grupo social. Elas alojavam seus santos pelos altares das igrejas e, certamente, esta distribuição espacial apontava sua importância e posicionamento na hierarquia coletiva. No altar principal encontramos o santo da igreja, cuidado com zelo pela respectiva irmandade. Já nos altares colaterais, em contrapartida, encontramos os santos de irmandades menos aquinhoadas. Tais posições eram referendadas em alguma forma de contrato, e mantinha-se mediante pagamento de certa quantia à irmandade principal da igreja.

Entretanto, devemos, neste instante, preocuparmo-nos com uma pergunta simples. Afinal, como definimos uma irmandade? Podemos iniciar a resposta com a aceção de Virgínia Almoêdo, que afirma serem elas “associações onde se reúnem leigos no catolicismo dito tradicional”⁶⁹. Enfim, temos um espaço de vivências para aqueles que não possuem ordenação sacra, mas que constituem também o corpo devocional da Igreja⁷⁰. Mary Karasch afirma que, na ausência de padres, coube aos leigos, tradicionalmente, a organização das comunidades em torno das rotinas religiosas e sociais⁷¹.

Certamente, os leigos recifenses do século XIX possuíam inúmeras distinções entre si e que se refletiram na composição das suas irmandades. Apesar desta diversidade de perfis, existiram alguns elementos de coesão entre estas formas organizacionais. Elas aproximavam-se nas disposições administrativas e nos objetivos gerais. Katia Mattoso afirma que:

“o primeiro objetivo de uma irmandade era congregar certo número de fiéis em torno da devoção a um santo escolhido como padroeiro. Frequentemente seus membros viviam na vizinhança da mesma paróquia, mas havia irmandades que associavam pessoas por devoção, ofício, cor da pele ou estatuto social. A base de tudo era o ‘compromisso’, conjunto de

⁶⁹Virgínia Maria Almoêdo de Assis, *Pretos e Brancos: a serviço de uma ideologia de dominação (caso das Irmandades do Recife)*, dissertação de mestrado, Recife, UFPE, 1988, p. 24.

⁷⁰Segundo Molina, entre as ordens leigas também encontramos as Ordens Terceiras. Entre as ordens regulares, encontramos as Primeiras e Segundas (dedicadas especialmente às mulheres). Sandra R. Molina, *(Des)obediência, barganha, confronto: a luta pela sobrevivência da Província Carmelitana Fluminense – 1780-1835*, Campinas, Unicamp, 1998, tese de doutorado.

⁷¹Mary C. Karasch, *op. cit.*, pp. 130-131.

regras [...] que determinavam os objetivos da associação, as modalidades de admissão de seus membros, seus deveres e obrigações”⁷²

O compromisso se configurou no seu principal instrumento regulador. A irmandade só garantia sua oficialidade quando este documento estivesse devidamente autorizado pelas autoridades civis e eclesiásticas. Funcionar sem este aval efetivo acarretaria o fechamento da confraria. As determinações do compromisso conformava toda e qualquer ação do corpo confraternal. Registradas nos seus livros (de matrícula de irmãos, entrada e saída de recursos e atas, por exemplo), estas ações sofriam constante fiscalização feita pelas autoridades públicas, para aferir a probidade administrativa de seus dirigentes.

Importante estudiosa das irmandades leigas, Julita Scarano, também ressalta que, além do compromisso, existiu outro ponto fundamental na sua organização: a Mesa Regedora. Ela deveria ser composta por confrades “eleitos pelo grupo, [e que] são, por sua vez, os que têm direito de voto sempre que seja preciso resolver casos importantes”⁷³ para o corpo confraternal. Havia vários cargos eletivos como o de juizes, procuradores, tesoureiros, mordomos e escrivães, por exemplo, devidamente especificados nos compromissos, com suas atribuições, direitos e precedências firmadas. A Mesa Regedora pode ser definida como elemento deliberativo e organizador dos livros de registro.

Além da importância da devoção, ressaltada por Katia Mattoso, uma outra característica deve também ser acrescentada, segundo Anderson Oliveira, como importante fator de aglutinação grupal - a caridade⁷⁴. Desta forma, no espaço leigo da religiosidade católica, procurava-se, a princípio, o exercício da devoção e da caridade (como enterros e auxílios pecuniários) entre os fiéis que a compunham.

Certamente, a ocorrência deste tipo de associação era anterior ao nosso recorte cronológico. Russell-Wood aponta que estes espaços surgiram na Europa, entre os séculos XII e XIII, como representação do nascimento da consciência social. Considera-as, também, como

⁷²Katia M. de Queirós Mattoso, *Bahia, século XIX: uma provincia do Império*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992, p. 397.

⁷³Julita Scarano, *Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1976, p. 29.

⁷⁴Anderson José Machado de Oliveira, *Devoção e Caridade: irmandades religiosas no Rio de Janeiro Imperial (1840-1889)*, dissertação de mestrado, Niterói, UFF, 1995.

advento do fenômeno urbano, tendo como objetivos a ajuda mútua e a prática de caridade⁷⁵, indo ao encontro do que afirmamos até aqui. Assim, neste quadro europeu, podemos localizá-las também em Portugal no mesmo período e, segundo Laurinda Abreu, ao estudá-las em Setúbal, no século XVIII, verificamos muitas semelhanças com as descrições dos outros autores até aqui analisados.

Ela afirma que, no cotidiano das práticas religiosas, “o crente dispunha ainda de um conjunto de confrarias e irmandades onde podia exercer devoções particulares, defender direitos profissionais e usufruir da solidariedade dos irmãos”⁷⁶. Às suas colocações, podemos acrescentar as de Gilberto Freyre, que confirmam a sua efervescência na vida portuguesa, ao apontar que “os nomes das ruas de Lisboa ainda hoje recordam o predomínio que sob doce forma religiosa exerceram sobre a vida da cidade esses técnicos e artistas [...] cada uma com o seu santo, sua bandeira, seus privilégios”⁷⁷.

Instituições de grande alcance social, as irmandades acabaram também por participar do processo de expansão portuguesa em suas colônias. No Brasil estas formas de organização se consolidaram, tendo como modelo as congêneres metropolitanas⁷⁸. Elas canalizaram tensões, rivalidades e expressaram, nas procissões, nas igrejas e seus altares, as hierarquias sociais. Caio Boschi estudou o seu processo de implantação nas Minas Gerais, no século XVIII, e afirma que o desenvolvimento da sociedade se confundia com o das irmandades. Elas acabavam, no seu entendimento, por substituir as entidades políticas, no confronto das forças sociais, “desenvolvendo inúmeras tarefas que, pelo menos em princípio, seriam da alçada do poder público. Desse modo, intermediariam o contato Estado-Igreja”⁷⁹ na América Portuguesa.

Encontramos, na sua multiplicidade de perfis sociais, importantes distinções étnicas. No processo da formação de irmandades, seja no Brasil, seja em Portugal, encontramos confrarias consagradas aos homens brancos e aos não-brancos. Entre as compostas por irmãos *pretos*, por exemplo, havia as dedicadas aos oragos de São Benedito, São Elesbão e Santa Efigênia. Porém,

⁷⁵A. J. R. Russell-Wood, “Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil: a study in Collective Behavior”, *Hispanic American Historical Review*, (1974), v. 54, n. 4, p. 567.

⁷⁶Laurinda Faria dos Santos Abreu, “Confrarias e Irmandades: a santificação do cotidiano”, In: Maria Helena Carvalho dos Santos, *A Festa*, v. II, Lisboa, Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII/Universitária Editora, 1992, p. 429.

⁷⁷Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 35ª ed., Rio de Janeiro, Record, 1999, p. 219.

⁷⁸A. J. R. Russell-Wood, *op. cit.*, p. 568.

⁷⁹Caio César Boschi, *Os Leigos e o Poder: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*, São Paulo, Ed. Ática, 1986, p. 3.

em Portugal, desde os séculos XV e XVI, organizaram-se “irmandades de pretos sob a proteção de Nossa Senhora do Rosário”⁸⁰.

Saunders afirma que esta invocação esteve diretamente ligada à relação dos escravos africanos com o cristianismo, principalmente nas situações de caridade e fraternidade. A mais antiga delas, provavelmente, seja a de Lisboa, tendo seu compromisso aprovado em 1565. Esta regulação da vida confraternal, por exemplo, já contava com a presença de Juiz, Procurador, Mordomos e Escrivão na composição da Mesa Regedora. Contava ela ainda com Rei, Príncipe, Duque, Conde e Marquês entre os outros cargos da hierarquia. Ele também previa assistência material e espiritual para os irmãos, festividades e liberdade para os confrades cativos. As principais funções deliberativas, como Juiz e Procurador, eram exclusivamente exercidas por um homem branco. As outras funções eram preferencialmente preenchidas por negros livres⁸¹.

Seu funcionamento, na verdade, foi mais antigo que o Compromisso. Sua fundação data de 1460 e esteve ligada aos Dominicanos. Em Portugal também havia ainda irmandades do Rosário para brancos e negros, conjuntamente, mas não há registros delas em data anterior ao ano de 1484⁸². Segundo Saunders, esta organização tendeu à criação de uma comunidade em torno da religiosidade, na irmandade de Nossa Senhora do Rosário⁸³.

Também no Brasil, as confrarias consagradas aos homens não-brancos foram muito comuns⁸⁴. Mesmo com grande diversidade de devoções, Patrícia Mulvey afirma que a do Rosário dos Pretos foi a preponderante entre a população negra⁸⁵. Desde a vinda deste tipo de organização de Portugal para a América Portuguesa, até a diversidade de suas invocações, sua presença foi bastante intensa nestas terras de além-mar. Entre as próprias irmandades de *homens pretos* encontramos profundas distinções sociais, como étnicas e profissionais, onde as diferenças entre suas clientelas encontravam ressonância na escolha de seus irmãos. Fica nítido, portanto, o seu potencial conflitivo e associativo.

⁸⁰Francisco José Alves dos Santos, “Calendário Religioso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Estância: 1772-1827”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, (1992), n. 31, p. 72.

⁸¹A. C. de C. M. Saunders, *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal: 1441-1555*, New York, University of Cambridge, 1982, pp. 150-155.

⁸²Idem, pp. 152-153.

⁸³Idem, p. 2.

⁸⁴Idem, p. 156.

⁸⁵“das 165 irmandades analisadas, 86 eram dedicadas a Nossa Senhora do Rosário, a padroeira preferida dos afro-brasileiros”. Patrícia A. Mulvey, “Slave Confraternities in Brazil: their role in Colonial Society”, *The Americans*, (1982), v. XXXIX, n. 1, p. 61.

No Recife, este potencial apareceu de forma muito nítida. Como ilustração, temos o caso da Irmandade de Santa Cecília, dedicada aos músicos. Ela foi criada no final do século XVIII por professores de música, sendo ereta na pomposa igreja de São Pedro dos Clérigos do Recife. Sua confirmação régia data de 1809. Em 1840 requeriam doze sepulturas à Irmandade da igreja, mas este pedido foi negado. Insatisfeitos com tal resolução, pediram ao juiz de capelas sua transferência para a igreja de Nossa Senhora do Livramento⁸⁶. Já instalada na igreja do Livramento, conseguiram que sua imagem fosse colocada num lugar de relevância, junto a de Nossa Senhora do Bom Parto, num de seus nicho superiores.

Em 1864 houve uma grande desavença interna entre os seus irmãos. Deste conflito resultou a sua divisão e, conseqüentemente, a fundação de outra irmandade de Santa Cecília, com novos estatutos, na igreja do convento de Nossa Senhora do Carmo, em 1865. Em 1872 seus integrantes entraram em acordo e juntam-se novamente, voltando a concentrar-se na igreja do Livramento. Tudo esteve tranqüilo até o ano de 1880, quando brigaram com os vogais desta igreja e transferiram-se imediatamente para o Rosário dos Pretos de Santo Antônio. Em 1881 mudaram-se para a Matriz de São José e, finalmente, em 1899, transferiram-se para uma capela própria, “ficando assim livre dos inconvenientes de uma corporação ereta em estranha igreja”⁸⁷.

Algumas irmandades, como podemos deduzir deste caso, possuíam igreja e garantiam, assim, um lugar especial entre suas congêneres. Existiram, em contrapartida, muitas mudanças de endereço entre as menos favorecidas, como a irmandade de Santa Cecília. Se tivessem sorte construíam uma igreja própria, caso contrário, migrariam pelos diversos altares colaterais da cidade, seja de igrejas de *homens pretos*, seja de brancos. Esta breve descrição, de problemas entre igrejas e irmandades, já indica sua importância e penetração na vida social do Recife.

Estar no altar colateral, ao mesmo tempo, não representava ocupar o último degrau das hierarquias entre as irmandades. As principais igrejas da cidade não foram os únicos espaços de devoção das confrarias, quer de brancos, quer de *homens pretos*, pois nem todas tinham cabedal para ocupar um altar no interior dos templos, mesmo que de maneira secundária. Espalhavam-se, portanto, pela cidade. Sua presença cotidiana, dentro ou fora das suas principais igrejas, foi assim

⁸⁶Na saída daquela igreja, com o altar colateral desocupado, após a retirada da imagem de Santa Cecília, foi colocada a de São Miguel.

⁸⁷Francisco Augusto Pereira da Costa, *Anais Pernambucanos 1740-1794*, Recife, FUNDARPE, 1984, v. 6, pp. 543-549.

descrita por Koster, um extremado observador inglês das coisas e gentes pernambucanas, nos anos de 1810:

“O número de Igrejas, capelas e nichos de santos nas ruas, é perfeitamente absurdo. A elas são ligadas uma multidão de confrarias religiosas leigas, das quais os membros são negociantes ou pertencentes ao comércio, e também mulatos e negros livres”⁸⁸

Esta grande quantidade de espaços devocionais não pode deixar de ser registrada. Entretanto, nos preocupamos com as igrejas, sempre muito mencionadas nos trabalhos de historiadores e memorialistas da cidade, mesmo que não seja possível precisar o seu número (assim como o de irmandades). Flávio Guerra, levando em consideração somente o espaço urbano do Recife, inventariou o expressivo número de 29 igrejas com representatividade na história social de Pernambuco. Sua seleção não contempla somente as igrejas de brancos, como a Matriz de Santo Antônio (com a Irmandade do Santíssimo Sacramento), a Igreja de Nossa do Pilar (evocando a vitória contra os holandeses) ou a Matriz da Boa Vista (protegida pela Irmandade do Santíssimo Sacramento da Boa Vista).

Havia ainda, com muita representatividade, as de *homens pretos* e de oficiais mecânicos, como a Igreja de Nossa Senhora da Assunção (onde em 1848 alguns oficiais e praças “do Batalhão dos Henriques organizaram uma irmandade para administrar a capela”⁸⁹), a Igreja do Senhor Bom Jesus dos Martírios (“feita pelo sargento-mor José Marques do Vale pelo pedido da Irmandade [da mesma invocação], pois haviam saído do Rosário dos Pretos”⁹⁰) e a Igreja de São José do Riba-Mar (datada do século XVII, onde instalaram-se os carpinteiros, e que ganhou maior prestígio no século XIX, aceitando marceneiros, tanoeiros, calafates e outros profissionais do entalhe na madeira e irmandades congêneres).

Dentre estas, dedicadas aos *homens pretos*, destacamos as Igrejas e as Irmandades do Rosário das freguesias da Boa Vista e de Santo Antônio. A Irmandade do Rosário de Santo Antônio, inclusive, “foi uma das mais ricas da cidade, durante o século XIX”⁹¹. Estas duas

⁸⁸Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1942, p. 67.

⁸⁹Flávio Guerra, *Velhas Igrejas e Subúrbios Históricos*, 2ª ed. ver. e aum., Recife, Fundação Guararapes, 1970, p. 50.

⁹⁰Idem, p. 71.

⁹¹Idem, p. 116. O padrão de riqueza é algo bastante variável e relativo. Entretanto, nos inventários da Irmandade do Rosário estudados, relativos aos oitocentos, encontramos arrolados algumas jóias sacras, paramentos cerimoniais diversos e algumas casas. Entre os anos de 1837 e 1871 percebemos uma relativa estabilidade dos bens registrados.

irmandades, por exemplo, estiveram no rol das seletas 35 confrarias que conseguiram o direito de possuir catacumbas no Cemitério Público de Santo Amaro, ainda no século XIX⁹². Isto demonstra o seu prestígio na cidade.

Tendo em vista toda a Província de Pernambuco, este lastro de Irmandades e Igrejas do Rosário dos Pretos aumenta de maneira considerável. Podemos encontrá-las nas cidades de Olinda e Igarassú, tendo como base os compromissos do século XVIII. Segundo Pereira da Costa, conforme verificamos nos diversos volumes dos *Anais Pernambucanos*, ainda existiram igrejas de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, por exemplo, em Jaboatão, Itamaracá e Serinhãem⁹³, fundadas no século XVIII. Ainda neste período, tivemos as de Goiana⁹⁴, Pajeú das Flores⁹⁵ e Paudalho⁹⁶. Já no século XIX, encontramos a do Desterro do També⁹⁷ e a de Nazaré⁹⁸. Estas foram, rapidamente, algumas delas, pois, segundo Patricia Mulvey, somente no período colonial, das 20 irmandades de *homens pretos* encontradas em Pernambuco, 12 eram do Rosário⁹⁹.

Como vimos até aqui, é bastante comum encontrarmos referências bibliográficas sobre as irmandades leigas, especialmente as de *homens pretos*. Apesar disto, elas surgem sempre feitas de maneira colateral e secundária nos trabalhos acadêmicos. Seja na área do folclore, da antropologia e da história, tais espaços da “religiosidade popular” ainda foram pouco explorados de forma sistemática pelos pesquisadores. Desta forma, trabalhamos basicamente com uma historiografia silenciosa. Somente nos últimos anos vinte anos, como veremos, o referido objeto de estudo começa a receber, de forma merecida, a devida atenção dos estudiosos.

Nas raras abordagens, sobre as irmandades leigas dedicadas aos *homens pretos*, encontramos alguns importantes vetores de análise. No primeiro deles, elas são interpretadas

IPHAN/Museu da Abolição (Recife), *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife* –Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1871-1879, fls. 07- 15. IPHAN/Museu da Abolição (Recife), *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife* –Termos da Irmandade (Livro de Inventários), 1837-1867, fls. 01-05.

⁹²Sebastião Vasconcellos Galvão, *op. cit.*, pp. 88-89.

⁹³Francisco Augusto Pereira da Costa, *Anais Pernambucanos 1591-1634*, Recife, FUNDARPE, 1983, v. 2, pp. 141, 545 e 464.

⁹⁴Francisco Augusto Pereira da Costa, *Anais Pernambucanos 1666-1700*, Recife, FUNDARPE, 1983, v. 4, p. 253.

⁹⁵Francisco A. P. da Costa, *Anais*, v. 6, p. 416.

⁹⁶Francisco Augusto Pereira da Costa, *Anais Pernambucanos 1795-1817*, Recife, FUNDARPE, 1984, v. 7, p. 289.

⁹⁷Francisco A. P. da Costa, *Anais*, v. 6, p. 442.

⁹⁸Francisco Augusto Pereira da Costa, *Anais Pernambucanos 1824-1833*, Recife, FUNDARPE, 1984, v. 9, p. 529.

⁹⁹Patricia A. Mulvey, *op. cit.*, pp. 66-68.

como um espaço de “acomodação ou resistência” ou de “negociação ou conflito” frente ao escravismo. No segundo vetor, explora-se a polarização entre suas “contradições” e suas “especificidades culturais e sociais”. Finalmente, as práticas das confrarias religiosas, que conviveram com o século XIX, são julgadas como práticas religiosas “exteriores” pelos reformadores da Igreja (representantes do processo de Romanização). Até hoje este julgamento oitocentista encontra ecos na produção acadêmica.

Apresentaremos, agora, um panorama geral do que há de mais representativo nos vetores apontados.

Negociação e Conflito ou Acomodação e Resistência.

Nestes vieses interpretativos os estudiosos costumam analisar as irmandades leigas, dedicadas aos *homens pretos*, de forma muito monolítica. Afirmamos isto porque elas surgem ora como espaço de negociação, ora de conflito, ora de acomodação, ora de solidariedades e conscientização entre os negros. Em comum, os autores salientam a homogeneidade entre seus confrades ou, quando muito, apontam superficialmente para as diferenças entre as etnias na escolha dos seus oragos. Analisaremos esta produção e, certamente, vamos de encontro com suas afirmativas absolutizadoras.

As pesquisas que seguem tais pressupostos costumam abordar tais confrarias de forma recorrente, a partir de polaridades. As críticas transitam entre perspectivas de um espaço “conquistado” por seus confrades negros, ou “concedido” a eles – reiterando a clássica referência à oposição “negociação *versus* conflito” e “acomodação *versus* resistência”. cremos que Schwartz coloca o problema das polarizações de maneira muito precisa, quando afirmou que muitos estudiosos tendem “a reduzir complexidades a dualismos de contraste”¹⁰⁰. Eduardo Silva e João José Reis também deixam isto muito claro, ao comentar um antigo paradigma sobre a escravidão, que por muito tempo norteou as interpretações: “De um lado, Zumbi de Palmares, a ira sagrada, o treme-terra; de outro, Pai João, a submissão conformada”¹⁰¹.

¹⁰⁰Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*, São Paulo, Cia. das Letras, 1988, p. 209.

¹⁰¹Eduardo Silva & João José Reis, *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo, Cia. das Letras, 1989, p. 13.

Indo além de possíveis polaridades, utilizando o instrumento da negociação de maneira mais refinada, tais autores perceberam muitos matizes entre as duas posições analisadas. Afirmam que senhores e escravos “manipulam e transigem no sentido de obter a colaboração um do outro”¹⁰². Ao mesmo tempo, eles aprofundam ainda mais a questão, apontando que *um e outro* são grupos muito heterogêneos. Falando especificamente dos negros, afirmam que não podemos “pensá-los como um bloco homogêneo apenas por serem escravos. As rivalidades africanas, as diferenças de origem, língua e religião – tudo o que os dividia não podia ser apagado pelo simples fato de viverem um calvário comum”¹⁰³.

Entre as interpretações mais extremadas sobre o papel social das irmandades de *homens pretos*, ligadas à “submissão conformada”, encontramos Décio Freitas. O referido autor afirma que as referidas confrarias se constituíam como um “antiquilombo”¹⁰⁴. Discordando de sua posição extremada e taxativa, lembramos que é preciso relativizar a idéia do próprio quilombo como espaço de negação total da sociedade senhorial¹⁰⁵. Diferentemente de Décio Freitas, não pretendemos escolher um destino tão ideológico para as irmandades.

Nesta mesma matriz intelectual, mesmo que de forma mais matizada, temos o trabalho de Virgínia Almoêdo, que analisa o Rosário de Santo Antônio do Recife, no século XVIII. Para ela, mesmo que as irmandades negras tenham por objetivo a construção de solidariedades étnicas, de dignificação e de identidades coletivas, este processo de “‘diminuir os malefícios’ da ordem escravocrata, estimulando o associativismo entre os pretos, resulta no fundo, em aliená-los da sua real condição de escravos”¹⁰⁶. Assim, na sua ótica, estes teriam sido espaços exclusivamente dedicados às divisões que enfraqueceram as lutas dos escravos.

Este tipo de conclusão, que conduz “à visão do negro escravo em ‘vítima inerme’ do escravismo”¹⁰⁷, creditada à escola de Florestan Fernandes, encontra terreno fértil quando estudamos a historiografia sobre as irmandades de *homens pretos*. Nesta ótica, as Mesas Regedoras teriam sido então um exemplo fulcral de divisões alienantes da sua *real* condição de

¹⁰²Idem, p. 16.

¹⁰³Idem, p. 20.

¹⁰⁴As irmandades constituíam um importante ponto de apoio aos dominadores. Desencorajavam as revoltas, ou pelo menos à adesão dos escravos”. *Apud*. Virgínia M. A. de Assis, *op. cit.*, pp. 92-93.

¹⁰⁵Flávio dos Santos Gomes, *Histórias de Quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995.

¹⁰⁶Virgínia M. A. de Assis, *op. cit.*, p. 113.

¹⁰⁷Ciro Flamarion S. Cardoso... et al. (org.), *Escravidão e Abolição no Brasil: novas perspectivas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988, p. 60.

escravos/negros, pois com suas estruturas e hierarquias possibilitavam a distinção e o controle entre seus irmãos. Octavio Ianni, comentando situações análogas, observa que:

“deslocar um indivíduo de um grupo social determinado para a liderança desse mesmo grupo é, ao mesmo tempo, alcançar diversos objetivos condizentes com os interesses do branco [...] Como participa do universo psicossocial do grupo, se for um indivíduo bem dotado, poderá manipular os seus elementos constitutivos com eficácia”¹⁰⁸.

Ser Juiz na Mesa Regedora de uma irmandade significava ocupar o seu posto máximo. Isto representava manter um controle sobre os outros irmãos e dar a última palavra quando da aplicação do compromisso. Está claro que se a irmandade sofria fiscalização das autoridades constituídas, seria o Juiz a responder, em última instância, aos seus reclames. Ele deveria manter a irmandade dentro da ordem, mas isto também lhe conferia prestígio na comunidade. Não sem motivo, Tollenare apontava que “estes cargos lisonjeiam a vaidade dos negros, que acham nisto um grande divertimento e fazem para obtê-los sacrifícios imensos comparados com os seus recursos”¹⁰⁹. Assim, nesta linha interpretativa, estes sacrifícios seriam fruto da “anomia”, indo de encontro às “reais” necessidades do grupo *dominado*.

Outro autor que observa tais instituições de forma similar a Virgínia Almoêdo, influenciando-a, é Caio Boschi. Mesmo que, como a referida autora, valorize a formação de identidades no seu interior, ele acaba também por pensá-las como lugar de acomodação à ordem escravocrata:

“No fundo, está-se diante de um fenômeno de adesão e de incorporação dos padrões e da ideologia de um grupo social dominante por um grupo dominado [...] Trata-se de um processo de assimilação unilateral, onde o negro e o mulato incorporam às suas personalidades comportamentos e atitudes dos brancos com os quais conviviam. Em decorrência, ao contrário dos quilombos, as irmandades acabaram se tornando uma força de manifestação adesista, passiva e conformista das camadas inferiores, onde não se formou uma consciência de classe e, por conseguinte, onde inexisteu uma consciência política”¹¹⁰.

¹⁰⁸Octavio Ianni, *As Metamorfoses do Escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional*, 2ª ed. ver. e aum., São Paulo/Curitiba, Hucitec/Scientia et Labor, 1988, pp. 46-47.

¹⁰⁹Tollenare, *op. cit.*, p. 111.

¹¹⁰Caio Boschi, *op. cit.*, p. 156.

Esta análise de Caio Boschi sintetiza a tendência predominante na historiografia sobre as irmandades de *homens pretos* que buscamos relativizar. As confrarias se constituíram, primeiramente, como um espaço alternativo ao trabalho, dos dominados frente aos dominantes. Entretanto, eram verdadeiramente um lugar de enquadramento e submissão aos interesses destes últimos. Neste sentido, a melhor forma de defini-la desenhar-se-ia na expressão “antiquilombo”, de Décio Freitas, que representa a acomodação ao mundo senhorial. Finalmente, estes espaços de sociabilidades enfatizariam as divisões entre os negros, impossibilitando uma “consciência de classe” ou ações políticas dirigidas pelo e a favor do grupo.

Defendendo perspectiva completamente oposta, temos Julita Scarano. A autora afirma que nas irmandades negras “os escravos, considerados seres à parte naquela sociedade, encontravam nas irmandades uma ocasião de agir como criaturas humanas, de saber lutar pelo grupo”¹¹¹. Neste mesmo caminho interpretativo encontramos a análise de Antonia Quintão. Ela afirma que “o papel das confrarias, seu principal sentido e significado, foi o de dar dignidade ao negro. Ao tornar-se confrade poderia encontrar um significado, um sentido para sua vida”¹¹². É curioso notarmos que ambas acabam negando a ação do homem escravizado no cotidiano extraconfraternal, recaindo numa outra forma de preconceito e negação da humanidade do escravo.

Desta forma, na ótica das referidas autoras, a irmandade surge como panacéia para os males de um ser genérico - os escravos. Talvez derivem daí interpretações monolíticas de que a liberdade tenha sido o principal mote destas associações¹¹³, como faz Rita de Cássia de Araújo. A autora surge dizendo que “as [Irmandades] do Rosário dos Pretos, especificamente, destacaram-se pelo caráter político-social que desenvolveram na luta em prol da libertação de seus irmãos cativos”¹¹⁴. A questão das práticas e estratégias das irmandades negras, certamente, é muito mais complexa.

¹¹¹Julita Scarano, *op. cit.*, p. 2.

¹¹²Antonia Aparecida Quintão, *Lá vem o meu parente: As Irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*, tese de doutorado, São Paulo, USP, 1997, p. 226.

¹¹³Preferimos pensar como Chalhoub, estendendo sua análise das visões de liberdade entre os escravos da Corte para os confrades do Rosário. Como o autor mesmo afirma, “a liberdade pode ter representado para os escravos, em primeiro lugar, a esperança de autonomia de movimento e de maior segurança na constituição das relações afetivas. Não a liberdade de ir e vir de acordo com a oferta de empregos e o valor dos salários, porém a possibilidade de escolher a quem servir ou de escolher não servir a ninguém”. Sidney Chalhoub, *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*, São Paulo, Cia. das Letras, 1998, p. 80.

¹¹⁴Rita de Cássia Barbosa de Araújo, *Máscaras do Tempo: entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife*, Recife, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1996, p. 69.

Ambigüidades, Contradições e Especificidades.

Em maior ou menor grau, boa parcela dos analistas que estudaram direta ou indiretamente as irmandades de *homens pretos*, ao encontrarem semelhantes tensões entre acomodação, conflito, resistência e negociação, acabaram buscando outros caminhos interpretativos. Qualificaram tais espaços de “devoção popular” como local de ambigüidades e contradições. Enfim, tentaram adequar conceitualmente as referidas características supra, buscando perceber uma relativa autonomia nas agremiações em relação à *ideologia* senhorial (apesar da *explícita dependência*).

Nesta perspectiva analítica, os especialistas envolvidos com a problemática propuseram duas conclusões básicas: ao mesmo tempo em que as confrarias negras foram concebidas como espaço de acomodação, elas teriam possibilitado a formação de identidades aglutinadoras. Da mesma forma, se os confrades negros travaram embates ou negociaram *direitos* frente aos senhores, eles acabaram também por ressaltar suas diferenças e facilitaram o controle senhorial (o que impediu uma consciência coesa e global dos escravos).

Genovese, por exemplo, estudando a construção da religiosidade dos escravos, no sul dos Estados Unidos, busca construir a ambigüidade entre a acomodação e a resistência. Afirma que “a religião representou para os escravos uma espada de dois gumes. Capacitou-os a se acomodarem mantendo certa autonomia cultural e dignidade pessoal”¹¹⁵. Estratégia semelhante segue Marilene Rosa Nogueira da Silva. Ao estudar os ganhadores, no Rio de Janeiro oitocentista, afirma que as irmandades de *homens pretos* eram formas “de organização coletiva que, no entanto, não se mobilizaram contra a escravidão como um todo”¹¹⁶. Do mesmo modo, Julita Scarano afirma que se originalmente as irmandades de negras eram um lugar de controle e acomodação, acabaram por proporcionar aos *homens pretos* um espaço de conquista e lutas¹¹⁷.

Seguir uma perspectiva “quilombo X antiquilombo”, mesmo que matizada pelas “ambigüidades”, empobrecerá, por demais, a análise que desenvolveremos no transcorrer do nosso trabalho. Ela acaba por desdobrar-se na valoração das irmandades de *homens pretos*,

¹¹⁵Eugene D. Genovese, *A Terra Prometida: o mundo que os escravos criaram*, Rio de Janeiro/Brasília, Paz e Terra/CNPq, 1988, p. 283.

¹¹⁶Marilene Rosa Nogueira da Silva, *Negro na Rua: a nova face da escravidão*, São Paulo/Brasília, Hucitec/CNPq, 1988, p. 99

¹¹⁷Julita Scarano, “Black Brotherhoods: integration or contradiction?”, *Luso-Brazilian Review*, (1979), v. 16, n. 1, p. 6.

simplesmente, como espaço de “consciência negra” ou não. Pensamos as ações dos confrades do Rosário como quer Chalhoub, que afirma que os “negros não foram simples espelho de outros mundos ou representações, e nem tampouco foram heróis da resistência à escravidão”¹¹⁸ ou, acrescentamos, traidores ou heróis da “causa negra” no espaço das irmandades.

Acreditamos que sem pesquisas profundas, ou com teorias apriorísticas, as interpretações sobre as irmandades de *homens pretos* acabam por se tornar muito estéreis. Desta forma, contra as tendências até aqui analisadas, temos dois trabalhos que são referenciais para o nosso trabalho. Eles afirmam as confrarias negras como um lugar de pluralidades e heterogeneidades. Mariza de Carvalho Soares, ao estudar a construção da identidade étnica neste espaço da religiosidade leiga oficial, entre os *minas*, no Rio de Janeiro setecentista, afirma que procura “ressaltar diferenças encobertas, tornar ‘dessemelhante’ o que o olhar desavisado assemelha”¹¹⁹. Caminho semelhante segue Elizabeth Kiddy, ao estudar as irmandades do Rosário dos Pretos, nas Minas Gerais dos últimos três séculos. A autora afirma que a Irmandade do Rosário não pode ser analisada como simples espaço de acomodação, resistência ou ambigüidades. Ela é um espaço heterogêneo por contar com africanos de diversas regiões, brasileiros negros e mulatos, homens e mulheres, escravos e libertos¹²⁰.

Assim, nas irmandades de *homens pretos*, existiram relações muito mais complexas que a negociação *versus* o conflito entre brancos e negros, como algo genérico. Nesta perspectiva onde as identidades são construídas, e nunca essencializadas, a ambigüidade não surge como sinônimo de contradição. Ao invés de simplesmente conformar ou resistir, a irmandade cruza interesses de diversos atores, onde cada um deles se apropria do espaço confraternal dentro de suas possibilidades de ação:

“Imaginadas como veículo de acomodação e domesticação do espírito africano, elas na verdade funcionaram como meios de afirmação cultural. Do ponto de vista das classes dirigentes, isso foi interessante no sentido de manter as rivalidades étnicas entre os negros, prevenindo alianças perigosas. Ao mesmo tempo, do ponto de vista dos negros, impediu-lhes a uniformização ideológica, que poderia levar a um controle social mais rígido. Com o passar do tempo as irmandades serviriam até

¹¹⁸Sidney Chalhoub, *op. cit.*, p. 68.

¹¹⁹Mariza de Carvalho Soares, *op. cit.*, p. V.

¹²⁰Elizabeth W. Kiddy, *Brotherhoods of Our Lady of the Rosary of the Blacks: community and devotion in Minas Gerais, Brazil*, tese de doutorado, New Mexico, University of New Mexico, 1998, p. 416.

como espaço de alianças interétnicas, ou pelo menos como canal de ‘administração’ das diferenças étnicas na comunidade negra”¹²¹

É importante ressaltar que o autor, ao invés de referir-se simplesmente aos brancos, menciona as classes dirigentes. Quanto à heterogeneidade entre os negros, já tivemos a oportunidade de expressar nossa concordância com sua posição. Como ele, pensamos nas irmandades de *homens pretos* como um espaço de um controle nada onipotente. Ao mesmo tempo, sabemos que este controle não foi somente verticalizado, pois havia também diferenças horizontais – o que significa dizer que havia, no interior da “comunidade negra”, um universo de tensões. Estas diferenças não se produzem, necessariamente, por uma adesão ou cooptação dos negros diante das estratégias brancas de controle (resumindo-se à máxima “dividir para controlar”).

Não há um ponto de vista dos negros, ou dos confrades de irmandades congêneres, assim como não podemos homogeneizar também um outro das classes dirigentes. Ser branco ou ser negro é apenas um dos aspectos da questão. Há elementos de ambos os grupos, no Recife, no nosso recorte cronológico, que se aproximaram por outros tipos de interesses. As solidariedades não podem ser engessadas em categorias sociológicas, sejam elas de etnia ou de classe.

O problema da Romanização.

Neste último vetor analítico, devemos inicialmente fazer um pequeno parêntese. Se apresentamos as características básicas das irmandades de leigos, tendo em vista a sua generalidade e formalidade, quer no tempo, quer no espaço, devemos ter também o cuidado que anuncia Boschi, quando salientou que “conquanto se possam identificar traços comuns entre essas associações, não há dúvida de que guardam características bem peculiares em sua evolução”¹²². Convivemos, no nosso recorte temporal, com uma peculiaridade muito importante, que foi a Romanização.

Iniciada no Brasil na década de 1840, ela representou a aproximação da Igreja, no Brasil, com os princípios religiosos ditados por Roma. Também conhecido como Ultramontanismo, a

¹²¹ João José Reis, *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo, Cia. das Letras, 1991, p. 55.

¹²² Caio Boschi, *op. cit.*, p. 12.

Romanização tinha como compromisso a negação do erro, o que representava uma luta entre a tradição e a renovação. Com esta postura, a Igreja procurou mostrar indiferença com a Modernidade e com “os modos de sentir dos homens do século XIX”¹²³. Os católicos ortodoxos buscaram acirrar suas posições com muita rigidez, declarando a infalibilidade da Igreja e sua distinção com o século e o mundo, proclamando sua transcendência¹²⁴.

Com tais propósitos, o episcopado brasileiro firmou um posicionamento europeizante na liturgia, buscando suprimir a religiosidade tradicional que, no seu julgamento, estava amalgamada com elementos da cultura *negra e índia*. Segundo Hugo Fragoso, podemos chamar este movimento de “reforma”, no “esforço para fazer valer na Igreja do Brasil os princípios do Concílio de Trento”¹²⁵. Aqueles referidos elementos “populares”, desta forma, deveriam ser suprimidos, “pois continuavam ainda dentro da Igreja com uma certa marca de um ‘povo infiel’”¹²⁶.

Esta sua nova diretriz, de purificação do culto, entre outros objetivos, teve as práticas da religiosidade leiga em foco. Ainda segundo o autor:

“É igualmente uma característica deste período ser a Igreja mais ‘intransigente quanto à ortodoxia’ [...] Esses anseios de reforma nasciam de uma situação crítica que atingia a vida sacerdotal, a observância religiosa, a deficiência de formação sacerdotal, a falta de evangelização do povo”¹²⁷

Anderson Oliveira, corroborando esta análise, observa que o catolicismo dito tradicional foi considerado pelos reformadores como algo *externo*, “de práticas cotidianas, leigo e pouco sacramental [...] consagrados por uma vivência rotineira”¹²⁸. A crítica ortodoxa a tais vivências tradicionais, segundo Katia Mattoso, resumia-se numa religião com “muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre”¹²⁹. Concluimos, sem muito esforço, que as irmandades e suas

¹²³ João Camilo de Oliveira Torres, *História das Idéias Religiosas no Brasil*, São Paulo, Grijalbo, 1968, p. 110.

¹²⁴ Idem, pp. 105-112.

¹²⁵ Hugo Fragoso, “A Igreja na formação do Estado liberal”, In: João Fagundes Hauk... et. al., *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*, 3ª ed., Petrópolis, Edições Paulinas, 1992, tomo II/2, p. 184.

¹²⁶ Idem, p. 144.

¹²⁷ Idem, pp. 143 e 184.

¹²⁸ Anderson J. M. de Oliveira, *op. cit.*, p. 41.

¹²⁹ Katia M. de Q. Mattoso, *op. cit.*, p. 391.

pomposas festas, na sua generalidade, foram também alvo da Romanização apontada por Hugo Fragoso.

Estas características do combatido tradicionalismo da Igreja foram classificadas, por Sérgio Buarque de Holanda, como o “nosso velho catolicismo”¹³⁰. Feito de intimidade com os santos, de extrema familiaridade com o divino e banalizando a relação de fé, foi considerada uma religiosidade:

“de superfície, menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e a pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade; transigente, por isso mesma pronta a acordos, ninguém pediria, certamente, que se elevasse a produzir qualquer moral social poderosa”¹³¹

Para os reformadores da Igreja portanto, no século XIX, a exteriorização e a excessiva autonomia do culto eram exercidas por todos os seguimentos sociais. Estas práticas não pertenciam somente aos pobres, aos desclassificados ou aos escravos, mas também impregnaram os reluzentes altares das mais importantes irmandades de brancos e ricos senhores, como as do Santíssimo Sacramento.

O “catolicismo tradicional”¹³², na visão da Romanização, deveria ser superado por formas mais lúcidas e racionais de liturgia. Este caminho seria intermediado pelo “cristianismo esclarecido”, que correspondia à religião depurada pelo criticismo iluminista¹³³. É interessante percebermos esta preocupação nos artigos publicados pelo Padre Lopes da Gama, em Pernambuco, no jornal *O Carapuceiro* e nas suas colaborações com o *Diário de Pernambuco*, com o mesmo título.

Criticando todos os agentes sociais, em 18 de março de 1843, afirmava que “na ínfima classe domina simplesmente a superstição, na classe média a indiferença e na superior o

¹³⁰Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 21ª ed., Rio de Janeiro, José Olímpio, p. 109.

¹³¹Idem, p. 111.

¹³²Martha Abreu afirma que, na historiografia, encontramos outras denominações para o mesmo fenômeno, como, por exemplo, “religiosidade colonial”. O termo “catolicismo tradicional” é cunhado por Augustin Wernet, pois considera o termo “catolicismo popular” problemático para a abrangência social desta religiosidade. “Riolando Azzi caracterizou este catolicismo como luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar”. Por fim, mais recentemente João José Reis classificou-o como “catolicismo Barroco”. Martha Abreu, *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira/FAPESP, 1999, pp. 33 e 107.

¹³³Arno Wehling, “A Concepção Histórica de Von Martius”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, (1994), n. 385, pp. 727-728.

ateísmo”¹³⁴. Segundo ele, todos os defeitos do culto, no que chamamos de “catolicismo tradicional”, seriam fruto de permanências da barbárie, que dramatizava o sagrado. Perguntava, finalmente, se deveriam “continuar tais sandices no [civilizado] século 19”¹³⁵. Esta “depuração”, pretendida pelo pensamento de Lopes da Gama, tinha um objetivo claro. Procura-se, pois, diminuir os abismos e os embates entre os “aspectos dogmáticos defendidos pela cúpula eclesiástica e pela superstição do cristianismo popular”¹³⁶, claramente em favor daqueles.

A atribuição da categoria “popular”, a este tipo de religiosidade, surge de maneira confusa nesta discussão. Como qualificar o *popular* neste caso? Podemos pensar nos ricos e importantes irmãos do Santíssimo Sacramento como “populares” porque praticaram tais *exterioridades*? Falamos que estas práticas foram *populares* porque eram comuns a maior parte dos religiosos leigos? Temos consciência das tensões na demarcação destes limites sociais e culturais, mas os reformadores do século XIX certamente não identificavam o tradicional ou o popular na prática da religião católica a partir da estratificação social. O parâmetro era a ortodoxia do culto. Desta forma, o divisor de águas entre a religião tradicional e a ortodoxia era a piedade, nunca a posição social do praticante.

A Romanização alcançou maiores resultados, por razões óbvias, nas camadas mais *cultas* e *esclarecidas* da população, gerando uma distinção mais acentuada nas práticas religiosas entre os grupos sociais. Mais visíveis entre o *povo*, após a Romanização, as *exterioridades* acabam aparecendo de maneira mais acentuada em registros policiais, posturas municipais, documentos eclesiásticos e acabaram folclorizadas pelos estudiosos.

A tradição folclorista brasileira acabou privilegiando, em seus estudos, as permanências leigas no catolicismo praticado pelas *classes populares* como algo esvaziado de “sentido original”, porque práticas “em decadência, senão em franco processo de desaparecimento”¹³⁷. Os folcloristas, assim, falavam na *exterioridade* como a falta de sentido/racionalidade destes agentes *populares*.

Tal julgamento também aparece no clássico autor dos estudos sobre o *popular*, que é Mário de Andrade. Sua comunicação feita no I Congresso Afro-Brasileiro, no Recife, em 1934, expõe de maneira modelar este problema:

¹³⁴José A. G. de Mello, *op. cit.*, p. 306.

¹³⁵Idem, p. 339.

¹³⁶Arno Wehling, *op. cit.*, pp. 727-728.

¹³⁷Edison Carneiro, *Dinâmica do Folclore Brasileiro*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965, p. 100.

“Entre a mentalidade cultivada e a mentalidade popular um dos elementos de diferenciação mais fáceis de provar é o da fixidez dos conceitos. O indivíduo cultivado, por isso mesmo que quer compreender, tem a tendência catalogadora de fixar as palavras em conceitos perfeitamente nítidos e delimitados. Já o indivíduo popular, que vive muito menos prisioneiro da consciência, e se utiliza permanentemente dos outros elementos de compreensão do ser, deixa no geral tanto as suas palavras como seus conceitos enormemente indelimitados, numa convivência acomodatória com os mistérios”¹³⁸

Indo de encontro a este tipo de análise, podemos caminhar numa perspectiva crítica, retomando a afirmação de Michelle Perrot quando diz que o folclore “sob certos aspectos é a negação da história, uma certa maneira de transformar em ritos tranqüilos as tensões e as lutas”¹³⁹. Falar em *exterioridades* é afirmar a tranqüilidade e a imobilidade dos ritos e das devoções, pois esvaziam e folclorizam seus sentidos. Elizabeth Kiddy afirma que, ao contrário da irracionalidade, as Irmandades do Rosário dos Pretos de Minas Gerais construíram uma cosmogonia própria, chamada pela autora de “exegese nativa”¹⁴⁰.

Podemos retomar, também, nesta perspectiva intelectual, as observações feitas por Gramsci sobre a “religião do povo”. Ele parte do princípio que esta religião é subordinada ideologicamente à oficial, mas que também pode contrastar em alguns momentos com ela, porque é específica¹⁴¹. Esta especificidade é classificada pelo autor como a “moral do povo”¹⁴². Por mais que o autor afirme seu arcaísmo, que na sua ótica deverá ser superado, esta moral está repleta de sentido. Esta contribuição foi fundamental para entendermos a racionalidade fora do “ambiente cultivado”.

Preferimos, entretanto, os posteriores trabalhos de Thompson, que alerta para o fato desta “moral” ser muito mais que algo simplesmente subordinado. Ela se constituiu em formas complexas de ação popular, extremamente objetiva e disciplinada, oriundas da percepção de um

¹³⁸Mário de Andrade, “A Calunga dos Maracatus”, In: Mário Souto Maior e Leonardo Dantas da Silva (org.), *Antologia do Carnaval do Recife*, Recife, FUNDAJ/Ed. Massangana, 1991, p. 261.

¹³⁹Michelle Perrot, *Os Excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988, p. 187.

¹⁴⁰Esta exegese, segundo a autora, incluiu os negros no discurso religioso católico. Elizabeth W. Kiddy, *op. cit.*, p. 375.

¹⁴¹Antonio Gramsci, *Literatura e Vida Nacional*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, p., 190.

¹⁴²“É verdade que existe uma ‘moral do povo’, entendida como um determinado conjunto (no tempo e no espaço) de máximas para a conduta prática e de costumes que derivam dela ou que as produziram”. Idem, pp. 183-185.

“mundo próprio”¹⁴³. Assim, sinalizou-a como algo autônomo, conferindo-lhe uma racionalidade e chamando o fenômeno de “economia moral”. É este o fio condutor de nossa análise, em contraponto com o conceito de *exterioridades*, quando trabalhamos com as irmandades leigas.

Ao mesmo tempo, ressaltamos que esta “economia moral” não deverá fechar-se nas paredes da Irmandade do Rosário dos Pretos da freguesia de Santo Antônio do Recife. A Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, da mesma localidade, tinha janelas e portas seletivamente abertas para o mundo social pernambucano. As suas noções e perspectivas se relacionam com outras instâncias sociais, o que também não nos permite absolutizar uma “economia moral da confraria” muito bem delimitada. É justamente este refinamento e complexidade que não nos permite afirmá-la, aprioristicamente, como resistente ou acomodada à ordem.

Obviamente, na sua história, os arranjos entre os confrades e a sociedade recifense modificaram-se ao longo do tempo de acordo com as necessidades políticas, econômicas, culturais e sociais. Mais que autônoma, portanto, suas “noções próprias de justiça e de moral, noções essas lavradas nas experiências cotidianas e coletivas da escravidão”¹⁴⁴, foram relacionais com seu mundo social. Este tema será assunto dos próximos capítulos; por hora devemos conhecer sua história e entender sua estrutura, temas da próxima seção.

1.3. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da freguesia de Santo Antônio do Recife.

Vimos, quando discutimos a historiografia sobre as irmandades de *homens pretos*, que Portugal lançou as confrarias religiosas para além das suas fronteiras europeias. Este foi um dos seus instrumentos de conquista. Seu objetivo era claro, segundo Boxer. Procurou meios de expansão da fé cristã que corressem *pari passu* com a do Império português¹⁴⁵. Uma experiência positiva com irmandades de *homens pretos*, em especial a do Rosário de Lisboa, surgida na

¹⁴³E. P. Thompson, *Tradición, Revuelta y Consciencia de Clase: Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, 3. ed., Barcelona, Editorial Crítica, 1989, p. 65.

¹⁴⁴Sidney Chalhoub, *op. cit.*, p. 68.

¹⁴⁵C. R. Boxer, *A Igreja e a Expansão Ibérica: 1440-1770*, Lisboa, Edições 70, /s.d./.

segunda metade do século XVI, como vimos em Saunders, serviu como modelo para a criação de congêneres por suas colônias.

Ao tomarmos a Irmandade do Rosário dos Pretos de Santo Antônio do Recife, quando da sua fundação, não podemos perder de vista estas questões anunciadas por ambos os autores. Em torno disto, os estudiosos apontam que a Irmandade surgiu no ano de 1654¹⁴⁶. Temos ciência, entretanto, mesmo que indiretamente, que ela seguiu a tendência de ocupar altares colaterais de igrejas de outros oragos, antes de possuir o seu próprio templo. Provavelmente, estava originalmente instalada na “igreja de São Frei Pedro Mártir, no atual bairro do Recife”¹⁴⁷.

Pereira da Costa deixa esta questão clara, quando afirma que a sua “incorporação vem de época anterior a fundação da sua igreja”¹⁴⁸. A incorporação, obviamente, é a aprovação legal que garantiu a sua existência oficial. Como ressaltamos em seções anteriores, isto representou possuir um compromisso devidamente sancionado pelas autoridades e que regulava o seu funcionamento.

A fundação da Igreja do Rosário de Santo Antônio, portanto, ocorrera em momento posterior na história da Irmandade. Ainda segundo Pereira da Costa, ela “foi fundada na segunda metade do século XVII, em época porém desconhecida [...] Sabemos contudo, que em 1686 já estava construída e funcionando o culto religioso”¹⁴⁹. Na verdade, este foi o primeiro templo levantado pela Irmandade e, além disto, teve breve duração. Segundo Robert Smith, esta igreja “durou menos de um século. Desapareceu, parece, sem deixar representação alguma de sua arquitetura”¹⁵⁰.

Este autor ainda afirma que, na documentação do Rosário por ele analisada, relativa ao século XVIII, há algumas referências feitas por seus irmãos ao “primitivo templo de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife”¹⁵¹. Ao contrário de Pereira da Costa, dá alguma precisão ao seu período de fundação, afirmando que ele foi feito no tempo do “breve reinado de dom Afonso VI, que ocupou o trono português entre 1662 e 1667”¹⁵². Curioso

¹⁴⁶Luiz Geraldo da Silva, “Da Festa à Sedição: sociabilidades, etnia e controle social na América Portuguesa (1776-1814)”, *História: Questões & Debates* (1999), n. 30, p. 93.

¹⁴⁷Idem, *ibidem*.

¹⁴⁸Francisco A. P. da Costa, *Anais*, v. 6, pp. 150-152.

¹⁴⁹Idem, *ibidem*.

¹⁵⁰Robert C. Smith, *Igrejas, Casas e Móveis: aspectos de arte colonial brasileira*, Recife, Ministério da Educação e Cultura/UFPE/IPHAN, 1979, p. 144.

¹⁵¹Idem, *ibidem*.

¹⁵²Idem, *ibidem*. Boxer nos apresenta outra data de início deste reinado, o ano de 1656. A sua curta duração dá-se por uma deposição, no ano apontado por Smith. C. R. Boxer, *O Império Colonial Português: 1415-1825*, Lisboa, Edições 70, 1981, p. 361.

notarmos que a Irmandade, no Compromisso de 1870, ainda reverencia a memória deste soberano, mandando que se rezassem missas de requiem “*pela graça de haver feito diversas doações a mesma Irmandade*”¹⁵³. Isto faz parecer que a informação de Robert Smith seja a mais provável.

O segundo prédio, basicamente o mesmo que conhecemos hoje, foi iniciado sobre os alicerces do primitivo templo aproximadamente em 1720, quando “foi necessário consertar o edifício e deitar abaixo um campanário”¹⁵⁴. Estas obras duraram pouco mais de cinquenta anos e foram concluídas em 1777¹⁵⁵. Dom Domingos do Loreto Couto, contemporâneo das referidas obras, fez um interessante e breve relato deste processo de construção no seu livro *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco*, que terminou de escrever em 1757 (vinte anos antes, portanto, da conclusão do referido templo). Ele afirma que a Igreja do Rosário dos Pretos de Santo Antônio do Recife é “de curiosa e suntuosa estrutura, o seu frontispício pomposa fábrica de pedra branca, admirável desempenho da arquitetura edificativa”¹⁵⁶.

D. Domingos do Loreto Couto ainda aponta que esta suntuosidade não condizia com as condições financeiras da Irmandade, afirmando que esta era muito pobre (por falta de inventários disponíveis, correspondentes ao século XVIII, não podemos analisar a representatividade desta afirmativa). Encontrou o religioso, por isto, uma explicação devocional para tamanho sacrifício financeiro¹⁵⁷. Exploraremos este assunto, buscando outras motivações para a exuberante construção, no próximo capítulo. É relevante lembrarmos agora, como termo de comparação, que Flávio Guerra afirma ser esta Irmandade uma das mais ricas da cidade do Recife, no século XIX. O processo de construção e a fundação da segunda Igreja marcaram a inserção aguda do Rosário de Santo Antônio na vida social, militar e simbólica da cidade do Recife. É a partir deste referencial que a observação do autor faz sentido.

O primeiro passo para entendermos esta inserção é partimos de seu Compromisso. Neste documento estão registrados sua forma de organização, sua estrutura política e as normas que orientavam a vida da instituição. Os compromissos eram renovados de tempos em tempos, mas não sabemos, precisamente, a quantidade deles. Imaginamos que haja vários, principalmente

¹⁵³ APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

¹⁵⁴ Robert C. Smith, *op. cit.*, p. 145.

¹⁵⁵ Flávio Guerra, *Velhas Igrejas*, *op. cit.*, p. 109.

¹⁵⁶ Domingos do Loreto Couto, *Desagravos do Brasil e Glória de Pernambuco*, Recife, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981, p. 158.

porque eles mudavam de acordo com as necessidades da Irmandade e das suas relações sociais. Devemos, também, apontar que estas mudanças não ocorriam à revelia, pois cada alteração era acompanhada da aprovação das autoridades constituídas, sejam elas eclesiásticas ou civis.

Sabemos da existência de três deles (há outros, obviamente, mas não os localizamos). Para o século XIX, temos o de 1870¹⁵⁸. Para o século XVIII, o de 1758. O terceiro, além não estar disponível para pesquisas, não apresenta sequer indicação indireta de sua datação¹⁵⁹. Exploraremos mais detidamente o Compromisso de 1870, pois refere-se ao período que estudamos. O de 1758 aparecerá para marcar mudanças importantes na vida confraternal e na sua organização, em comparação com o primeiro.

Iniciaremos nossa análise considerando o perfil de seus irmãos. Afinal, quem eles foram? Apesar de ser uma irmandade de *homens pretos*, a admissão de confrades não se apresentara muito restritiva, em 1870, quanto à procedência étnica ou racial dos seus pretendentes. O capítulo 2 do Compromisso regulava que a matrícula estivesse aberta a todos que professassem e honrassem a religião católica, mantendo a tranqüilidade da confraria, tendo bons costumes e que gozassem dos privilégios da lei (certamente, os descritos no próprio Compromisso)¹⁶⁰.

Além da indistinção étnica nas entradas, o custo financeiro para se associar à Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife, em 1870, era de vinte mil réis para todos os matriculados. Entretanto há um escalonamento. Os filhos de irmãos pagavam cinco mil réis até completarem doze anos, os maiores de cinquenta anos de idade pagavam trinta mil réis e os enfermos, com perigo de morte, quarenta e cinco mil réis¹⁶¹. Basicamente, todo o irmão tinha direito a auxílios financeiro e funeral.

Se compararmos o referido Compromisso com o de uma importante congênere do período, a Irmandade do Rosário dos pretos da Boa Vista, perceberemos diferenças gritantes. No Compromisso da Boa Vista, de 1862, se exige de entrada 5\$000 dos *homens pretos* e 10\$000 dos brancos. Há não somente uma distinção étnica no valor da matrícula, mas o próprio valor da entrada para *homens pretos*, “donos” da Irmandade, equivale a 25% do Rosário de Santo

¹⁵⁷Idem, *ibidem*.

¹⁵⁸APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

¹⁵⁹Antonia Quintão, *op. cit.*, p. 350.

¹⁶⁰APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

¹⁶¹Idem, *ibidem*.

Antônio. A entrada dos brancos, 50%. Isto indica, talvez, menor poder econômico dos irmãos da Boa Vista¹⁶².

Comparativamente, neste mesmo aspecto de admissão de irmãos, o Compromisso de 1758, nos seus capítulos 5 e 6, deixava claro que existiam espaços para brancos e pardos na confraria, sendo que de matrícula deviam pagar dois mil réis. Os *homens pretos*, somente cinco patacas. Além disto, ele averbava que os seus quadros estavam abertos a toda pessoa de qualquer estado, sexo ou condição¹⁶³. Neste período, fica claro que a *condição* nos reporta para a questão de ser ou não escravo. Somente estes aspectos, relativos às entradas de irmãos e o valor das jóias, parecem ratificar as observações de Flávio Guerra e Domingos do Loreto Couto, quanto à posição social da Irmandade nos seus respectivos séculos de análise.

Apesar de não existirem grandes restrições à entrada de confrades brancos e pardos, no Compromisso de 1758, tivemos importantes privilégios para determinados grupos étnicos no ingresso em seus quadros. Curiosamente, se definira preferencialmente a entrada de dois grupos de africanos na Irmandade. Eles eram os *angolas* e os *costa*¹⁶⁴. Já no Compromisso de 1870, nitidamente, percebermos mais a restrição social nas entradas, pois se uma jóia equivalente de qualquer candidato, independente da sua origem étnica.

Quanto às suas hierarquias, ambos os compromissos apontavam para uma forma de distinção muito importante entre os confrades, na composição da Mesa Regedora, órgão deliberativo da Irmandade. As hierarquias neles lavradas se diferenciavam do restante da confraria em todos os atos solenes, através de insígnias representativas de seu poder. Todas as suas funções seguiam esta mesma lógica de hierarquização. Foi da mesma forma nítida a diferença entre as suas atribuições. A Mesa Regedora se instituía oficialmente, sendo uma hierarquização formal no interior do corpo de irmãos.

As atribuições, e os cargos eletivos da Mesa Regedora, eram muito semelhantes em ambos os compromissos. Neste ponto eles não apresentavam variações sensíveis. As punições para as irregularidades cometidas pelos mesários, em contrapartida, eram mais incisivas no do século XIX. Por causa do recorte temporal feito no nosso estudo, daremos maior atenção ao de 1870. O capítulo 4, intitulado “Dos Vogais da Mesa Regedora”, determinava a sua organização e

¹⁶²APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia da Boa Vista (13/05/1862), fls. 306-320.

¹⁶³Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos da Vila de Santo Antônio do Recife de Pernambuco (1758). *Apud*. Antonia Quintão, *op. cit.*, pp. 322-323.

as condições gerais de serviço. Reproduziremos aqui o seu artigo 5, que descrevia as principais funções de seus membros e o tempo de duração de seus mandatos:

“Artigo 5. Haverá uma mesa para reger a Irmandade, e durará por um ano, sendo composta de um Juiz, de um Secretário, de um Tesoureiro, de um Procurador Geral, de três Procuradores particulares e de doze Definidores, completando todos o número de vinte empregados, inclusive um Vice Juiz”¹⁶⁵

Era muito importante ser um mesário. Ao discutirmos a importância da Mesa Regedora, na seção anterior, nos utilizamos dos relatos de Tollenare. Se é verdade que os cargos eletivos lisonjeavam os seus ocupantes negros, e que eles se divertiram nos festejos, devemos nos cuidar para não fazer dos elementos lúdicos algo que fragilize a ação dos confrades, com julgamentos de *exterioridade* ou superficialidade. Para nós, a falta de percepção de Tollenare, em sua narrativa, se aguçou diante da afirmação de que, para os confrades, certamente, tudo não ia além do simples *divertimento* ou da pura devoção.

O divertimento existiu, é claro, mas preferimos observá-lo como sugeriu João José Reis, em sua pesquisa sobre as rebeliões escravas. Ao constatar a existência da linguagem lúdica, nas manifestações dos negros, este autor afirma que ela era coerente com as culturas africanas, já “que religião, política e festa se confundiam na visão de mundo” destes homens¹⁶⁶. Existiram muitos valores em disputa, afirmativamente pouco lúdicos, quando falamos nas ações envolvendo a Mesa Regedora, pois seu trabalho não se restringia aos festejos da Padroeira (que, por si só, são extremamente políticos, indicando hierarquias e precedências nas procissões).

Ser um vogal (mesário destacado) constituía um caminho de ascensão na Irmandade (e na sociedade). Ele acontecia através de uma eleição, seja por votos diretos, seja por aclamação, em ambos os compromissos. No Compromisso de 1870 existia uma dinâmica muito clara deste processo. O Juiz, cargo máximo da Irmandade, devia ser eleito no segundo domingo do mês de outubro, mês dos festejos da Padroeira da igreja. Compareciam, para a sua escolha, a Mesa Regedora em exercício e mais dezesseis irmãos por ela conclamados. Em conjunto, formavam a

¹⁶⁴Idem, *ibidem.*, p. 323.

¹⁶⁵APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

Assembléia Geral e o seu quorum mínimo era de 2/3. O voto era aberto, sendo que nenhum candidato poderia votar em si mesmo. Em caso de empate, seria decidida a eleição na sorte.

Feito o Juiz, dar-se-ia o passo consecutivo. Para a escolha do restante da Mesa Regedora, segundo o artigo 67, do capítulo 8, “no domingo seguinte depois da eleição, o Juiz eleito comparecerá neste Consistório com os membros que o elegeram, a fim de proceder com aprovação dos mesmos a aclamação de Vice Juiz, Secretario, Procurador Geral, Tesoureiro e mais vogais”¹⁶⁷. Enfim, para estas demais funções, teríamos uma escolha que não passaria necessariamente pelo voto em Assembléia, pois remeteriam-se ao recurso da aclamação.

No Compromisso de 1758 encontramos procedimentos semelhantes, sendo explícita a determinação de que nenhum dos mesários poderia ser escravo¹⁶⁸. A justificativa foi que existiam muitos homens livres na Irmandade e que, geralmente, os senhores criavam problemas para a realização dos trabalhos pelos mesários cativos¹⁶⁹. Mesmo que os livros de entradas de irmãos não nos forneçam informações precisas, podemos imaginar que em 1870, já com o declínio da escravidão (constatado nos dados demográficos) e as exigências sociais da Irmandade para a associação, o número de libertos e livres fosse superior ao número de escravos nos seus quadros.

Na Mesa Regedora, a função de Juiz deveria ser ocupada por “irmão distinto, e de reconhecida probidade, e que nada deva à irmandade”¹⁷⁰. É intrigante que tamanha distinção possa estar acompanhada da atenção para com a displicência frente às obrigações confraternais, principalmente se for necessário ressaltar que o juiz devia “ser o primeiro a dar o exemplo de subordinação à lei”¹⁷¹. Observe-se que o registro de sanções é algo normal num regimento, mas não que o seu vogal máximo deva “manter-se na linha”. É muito importante sublinharmos isto, pois esta nota se justificava pelos conflitos e disputas existentes na Irmandade – que acompanharemos mais adiante.

Entre suas obrigações, deveria manter o bom funcionamento da igreja, trabalhando pelo *bem comum* da irmandade. Seria ele o primeiro a convocar e a se apresentar aos atos da confraria,

¹⁶⁶João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1835*, São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 146.

¹⁶⁷APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

¹⁶⁸Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos da Vila de Santo Antônio do Recife de Pernambuco (1758). *Apud*. Antonia Quintão, *op. cit.*, pp. 325-326.

¹⁶⁹Idem, *ibidem*.

¹⁷⁰APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

¹⁷¹Idem, *ibidem*.

abrindo e fechando sessões. Deveria exigir a prestação de contas mensais aos seus mesários e funcionários. Finalmente, para ocupar o cargo, existia a obrigação do pagamento de uma jóia no valor de vinte e cinco mil réis¹⁷². No Compromisso de 1758, o valor é de seis mil réis¹⁷³.

Apesar da importância do cargo, nada seria deliberado sem a anuência da Mesa Regedora. Qualquer determinação valeria somente se tivesse termo lavrado pelo Escrivão ou Secretário e assinado por todos os mesários, prevalecendo a maioria dos votos. “O Juiz decidirá nos empates, exceto nas eleições para Juiz, em que decidirá a sorte”¹⁷⁴. Se houvesse problema na sua gestão, receberia uma suspensão de três meses. Mantendo-se o problema, seria demitido da função numa Assembléia pedida pelo Vice-Juiz, Escrivão ou Secretário, Tesoureiro ou Procurador Geral. Não encontramos especificação precisa sobre a função do Vice-Juiz, mas sua posse dependia do pagamento de uma jóia no valor de vinte mil réis¹⁷⁵.

O Secretário, responsável por sua escrituração, seria “um irmão que saiba bem ler e escrever, e que nada deva a Irmandade”¹⁷⁶. Era obrigado a fazer toda a escrituração do corpo confraternal; controlar e arquivar todos os papéis da Irmandade que estivessem sob a sua responsabilidade, como os livros de matrículas dos irmãos, os termos lavrados nas Atas, os livros de receita e despesa, de óbitos, entre outros. Deveria prestar contas mensais das despesas e receitas da movimentação financeira da Irmandade à Mesa. A jóia do Secretário era de quinze mil réis. No Compromisso de 1758, onde aparecia como Escrivão, o valor foi de três mil réis¹⁷⁷.

No caso de faltas ou erros, sua punição assemelhava-se à do Juiz. Dois meses de afastamento no caso do não cumprimento de suas obrigações e demissão na reincidência. Caberia, neste caso, a indicação de um mesário, feita pelo Juiz, para efetuar a sua substituição. Se também o Secretário manipulasse a escrituração, em prejuízo da confraria, seria “punido judicialmente com as penas da lei e depois eliminado da Irmandade”¹⁷⁸.

¹⁷²Idem, *ibidem*.

¹⁷³Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos da Vila de Santo Antônio do Recife de Pernambuco (1758). *Apud.* Antonia Quintão, *op. cit.*, p. 327.

¹⁷⁴APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

¹⁷⁵Idem, *ibidem*.

¹⁷⁶Idem, *ibidem*.

¹⁷⁷Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos da Vila de Santo Antônio do Recife de Pernambuco (1758). *Apud.* Antonia Quintão, *op. cit.*, p. 327.

¹⁷⁸APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

Já o Procurador Geral era responsável pela fiscalização de “toda a escrituração e negócios desta Irmandade”¹⁷⁹. Caberia a ele, também, a vigilância sobre os membros da Mesa Regedora quanto à obediência do Compromisso; observaria o cumprimento das obrigações dos mesários, incluindo sua assiduidade nas reuniões, sempre relatando-as ao Juiz; com a aprovação da Mesa Regedora, representaria judicialmente a Irmandade contra aqueles que desobedecessem o Compromisso.

É interessante notarmos, também, que caberia a ele a leitura trimestral do Compromisso, para que não alegassem os confrades ignorância da regulamentação. Esta constante reiteração das normas, como veremos, foi um sinal das constantes distorções feitas na utilização das suas determinações. O Procurador Geral pagaria de jóia a quantia de doze mil réis e a punição não comportava suspensão, mas demissão sumária¹⁸⁰.

O Tesoureiro era aquele que reunia as finanças do grupo, sendo, portanto, um importante catalisador de tensões. Este seria “um irmão de reconhecida honra e crédito, que tenha instrução primária, e que nada deva a Irmandade”¹⁸¹. No Compromisso de 1758 exigiu-se que, para ocupar a função, o candidato também fosse um “irmão idôneo, de suma verdade, honra e probidade, para com seu zelo bem tratar à Irmandade”¹⁸².

Ao Tesoureiro caberia o cuidado com as alfaias e preciosidades da igreja; a administração dos seus recursos e bens, recebidos por inventário; quitaria recebimentos e pagamentos; faria despesas; faria a prestação mensal e anual das contas de receita e despesa do seu exercício; guardaria as chaves da Igreja; administraria sufrágios e socorros dos irmãos¹⁸³.

Não existiu a especificação do pagamento de jóias, mas ele poderia candidatar-se à função de Juiz um ano após deixar o cargo. A sua punição era muito rigorosa, podendo ser suspenso “por três meses; porém se suceder o Tesoureiro locupletar-se com os dinheiros da Irmandade, ou destruir suas alfaias, será punido judicialmente até que pague com os seus bens, afinal eliminado da Irmandade”¹⁸⁴. Percebemos que este irmão era um dos mais aquinhoados, frente aos outros.

¹⁷⁹Idem, *ibidem*.

¹⁸⁰Idem, *ibidem*.

¹⁸¹Idem, *ibidem*.

¹⁸²Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos da Vila de Santo Antônio do Recife de Pernambuco (1758). *Apud*. Antonia Quintão, *op. cit.*, p. 326.

¹⁸³APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

¹⁸⁴Idem, *ibidem*.

Outra função relevante foi a de Procurador do Patrimônio. Tinha ele por função a cobrança de aluguéis e a fiscalização dos prédios de propriedade da Irmandade, prestando todas estas contas à Mesa. Ele estava diretamente em contato com a vida extramuros da igreja e, por isto, seria “um irmão de reconhecida probidade e moderação, e que tenha a instrução primária”¹⁸⁵. Se lesasse o patrimônio, além da punição judicial, deveria ressarcir a Irmandade “com os seus bens”¹⁸⁶. A punição tinha a mesma gravidade da imposta ao Tesoureiro e, como ele, não existia o registro de pagamento de jóias.

Estas duas últimas funções merecem uma consideração à parte. Este ponto é muito relevante, pois estiveram reunidas nas mãos de um homem não-branco, confrade do Rosário, três importantes marcas de distinção nesta sociedade senhorial: liberdade, alguma instrução e propriedade. Podemos até questionar a sua presença nas funções mais especializadas da Mesa Regedora, mas foi inegável que a sua composição foi feita por *homens pretos* em 1870. O próprio Compromisso rezou, no seu Artigo 50, que seria “indispensável na mesa regedora a mistura de africanos e nacionais, sob pena de nulidade da mesa”¹⁸⁷. Este artigo é muito importante para analisarmos a conquista de autonomia da Irmandade do Rosário de Santo Antônio, no tempo, pois não existiu aqui a ingerência direta de brancos nas suas deliberações.

Mesmo no Compromisso de 1758 não existia, explicitamente, a presença de brancos na Mesa Regedora. Isto vai de encontro à tendência, nos setecentos, em Pernambuco, das irmandades de *homens pretos* possuírem mesários brancos. Na Irmandade do Rosário de Igarassú, em 1711, “primeiramente haverá um tesoureiro o qual será sempre um homem branco abastado de bens, homem zeloso e temente a Deus, para seguirmos o seu bom conselho, e nada se fará sem sua assistência e voto”¹⁸⁸. Já na Irmandade de São Domingos dos Homens Pretos, ereta na Igreja do Rosário de Santo Antônio do Recife, o seu Compromisso de 1767 exigia a formação de uma Mesa de brancos e outra de *homens pretos*, com a condição de que nenhum dos candidatos fosse pobre¹⁸⁹.

Segundo Pereira da Costa, isto era comum porque encontramos o aproveitamento de compromissos já aprovados, como modelo, pelas irmandades pernambucanas que buscavam sua

¹⁸⁵ Idem, *ibidem*.

¹⁸⁶ Idem, *ibidem*.

¹⁸⁷ Idem, *ibidem*.

¹⁸⁸ APEJE, *Diversos*, DI-05, Livro e Capítulo do Compromisso desta Irmandade de N. Senhora do Rosário da Vila de Igarassú – 1711.

¹⁸⁹ Antonia Quintão, *op. cit.*, pp. 248-249.

oficialidade¹⁹⁰. No caso destas confrarias de *homens pretos*, sabemos que elas inicialmente seguiram os padrões das congêneres metropolitanas. No já citado Compromisso da Irmandade do Rosário dos Pretos de Lisboa, de 1565, tivemos um Escrivão branco. Provavelmente, segundo Saunders, o Juiz e o Procurador da mesma confraria também o eram¹⁹¹. Nos casos supracitados temos situações semelhantes. Com isto, percebemos que, no Compromisso de 1758, o Rosário de Santo Antônio diferenciou-se das suas congêneres (além e aquém-mar) e daquela tendência anunciada pelo eminente pernambucanista.

Ainda sobre as hierarquias da Mesa Regedora, em 1870, num escalão intermediário, encontramos os outros dois Procuradores. Eles auxiliavam o Tesoureiro na administração das alfaias da Irmandade; entregavam as cartas para a festa da Senhora do Rosário e para a participação nas eleições. Algo muito importante, nas suas atribuições, foi a entrega de espórtulas (gratificação pecuniária) aos irmãos em dificuldades financeiras. Este fora um alvo crítico de fiscalização, pois poderia apresentar manipulações. Em caso de burlarem os documentos que garantiriam tal gratificação, seriam “admoestado pela primeira vez, não corrigindo será demitido”¹⁹². Sua jóia foi de seis mil réis.

Os Definidores eram em número de doze, escolhidos pelo Juiz. Para o sucesso da Irmandade em suas festividades, deveriam tirar esmolas. A punição para as suas falhas seria a demissão. Deveriam pagar de jóias cinco mil réis. Os Andadores, finalmente, eram os mensageiros da Irmandade, estando diariamente em contato com o Secretário. Esta função era remunerada, tendo “de ordenado a quantia de seis mil réis; tornando-se omisso será demitido”¹⁹³.

A Mesa Regedora foi a marca em comum destes compromissos analisados. A crucial diferença é que o Compromisso de 1758 apresentou outros níveis de hierarquia. Ele exigiu também a presença formal do Rei do Congo (ou seja, uma função oficialmente aprovada pelas autoridades, onde o soberano era escolhido pelos confrades), dos Juizes brancos (restritos a execução das festividades da Padroeira e que estiveram fora da Mesa Regedora), da Rainha do Congo, da Juíza, da Escrivã, das Mordomas e dos governadores de *pretos*. Estas instâncias, sublinhemos, não estiveram formalizadas no Compromisso de 1870.

¹⁹⁰Francisco Augusto Pereira da Costa, *Anais Pernambucanos 1701-1739*, Recife, FUNDARPE, 1984, v. 5, p. 32.

¹⁹¹A. C. de C. M. Saunders, *op. cit.*, p. 153.

¹⁹²APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

A escolha de reis negros foi algo muito comum, tanto em Portugal, quanto na América Portuguesa¹⁹⁴. A presença do Rei do Congo, na Irmandade do Rosário dos Pretos, já era contemporânea à sua fundação em Portugal¹⁹⁵. Dois motivos básicos se apresentaram para entendermos a generalização e a generalidade do título “Rei do Congo” nesta confraria. O primeiro deles seria a própria importância simbólica do reino do Congo, na África centro-oriental, desde finais do século XIV. O outro, determinante, adveio da aproximação do reino do Congo com Portugal. Este processo gerou, também, o contato com a religião cristã, que ocorreu efetivamente a partir do reinado congolês de D. Afonso I, na primeira metade do século XVI¹⁹⁶.

Maria do Rosário Pimentel, analisando a instituição do Rei do Congo em Portugal, afirma que a presença de escravos congolezes na Metrópole foi fundamental para o sucesso e *popularidade* do reinado¹⁹⁷. Já pudemos, através de estudos sobre o tráfico, relativizar este “grupo de precedência” *congo* como uma identidade étnica auto-referente. Contudo, se a presença maciça de escravos oriundos da África centro-oriental pode ser um fator de entendimento da penetração do *reinado* em Portugal, através da Irmandade do Rosário dos Pretos, algo semelhante ocorreu em Pernambuco. Koster, já no início do século XIX, afirma que “os Reis do Congo brasileiros invocam Nossa Senhora do Rosário”¹⁹⁸, corroborando uma tendência relacional entre o reinado e a Irmandade, já em experiência colonial.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, da então Vila de Santo Antônio do Recife, em 1758, se encontrava portanto neste padrão associativo anunciado por Koster. Nela, o Rei do Congo deveria ser um ilustre confrade, da etnia *angola*, casado, livre, com alguma posse, pagar esmolas e ser temente à Deus. Ao mesmo tempo, ele não deliberava na Mesa Regedora, estando diretamente ligado às festividades da Padroeira. Mariza de Carvalho Soares afirma que no Brasil, do século XVIII, houve uma separação entre os cargos executivos e os títulos de nobreza nas irmandades de *homens pretos*. Assim, “enquanto os juízes e a Mesa se

¹⁹³Idem, *ibidem*.

¹⁹⁴Marina de Mello e Souza, *Reis Negros no Brasil Escravista: história, mito e identidade na festa de Coroação de Rei Congo*, Niterói, UFF, 1999, tese de doutorado.

¹⁹⁵A. C. de C. M. Saunders, *op. cit.*, pp. 150-155.

¹⁹⁶C. R. Boxer, *A Igreja e a Expansão Ibérica*, p. 131.

¹⁹⁷Maria do Rosário Pimentel, “A Coroação dos Reis de Congo em Portugal”, Comunicação apresentada no VIII Congresso Internacional “A Festa”, organizado pela Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII, Lisboa, 18 a 22 de novembro de 1992, mimeo, p. 8.

¹⁹⁸Koster, *op. cit.*, p. 499.

encarregam da direção das irmandades, os reis encabeçam agremiações festivas chamadas ‘reinados’ ou ‘estados imperiais’¹⁹⁹.

Ao mesmo tempo, o Compromisso de 1758 apontava para uma outra atribuição muito importante para o Rei do Congo. No seu rol de obrigações deveria escolher e comandar os Governadores de Pretos para o bom andamento da ordem²⁰⁰. O que isto representou? Os Governadores de Pretos, subordinados imediatos do Rei do Congo, regulavam o comportamento social de seus subordinados étnicos e profissionais. Cada um dos candidatos ao posto seria averiguado, para que não existissem dúvidas sobre a lisura de seu trato cotidiano com a disciplina. Eles eram eleitos por seus pares, mas se oficializavam na função com o aval das autoridades públicas constituídas. Como o Governador de Pretos possuía voz de comando e liderança sobre uma grande gama de subordinados, deveria ser “o mais pacífico e atencioso”²⁰¹ entre seus pares.

Estes assemelhavam-se muito ao que João José Reis identificou como *capitão do canto*, em Salvador. Havia uma importante associação de trabalho e etnia nestes espaços. “Os cantos eram instituições formadas por ganhadores que se organizavam por etnia para ocupar locais específicos da cidade e aí atender ao chamado dos fregueses [...] cada um tinha um líder que se chamava capitão do canto [...] Havia eleição para o cargo”²⁰². Os governadores tinham função semelhante aos capitães, portanto.

Pudemos levantar, nas fontes, uma série destas patentes de negros no Recife. Entre as associadas aos ofícios temos, por exemplo, a de *governador dos capoeiras*, dada ao preto João de Mello, confirmada pelas autoridades em 13 março de 1799²⁰³; a de *governador dos pretos ganhadores da parte do Recife*, dada a Bernardo Henriques, confirmada em 25 de novembro de 1799²⁰⁴; a de *governador dos canoeiros*, dada ao preto Domingos Machado, confirmada em 19 de outubro de 1802²⁰⁵; a de *governadora das pretas boceteiras e comerciantes*, dada a Bernarda

¹⁹⁹Observamos, entretanto, que a autora complexifica a representatividade cultural e política das festividades, aproximando-se da perspectiva que apontamos em João José Reis, indo de encontro a qualquer possibilidade de pensá-las como formas de *exterioridades*. Mariza de Carvalho Soares, *op. cit.*, p. 136.

²⁰⁰Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos da Vila de Santo Antônio do Recife de Pernambuco (1758). *Apud*. Antonia Quintão, *op. cit.*, pp. 344-345.

²⁰¹Idem, *ibidem*.

²⁰²João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil*, *op. cit.*, p. 202.

²⁰³APEJE, *Patentes Provinciais*, PP-09a, fl. 13v.

²⁰⁴APEJE, *Patentes Provinciais*, PP-10, fl. 76v.

²⁰⁵APEJE, *Patentes Provinciais*, PP-11, fl. 270v.

Eugênia de Souza, confirmada em 30 de junho de 1788²⁰⁶. Todos estes governadores, incondicionalmente, se manteriam no cargo se perpetuassem a ordem e o sossego público entre seus subordinados, segundo a documentação.

Entre as de perfil étnico, temos alguns exemplos em Pereira da Costa:

“Por provisão de 3 de abril de 1776 do governador José César de Menezes, foi o preto Bernardo Pereira nomeado governador da Costa da nação Sobaru; e por Carta Patente do mesmo governador, de 17 do referido mês e ano, - ‘tendo respeito ao bom procedimento do preto Ventura de Souza Garcês, da nação Ardas, de que é tenente-coronel, e ser eleito em junta da dita nação dos pretos Ardas, da Costa da Mina, para exercer o posto de Governador da dita nação por desistência do atual Ventura Vaz Salgado, que se acha com crescida idade, e esperar dele que nas obrigações que lhe competem se haverá como deve, contendo em paz os ditos pretos da sua nação -’, o nomeou para o referido cargo”²⁰⁷

Percebemos que existiu uma variedade muito grande de governadores. Esta diversidade de denominações não aparecia no Compromisso. Ela se constituiu na dinâmica social da cidade, de acordo com suas necessidades e demandas. A linha hierárquica, entretanto, não terminava nos governadores e nem se restringia à formalidade do Compromisso, pois ainda encontramos “‘coronéis’, ‘capitães’, ‘tenentes’, ‘provedor’, ‘juiz de fora’, etc., que enquadrava a população negra”²⁰⁸ nas redes das “hierarquias do Rei do Congo”. Através do Rei do Congo, concluímos que a penetração da Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife extrapolou, formal e informalmente, os muros da Igreja. Seu poder certamente alcançou outras irmandades congêneres.

As duas primeiras décadas do século XIX, entretanto, pareceram testemunhar o cercamento e o ocaso destas hierarquias, principalmente as militares. Isto ocorreu a partir da proibição da concessão de tais patentes pelo governo pernambucano. Mais precisamente em 1802, algumas Provisões Régias determinaram o fim deste processo de referendação oficial das patentes de negros, tentando romper com a generalização deste privilégio. Apenas três delas

²⁰⁶ APEJE, *Patentes Provinciais*, PP-06, fl. 75v.

²⁰⁷ Francisco A. P. da Costa, *Anais*, v. 5, pp. 69-70.

²⁰⁸ José Antônio Gonsalves de Mello, “O Diário de Pernambuco: população negra e cultos africanos”, *Arrecifes*, (1992), n. 6, p. 11.

sobreviveram aos cortes, as de Tropa Paga, as de Regimento de Milícia (que parecem incluir os Henriques) e as dos Corpos de Ordenança²⁰⁹.

Estas Provisões Régias pertenceram ao mesmo movimento que resultou na supressão das “hierarquias do Rei do Congo”, no Compromisso de 1870. No entanto, mesmo revogadas, continuaram a ser usadas plenamente pela população não-branca com a *aquiescência* das mesmas autoridades provinciais, nos anos seguintes. Assim, as “hierarquias do Rei do Congo”, entre 1848 e 1872, ainda foram fundamentais na organização da vida de parte expressiva da população da cidade, branca ou negra, rica ou pobre. Como exemplo, temos a coroação de D. Antônio de Oliveira Guimarães como Rei do Congo, que apontou para a informalidade desta instituição (e não para o seu desaparecimento). Este será um assunto explorado nos próximos capítulos.

A simples comparação, entre os dois compromissos em foco, cria a impressão da “decadência” do reinado, ou das “hierarquias do Rei do Congo”. É por este motivo que afirmamos que os compromissos devem ser cruzados com outras fontes. A simples análise daqueles documentos nos deixa uma visão parcial destas organizações. A ausência destes cargos no Compromisso de 1870 não significou que tenham deixado de existir, nem que tivessem perdido prestígio e penetração social na Irmandade do Rosário de Santo Antônio e na vida do Recife da segunda metade do século XIX.

Na documentação policial, eclesiástica e nos jornais, percebemos que, apesar do cercamento e da proibição, elas permaneceram no cotidiano da cidade. A sua extra-oficialidade, ou informalidade, no máximo, poderia desvinculá-la da Irmandade do Rosário. Hipoteticamente, o Rei do Congo e os Governadores de Pretos não seriam mais necessariamente seus confrades, estando potencialmente fora de seus quadros (o que, na verdade, não ocorreu, como veremos).

Outro indicativo da manutenção informal das antigas práticas, além das “hierarquias do Rei do Congo”, foram encontradas no “Livro Suplementar das Eleições do Rosário”²¹⁰. Nele ainda encontramos os juizes e escrivães brancos, ligados exclusivamente às festividades; a eleição de Juízas e Escrivães, quer brancas, quer negras; a confirmação de cargos por devoção ou perpétuos (que não estavam regulados nem no Compromisso de 1758). Este livro, infelizmente,

²⁰⁹Cláudia Viana Torres, *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, pp. 68-73.

²¹⁰IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife –Livro Suplementar das Eleições, fls. 01-26.

contém apenas 26 folhas registradas, computando inclusive o período por nós estudado. Determinamos em seus registros nos próximos capítulos.

Existiu uma outra estrutura paralela à Irmandade do Rosário, reconhecida pelas autoridades pernambucanas, que sempre esteve fora da jurisdição direta dos seus irmãos (se considerarmos que esta estava determinada pelo Compromisso), que foi o Terço dos Henriques. Desde sua criação, manteve uma forte proximidade com as Irmandades do Rosário em Pernambuco, embora sempre tenha sido uma instituição autônoma. O Terço acabou por ter uma subordinação indireta às “hierarquias do Rei do Congo”, na medida em que alguns de seus oficiais eram confrades nas irmandades dos *homens pretos*.

Este grupo, originalmente, foi formado após a Restauração Pernambucana, quando da *expulsão* dos holandeses no século XVII. Tratava-se de uma organização militar, criada em homenagem a participação dos negros nesta luta, sob comando de Henrique Dias²¹¹. Os louros desta vitória foram festejados na Igreja do Rosário dos Pretos de Olinda, um dos seus mais tradicionais redutos até a primeira metade do século XVIII (justamente quando temos o crescimento do Rosário de Santo Antônio do Recife)²¹².

A participação do Terço dos Henriques, na Restauração, foi um importante elemento de distinção e diferenciação entre os *homens pretos* de Pernambuco. Sua importância, nestes mecanismos de hierarquização, mostra-se quando, segundo Evaldo Cabral de Mello, “ao rebentar a insurreição restauradora, os escravos pertencentes a holandeses e a judeus que caíam às mãos dos soldados lusobrasileiros, eram dados a capitães e soldados (inclusive aos próprios negros do terço dos henriques), a título de incentivo”²¹³. Assim, fazer parte do Terço foi uma importante estratégia para a capitalização de vantagens (como angariar escravos) frente a outros *homens pretos* sem a mesma distinção social.

Antonia Quintão, em sua pesquisa, já aponta para o fortalecimento da relação entre o Terço e Irmandade do Rosário dos Pretos de Santo Antônio, no século XVIII. Ao mesmo tempo, ela também afirmou que o Terço tinha uma composição bastante heterogênea, pois seus componentes também faziam parte de outros lugares sociais. O Terço esteve presente no Recife e

²¹¹José Antônio Gonsalves de Mello, *Henrique Dias: governador dos crioulos, negros e mulatos do Brasil*, Recife, Ed. Massangana, 1988.

²¹²A importância do Rosário de Olinda vem de período anterior ao de Maurício de Nassau. Francisco A. P. da Costa, *Anais*, v. 5, pp. 31-32.

²¹³Evaldo Cabral de Mello, *Olinda Restaurada: Guerra e Açúcar no Nordeste, 1630-1654*, 2ª ed. rev. e aumentada, Rio de Janeiro, Topbooks, 1998, pp. 240-241.

também pudemos encontrar outros dos seus batalhões em mais dez localidades de Pernambuco. Nos setecentos, os três mais representativos excederam o contingente dos cem homens cada um. Foram eles o de Olinda, o do Recife e o de Goiana, respectivamente com 175, 155 e 136 soldados. Somados, contavam com 46,5% do efetivo total de todos os batalhões do Terço juntos. Se tomamos somente o do Recife e o de Olinda, contamos 32,9%. De qualquer forma, frente ao contingente geral de soldados das duas cidades, no período, os números dos Henriques nelas instalados alcançaram o pequeno montante de 9,9% das forças armadas²¹⁴.

A manutenção desta importância, na vida social e militar do Recife, apareceu ainda no século XIX. Ela se complexifica quando ainda percebemos a ligação do Terço dos Henriques com o Rosário de Santo Antônio. Isto ficou evidente quando nos remetemos aos relatos de viagem de Koster, feitos nos anos de 1810:

“Vi um destacamento de um desses Regimentos no Recife, acompanhando a procissão de Nossa Senhora do Rosário, padroeira dos pretos. Vestiam uniforme de fazenda branca, orlado de escarlata, e davam impressão magnífica. Apresentavam-se com tolerável disciplina e pareciam dedicar-se ao seu dever pela forma melhor que lhes era possível [...] Nos dias de gala os oficiais superiores pretos com suas fardas brancas, vão apresentar suas saudações ao Governador [...] Esses homens não recebiam pagamento e sua boa aparência nessas ocasiões denuncia um certo grau de prosperidade entre eles”²¹⁵

Percebemos também que, nestes inícios do século XIX, ao menos para estes possíveis confrades do Rosário dos Pretos que fizeram parte do Terço, no Recife, não existiu o indício da “pobreza material” anunciada por D. Domingos Loreto do Couto, em meados do século XVIII. Tollenare também mostra que, inclusive, o efetivo do Terço aumentou na cidade com a passagem de século. Em período próximo a análise de Koster, afirmou que existiram “dois regimentos de negros livres contando somente 250 homens”²¹⁶, contra os 155 dos setecentos (apontados nos quadros de Quintão)²¹⁷.

²¹⁴Estas porcentagens foram calculadas tendo por base um quadro dos efetivos militares de Pernambuco, no século XVIII, apresentado por Antonia Quintão *op. cit.*, pp. 212 e 220.

²¹⁵Koster, *op. cit.*, pp. 485-486.

²¹⁶Tollenare, *op. cit.*, p. 92.

²¹⁷Antonia Quintão, *op. cit.*, pp. 212 e 220.

De qualquer maneira, comparando os números dos efetivos supra, não tivemos um expressivo aumento quantitativo dos milicianos entre os dois séculos. Estatisticamente, percebemos que estes efetivos aumentaram em torno de 61%²¹⁸. Contudo, mesmo que os 250 homens, registrados no século XIX, representassem um número praticamente simbólico frente ao provável total geral de soldados da cidade, os Henriques foram batalhões compostos por uma elite de *homens pretos* e, por isto, mantiveram a sua importância na cidade (e principalmente entre os negros).

Um outro importante vetor relacionado aos Henriques, na primeira metade do século XIX, foi a Irmandade do Rosário dos Pretos da Boa Vista. Nela, encontramos referências de mesários que fizeram parte do Terço e que, ainda por cima, estiveram ao lado dos *patriotas* nos movimentos de 1817 e 1824²¹⁹. O Terço foi tão visível, heterogêneo e importante que, como vimos, não passou despercebido nos relatos feitos sobre a vida social de Pernambuco. Este fato não nos causa surpresas se percebemos que, desde o século XVIII, o Terço dos Henriques apareceu em questões de posse de terras e festejos oficiais de maneira destacada²²⁰.

Disto tudo que descrevemos, ressaltamos enfaticamente que estas “hierarquias do Rei do Congo” não viveram isoladas no intramuros da igreja do Rosário dos Pretos de Santo Antônio do Recife, no século XVIII. Seu poder se espalhou pelas ruas da cidade e de seus arredores. A Irmandade do Rosário daquela igreja teve toda a precedência sobre as demais congêneres, pois era de lá que saía o soberano dos *pretos* do Recife e de seus arredores suburbanos. No século XIX, ao menos entre as décadas de 1810 e 1870, apesar do cerceamento feito pelas autoridades provinciais, as “hierarquias do Rei do Congo” ainda permaneceram vivas nas práticas recifenses através da informalidade.

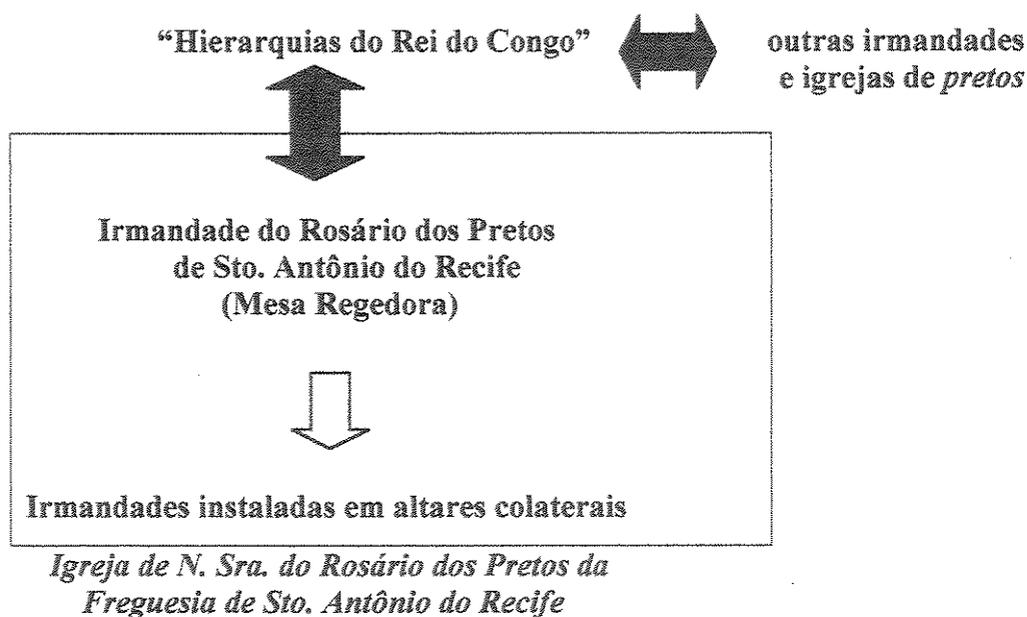
Para melhor visualização destas redes de poder, no período da informalidade do reinado, elaboramos um gráfico que contempla o entrecruzamento das instâncias de poder dos *homens pretos* do Recife, e de seus arredores, tendo como referência a Irmandade do Rosário da freguesia de Santo Antônio. Estas instâncias foram, a saber, considerando os aspectos intramuros da igreja,

²¹⁸Esta porcentagem foi feita tendo por base um quadro dos efetivos do Terço no Recife, no século XVIII, apresentado por Antonia Quintão, *op. cit.*, pp. 212 e 220 e o dado da nota anterior, de Tollenare.

²¹⁹Francisco Augusto Pereira da Costa, “Notícia sobre a fundação da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do bairro da Boa Vista”, *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*, (1901), n. 55.

as hierarquias no interior da Irmandade do Rosário (em especial a sua Mesa Regedora) e no interior da igreja²²¹ (o poder do orago principal frente aos secundários). No aspecto extramuros, tivemos as “hierarquias do Rei do Congo” e aquelas do Terço dos Henriques.

Gráfico 3 - Hierarquias dos homens pretos ligados à Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife (1870)



No intramuros, a Mesa Regedora do Rosário dos Pretos teve ingerência sobre as atividades da sua Irmandade. Esta foi a sua primeira ordem de poder. Ao mesmo tempo, indicado por uma seta amarela, aquela instância deliberativa teve todos os dispositivos legais, dispostos no compromisso, para interferir e direcionar a administração das outras irmandades que ocuparam os altares colaterais de seu templo. Fora dos muros da igreja e da Irmandade do Rosário, no período analisado, mas diretamente relacionada às instâncias de poder no interior da Irmandade, havia uma terceira ordem de poder que chamamos de “hierarquias do Rei do Congo”. Enraizada no

²²⁰Antonia Quintão, *op. cit.*, pp. 212-224.

²²¹Encontramos, no século XVIII, as imagens e irmandades de S. Domingos Gusmão, da Boa Hora, do Rei Baltazar, de S. Elesbão, S. Benedito, S. Antônio de Catalagerona, S. Efigênia e Moisés. Francisco A. P. da Costa, *Anais*, v. 6, p. 152. No século XIX, encontramos a de Santa Cecília e ainda, espalhadas pela documentação, sem precisão de datas, as de São Cristóvão, Senhor Bom Jesus dos Martírios, Nossa Senhora da Boa Hora, Santa Efigênia, São Domingos de Gusmão e São Benedito.

cotidiano da cidade, está indicada por outra seta azul. Esta terceira rede hierárquica, na verdade, podia abrigar confrades de diversas invocações, estivessem eles dentro ou fora dos muros da igreja do Rosário, como também indica a seta vermelha. Todas estas hierarquias apontam para possíveis cruzamentos, pois um mesário do Rosário dos Pretos do Recife podia ser Rei do Congo, Governador de Pretos, irmão de São Benedito e capitão dos Henriques (a quarta instância de poder), por exemplo.

Estas quatro formas de ordenação hierárquica, portanto, não se excluíam. Na verdade se complementavam, mesmo que muitas vezes surgissem conflitos, pois elas não eram justapostas de forma mecânica, apesar do Rei do Congo ser o mais elevado cargo, mesmo na informalidade. Para temperá-las, e por vezes desequilibrá-las, havia ainda a relação que mantinham com as autoridades provinciais (juizes de capelas, chefes de polícia e políticos de uma maneira geral). Na aproximação entre estas cinco instâncias é que se dava a política confraternal.

A proximidade entre as autoridades públicas e as “hierarquias do Rei do Congo” indicam seu vigor e importância, apesar da informalidade. Sua expressividade fica ainda mais evidente se retomarmos o tema da Romanização. Se no início do século XIX tivemos o cerceamento das patentes de *homens pretos*, a reforma da liturgia católica buscou asfixiar de maneira mais contundente as permanências leigas (consideradas heterodoxas nas irmandades), em seu caminho modernizador. Estes golpes, contra a estrutura formal das “hierarquias do Rei do Congo”, acabou por demonstrar de maneira mais flagrante a sua força, pois elas permaneceram ativas durante quase todo o século XIX.

Coube aos círculos do poder pernambucano conviver de forma tensa com estas práticas. A correspondência entre o Presidente da Província de Pernambuco e seu Chefe de Polícia, em 1849, dá mostras do tom desta relação. Afirma-se nela que o tal título de Rei do Congo, comandante dos referidos Governadores de Pretos, vinha sendo “muito censurado como próprio a aviltar a Realeza Brasileira”²²²; autorizava-se sua participação na festa do Rosário, contanto que mantivesse a ordem entre seus subordinados. Assim, mesmo proibida ou aviltante, esta prática esteve muito enraizada na vida da cidade e, por isto, acabou sendo aparentemente “tolerada” (já praticamente no início da segunda metade do século XIX).

A *tolerância* das autoridades, assim como a *devoção* dos confrades, constituem explicações muito superficiais para entendermos as “hierarquias do Rei do Congo” e o poder da e

²²² APEJE, *Polícia Civil*, PC-25, fls. 166-167.

na Mesa Regedora. Sabemos que o problema não foi de “tolerância” somente, pois desta forma a perspectiva seria de benevolência e concessão. As autoridades temiam, com a repressão incontida, o desencadear de males inadmissíveis contra a ordem e, por este motivo, preferiam conviver com alguns “males menores”²²³.

No Brasil, o significado destes reis e sua hierarquias ficou relegado, basicamente, a interpretações muito generalizantes e folclorizadas. As posições da historiografia sobre as irmandades de *homens pretos* são correlatas às análises dos seus reis. Gilberto Freyre, por exemplo, afirma que as irmandades de *homens pretos* “foram verdadeiras organizações de disciplina, com ‘reis do Congo’ exercendo autoridade sobre seus ‘vassallos’”²²⁴. As aspas colocadas pelo autor fazem com que caiamos em duas armadilhas. A primeira retoma a discussão sobre as *exterioridades*, pois acaba por depreciar os sentidos da coroa e sua importância. A outra, faz parecer que os vassallos acomodaram-se a uma disciplina falseada ou mecânica.

Mário de Andrade segue o primeiro caminho, o da *exterioridade*, quando analisa a presença dos Reis do Congo nos folgedos brasileiros. Além disto, cria uma continuidade passiva com a experiência africana. Para o autor, no início da aproximação com Portugal, os reis do Congo efetivamente tinham poderes reais em situação africana, “mas um século mais tarde já os reis negros da região eram meramente titulares, que nem os reis de Congos no Brasil”²²⁵. Portanto, se pensamos nas “hierarquias do Rei do Congo” recifenses como mera *titularidade*, ratificamos a sua interpretação de que “os reis de fumaça funcionavam utilitariamente pros brancos”²²⁶.

Edison Carneiro segue esta mesma tendência e, utilizando-se das pesquisas de Pereira da Costa, afirma que a coroação de D. Antônio de Oliveira como Rei do Congo constituiu um caso generalizador para uma interpretação que reforça a acomodação e a *titularidade* destas hierarquias:

“A coroação de reis do Congo parece ter sido divertimento tolerado, senão mesmo criado e estimulado, pelos senhores, como elemento de dominação da mão-de-obra servil.

²²³ Marcelo Mac Cord, “A coroação do Rei Congo e as autoridades policiais em Recife (1848-1873)”, *[Syn]Thesis*, (1998), pp. 94-95.

²²⁴ Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, pp. 255-356.

²²⁵ Mário de Andrade, *Danças Dramáticas do Brasil*, São Paulo, Livraria Martins Editora, 1959, p. 19.

²²⁶ Idem, *ibidem.*, p. 21.

Os reis eram eleitos anualmente ou, de preferência, vitalícios, escolhidos pelas Irmandades da Senhora do Rosário dos Pretos. Tratava-se, em geral, de homens idosos, e mesmo senis, inclinados à conciliação, benquistos pelos senhores devido à sua subserviência, a quem se permitia, sem prejuízo - em verdade com lucro - uma realeza de papelão²²⁷

Apesar de perceber a relevância destas instituições, Edison Carneiro acaba enquadrando-as como uma concessão da Igreja Católica à população de cor. Assim, nesta ótica, os Reis do Congo, como as Irmandades do Rosário, acabam por servir, “à sua maneira, à política geral de dominação do Estado”²²⁸. Ele afirma, também, que aqueles componentes desta estrutura hierárquica auferiam algumas vantagens individuais, uma observação muito importante. Entretanto, estes benefícios eram capitalizados porque a função reduzia-se à feitorização da escravaria e/ou controle sobre os livres e libertos²²⁹.

Isto vai ao encontro das afirmações de Roger Bastide quando, analisando os congos e as congadas, originadas, segundo sua interpretação, das coroações de Reis do Congo, afirma que na América católica estes Reis “eram eleitos com o propósito de controlar o comportamento dos escravos e de servir de intermediários entre os senhores e seus submissos”²³⁰. Marina de Mello e Souza segue uma tendência semelhante, quando afirma que os reis negros eram acionados pela comunidade “para resolver suas questões internas e cuja autoridade seria aceita pela sociedade senhorial”²³¹. A intermediação, para nós, tomada como uma única possibilidade interpretativa, acaba por polarizar dois mundos e empobrecer a análise.

As indicações e pesquisas de Pereira da Costa serviram de base para outros autores, como Arthur Ramos e Nina Rodrigues. O primeiro procura ver nestas instituições negras uma sobrevivência histórica degenerada ou deformada da cultura africana original, “onde o sentido primitivo foi esquecido”²³² em situação escravista e americana. Este tipo de análise corrobora a leitura de Mário de Andrade. Já o outro autor afirma, muito próximo das referidas interpretações,

²²⁷ Edison Carneiro, *op. cit.*, p. 38.

²²⁸ Idem, *ibidem.*, p. 39.

²²⁹ Idem, *ibidem.*, p. 40.

²³⁰ Roger Bastide, *As Américas Negras: as Civilizações Africanas no Novo Mundo*, São Paulo, Difel/Ed. USP, 1974, p. 170.

²³¹ Marina de Mello e Souza, *op. cit.*, pp. 186-187

²³² Arthur Ramos, *O Folk-lore Negro do Brasil: demopsychologia e psychanalyse*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1953, p. 40.

que os reinados foram uma espécie de “simulacro de liberdade política” das culturas *bantu* no Brasil²³³.

Estes estudiosos arrolados enfatizam a questão da *titularidade* das “hierarquias do Rei do Congo” (expressão paralela à noção de *exterioridade*), entendida enquanto uma função esvaziada de sentido ou restrita aos *folclorizados* folgedos. Em parte, chegam a tal conclusão porque suas análises derivam do fato de que se apoiaram nas pesquisas daquele pernambucanista, que qualificou tais instâncias de poder como “caricata monarquia”²³⁴.

A análise dos compromissos, cremos, foi vital na fundamentação desta sentença de Pereira da Costa, na medida em que foi confrade do Rosário da Boa Vista e, pela quantidade de escritos sobre o tema, explorou de maneira incisiva estas fontes sobre as irmandades de *homens pretos*. Em primeiro lugar, a presença de reis brancos nas irmandades de *homens pretos*, no século XVIII, pode ter ajudado na subestimação das “hierarquias do Rei do Congo”²³⁵. Em segundo lugar, o Compromisso de 1758 não se aprofundou na descrição do poder do Rei do Congo sobre os Governadores de Pretos. Em terceiro lugar, no período em que estudamos o Rosário de Santo Antônio, o título de Rei do Congo não apareceu nem regulamentado nas eleições da Mesa Regedora.

As descrições de cronistas e viajantes colaboram também, e muito, para o fortalecimento das conclusões daqueles autores. Entre os textos desta natureza, que relataram os reinados do Congo, escolhemos dois absolutamente referenciais. Para um caso mais geral, visitamos Antonil e, para o caso pernambucano, Koster. Nossa leitura segue os cuidados anunciados por Robert Slenes, pois nestes textos há um *olhar* que subestima ou não enxerga as práticas destes *homens pretos*²³⁶.

O primeiro, escrevendo no início dos setecentos, no capítulo IX de seu *Cultura e Opulência do Brasil*, aconselha que os senhores permitissem a criação de reis negros, para que não ficassem os escravos desconsolados. Esta, no seu entender, seria uma forma de “alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário,

²³³Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo/Brasília, Ed. Nacional/Ed. UnB, 1982, p. 32.

²³⁴Francisco Augusto Pereira da Costa, “Reminiscências histórico-pernambucanas: Rei de Congo”, *Jornal do Brasil* (Rio de Janeiro), 25/08/1901.

²³⁵O Compromisso do Rosário de Igarassú, localidade próxima ao Recife, na sua “Constituição Sétima”, diz que “todo o irmão ou irmã, assim preto, como branco ou pardo, que por sua devoção quiser servir de Juiz ou de Rei se poderá assentar na eleição”. Estas interpretações, da simples titularidade dos postos ocupados por pretos, ainda encontram subsídios na existência do tesoureiro branco, que pudemos descrever. APEJE, *Diversos*, DI-05, Livro e Capítulo do Compromisso desta Irmandade de N. Senhora do Rosário da Vila de Igarassú – 1711.

de São Benedito e do Orago da Capela do Engenho”²³⁷. Sua perspectiva, claramente, é a da *concessão* da festa do Rosário e da coroação do Rei do Congo como regrado divertimento. Conceder coroas negras e suas respectivas festividades era consolar e alegrar, enfim, acomodá-los à disciplina.

Já o segundo autor, Koster, quando descreve a coroação do rei de Congo, em Itamaracá (uma ilha próxima ao Recife), no início dos oitocentos, deixa patente o julgamento da *exterioridade* quando afirma que “esses soberanos exercem uma espécie de falsa jurisdição sobre seus vassalos”²³⁸. Em seguida, percebemos de onde Edison Carneiro pode ter tirado a idéia de um “reinado de papelão”, pois Koster conclui sua análise descrevendo que este Rei do Congo “trazia na cabeça uma coroa de papel colorido e dourado”²³⁹.

Relativizando esta noção da *titularidade*, entre as patentes de negros, no Recife, temos o trabalho de Cláudia Viana Torres. A autora percebe muito bem que as ações dos Reis do Congo extrapolavam a festividade, circunscrita ao cerimonial. Chamando toda esta hierarquia de “organização social do Rei do Congo”²⁴⁰, a autora afirma, principalmente, que sua maior penetração e prestígio ocorreu entre 1774, no início do governo de José César de Menezes, e 1815, quando finalmente se enfraqueceram as demandas das patentes negras em Pernambuco²⁴¹. Em seguida, afirma que, mesmo em período posterior, estas hierarquias continuaram a existir no Recife, citando a coroação de D. Antônio de Oliveira para ratificar seu argumento. Ao mesmo tempo, porém, afirma que possivelmente seu reinado não contava mais com a organização e a estrutura interna existente no período por ela analisado²⁴². Em torno disto, segundo Leonardo Dantas da Silva, “com a abolição da escravidão negra em terras do Brasil, a 13 de maio de 1888, a coroação dos Reis do Congo – Muchino Riá Congo – perdeu a sua razão de ser, em face da necessidade daquela ‘autoridade’ na conjuntura social dos novos tempos”²⁴³. Nesta interpretação, foi a abolição o derradeiro golpe no já maculado reinado.

²³⁶Robert W. Slenes, *op. cit.*, pp. 141-142.

²³⁷André João Antonil, *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*, edição fac-similar, Recife, Museu do Açúcar, 1969, p. 28.

²³⁸Koster, *op. cit.*, p. 354.

²³⁹Idem, *ibidem*.

²⁴⁰Cláudia Viana Torres, *op. cit.*, pp. 33-47.

²⁴¹Idem, *ibidem*, p. 68-73.

²⁴²Idem, *ibidem*, pp. 78-79.

²⁴³Leonardo Dantas da Silva, “A instituição do Rei do Congo e sua presença nos maracatus”, in: Leonardo Dantas da Silva (org.), *Estudos sobre a Escravidão Negra*, Recife, FUNDAJ/Ed. Massangana, 1988, v.2, p. 39.

Assim, nos poucos estudos sobre irmandades de *homens pretos* e coroações de reis negros produzidos, há uma certa tendência em afirmar as mudanças históricas das “hierarquias do Rei do Congo” como *degeneração* ou *perda*, principalmente na virada dos séculos XIX e XX. Elizabeth Kiddy, analisando o caso de Minas Gerais, não vê o século XIX como um período de decadência das irmandades locais, mas de profundas transformações. Apesar dos julgamentos feitos sobre o “atraso” das irmandades leigas, frutos da *modernização* do Estado Imperial e da Igreja católica no Brasil²⁴⁴, elas se mantiveram vigorosas.

Pensamos que este é um caminho mais interessante para analisar a questão. Caso contrário, como explicar, então, a força da Irmandade do Rosário de Santo Antônio no século XIX, segundo Flávio Guerra? A autonomia de sua administração, com uma Mesa Regedora toda feita por negros, alguns deles relativamente instruídos e com posses, não foi uma importante instituição de poder e força? O progressivo fim da escravidão e a *modernização* institucional do Império não asfixiaram a Irmandade do Rosário de Santo Antônio. As suas práticas não foram simplesmente uma sombra das mudanças da sociedade. Ela participou ativamente da vida social recifense e as suas variadas instâncias hierárquicas, da mesma forma, também não estiveram ao sabor dos acontecimentos. A informalidade ou a extra-oficialidade das “hierarquias do Rei do Congo” não representou seu enfraquecimento. Muito pelo contrário, sua manutenção foi um sinal de vitalidade frente a tantos golpes.

Mais que simples “tolerância” das autoridades, ou “conquista” dos confrades, a sobrevivência das referidas hierarquias, no tempo de D. Antônio de Oliveira Guimarães, extrapolou os limites da intermediação, da acomodação ou dos embates entre dois mundos apartados. Elas foram um mosaico de interesses. Reafirmamos, também, que esta capacidade de controle e mobilização nunca foi linear. Portanto, controlar e mobilizar a “comunidade confraternal” não foram tarefas nada fáceis para as “hierarquias do Rei do Congo”, para a Mesa Regedora do Rosário dos Pretos ou para as autoridades provinciais. A construção de uma teia, intra e extramuros da igreja, foi a garantia de ascendência do reinado sobre uma boa parcela da população negra do Recife e, absolutamente, ela não foi nada mecânica.

²⁴⁴Elizabeth W. Kiddy, *op. cit.*, p. 189 e 217.

Capítulo 2

Teia entre Irmãos, Irmandades e Autoridades Provinciais.

2.1. O Compromisso e as disputas entre os confrades do Rosário pelos cargos.

Afirmamos, no final do primeiro capítulo, que o poder da Irmandade do Rosário não se constituiu de forma mecânica. Suas decisões foram autônomas, mas existiram outras instâncias de poder que atuaram com ela, de forma relacional. Assim, para que a análise das práticas e políticas confraternais não fique empobrecida, ou perca sua dimensão social, não se pode isolar a Irmandade limitando-a às paredes da igreja. Em termos gerais, suas estratégias de ação foram fruto do imbricamento das cinco instâncias de poder já referidas: a Mesa Regedora, sua posição na igreja frente às irmandades congêneres, as “hierarquias do rei do Congo”, do Terço dos Henriques e sua relação com as autoridades públicas.

O processo de aprovação dos compromissos constitui ocasião privilegiada para estudarmos as teias que ligaram estas instâncias de poder. Os conflitos e as alianças surgiram em torno das discussões sobre a legalidade, a fiscalização e a obediência da regulamentação confraternal. A legitimidade da Mesa Regedora dependeu destes debates. Por causa disto, a aprovação dos compromissos e o respeito a eles estiveram sempre envolvidos por tensões, pois constituíam a garantia da manutenção oficial das hierarquias entre os irmãos do Rosário.

Analisaremos, nesta seção, aqueles três aspectos que nortearam os embates da legitimidade da Mesa Regedora. Eles foram claramente interdependentes. O primeiro refere-se à questão da competência das autoridades constituídas pela aprovação do documento. Os outros dizem respeito ao cotidiano da Irmandade, que deveria se basear rigorosamente nos compromissos. Todos estes momentos foram repletos de conflitos e disputas no interior da confraria. Foram estas águas tormentosas, o choque entre as diversas correntes confraternais, no caso pernambucano, que permitiu a visibilidade das suas políticas.

Segundo Anderson Oliveira, “a partir de 1828, os negócios eclesiásticos passaram a integrar o Ministério da Justiça. E em 1861, passaram para a alçada do Ministério dos Negócios

do Império”¹. Estas mudanças de competência, na esfera pública, criaram uma legislação conflitiva sobre a matéria, além de um longo caminho burocrático para a oficialização dos compromissos. Um bom exemplo foi a tramitação legal para a aprovação do Compromisso da Irmandade do Rosário dos Pretos de Goiana. A sua igreja estava situada na importante comarca e termo de Goiana, em Pernambuco.

Em um ofício de 15 de dezembro de 1847, do 1º suplente do Juiz Municipal, Antônio d’Arruda Câmara, ao Presidente da Província, Chichorro da Gama, discorreu sobre algumas dúvidas para arbitrar a validade daquela regulamentação confraternal². A autoridade municipal procurava entender e dirimir os problemas legais que levaram o referido processo até a instância jurídica. Até este momento do processo de avaliação, para dar o “cumpra-se” ao Compromisso, existiram conflitos de competência entre as autoridades constituídas, executiva e legislativa.

O conflito entre os Poderes resultava da ambigüidade da legislação em vigor. A lei de 22 de setembro de 1828, segundo o 1º Suplente, dava ao Governo Geral “a atribuição de aprovar os compromissos das Irmandades Religiosas, depois de terem sido aprovadas pelo Poder Eclesiástico”. Entretanto, ele também apontava que, alguns anos depois desta lei, o Ato Adicional havia conferido às Assembléias Provinciais a ingerência sobre o assunto. Havia, portanto, uma duplicidade legal de alçadas para a aprovação dos compromissos e nada garantia, conseqüentemente, uma interpretação homogênea das leis.

A segunda questão, desdobramento desta primeira, seria quanto ao *status* dos compromissos, que definiria a instância correta para o “cumpra-se”. Se o considerassem “uma lei constitucional ou organizadora da irmandade”, deveriam dirigi-lo ao Legislativo. No caso de pensá-lo como um “simples regulamento”, ao Executivo. Entretanto, para equacionar o conflito entre as leis existentes, sugeria a autoridade que toda a legislação sobre irmandades coubesse à Assembléia Provincial, mas que os compromissos propriamente ditos fossem feitos ou aprovados pelo Executivo. A competência para o “cumpra-se” seria, concluímos, compartilhada.

Curioso notarmos que o Compromisso do Rosário dos Pretos de Goiana, quando chegara às mãos do 1º Suplente, apesar destes conflitos legais, já era oficial, pois estava acompanhado do referendo feito através de uma Carta Imperial. Mesmo assim, apoiado nas leis citadas, averbou o

¹Anderson José Machado de Oliveira, *Devoção e Caridade: irmandades religiosas no Rio de Janeiro Imperial (1840-1889)*, dissertação de mestrado, Niterói, UFF, 1995, p. 56.

²APEJE, *Tribunais Diversos*, TD-17, fls. 117-118. As citações que integram os próximos parágrafos pertencem a este documento.

1º Suplente que a sua sanção na Corte fora indevida e ilegal. Por isto, o “cumpra-se” foi objeto de mais discussões. Segundo sua perspectiva, o aval eclesiástico nele contido era inválido, pois fora feito após ser ouvido o “Reverendo Bispo Capelão Mór, que sendo diocesano do Rio de Janeiro” não deveria intervir em assuntos do Bispado de Pernambuco e que as leis Eclesiásticas e a lei de 1828 não permitiam esta forma de sanção.

O 1º Suplente apontou ainda que a Carta Imperial havia desconsiderado o conflito legal da matéria, entre Executivo e Legislativo. Criticando a validade deste documento, voltava à lei de 22 de setembro de 1828 para afirmar que, além da ilegalidade do “cumpra-se” eclesiástico, o Executivo, na Corte, não havia seguido corretamente os trâmites desta lei, que regulamentava sua competência. Concluía, finalmente, que não cabia a ele pronunciar-se sobre a questão. Ainda assim, apesar da pretendida *clareza* de sua análise, é interessante notarmos que, em março de 1848, este caso ainda continuava rolando em segunda instância, nas mãos da Relação. Toda esta celeuma encerrou-se com a publicação de um ofício da Relação, na “*Parte Oficial*” do *Diário de Pernambuco* de 15 de novembro de 1848, dirigido ao juiz municipal de Goiana, determinando “que [se] ponha em execução o compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário daquela cidade, que ora devolve com a carta imperial que o confirmou”³. O Compromisso da Irmandade do Rosário de Goiana ficava, assim, ratificado na forma deferida pela Carta Imperial, independente de possíveis ilegalidades no seu trâmite, e de qualquer plasticidade na interpretação das leis, de acordo com os interesses em jogo.

A morosidade da aprovação definitiva, apontada no *Diário de Pernambuco*, foi patente: entre o ofício dirigido ao Presidente da Província e a publicação neste periódico, o processo transcorreu por onze longos meses. Não descartemos, também, o tempo perdido pela Irmandade até conseguir a discutida aprovação vinda do Rio de Janeiro. Neste período de transição, provavelmente, as atividades da confraria não pararam, pois existia o dispositivo das Comissões Administrativas, responsável pela gerência das irmandades na ausência ou irregularidade da regulamentação confraternal. Estudaremos, em seguida, este dispositivo.

O caso do Rosário de Goiana deixou claro que os compromissos não surgiram, simplesmente, como algo tranqüilamente imposto “de cima”, pelas autoridades civis e eclesiásticas, aos que estão “em baixo”, os confrades *pretos*. Do mesmo modo, se os compromissos não foram aprovados sem disputas entre as autoridades, também não foram

³*Diário de Pernambuco*, 15.11.1848.

passivamente acolhidos e cegamente obedecidos pelos confrades. Como afirmou João José Reis, “nem tudo o que dizia o compromisso era para ser exatamente seguido”⁴. Além disto, é bom acrescentarmos que muito do que deveria ser seguido não estava neste documento. Como exemplo, basta lembrarmos do Compromisso de 1870, da Irmandade do Rosário dos Pretos de Santo Antônio do Recife, que não mais regulava as “hierarquias do Rei do Congo”, embora elas permanecessem em vigor.

Por outro lado, se os compromissos preconizavam basicamente a ordem e a hierarquia nas irmandades, também não eram sempre e incondicionalmente obedecidos, seja pelos membros mais graduados da Mesa Regedora ou por qualquer outro irmão de menor expressão no corpo confraternal. Encontramos, no *Vocabulário Pernambucano*, de Pereira da Costa, um verbete muito precioso para ilustrarmos esta questão. Neste trabalho, o autor procurou rastrear os *falares* corriqueiros do Estado, contribuindo para os estudos que se implementavam sobre o folclore, no início do século XX.

Segundo este autor, quando os pernambucanos utilizavam nas ruas a expressão “mesa do Rosário”, falavam da:

“Reunião de uma corporação qualquer em desordem, em que todos falam, gritam e ninguém se entende. Vem da confusão e desordem das reuniões da mesa regedora das irmandades do Rosário dos Pretos, em que, concorrentemente com os crioulos, tomavam parte os confrades africanos de castas ou nações diversas, livres e escravos”⁵

Para além do preconceito, o verbete deixou claro que existiram muitos conflitos e matizes em torno das “relações de precedência”, do respeito e da obediência às hierarquias negras formais ou informais, intra ou extramuros da Irmandade do Rosário. A importância e a visibilidade da Irmandade do Rosário dos Pretos de Santo Antônio do Recife, uma das mais visíveis do século

⁴João José Reis, *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo, Cia. das Letras, 1991, p. 64.

⁵Francisco Augusto Pereira da Costa, *Vocabulário Pernambucano*, 2ª ed., Recife, Secretaria de Educação e Cultura do Governo do Estado de Pernambuco, 1976, v. 2, p. 512. A título de curiosidade, quando de nossas andanças pela Igreja do Rosário dos Pretos, tivemos a oportunidade de participar de algumas reuniões da Mesa Regedora do Rosário. Numa delas, recebemos o atual Compromisso, datado de 1957. No capítulo VI, “das penalidades”, temos um bom indicio de problemas passados, pois são passíveis de punições os irmãos que “provocarem discussões odiosas ofendendo aos seus Irmãos, autoridades eclesiásticas, no recinto desta Confraria, ou comportando-se de modo inconveniente em qualquer lugar em que este soldalício esteja oficialmente”. *Compromisso da Venerável Confraria de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio*, Recife, Editora Flos Carmeli, 1958, p. 24.

XIX, assim como a permanência de conflitos em seu interior, foram tão evidentes na vida social da cidade que extrapolaram os limites da igreja, tornando-se referência, inclusive, na fala corriqueira das pessoas.

Numa leitura apressada, o referido verbete poderia ratificar os estudos sobre as irmandades de *homens pretos* que as concebem como um lugar de interferência dos brancos, para controle e divisão dos *negros inconscientes de sua real condição*. Entretanto, estes problemas, rapidamente descritos por Pereira da Costa, são mais complexos, pois representam combates entre várias visões de ordem. Ao invés de “desordens”, estas confusões eram fruto de disputas na implantação das políticas confraternais.

Na Irmandade do Rosário dos Pretos de Santo Antônio estes combates se acirraram no final da década de 1860, com a radicalização de problemas internos de convivência. Por causa disto, o Juiz de Capelas, autoridade responsável pela fiscalização das confrarias religiosas, ordenou a formação de uma Comissão Administrativa, em 3 de novembro 1869, justamente para elaborar um novo compromisso (o de 1870). Esta nova regulamentação deveria equacionar as “relações de precedência” no Rosário, fazendo com que a Irmandade voltasse a sua *normalidade* institucional.

Diferentemente do caso da Irmandade do Rosário dos Pretos de Goiana, mas de forma complementar à perspectiva legal do seu “cumpra-se”, rastreamos as questões internas dos conflitos (de ordem e de obediência) que levaram a confraria homônima do Recife à nova regulamentação. A relativa demora, no referendo oficial ao Compromisso de 1870, pode ter decorrido de motivações semelhantes às daquele. Entre a formação da Comissão Administrativa e a aprovação final do documento, transcorreram seis meses. Neste ínterim, o primeiro texto da regulamentação confraternal chegou mesmo a ser reformado pelas autoridades eclesiásticas⁶.

Numa leitura apressada, o dispositivo da Comissão Administrativa surgiria como simples intermediador dos interesses de senhores frente aos escravos, dos brancos frente aos negros ou da ordem pública frente à desordem/desunião confraternal. Porém, tendo em vista a complexidade da Comissão Administrativa, fruto apriorístico de uma “desordem institucional”, ela representou algo muito mais refinado.

⁶IPHAN/Museu da Abolição (Recife), *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife* –Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1852-1871, fls. 68, 72 e 74.

Ao ser instaurada e anunciada aos principais vogais da Mesa Regedora da Irmandade (Juiz, Escrivão e Tesoureiro), oficializou-se a suspensão sumária de suas atividades por falta de um Compromisso legal. Automaticamente, a Comissão Administrativa ficava incumbida de, em três meses, apresentar o novo documento e, neste ínterim, administrar os negócios do Rosário. Os comissários nomeados foram Estevão José das Chagas, Libânio Luís da Cunha e Anacleto Manoel dos Santos⁷.

Estevão José das Chagas, nomeado Presidente da Comissão, fora Juiz reeleito no Termo de Posse da Mesa Regedora, em 25 de outubro de 1868⁸. Em 1869, quando foi dissolvida a Mesa Regedora, era ele mesmo ainda o seu Juiz. Durante o exercício da Comissão Administrativa foi anunciado o seu falecimento, no dia 24 de fevereiro de 1870. Sua morte foi extremamente lamentada nas Atas da confraria, pois seu desaparecimento ocorreu após “tanta fadiga e esforços para reabilitação desta Irmandade”⁹; pouco tempo antes da aprovação final do regulamento, portanto.

Este episódio nos ofereceu alguns subsídios para percebermos sua importância no corpo confraternal. Lembremos que os sufrágios fizeram parte das obrigações assistenciais da Irmandade. O enterro e as exéquias dos irmãos apontavam para a sua relevância na história da Irmandade. Através deles podemos perceber as “relações de precedência” que constituíram as suas redes de sociabilidade. Para o sepultamento de Estevão José das Chagas, deliberou a Comissão Administrativa que:

“o cadáver de seu mui chorado presidente fosse depositado hoje à noite na capela-mor do Templo, devendo a Irmandade buscá-lo de cruz alçada e, no dia seguinte, antes de lhe dar sepultura, lhe mandasse dizer uma missa de corpo presente com assistência da Irmandade e acompanhá-lo até o jazigo, tomando a Comissão sérias providências para o cumprimento exato do que fica exposto”¹⁰

Notamos, nitidamente, os cuidados para com suas exéquias. Algo aparentemente óbvio para quem ocupou funções de alta monta na Irmandade, indo ao encontro da tendência de se reverenciar a memória de confrades ilustres. O Compromisso de 1870, fruto de seu esforço e

⁷Idem, fl. 68.

⁸Idem, ibidem.

⁹Idem, fl. 74v.

¹⁰Idem, ibidem.

devoção, segundo as informações das Atas, também regulou de forma muito nítida as hierarquias nos funerais. No seu artigo 77, intitulado *Dos sufrágios dos Irmãos*, tendo sido um simples confrade, teria a alma cinco missas; tendo sido Definidor, oito; Procurador, dez; Procurador Geral, doze; Tesoureiro, doze; Secretário, quatorze; Vice-Juiz, dezesseis e Juiz, vinte¹¹.

Fora estes obséquios, a Mesa Regedora poderia voluntariamente praticar outros, principalmente se o irmão morto tivesse ocupado suas funções com distinção. Já o artigo 78, concluindo a matéria, regulava que se o falecimento ocorresse no ano de exercício, o mesário teria, por exemplo, as três portas exteriores da Igreja abertas em sua homenagem¹². Observando o registro das Atas, percebemos que Estevão José das Chagas obteve o privilégio de alguns dos ditos obséquios voluntários, que extrapolaram as vinte missas.

Para o seu lugar na Comissão Administrativa, em seguida, deliberou o Juiz de Capelas que seria nomeado Henrique José Dias das Chagas, ex-Escrivão da Irmandade¹³. Tal como Estevão José das Chagas, o novo comissário possuía um histórico na organização da Irmandade. É interessante notarmos que, após a aprovação do Compromisso de 1870, quando ocupava a presidência da Comissão, foi eleito Juiz da Mesa Regedora do Rosário para o exercício de outubro de 1871/1872¹⁴.

O segundo comissário, o irmão Libânio Luís da Cunha, seguiu a mesma seara dos anteriores. Até a eleição de outubro de 1868, fora o Procurador da Irmandade. Na mudança da Mesa Regedora, para o exercício 1868/1869, ano da sua dissolução por falta de compromisso legal, ocupava a importante função de Escrivão¹⁵. Seu nome, ao contrário do outro comissário, não apareceu no Termo de Posse de 1871.

Finalmente, temos o terceiro irmão, Anacleto Manoel dos Santos. Nos exercícios de 1867/1868 e 1868/1869, ele aparecia como o Tesoureiro da Irmandade¹⁶. No ano em que foi instaurada a Comissão Administrativa, portanto, ainda ocupava a mesma função de tempos

¹¹APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

¹²Idem, *ibidem*.

¹³IPHAN/Museu da Abolição (Recife), *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife* – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1852-1871, fl. 75v.

¹⁴Idem, fls. 3 e 6v.

¹⁵Idem, fls. 52, 52v e 74.

¹⁶Idem, fls. 47v e 48v.

anteriores. Seguindo os mesmos passos de Henrique José Dias das Chagas, na manutenção de poder na Irmandade, foi eleito Procurador do Patrimônio em 1871¹⁷.

É interessante perceber que a notícia da dissolução da Mesa Regedora, feita pelo Juiz de Capelas, que se dirigiu aos mais importantes mesários do período, apenas alterou o seu *status* na direção da Irmandade. Não houve uma ruptura na liderança do corpo confraternal, apesar de a Comissão Administrativa representar a busca de uma *ordem* na política confraternal. Desta forma, se o Juiz de Capelas considerou o exercício administrativo da Mesa Regedora ilegal, por causa da invalidade do Compromisso, ao mesmo tempo não deixou de observar a representatividade destas lideranças. Neste caso, que *desordem* teria motivo a formação da Comissão Administrativa?

Para entendermos todo o processo e motivos da instauração desta Comissão Administrativa, é preciso regressar um pouco no tempo.

No final de cada gestão, como se pode verificar na documentação produzida pela Irmandade, o objeto mais evidente de conflitos era o gerenciamento de seu patrimônio e de suas finanças. Na prestação de contas da confraria, os problemas afloravam. Havia um importante fluxo de erário na tesouraria: nas *entradas* havia alugueis de imóveis, esmolas, jóias, loterias e doações; nas *saídas* tivemos pagamentos diversos. Encontramos tantos problemas nestes registros que se tornou claro que a Comissão Administrativa, formada em 1869, coroou um processo de desgaste interno na administração destes recursos. Podemos rastreá-lo, pelo menos, desde a década de 1840.

O primeiro grupo de problemas envolveu o Irmão Chrispim Marques Nogueira. Ele foi eleito Tesoureiro, pelos confrades com direito a voto para a sua aclamação, em Mesa Regedora reunida no dia 6 de outubro de 1842. Chrispim não era um novato nas hierarquias do Rosário, já que no seu termo de posse, lavrado pelo Juiz da Irmandade, ele apareceu como ex-Definidor¹⁸. O cargo de Tesoureiro constituía mais um importante passo, nas “relações de precedência”, para se chegar à função máxima de Juiz. Segundo o Compromisso de 1870, se o tomarmos como

¹⁷Idem, fl. 6v. Inclusive, foram estes mesmos mesários que ajudam a tumultuar e desprestigiar o enterro de D. Antônio de Oliveira, segundo uma notícia publicada no *Diário de Pernambuco*.

¹⁸IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1835-1848, fl. 66.

referência para a análise, quem havia ocupado aquela função poderia se candidatar a esta “um ano depois da deixação do lugar”¹⁹.

Temos condições, portanto, de afirmar que este irmão havia se matriculado há tempos na Irmandade do Rosário, pois havia conseguido ascender nas funções do corpo confraternal. Ao tomarmos ainda as Atas e seus termos, percebemos que Chrispim atravessou ainda algumas reeleições na função de Tesoureiro. Em 3 de dezembro de 1844, a Mesa Regedora resolvera, com unanimidade, “que o nosso irmão Tesoureiro Chrispim Marques Nogueira, continuasse com as obras da nossa Igreja, a seu cargo, suprimindo o nosso cofre com as despesas precisas para a mesma obra”²⁰.

Seu exercício na função, portanto, parecia perfeitamente probo. Esta era uma das exigências básicas, nos compromissos analisados, quando descreviam as atribuições e qualidades daqueles que deveriam preencher os cargos da Mesa Regedora. Assim, suas seguidas reeleições pareciam referendar uma conduta exemplar. Em cada uma das posses, Chrispim prestou contas financeiras à confraria e às autoridades e tudo foi devidamente aprovado. Para reforçar ainda mais a nossa impressão, durante os anos em que fez parte da Mesa Regedora não encontramos nenhuma irregularidade registrada.

Em contrapartida, depois que deixou o cargo, em outubro de 1845, algumas irregularidades foram denunciadas. Inicialmente, quando da entrega do cargo, ele deveria ter transferido para os novos administradores todos os itens da Irmandade que haviam ficado sob sua responsabilidade. Tendo a nova Mesa Regedora se reunido em consistório, no dia oito de março de 1846, os seus vogais afirmaram ainda que o inventário dos bens da Irmandade apresentava problemas. Isto deixou ainda mais crítica a posição do ex-Tesoureiro.

O novo Tesoureiro eleito, Cosme José Ferreira dos Santos, afirmou que Chrispim, de forma desautorizada, não lhe entregou “as chaves do caixão depósito em que se guardam ouros e pratas”²¹ e que, quando o fez, faltavam três rosários de ouro e as insígnias que ornavam a imagem da Senhora do Rosário²² - o que foi considerado um furto pelos confrades. Temendo as conseqüências da acusação, o ex-Tesoureiro afirmou inocência, apoiando-se na aprovação de

¹⁹APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

²⁰IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1835-1848, fl. 71.

²¹Idem, fl. 74v.

contas feita anteriormente pelas autoridades. Não conseguindo amenizar os indícios que se juntaram contra ele, espalhou o boato de que teria sido roubado, tentando aliviar sua situação.

Reunida novamente, a nova Mesa Regedora resolveu denunciar o ex-Tesoureiro Chrispim ao subdelegado do bairro de Santo Antônio. Pedindo uma nova vistoria dos livros ao Juiz de Capelas, além de uma convocação do próprio acusado para “dar contas que ainda não deu, juntamente com o Inventário dos bens”²³ da Irmandade. Feita a nova prestação de contas à confraria, resolveram manter a acusação, o que resultou em medidas judiciais contra o acusado.

A Irmandade do Rosário dos Pretos de Santo Antônio, além do protesto jurídico, resolveu punir Chrispim baseada no seu Compromisso. Em maio de 1847 encontramos nas suas Atas e termos um Termo de Risco. Reunida a Mesa Regedora, resolveram “por bem riscar o nosso Irmão Ex-Tesoureiro Chrispim Marques Nogueira de voto e lugar de Irmão”²⁴. Esta, portanto, foi uma punição interna grave, pois apresentou dois desdobramentos.

Os problemas internos da Irmandade apareciam também no jornal *Diário de Pernambuco*. Ele foi utilizado por diversas confrarias, de qualquer segmento étnico ou profissional, para publicizar denúncias e quaisquer tipos de reclames²⁵. Através de suas páginas, as confrarias podiam se queixar das co-irmãs, das autoridades e convocar os seus irmãos para reuniões ou festas. Tornavam públicas as suas questões. Outros periódicos também foram usados, mas no *Diário de Pernambuco* tais objetos apareciam de maneira mais sistemática.

O principal indicativo de que as coisas não estavam bem na Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife surgiu indiretamente nas edições de 6 e 7 de julho de 1848 deste jornal. Na seção intitulada *Avisos Diversos* encontramos o seguinte informe, onde grifamos o trecho mais relevante:

“Pede-se ao II^{mo} Sr. Juiz de capelas que haja de tomar conta da irmandade de S. Benedito, ereta no convento de S. Francisco, que consta há muito a

²²Chrispim não foi o único tesoureiro envolvido em irregularidades. Podemos, como exemplo, falar da suspensão do Irmão Basílio do Espírito Santo, em setembro de 1838. Idem, fl. 21.

²³Idem, ibidem.

²⁴Idem, fl. 84v.

²⁵Na Irmandade do Rosário dos Pretos da Boa Vista, esta questão estava determinada no seu artigo 13. Nele se deliberou, por exemplo, que a Irmandade deveria “convidar por aviso escrito nos jornais, ou verbal, os Irmãos para as reuniões”. APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário da Freguesia da Boa Vista (13/05/1862), pp. 306-320.

não tem dado: isto se pede para que não apareçam naufrágios semelhantes aos que aconteceram na Irmandade do Rosário”²⁶

A notícia se referia, evidentemente, aos sérios problemas que a Irmandade andava tendo com as atitudes de seu ex-Tesoureiro, pois, no mau exercício de suas atividades, expunha as tensões e problemas internos da Irmandade à sociedade pernambucana. Ainda no supracitado jornal, em edição de 11 de agosto daquele mesmo ano, o próprio Consistório da Irmandade do Rosário de Santo Antônio dava satisfações ao público por causa deste antigo problema. Motivada por cobranças de irmãos e devotos, relatou as medidas legais e cabíveis tomadas contra Chrispim por ocasião do furto.

Alguns anos após o ocorrido, portanto, o caso ainda não havia encontrado termo e, além disto, ainda povoava as páginas dos jornais, demonstrando o seu alcance social. A Irmandade informou que, neste tempo transcorrido, tinha obtido duas sentenças contra o ex-tesoureiro Chrispim Marques Nogueira, mas que ele havia apelado para a Relação²⁷. Ainda em trâmite, o processo não havia sido concluído e os seus bens ainda se encontravam embargados pelas autoridades²⁸.

A seqüência da questão apareceu internamente à Irmandade, nas suas Atas, com a morte do ex-Tesoureiro. No Termo de Contrato, registrado naquele livro da Irmandade, em julho de 1852, transferiu-se as obrigações legais do processo judicial “contra a viúva e filhos do mesmo finado”²⁹. A partir daí, infelizmente, perdemos o rastro do problema. De qualquer forma, a questão foi tão séria que, da acusação de furto até a transferência das obrigações, o caso se arrastou por sete anos.

Além do ex-Tesoureiro Chrispim, em período concomitante, podemos apontar a acusação da falta de probidade nas atitudes do Irmão João Pedro Gomes (Juiz da Irmandade em 1850 e Procurador Geral em 1851), acusado de agir de má-fé e não prestar obediência ao Compromisso de então, principalmente ao seu Artigo de número 15, extraviando dinheiro e bens pertencentes à Irmandade. Este problema foi apontado no início dos anos 1850, após deixar a Mesa Regedora

²⁶*Diário de Pernambuco*, 06 e 07.07.1848. Grifos nossos.

²⁷Uma destas apelações de Chrispim Marques Nogueira surgiu registrada no *Diário de Pernambuco*. “Tribunal da Relação – julgamento no dia 18 de janeiro de 1848. Desembargador da semana: o Senhor Hermelindo Leão. Mandaram dar vistas às partes nas seguintes apelações cíveis [...] Na de Chrispim Marques Ribeiro e a mesa regedora da irmandade de N. S. do Rosário de Santo Antônio”. *Diário de Pernambuco*, 19.01.1848.

²⁸*Diário de Pernambuco*, 11.08.1848.

(assim como no caso de Crispim), sendo levado ao julgamento do Juiz de Capelas³⁰. Infelizmente, neste caso, não pudemos saber se a denúncia foi encaminhada imediatamente às autoridades ou se houve demora na apuração dos fatos. De qualquer forma, seu nome também foi riscado dos livros da Irmandade.

Nestes casos de dilapidação do patrimônio da Irmandade, roubos e fraudes, quando ocorreram, sempre foram denunciados quando mudou o grupo que esteve no comando. Até este momento, durante suas respectivas gestões, que até se estendiam por alguns anos, conseguiam sempre a aprovação das contas feitas ao Juiz de Capelas. É muito pouco provável que os desfalques fossem feitos dias antes da mudança da Mesa Regedora, entre a aprovação das contas e a posse dos novos mesários. A fiscalização da confraria e da nova Mesa Regedora, naturalmente, seria mais dura no momento da transição, dificultando as ilegalidades.

Em ambos os casos de furto e desmando, como vimos, o Juiz de Capelas apareceu para arbitrar o conflito. Ele era o responsável pela fiscalização da confraria. Estaria envolvido em alguma forma de conivência com os furtos ou as prevaricações dos confrades? *O Curioso*, na seção “*Avisos Diversos*” do *Diário de Pernambuco*, em edição de 12 de outubro de 1848, fez a seguinte e ácida colocação: “pergunta-se ao escrivão de capelas quanto leva Vm. pela aprovação de contas de uma Irmandade”. Sarcástico, concluiu seu pensamento de forma reticente, pois afirmou “que com sua resposta terá mais que lhe perguntar”³¹. A partir disto, um grave problema aparece de forma sutil: o possível envolvimento, sob a forma de suborno, das autoridades públicas/eclesiásticas com a Mesa Regedora da Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife.

Esta acusação de *O Curioso* torna mais complexas algumas questões que apareceram descritas em nossa análise. O ex-Tesoureiro Crispim se defendeu da acusação de furto afirmando que as autoridades provinciais haviam aprovado suas contas. É evidente, no processo movido contra ele, que o desfalque não havia sido denunciado pelo Juiz de Capelas, quando da aprovação anual dos livros e contas da Irmandade. Isto não significa, entretanto, que esta autoridade tenha tido algum envolvimento concreto no caso, encobrendo o furto ou sendo displicente na fiscalização, pois não sabemos se ele ocorreu antes ou depois da aprovação das contas. De

²⁹IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1852-1871, fl. 2.

³⁰Idem, fl. 10v.

³¹*Diário de Pernambuco*, 12.10.1848.

qualquer forma, se este caso não nos dá subsídios suficientes para responder à indagação do *O Curioso*, em contrapartida torna ainda mais sólidas as motivações de sua pergunta.

Não foi somente *O Curioso* que se preocupou com os problemas que envolviam as irmandades leigas. As atenções com o relacionamento de quaisquer das irmandades da Província com as autoridades públicas, em ilícitos ou displicências frente ao patrimônio confraternal, foram muito comuns. Aos 28 de agosto de 1856, na “*Página Avulsa*” do *Diário de Pernambuco*, uma forma às vezes bem humorada de editorial, criticando costumes e acontecimentos da Província, apareceu uma interessante nota referente às irmandades:

“Antigamente um irmão de irmandade significava um zelador do que dizia respeito a essa irmandade, e, sobretudo do patrimônio; as mesas eram feitas com regularidade, tratava-se com seriedade dos interesses da corporação etc. Hoje, salvas raras exceções, que ainda as há, as irmandades são empregos públicos, dos quais, consta tirarem sua subsistência muita gente. As mesas deixam de reunir-se, as casas dos patrimônios são alugadas a pessoas da intimidade de certos juizes; estes são tesoureiros, escrivões, procuradores, tudo da irmandade, e os santos padroeiros, que não falam, nem se zangam, vão sofrendo silenciosos esses abusos [...] quase sempre servindo de capa de prevaricações os lugares das irmandades.”³²

O comentário evidencia que os espaços da religiosidade leiga, em Pernambuco, abrigavam interesses que iam bem além da prática devocional. Houve uma apropriação da sua estrutura organizacional para usos extracorporativos. Ao mesmo tempo, é preciso perguntar se tais críticas podiam ser aplicadas à Irmandade do Rosário dos Pretos de Santo Antônio do Recife. Dirigiam-se veladamente estas críticas da “*Página Avulsa*” a alguma confraria em particular? Tudo indica que a Irmandade do Rosário de Santo Antônio se enquadrava indireta e parcialmente nas críticas do editorial. Entretanto, ele mencionava outras formas de abusos, desdobramentos diretos dos diversos usos da estrutura confraternal.

No Compromisso de 1870, existiu uma determinação ambígua quanto à proteção dos interesses corporativos da Irmandade. Possuindo importantes recursos e patrimônio, a confraria do Rosário dos Pretos originalmente tinha por objetivo administrá-los em favor dos seus *interesses coletivos* (como mesmo afirmou a referida nota, este foi o *sentido original* das

³²*Diário de Pernambuco*, 28.08.1856.

confrarias). O Artigo de número 92 rezava que “em todos os negócios que a Irmandade houver de tratar, terão preferência os seus irmãos”³³.

Este tipo de prática, de favorecer irmãos em serviços ligados à confraria, foi vivenciada desde o século XVIII³⁴. Em 1872, por exemplo, encontramos uma obra realizada na igreja, feita pelo Definidor João de Farias Tibaú, servindo no ofício de pedreiro em troca de jornal³⁵. Nem todos os irmãos, provavelmente, usufruíam deste privilégio. A “intimidade” com algum confrade da Mesa Regedora, e mesmo ter sido um dos seus vogais, deve ter influenciado na escolha do prestador de serviço. É interessante notarmos, ratificando as informações do editorial acima, que foi o Definidor (cargo de confiança na Irmandade, indicado pelo Juiz) quem conseguiu o contrato, e não um confrade, devoto ou outro trabalhador qualquer da cidade.

A proximidade dos principais vogais, além do privilégio na obtenção dos serviços, também facilitava as transações com o patrimônio da Irmandade. Encontramos os senhores Ponciano e Salgado, que não sabemos se eram irmãos do Rosário de Santo Antônio, alugando uma casa da confraria à rua do Fogo, em 1852³⁶. Em outro Termo das Atas, de julho de 1857, eles apareceram como interessados no arrendamento de outra casa, da Irmandade, na própria rua Larga do Rosário. Para isto, deveriam pagar cinco meses de aluguel atrasado pelo inquilino de então, Firmino José do Espírito Santo, a fim de ocuparem legalmente o imóvel. O mais interessante é que Ponciano e Salgado foram registrados como sócios, “com estabelecimento de padaria na rua do Rosário”³⁷.

Ponciano Lourenço da Silva apareceu também, no ano de 1850, como sócio de José Alves da Cunha em outra padaria à rua Estreita do Rosário³⁸. Aquele comerciante tinha visibilidade comercial na freguesia de Santo Antônio. As padarias, comumente, anunciavam pão para vendagem aos negros de ganho e demais interessados, além de contratar padeiros e outros

³³ APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

³⁴ “Manuscritos da Igreja de N. S. do Rosário dos Homens Pretos do Recife”, In: *Arquivos*, 1º e 2º números, Recife, Dir. de Documentação e Cultura/Prefeitura Municipal do Recife, 1945-1951.

³⁵ IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1871-1879, fl. 15.

³⁶ IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1852-1871, fl. 2v.

³⁷ Idem, fl. 15.

³⁸ *Folhinha de Algibeira ou Diário Eclesiástico e Civil para as Províncias de Pernambuco, Parahiba, Rio Grande do Norte, Ceará e Alagoas para o anno de 1850*, Pernambuco, Typographia de M. F. de Faria, 1849, p. 223.

profissionais, movimentando a economia do bairro³⁹. No *Diário de Pernambuco*, por exemplo, a padaria à rua Larga do Rosário n. 48, térreo, concorrente de Ponciano, foi a que mais fez este tipo de oferecimento⁴⁰. Curiosamente, neste mesmo periódico, em outubro de 1848, anunciaram que “perdeu-se, na igreja do Rosário, um anelão lavrado, com filete liso no meio: quem o achou, querendo restituir dirija-se à rua larga do Rosário, primeiro andar, n. 48”⁴¹.

Creemos não ter sido coincidência este fato. Para estes comerciantes seria muito proveitoso possuir boas e próximas relações com os confrades do Rosário de Santo Antônio⁴², sendo eles, quem sabe, até devotos da Padroeira. Os irmãos constituíam um público potencial para a comercialização de seus produtos, principalmente para aqueles que se ligavam ao comércio ambulante. O estreitamento de laços, através da devoção, poderia garantir um bom mercado para os envolvidos.

Estes casos deixam claro que a Irmandade do Rosário pode ser incluída, em sua plenitude, no perfil das críticas traçadas pelo “*Página Avulsa*”. Todas estas formas de privilegiamento pessoal, camuflados nos *interesses coletivos* da confraria, somadas a importância e centralidade da Irmandade do Rosário, no século XIX, foram fatores geradores de conflito entre os seus irmãos. A influência e participação na Mesa Regedora ajudaram a acionar muitos recursos financeiros e prestígio confraternal.

Surge agora a segunda pergunta. Aquela crítica se dirigiu para alguma confraria em particular ou, em especial, para o Rosário de Santo Antônio? Creemos não ter sido coincidência também que, naquele mesmo 28 de agosto de 1856, motivando o editorial ou motivado por ele, as autoridades da cidade, incluindo neste rol o Juiz de Capelas, se reuniram para deliberar sobre o aumento dos problemas e desordens em torno da Irmandade do Rosário dos Pretos de Santo Antônio do Recife.

³⁹“Dá-se pão de vendagem, dando-se bom interesse aos vendedores: na rua Larga do Rosário, padaria, n. 48”. *Diário de Pernambuco*, 27.10.1848. “Precisa-se de um amassador que saiba também votar massa: na rua Larga do Rosário, n. 48, primeiro andar”. *Diário de Pernambuco*, 11.11.1848. “Dá-se pão de vendagem a pretas, sendo com responsabilidade de seus senhores: na rua Larga do Rosário, padaria, n. 48”. *Diário de Pernambuco*, 12.04.1849.

⁴⁰Este estabelecimento pertenceu aos senhores Manoel Antônio de Jesus e João Manoel Rodrigues Valença. *Folhinha...1850*, p. 223.

⁴¹*Diário de Pernambuco*, 10.10.1848.

⁴²Caso semelhante encontramos nos relatos de Koster. Ele se aproximou dos vogais da Irmandade do Rosário dos Pretos de Olinda para conseguir arrendar propriedades fundiárias do seu patrimônio. Afirma que “por intermédio de pessoas que tinham relações de amizade com os principais membros da Irmandade, obtive o arrendamento das terras que me interessavam”. Com isto, conseguiu desbancar um outro concorrente que queria as mesmas terras. Koster, *op. cit.*, p. 318.

O alcance dos conflitos, nesta data, havia extrapolado os muros da igreja, radicalizando uma tendência de publicização que vinha se desenhando desde o tempo do furto do ex-Tesoureiro Chrispim. As tensões na vida da Irmandade, de conhecimento público, representaram um assunto de maior monta para a ordem na cidade. A Mesa Regedora, que deveria controlar e dar exemplo de bom comportamento aos negros, causava perigosos descontroles na visão de algumas das autoridades provinciais.

Estes interventores, considerando todos os problemas até aqui descritos, qualificaram a Mesa Regedora eleita naquele exercício (1855/1856) como irregular, pois, segundo sua avaliação, funcionava ilegalmente. Afirmaram, sobretudo, que os livros de registro se encontravam desordenados e que os rendimentos haviam sido mal arrecadados. Em seguida, determinaram a sua suspensão imediata, exigindo um inventário completo dos bens da confraria⁴³. Nomearam confrades para uma gestão provisória, objetivando a regularização da Irmandade, confiando tal missão aos irmãos Felipe Neri Ferreira, Henrique Jorge e José Moreira da Silva⁴⁴. Infelizmente, não conseguimos rastrear a vida destes confrades, componentes desta Comissão Administrativa, mas trata-se, sem dúvida, de uma alteração nos quadros do poder na Irmandade.

Esta comissão, cremos, não foi criada somente por causa da *falta de zelo* de seus irmãos com as coisas da Irmandade. Ela surgiu em momento chave para a vida financeira da confraria. Possivelmente, uma das principais motivações da formação da Comissão Administrativa foi a proposta de lei que transitou na Assembléia Provincial, naquele período, sendo posteriormente aprovada sob número 402 em 6 de abril de 1857. Esta lei regulou a concessão de loterias às irmandades.

Numa das petições feitas pela Irmandade do Rosário dos Pretos de Santo Antônio ao Presidente da Província, em novembro de 1862, percebemos o mecanismo de arrecadação e a importância desta nova legislação para a sua receita. Ela apontou a necessidade da extração de “4 loterias de 100 contos cada uma, para reparos da respectiva igreja”⁴⁵. Dentre o que fosse arrecadado, caberia à Irmandade pouco mais de um conto em cada extração. Temos aqui uma

⁴³IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1852-1871, fl. 14.

⁴⁴Idem, ibidem.

⁴⁵APEJE, *Petições de Irmandades*, fl. 31.

quantia considerável para os seus cofres⁴⁶, exigindo teoricamente uma contabilidade mais apurada.

Percebemos, até aqui, que as contas da Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife apareceram, quando da sua prestação, de forma um tanto quanto nebulosa ou extremamente conflitiva. É nítido que, diante da possibilidade da corrupção, os dados estivessem propositadamente confusos para dificultar futuras auditorias, encobrando as ilegalidades e garantindo a manutenção dos furtos. Ora, então qual o motivo para que as autoridades apontassem enfaticamente, naquele momento, a desorganização contábil dos livros?

Livros de registros financeiros mal cuidados prejudicariam a fiscalização da Tesouraria Provincial, responsável pelas loterias. Enquanto os recursos nele registrados haviam permanecido numa esfera “doméstica”, do patrimônio direto do corpo confraternal (aluguéis recebidos, esmolas, jóias), os lançamentos puderam abrir espaço para maiores “descuidos”. Agora, o registro contábil mal feito facilitaria o extravio de recursos mais volumosos ou, pior, seu descontrole (como temiam as autoridades), motivando possivelmente a intervenção.

A pretensa transparência, como parecia querer implementar a Comissão Administrativa, não interessou a todos os confrades. Na mesma “*Página Avulsa*”, em edição de 1º de outubro do *Diário de Pernambuco*, pouco mais de um mês depois de instaurada pelos interventores, alguém afirmou não saber “por que certos irmãos de irmandade religiosa não acabam de entregar a comissão o que lhe falta entregar”⁴⁷. Da mesma forma que a nota anterior, é muito provável que ela estivesse endereçada à Irmandade do Rosário dos Pretos e, além disto, ajuda a comprovar que a tal comissão tinha uma *visão de ordem* que não contemplava todos os interesses confraternais.

⁴⁶ Apesar da lei, a extração das loterias foi extremamente instável. Ora temos a retenção destes recursos, ora a sua não extração por parte do tesoureiro das loterias da Província. Neste mesmo novembro do ano de 1862, nenhuma loteria ainda havia sido realizada e, muito menos, quaisquer daquelas parcelas fora repassada à confraria. A Irmandade conclamou o espírito religioso, e a posição social do Presidente da Província, para que se extraísse mesmo que alguma parte da loteria. Para os confrades, isto prejudicou ainda mais o já “estado lastimoso” em que se encontrava o templo. APEJE, *Petições de Irmandades*, fl. 31. Em junho de 1864, recorrendo ainda a mesma autoridade, pediram que o tesoureiro das loterias liberasse o benefício da 3ª parte da 1ª loteria, já que se fez “findo o prazo da lei”. APEJE, *Petições de Irmandades*, fl. 50. Nas Atas, localizamos o recebimento de algumas destas parcelas, mas sempre feito de forma irregular. Como exemplo, temos as 1ª e 2ª partes da 1ª loteria (respectivamente retiradas em 12.07.1863 e em 13.02.1864), cada qual no valor de “um conto e duzentos e trinta mil reis”. IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1852-1871, fls. 32v e 33v. Em 29.07.1864, receberam “três contos e quinhentos e setenta mil reis”. Idem, fl. 37. Em 05.07.1872, acusaram o recebimento das partes, mas não especificaram o valor. Idem, fl. 13.

⁴⁷ *Diário de Pernambuco*, 01.10.1856.

Concluimos, com a análise de todos estes dados, que pertencer ao grupo de lideranças da Irmandade do Rosário dos Pretos foi fundamental para a criação de arranjos e vantagens pessoais e financeiras na vida social do Recife. Além deste pertencimento, a longevidade nos cargos tornou-se elemento crucial para a distribuição e gozo destes privilégios. Escolhemos, para verificar os quadros de lideranças, os três períodos mais turbulentos da organização confraternal: primeiro, os anos em torno da Coroação de D. Antônio de Oliveira como Rei do Congo, que coincidem com a Praieira e com os problemas que envolveram o ex-Tesoureiro Chrispim; segundo, o momento da formação da primeira Comissão Administrativa; terceiro, os anos da outra Comissão, da morte de D. Antônio de Oliveira e da aprovação do Compromisso de 1870. Se tomarmos os principais cargos da Mesa Regedora ou da Comissão Administrativa nestes três momentos, podemos construir o seguinte quadro.

Quadro 4

Vogais nas Mesas Regedoras e Comissões Administrativas da Irmandade do Rosário da freguesia de Santo Antônio do Recife(1847-1872)

	Juiz/Presidente	Tesoureiro	Escrivão	Procuradores
Mesa Regedora 1847-1848	Benedito do Espírito Santo (juiz)	Silvestre A. de Jesus (tesoureiro)	Benedito Maciel (escrivão)	Jacob Joaquim da Silva (proc. do patrimônio); Luiz de França (proc. de Sto. Antônio)
Mesa Regedora 1849-1850	João Pedro Gomes (juiz e ex-procurador)	Jacob Joaquim da Silva (tesoureiro e ex-procurador do patrimônio)	José Joaquim Silva (escrivão e ex-definidor)	Benedito do Espírito Santo (proc. geral e ex-juiz); Benedito Felix do Espírito Santo (proc. de Sto. Antônio e ex-definidor); Bernardo Venâncio da Piedade (p. do patrimônio e ex-definidor)
Mesa Regedora 1854-1855	Antônio dos Santos (juiz)	Joaquim Soriano Silva (tesoureiro)	Luís Antônio Motta (escrivão)	
Comissão Adm. 1856	Felipe Neri dos Santos (ex-definidor e ex-escrivão)	Henrique Jorge	José Moreira da Silva	
Mesa Regedora 1867-1868	Estevão José Chagas (juiz)	Anacleto Manoel dos Santos (tesoureiro)	Henrique José Dias das Chagas (escrivão)	Libânio Luís da Cunha (p. Sto. Antônio); Francisco Aleixo (p. geral e ex-Juiz); João N. F. Costa (p. do patrimônio.)
Mesa Regedora 1868-1869	Estevão José Chagas (juiz)	Anacleto Manoel dos Santos (tesoureiro)	Libânio Luís da Cunha (escrivão)	Antônio Sacramento Pessoa (proc. geral e ex-Vice-Juiz)
Comissão Adm. 1869	Estevão José Chagas (presidente)	Anacleto Manoel dos Santos	Libânio Luís da Cunha	
Comissão Adm. 1870	Henrique José Dias das Chagas (presidente e ex-escrivão)	Anacleto Manoel dos Santos	Libânio Luís da Cunha	
Mesa Regedora 1871-1872	Henrique José Dias das Chagas (juiz)	Policarpo Ramos de Jesus (tesoureiro)	Jorge L. Gonsalves Jr. (escrivão)	Anacleto Manoel dos Santos (proc. do patrimônio); João N. F. Costa (ex-juiz e proc. geral)

Fonte: *Diário de Pernambuco*, 15.11.1848 e 11.08.1848; IPHAN/Museu da Abolição (Recife), *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife* – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1852-1871, fl. 3, 6v., 10v., 14, 47v., 48v., 52, 52v., 68, 74, 74v., 75v; IPHAN/Museu da Abolição (Recife), *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife* – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1835-1848, fl. 66; IPHAN/Museu da Abolição (Recife), *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife* – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1871-1879, fl. 12v; APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573; APEJE, *Petições de Irmandades*, fls. 31 e 50; *Folhinha de Algibeira ou Diário Eclesiástico e Civil para as Províncias de Pernambuco, Parahiba, Rio Grande do Norte, Ceará e Alagoas para o anno de 1855*, Pernambuco, Typographia de M. F. de Faria, 1854, p. 221.

Notamos que, apesar de a Praieira ter significado um período de grandes rupturas na vida pernambucana, existiram algumas permanências entre os mesários da Irmandade do Rosário no final dos anos de 1840. A Comissão Administrativa de 1856, ao contrário, que viu mudanças mais significativas em relação aos vogais do exercício interrompido, ocorreu justamente no período onde os conflitos políticos da cidade e da Província não estiveram tão ásperos quanto os da Praieira. O outro caso, a Comissão Administrativa de 1869, apesar de apresentar elementos de irregularidade semelhantes aos de 1856, foi formada por mesários da gestão considerada ilegal. Foram estes confrades, inclusive, os mesmos que, em sua maioria, permaneceram na Mesa Regedora, eleitos ou aclamados, após o “cumpra-se” de 1870. Percebemos ainda, tendo uma visão geral do quadro, que alguns personagens, indicados com cores, se repetiram com frequência nos cargos da Mesa Regedora.

Nosso estudo não nos permite, através destes casos e problemas, encontrar outra motivação para as políticas confraternais, a não ser um combate constante por visões de ordem e de usos e abusos da apropriação dos *interesses coletivos* da Irmandade. Através da análise do **Quadro 4**, percebemos também que a própria vida confraternal não foi um simples reflexo das conjunturas pernambucanas. As *gritarias* e *confusões* apontadas por Pereira da Costa foram, na verdade, combates por poder; não representaram uma falta de organização na Irmandade, nem uma incapacidade administrativa dos confrades que exigiu a ingerência das autoridades. Esta presença, aliás, não pode ser vista necessariamente como algo indesejado ou que fosse de encontro com os interesses dos confrades. A continuidade dos vogais na Comissão de 1869 é o melhor exemplo disto.

A feitura do Compromisso de 1870 teve como mote, intra e extramuros, a vontade de atenuar os conflitos na Irmandade. Por isto, no seu texto final, encontramos a reiteração constante da necessidade de mesários probos e a contundência das punições para os faltosos. Entretanto, a

própria estabilidade de alguns mesários nos cargos, naqueles anos, não significou sequer uma trégua na confraria.

Em 28 de maio de 1782, pouco mais de dois anos passados da aprovação do regulamento, um Termo de Aprovação de Contas denunciou a continuidade dos embates no corpo confraternal. O Definidor Luís Francisco das Chagas⁴⁸ exigiu a leitura, em Consistório, do Artigo 42, que continha algumas de suas atribuições⁴⁹. Ele estava muito preocupado com o desenvolvimento dos trabalhos da Mesa Regedora e, imbuído de sua autoridade, procurou defender os *interesses coletivos* da Irmandade. Buscou, com sua atitude, protestar contra:

“a omissão em que tem caído alguns senhores mesários, pelo desleixo e incúria do cumprimento de seus deveres, resultando daí desvantagens para a irmandade, por se tonar muito oneroso o trabalho para alguns e muito leviano para outros [...] as palavras proferidas pelo nobre definidor não tinham outro fim senão o de consolidar os ânimos dos senhores mesários a cumprir fielmente o mandato que a lei nos outorgou”⁵⁰

As acusações de desleixos e incúrias, feitas pelo Definidor, não devem ser aprioristicamente apontadas como uma atitude proba e altruísta. Quais os interesses que motivaram seu julgamento? Esta passagem deixa evidente que o Compromisso de 1870 não representou o fim dos conflitos, como queriam, por exemplo, as autoridades provinciais e suas comissões. Os próprios confrades, quando o elaboraram, sabiam disto. No artigo de número 103, eles deliberaram que “o presente compromisso só poderá ser reformado quando passados seis anos, se conhecer, por uma maioria absoluta de uma assembléia geral composta de cinqüenta e nove irmãos, que precisa no todo ou em parte de reformas”⁵¹. Eles já esperavam mudanças de rumo na política da Irmandade.

⁴⁸Podemos pensar, aqui, nas relações de parentesco. Este Definidor poderia ser parente do Juiz Henrique José Dias Chagas. Esta hipótese é bastante razoável. Na Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, no Rio de Janeiro oitocentista, existiu, além de uma aproximação de vizinhança, um importante reforço dos laços familiares entre seus irmãos. Anderson Oliveira, *op. cit.*, p. 165.

⁴⁹“Os Definidores serão doze irmãos escolhidos pelo Juiz, e terão de obrigação comparecer a todos os atos da Irmandade; deverão ser bem unidos para fazerem prosperar a Irmandade, votando cada um o que for justo, e não se afastando da letra do Compromisso”. APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

⁵⁰IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1871-1879, fl. 12v.

⁵¹APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

Este Artigo aponta para a vitalidade e a autonomia da política confraternal. As diversas formas de entender o que seriam os seus *interesses coletivos* (o grande mote dos conflitos e das disputas na Irmandade), e de agir em seu nome, deram ocasião às disputas cotidianas entre confrades e permearam também sua ligação com outras instâncias sociais. Estes irmãos, em suas estratégias, utilizaram de forma conveniente as letras engessadas do seu Compromisso.

2.2. A relação entre o Rosário e as outras irmandades.

Um outro importante aspecto da política confraternal na Irmandade do Rosário, que fazia parte da administração de seus *interesses coletivos*, porque revertia em recursos financeiros, foi a associação de irmandades de “menor grandeza” aos altares colaterais do seu templo. No primeiro capítulo, vimos como o espaço físico ocupado por uma confraria refletia sua importância e penetração social. Ao mesmo tempo, percebemos também que elas trabalhavam para melhorar seu *status* e, finalmente, conseguir alcançar o objetivo de construir a sua própria igreja. Muitas disputas estiveram embutidas neste processo (como vimos no caso da Irmandade de Santa Cecília).

Ao sair do altar colateral de algum templo recifense, quando terminou de construir a sua primeira igreja, a Irmandade do Rosário também passou a alojar inúmeras devoções e irmandades no interior da casa de sua Padroeira. Algumas permaneceram nela por muitos anos. A movimentação das confrarias, na igreja, foi constante. Nos setecentos, Antonia Quintão afirmou que nas suas cinco capelas, além da Santa Padroeira, estiveram a “da Senhora da Boa Hora, e de S. Domingos, e as dos Santos pretos, Elesbão, Moisés, Benedito, Antônio de Catalagerona, Efigênia e o Santo Rei Baltazar”⁵². No século XIX, ainda encontramos as Irmandades de Santa Cecília, de São Cristóvão⁵³ e do Senhor Bom Jesus dos Martírios⁵⁴. Entretanto, daquelas instaladas no século anterior, só algumas delas aparecem na documentação, como Nossa Senhora da Boa Hora, Santo Rei Baltazar, Santa Efigênia, São Domingos de Gusmão e São Benedito.

⁵² Antonia Aparecida Quintão, *Lá vem o meu parente: As Irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*, tese de doutorado, São Paulo, USP, 1997, p. 197.

⁵³ *Folhinha...1850*, p. 180.

⁵⁴ *Folhinha...1855*, p. 221.

É claro que a convivência entre elas não teve, como mote, a igualdade celestial de seus santos protetores refletida nas práticas cotidianas dos irmãos. A Irmandade do Rosário dos Pretos de Santo Antônio do Recife, dona da igreja, juntamente com o Juiz de Capelas, exerceu uma fiscalização muito forte sobre estas confrarias, no período que estudamos. Estas irmandades, sem igreja própria, possuíam, portanto, duas instâncias de poder a observá-las. Podemos dividir este controle, no que diz respeito à Irmandade do Rosário, em dois vetores básicos. No primeiro, ela surgia como um forte fiscalizador das questões internas do templo. No segundo, como uma instância intermediária entre as devoções e irmandades associadas e as autoridades provinciais.

O Compromisso de 1870 deixou muito claro estes vetores de poder, pois encontramos alguns artigos muito específicos sobre esta matéria. Este documento surge, mais uma vez, como elemento comparativo para os períodos posteriores ao ano de 1840. Ele tanto coroou um movimento de desgaste nas relações da confraria, quanto procurou afirmar, de maneira incisiva, o poder da Irmandade do Rosário no intramuros da igreja. Apesar das dificuldades administrativas, vividas durante os quase 30 anos analisados, a Irmandade do Rosário buscou manter, a todo o custo, a sua precedência sobre as congêneres eretas no seu templo.

Inicialmente, salientemos o artigo relativo ao primeiro vetor de controle proposto, o de número 100. Ele afirmava que “a Irmandade de N. S. do Rosário tem o direito de inspeção sobre todas as Irmandades eretas e, no exercício dele, não poderá ser obstada sob pretexto algum”⁵⁵. Nas Atas da confraria, este poder de inspeção surge de maneira bastante intensa, ganhando grande visibilidade cotidiana.

Podemos identificá-lo de duas formas. Primeiramente, nas relações verticais, ou seja, em questões que envolveram o Rosário com alguma daquelas irmandades eretas em sua igreja. Em segundo lugar, nas relações horizontais, nas quais a Irmandade do Rosário arbitrava problemas entre as confrarias de “menor grandeza”. Geralmente, na ótica dos mesários da Irmandade do Rosário, a necessidade de investigar aquelas confrarias, em ambos os casos, era mencionada nas denúncias de *incúria* e *desleixo* no culto ou de *desrespeito à hierarquia/disciplina* praticado por elas.

No primeiro dos casos, referente às relações verticais, encontramos um Termo de Concordata, aos 11 do mês de julho de 1858, lavrado entre os irmãos do Rosário e os de São

⁵⁵APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

Cristóvão. Estes irmãos eram canoeiros da rua Nova, local de um dos mais importantes portos fluviais da cidade (no capítulo anterior pudemos verificar como esta atividade profissional foi importante na vida social do Recife). Na reunião que gerou o Termo mencionado, os mesários do Rosário se queixaram da recorrência do pequeno envolvimento daqueles no culto ao seu santo protetor. Utilizando o argumento do descuido na devoção, exigiram detalhadas informações sobre suas atividades.

Como o resultado do questionamento foi ao encontro de suas suspeitas, conseguiram a promessa do maior comprometimento dos irmãos de São Cristóvão quanto “ao zelo e decência do dito Altar”⁵⁶. Entretanto, independente do esforço para que a palavra empenhada fosse executada, ressaltaram que, a partir daquela data, os confrades canoeiros teriam seus trabalhos orientados diretamente por suas determinações. Cada passo dos confrades de São Cristóvão seria coordenado pela Mesa Regedora do Rosário, a partir de então.

Este caso é bastante interessante para entendermos os mecanismos de precedência na igreja, pois apesar de os irmãos de São Cristóvão possuírem na confraria o seu corpo de mesários, o Rosário arbitrou uma intervenção muito rigorosa. O mais interessante neste caso é que não encontramos, ao menos numa instância formal, antes ou depois do referido registro, qualquer problema entre as confrarias que justificasse tamanha interferência.

O segundo caso de inspeção vertical feita pela Irmandade do Rosário, surgiu aos 23 de maio de 1872. Em um Termo de Aprovação de Contas, os mesários requisitaram às autoridades o embargo dos bens da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios. Alegaram que o *desleixo* destes irmãos, incompatível com a relevância da igreja do Rosário, havia levado “o patrimônio daquela imagem aos estado de ir à praça”⁵⁷. Afirmavam ainda que o pior desdobramento deste fato era a possível mácula na reputação da sua igreja.

É bem possível que aquela confraria tenha ido “à praça” por não observar os débitos com a fazenda pública. Encontramos, no *Diário Novo*, um anúncio administrativo, de outubro de 1848, que pode servir como indicativo desta questão. Nele, a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios havia sido incluída na “sétima relação dos devedores da décima dos prédios urbanos, que têm de ser executados, se não comparecerem até o dia 15 do corrente mês a pagar

⁵⁶IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1852-1871, fl. 18.

⁵⁷IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1871-1879, fl. 12.

seus débitos”⁵⁸. Fatos como este poderiam interditar o templo onde estava instalada, mesmo que a própria Irmandade do Rosário não estivesse relacionada entre os inadimplentes.

Outro tipo de problema surgiu com a Irmandade de Santo Elesbão, fruto de uma discordância, entre as confrarias, quanto à realização da festa deste santo. A celeuma trouxe à tona uma série de acaloradas discussões, fazendo com que os mesários do Rosário começassem a questionar a permanência daquela confraria no interior de sua igreja. Por causa disto, eles lavraram, em agosto de 1849, um Termo com várias condicionais para a continuidade daqueles confrades no seu templo.

A primeira delas determinou que todos os irmãos de Santo Elesbão, que não fossem também irmãos do Rosário, querendo sepultar-se na Igreja, teriam que pagar esmola por isto. Em segundo lugar, sempre que a Mesa Regedora de Santo Elesbão quisesse se reunir para suas questões, ficaria reservado interinamente para os seus devotos o Corredor da Torre da igreja. Depois de preparada a sacristia velha, para lá se transfeririam. Entretanto, tais devotos ficariam obrigados a concorrer, com as esmolos que pudessem, para pagar os custos destas mudanças. Finalmente, e o que é muito importante, “os irmãos de Santo Elesbão ficarão obrigados a serem irmãos da Irmandade do Rosário”⁵⁹.

A última condicional deste caso trazia importantes implicações. A primeira delas claramente financeira. Obrigando os irmãos de Santo Elesbão a uma matrícula no Rosário, teriam um aumento de suas rendas. A segunda, significava o conseqüente crescimento dos seus quadros confraternais, dando ainda maior visibilidade à confraria. Estas eram algumas das formas de aumentar sua penetração e controle sobre a população não-branca do Recife, ligadas às irmandades.

Aqui propomos um pequeno parêntese. Além da maneira utilizada pela Irmandade do Rosário, existiram outros motivos que levavam um indivíduo a estar matriculado em duas ou mais irmandades, fato muito comum nas cidades brasileiras⁶⁰. Relações familiares, étnicas, profissionais e de vizinhança, podem ser relacionadas entre os fatores de escolha das confrarias. Irmãos do Rosário, mesmo os mais destacados, também podiam ser encontrados voluntariamente

⁵⁸*Diário Novo*, 10.10.1848. Na igreja do Rosário, encontramos ainda mais três devedores relacionados. A Irmandade do Bom Jesus dos Martírios devia 92\$617, a de Santa Efigênia 85\$991 e a de São Domingos 116\$868. Localizamos ainda, na mesma fonte, a importante Irmandade do Rosário da Boa Vista devendo 113\$877.

⁵⁹IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1848-1853, fls. 6-6v.

matriculados em outras irmandades. Além daqueles fatores de empatia já relacionados, a motivação pôde ser simplesmente o prestígio social ou a vontade de um controle mais refinado sobre a população não-branca.

Há um caso, que possivelmente indique o envolvimento do já citado João Pedro Gomes (o ex-Juiz da Irmandade do Rosário, que foi riscado de seus quadros no início da década de 1850) com outras irmandades. Em janeiro de 1848, este nome apareceu no *Diário de Pernambuco* como Procurador e Tesoureiro interino da Irmandade de Nossa Senhora das Fronteiras, na Imperial Capela de Estância, reduto dos Henriques desde o século XVIII, no “porta-foras” da cidade do Recife⁶¹. Na publicação, ele acusou o preto Francisco José de Mello, oficial de alfaiate, por falsidade ideológica (segundo o mesário, este pedia indevidamente esmolas para a festa da santa, arvorando-se administrador da devoção) e roubo do patrimônio da igreja⁶².

O primeiro ponto que permite pensar que tratava-se da mesma pessoa, foi o perfil social do acusado. Além de ser referido como preto e possuir qualificação profissional, Francisco José de Mello era também sargento-mór⁶³ (provavelmente de algum regimento dos Henriques da Província). Estamos, portanto, diante de um confrade não-branco que tinha acesso a remuneração, prestígio e mobilidade social. Provavelmente, estas características sociais tenham se assemelhado às do Procurador e Tesoureiro interino que o acusava, pois ambos ocuparam as mais altas hierarquias da importante Irmandade da Estância.

Lembremos que um destacado perfil social era exigido dos candidatos à Mesa Regedora do Rosário, principalmente para os confrades que ambicionavam os seus postos mais elevados, como o de Juiz. Seria possível haver no Recife (e arredores), então, dois pretos chamados João Pedro Gomes, ao mesmo tempo, com semelhante envergadura social?

Um outro ponto importante se desdobra desta questão, indo ao encontro de nossa suspeita. Se tomarmos o caso baiano como exemplo, no século XIX, apenas 10% do total de livres e

⁶⁰Katia M. de Queirós Mattoso, *Bahia, século XIX: uma província do Império*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992, p. 401.

⁶¹Na documentação microfilmada do AHU, depositada na UFPE, o Governador de Pernambuco transferiu recursos para a reedificação da Capela que fez Henrique Dias, na Estância, em que assistia o Terço da Gente Preta. UFPE, *Divisão de Pesquisa Histórica*, Catálogo 6, registro 4618 (Consulta do Conselho Ultramarino -Lisboa, 19/7/1704).

⁶²*Diário de Pernambuco*, 26.01.1848.

⁶³*Diário de Pernambuco*, 31.01.1848. Nesta edição ele contestava a acusação de não ser administrador da Irmandade, afirmando possuir uma certidão expedida pelo cartório de acordos e sentenças, averbando seu título de administrador, além do próprio Termo de Posse feito pela confraria.

libertos possuíam sobrenomes⁶⁴. Infelizmente, não há este tipo de dado para o caso Pernambucano. De qualquer forma, se imaginarmos números semelhantes (ou até pouco maiores) no Recife, seria muito improvável que encontrássemos mais de um não-branco com dois prenomes e um sobrenome iguais. Estas possibilidades se fecham ainda mais se nos restringimos às irmandades de *homens pretos*. cremos, portanto, estar diante do mesmo personagem.

Fechando o parêntese, podemos nos voltar agora para as relações horizontais. Aqui, a confraria do Rosário aparecia para arbitrar e dirimir problemas entre as congêneres da igreja, principalmente quando o assunto foi a manutenção da disciplina no templo. Temos, aos 14 de fevereiro de 1858, quando congregada a sua Mesa Regedora, representantes das irmandades de São Benedito e de Nossa Senhora da Boa Hora presentes à reunião. Buscavam uma solução para a querela da ocupação da sacristia ao lado da torre, pois ambas disputaram este espaço para o maior destaque de seus santos protetores.

Após ouvir as razões de ambas corporações, que infelizmente não estão descritas na fonte, coube aos confrades do Rosário decidir com dificuldade em favor dos devotos de São Benedito. Entretanto, para não acirrar os ânimos depois da acalorada disputa, procurando agradar a todos os envolvidos, concederam um lugar no seu próprio consistório para as reuniões da Irmandade da Boa Hora. A única exigência foi a de que a devoção fosse feita com asseio e decência.

Obviamente, estas mudanças redefiniram os lugares físicos e simbólicos das irmandades de “menor grandeza” no interior da igreja. Com a transferência de São Benedito para sacristia ao lado da torre, Nossa Senhora da Boa Hora passou, em contrapartida, a ocupar o altar central do consistório da Irmandade Rosário. A partir daquele momento, a imagem de Santa Efigênia (que reinou absoluta neste altar) não estaria mais desacompanhada, pois ambas ficaram lado a lado “para nele celebrarem os Atos de sua invocação”⁶⁵.

Tivemos a oportunidade de referir que a organização e a disposição dos santos padroeiros, pelos altares da igreja, indicavam as relações de precedência entre as confrarias eretas. Mesmo que a Mesa do Rosário tivesse o poder de controlar este processo, este exercício foi tenso. Em vista disto, poucos meses depois de lavrada aquela decisão nas suas Atas, aos 13 de junho daquele mesmo ano, fez-se um Termo de Desfeita sujeito somente à Irmandade de Nossa Senhora

⁶⁴Eduardo Silva, *Dom Obá II D'África, o Príncipe do Povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*, São Paulo, Cia. das Letras, 1997, p. 203.

⁶⁵IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1852-1871, fl. 19.

da Boa Hora⁶⁶. Nele, a confraria teve que deixar o altar que dividiu com a imagem de Santa Efigênia.

Os motivos da desfeita não foram explicitados, mas acreditamos que a nova arrumação da igreja tenha criado muita desconfiança entre as congêneres, pois desestabilizou hierarquias e privilégios estabelecidos. Para evitar maiores confusões com as confrarias que lá se encontravam (talvez, principalmente com a de Santa Efigênia), preferiram retroceder em sua escolha. Provavelmente, tal qual a ordem pública, eles tenham preferido trocar um “mal maior” por um outro “mal menor”. Enfim, seria melhor ter problemas com a Irmandade da Boa Hora do que com um número maior de confrarias da igreja.

Podemos perceber, portanto, que as ações da Mesa Regedora do Rosário foram incisivas e se preocuparam com três pontos (que possuíam interfaces): a organização das congêneres de acordo com seus interesses, a manutenção da sua imagem pública e a imposição de seus referenciais nas políticas confraternais. Estas atitudes claramente foram além da simples fiscalização. O Artigo de número 100 era bastante claro, não cabendo nas suas determinações a interferência direta sobre as irmandades eretas na igreja, ou principalmente fora dela.

Existiu, entretanto, uma situação em que a ingerência era legal, segundo alguns outros Artigos do Compromisso de 1870. Devemos ressaltar que, em nada, estes dispositivos autorizaram que ela fosse exercida das formas supracitadas. Quando a interferência foi prevista, nos remeteu para o segundo vetor de poder da Irmandade do Rosário: a intermediação da vida confraternal, na igreja, com as autoridades provinciais.

Entre os Artigos mais importantes, que regulavam a matéria, temos o de número 97. Ele exigia o reconhecimento oficial para as irmandades que ocupavam os altares do seu templo. No caso da ausência de um compromisso legalmente aprovado, pelas autoridades constituídas, determinava a suspensão sumária daquela congêneres. Aplicada esta primeira medida no intramuros da igreja, deveria a Irmandade do Rosário comunicar ao Juiz de Capelas a irregularidade, para que tomassem as autoridades as providências legais cabíveis. Em seguida, concluindo o processo punitivo, recolhia-se preventivamente “ao cofre geral da Irmandade do Rosário as alfaías da Irmandade suspensa”⁶⁷. A devolução dos pertences da irmandade penalizada só seria feita mediante a regularização da sua vida legal.

⁶⁶Idem, fls. 19-19v.

⁶⁷APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

Dando prosseguimento aos trâmites, segundo o Artigo 98, logo após a execução destas primeiras providências, formar-se-ia uma comissão para a feitura ou mudança do compromisso irregular. Esta seria composta por confrades da irmandade suspensa. Infelizmente, o Compromisso não deixa claro se os comissários seriam indicados pelas autoridades provinciais ou pelos mesários do Rosário. Provavelmente, uma de suas incumbências seria também a administração interina da confraria, tal qual como ocorreu no caso do próprio Rosário, para que o corpo de irmãos não sofresse excessivamente com as mudanças institucionais em curso.

Concluídas as alterações ou a mudança do compromisso, deveriam os comissários se reunir com a Mesa Regedora do Rosário para que o documento fosse apreciado. Em caso de discordância, no tocante a algum artigo proposto pela irmandade punida, caberia aos mesários do Rosário o primeiro veto. Em nenhum aspecto poderiam se indispor os compromissos de ambas as confrarias. Obviamente, a regulamentação avaliada teria que se moldar às disposições do principal orago da igreja. Somente após a sanção da Mesa Regedora do Rosário o novo compromisso seguiria para a apreciação das autoridades provinciais⁶⁸.

A partir daí, o documento passaria por todo o processo já descrito na seção anterior. Um segundo momento de desgastes poderia ocorrer, nesta instância superior. No caso das autoridades resolverem pelo veto, o documento retornaria para novas discussões confraternais. Poderiam as irmandades envolvidas passar por novos problemas e debates. Porém, se as autoridades optassem pela aprovação, a comissão cessava seus trabalhos e novas eleições eram marcadas.

Os mesários do Rosário tiveram uma posição privilegiada, como intermediários no processo de aprovação dos compromissos das irmandades alojadas em sua igreja. Oficialmente, esta era a única forma de intervenção na vida das congêneres. Com isto, garantiam sua primazia nas “relações de precedência” no interior do templo. Contudo, estes caminhos oficiais, como vimos, não satisfizeram plenamente suas necessidades de poder, apesar de sua importância, pois restringiam suas ações intervencionistas a determinados momentos. A confraria se utilizou, desta forma, de vários recursos extralegais para fazer valer o seu poder de interferência.

No período estudado, encontramos somente a formação de uma destas comissões, para tratar de problemas na Irmandade do Bom Jesus dos Martírios. Contudo, seguindo aquela tendência de se contornar a letra da regulamentação confraternal, ela não foi formada de acordo com o que estava averbado no Compromisso de 1870. Em primeiro lugar, ela foi composta

⁶⁸Idem, *ibidem*.

exclusivamente por irmãos do Rosário. Em segundo, não tinha por finalidade a legalização de qualquer compromisso.

Registrada oficialmente no dia 20 de abril de 1868, alguns dos mesários do Rosário foram comissionados para inspecionar os trabalhos daquela confraria. O argumento utilizado para a sua formação foi a improbidade administrativa da congênera. Esta foi uma medida radical, instaurada pela falta do cumprimento de alguns acordos firmados pelos irmãos de Bom Jesus.

O comando da *fiscalização* ficou sob a responsabilidade do Definidor da Irmandade do Rosário, Benedito Jacques Laborião. Entretanto, os confrades de Bom Jesus não aceitaram os argumentos que trouxeram os comissários. O clima ficou tenso. Indignado com uma medida julgada arbitrária, o Tesoureiro daquela irmandade atacou, verbalmente, os administradores do Rosário com expressões como “corno, cabrão etc”. Ameaçou-os inclusive de “ir ao físico”⁶⁹.

As ameaças extremadas, feitas pelo Tesoureiro, criaram fortes receios entre os mesários do Rosário. Temendo a repercussão social deste fato, segundo o referido Termo, eles logo oficiaram o caso ao Juiz de Capelas. Acreditavam que o problema entre as irmandades havia chegado ao seu extremo. A denúncia às autoridades foi motivada pela emergência de uma turbulência maior, pois a radicalização do conflito poderia levar à interdição da igreja. Esta possibilidade de fechamento do templo seria muito negativa para a imagem pública da Irmandade do Rosário.

Em um ofício às autoridades exigiam a dissolução da Irmandade de Bom Jesus dos Martírios, incapaz de pôr em prática a palavra empenhada. Alegaram que a imagem da devoção estava abandonada, juntamente com a piedade do culto, há nove anos. Apesar disto, durante este mesmo período, a confraria havia mantido algumas atividades intensamente. Por exemplo, continuaram a imprimir cartas (de participação em festas e eleições) sem a autorização devida e, nas saídas da procissão do Bom Jesus, seguiram por ruas não definidas em seu percurso para conseguir esmolas ilegais. Segundo os mesários do Rosário, estas atitudes acabariam por arranhar sua reputação e criar desconfiâncias no tocante a piedade da igreja do Rosário⁷⁰.

As irregularidades, enquanto não tiveram visibilidade suficiente para comprometer a Irmandade do Rosário, foram relevadas. Os conflitos surgiram na medida em que os mesários desta confraria impuseram que a reorganização da outra fosse por eles conduzida. Como os

⁶⁹IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1871-1879, fls. 52-52v.

⁷⁰Idem, *ibidem*.

desmandos continuaram, a comissão foi criada para implementar definitivamente a visão de ordem do Rosário. Sua missão foi, declaradamente, acabar com a *desonestidade* do culto (quer na qualidade dos paramentos, quer no respeito ao templo) e com a desobediência ao seu compromisso⁷¹.

O objeto desta comissão e das outras *fiscalizações*, portanto, foi mais o desrespeito à precedência da Irmandade do Rosário, na igreja, do que uma preocupação efetiva com as irregularidades. Para manter a efetividade de seu poder, os mesários ultrapassaram os limites da oficialidade de seus próprios compromissos. Lembremos que estes deveriam ter sido os seus maiores zeladores. Assim, as suas medidas de fiscalização e controle foram muito além da sua competência. Na verdade, procuraram neutralizar quaisquer movimentações das irmandades eretas na sua igreja, que fossem de encontro com a sua visão de ordem.

Há aqui um problema muito importante. Afirmamos, no início desta seção, que as irmandades de “menor grandeza” almejavam uma melhoria de sua condição social. Estas confrarias, que ocuparam os altares colaterais da igreja do Rosário, só teriam alguma projeção se ferissem a precedência da Irmandade hegemônica. Como elas escaparam, enfim, das diretrizes da visão de ordem da principal invocação deste templo?

O próprio Artigo 100, já citado, nos deu um indicativo inicial de que as irmandades eretas na igreja não foram passivas a este ordenamento. Se fossem acomodadas, para que alertá-las de que não poderiam criar *pretextos* para obstar a fiscalização? Estas desculpas poderiam ter como razão o ocultamento dos livros de registros, esmolas tiradas ilegalmente, proximidade com alguma autoridade provincial etc. Se a ordem pública não possuía controle absoluto sobre a Irmandade do Rosário, o mesmo se deu com ela na relação com as confrarias eretas no seu templo.

Diminuir a incidência de *pretextos*, que lhes concederiam uma autonomia maior que a desejada, era o objetivo de outro dispositivo do Compromisso de 1870. O seu Artigo 101, tentando imobilizar as congêneres no que fosse possível, finalizou as considerações sobre elas da seguinte forma: “fica a Irmandade regedora da Igreja autorizada para impedir que essas Irmandades eretas e devoções exorbitem os limites que lhe foram concedidos”⁷². Devemos

⁷¹Idem, *ibidem*.

⁷²APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo Antônio do Recife (30/04/1870), fls. 561-573.

ressaltar que estes limites não eram somente físicos, como altares e sacristias, mas também sociais. Já indicando o poder de intermediar as relações extramuros da igreja, este artigo procurava cercar quaisquer tentativas de crescimento ou movimentação social *desordenada* destas confrarias.

Desordenado era tudo o que ia de encontro às visões de ordem do Rosário. Sem uma fiscalização incessante, as congregações congêneres poderiam criar afinidades sociais que arranhassem a precedência da principal irmandade da igreja. Entretanto, apesar de todo este cuidado, este foi o caminho preferido pelas confrarias de “menor grandeza” para burlar o poder do Rosário. Com uma boa política de alianças extramuros, poderiam amenizar o impacto daquelas ingerências. Ao mesmo tempo, este tipo de política de clientela radicalizou muito mais as medidas extralegis tomadas pela Irmandade do Rosário.

A primeira forma que identificamos deste movimento foi encontrada no *Diário de Pernambuco*. Insatisfeitos com algumas determinações da Mesa Regedora do Rosário, os responsáveis pela festa de São Benedito publicaram, no dia 25 de janeiro de 1868, na seção *Ao Público*, o seguinte anúncio:

“A comissão da devoção de São Benedito científica as pessoas que prestam coadjuvação para a festa do mesmo santo, que esta deixa de ter lugar na igreja de Nossa Senhora do Rosário, por exigência da mesa regedora desta irmandade, a qual terá lugar em outra qualquer quando se anunciar”⁷³

Esta notícia teve tanta repercussão na Irmandade do Rosário, porque envolveu o extramuros da igreja de forma contundente, que justificou sua leitura e discussão em consistório. Quatro dias após a publicação desta nota, a Mesa Regedora reuniu-se para deliberar a dissolução da comissão de festa de São Benedito, “tomando em consideração semelhante ignomínia”⁷⁴. Consideraram a atitude como extremamente ofensiva a sua precedência na igreja. Além da referida dissolução, para não perderem o controle da situação, demitiram o confrade Camilo João

⁷³*Diário de Pernambuco*, 25.01.1868.

⁷⁴Neste período, o Escrivão da Irmandade do Rosário foi Henrique José das Chagas, o mesmo que seria o Presidente da Comissão Administrativa de 1869. IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1852-1871, fl. 47v e 48v.

Ramos, da Mesa Regedora de São Benedito. Ele e todos os afastados foram avisados de que, e em tempo oportuno, seriam “punidos como for de justiça”⁷⁵.

Para a Mesa do Rosário, o motivo da proibição foi omitido do texto publicado no periódico: a não prestação de contas, das despesas principais, com a festa daquela Irmandade. Esta sonegação de informação, segundo as hierarquias do Rosário, acabou, mais uma vez, por manchar a reputação e a credibilidade da igreja. Estas atitudes irresponsáveis, na sua ótica, acabaram por gerar grande confusão “para o respeitável público”⁷⁶.

Estes tumultos, envolvendo as instâncias extramuros da igreja, constituíam um dos mais importantes pretextos que as irmandades de “menor grandeza” buscaram para obstar as ambições da Irmandade do Rosário. Com isto, queriam quebrar a ordem imposta por ela, pois só assim poderiam aumentar seu prestígio fora do templo. A publicação de uma nota no *Diário de Pernambuco* trazia outros elementos a este jogo, certamente dando ao conflito uma outra perspectiva. No jornal, os irmãos de São Benedito afirmavam-se vítimas de um processo regido pelo Rosário. Nas Atas, ao contrário, a congênere aparecia sempre como a vilã.

Este barulho feito para atingir o extramuros da igreja surtiu efeitos positivos, ao menos neste caso. Aos 14 de fevereiro daquele mesmo ano, ainda sobre o problema da festa, reuniu-se a Mesa Regedora do Rosário. O motivo do encontro foi o recebimento da cópia de uma petição, feita pelos confrades de São Benedito, dirigida às autoridades eclesiásticas. Nela, comunicavam que a proibição da festividade, na igreja, não havia ocorrido pelos motivos alegados pelos mesários do Rosário. Segundo aqueles confrades, o Tesoureiro desta confraria simplesmente:

“dissera que fecharia a Igreja e que não se faria a festa, vendo-se os mesmos devotos obrigados a fazerem o anúncio [...] e tendo requerido várias vezes a mesa regedora de N. S do Rosário, e como até hoje ainda não lhe foi concedida a Igreja, vem respeitosamente requerer a V. Ex^a Rev^{ma} que se digne dar providências a respeito”⁷⁷.

Como réplica, os confrades de Nossa Senhora do Rosário, reunidos, resolveram comunicar às autoridades eclesiásticas que tal comissão foi cassada por não ter saldado as obrigações contraídas para os festejos. Além disto, não apresentara garantias para o pagamento de

⁷⁵Idem, ibidem.

⁷⁶Idem, ibidem.

⁷⁷Idem, fl. 48v.

diversas despesas feitas, pois não havia retirado esmolas condignas com os respectivos gastos. Outra importante alegação, além da questão financeira, foi que tais confrades “admitiram como gerentes da devoção homens sem estado de liberdade”⁷⁸. Além de serem escravos, reputavam-lhes desordeiros.

Finalmente, para fechar este quadro, afirmaram que aqueles mesmos confrades, alguns anos antes, haviam agenciado esmolas para o festejo e convidado o cônsul francês para a celebração. Além de não saldarem as dívidas contraídas, fizeram com que o representante europeu encontrasse a igreja fechada e ainda “empregaram o dinheiro [das esmolas] em vinho”⁷⁹. Por estes motivos, julgavam acertada as decisões tomadas em janeiro daquele ano. Se não fossem rigorosos em suas medidas punitivas, tenderiam aqueles confrades a manchar novamente a reputação do templo e, finalmente, ocorreria uma temida interdição.

Junto destas medidas mais incisivas de fiscalização e controle contra as congêneres, quando envolveram o extramuros da igreja, encontramos outras mais capciosas. Agora, o objeto do problema era um ofício enviado pelo Presidente da Província à Irmandade de São Domingos de Gusmão. Não sabemos do que este documento tratava. Todavia, na edição do *Diário de Pernambuco*, de 7 de outubro de 1848, ano da coroação de D. Antônio de Oliveira, o Escrivão de São Domingos, Francisco de Borja, reclamou de uma interferência nestes contatos.

Na seção *Avisos Diversos* ele cientificou ao Presidente da Província, e à sociedade pernambucana, que o ofício havia sido recebido pelos confrades do Rosário, que se comprometiam a entregá-lo, posteriormente, aos representantes de São Domingos. Contudo, quando estes tomaram conhecimento do documento e foram buscá-lo, verificaram que ele estava violado. Isto causou uma grande indignação na Irmandade. O motivo do reclame, no periódico, foi justamente um pedido de providências àquela autoridade provincial, contra uma medida tão invasiva da Irmandade do Rosário⁸⁰.

O ofício poderia até não conter alguma informação importante, mas o que realmente foi relevante é que o documento acabou chegando, de uma forma ou de outra, às *mãos mediadoras* da Mesa Regedora do Rosário. A violação da correspondência mostrou a preocupação desta última com o conteúdo da missiva, pois criara um contato direto entre a maior autoridade da

⁷⁸Idem, *ibidem*. Sobre a questão da liberdade, já pudemos tratá-la, no tocante as irmandades de homens não-brancos, no primeiro capítulo.

⁷⁹Idem, *ibidem*.

⁸⁰*Diário de Pernambuco*, 07.10.1848.

Província e uma irmandade subordinada. Mais ainda, esta atitude fez com que os irmãos de São Domingos recorressem diretamente ao jornal de maior circulação em Pernambuco. Sua indignação chegaria de maneira imediata ao Presidente da Província, burlando de qualquer forma a precedência que deviam à Irmandade do Rosário de Santo Antônio.

Fica claro que uma igreja do vulto do Rosário dos Pretos da freguesia de Santo Antônio do Recife, localizada num ponto central da cidade, com inúmeros confrades, uma participação ativa na vida social da cidade e, acima de tudo, referida como uma organização rica (nos oitocentos), tenha mobilizado grandes interesses. Mas, ao mesmo tempo, a vivência de conflitos nas políticas confraternais não foi exclusividade sua. Podemos encontrar práticas semelhantes em outras irmandades e igrejas de homens brancos⁸¹ e não-brancos. Entre estas, utilizaremos como comparativo o caso da não menos importante Irmandade do Rosário dos Homens Pretos da Boa Vista.

Antes de possuir sua igreja, esta Irmandade ocupou um altar colateral na da Santa Cruz. Trasladou-se para seu próprio templo entre 1788 e 1789⁸². Na sua igreja, assim como nas outras da Província, também pudemos encontrar congêneres instaladas. Pereira da Costa afirma que, em 1901, ainda lá estavam as “devoções de Nossa Senhora da Conceição [que também era consagrada aos canoieiros] e da Boa Morte, as quais mantêm e zelam os respectivos altares, e outrora existiram [no transcorrer do século XIX] as irmandades do Senhor Bom Jesus da Cruz e de S. Benedito, de extinção não muito remota”⁸³.

Estas últimas foram citadas no seu Compromisso de 1862. Tal qual o do Rosário de Santo Antônio, o da Boa Vista se preocupou da mesma maneira com as “relações de precedência” no interior do templo. Conforme o Artigo 65 daquela regulamentação confraternal, sua Mesa Regedora não devia consentir “que a Irmandade de São Benedito ou de Bom Jesus da Cruz façam atos extraordinários sem que apresentem os fundos com que possam fazer dito ato”⁸⁴.

A Irmandade de São Benedito, por exemplo, pôde ser encontrada na igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Boa Vista, na documentação, desde os inícios da década de

⁸¹Na poderosa Irmandade do Santíssimo Sacramento, que tinha em seus quadros grandes expoentes da política provincial, encontramos conflitos entre guabirus e praieiros. *Diário de Pernambuco*, 13.03.1849.

⁸²Francisco Augusto Pereira da Costa, “Notícia sobre a fundação da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do bairro da Boa Vista”, *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*, (1901), n. 55, pp. 271-272.

⁸³Idem, p. 281.

⁸⁴APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-07, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia da Boa Vista (13/05/1862), fls. 306-320.

1850⁸⁵. Se a informação de Pereira da Costa for correta, esta confraria ficou lá instalada por, no mínimo, quase meio século. Já a disposição física da imagem de São Benedito, no altar, mostra-nos a sua importância na hierarquia confraternal e devocional. Ela ladeava, juntamente com a de São Sebastião, a figura central da Senhora do Rosário⁸⁶. Esta longevidade e importância podem parecer, superficialmente, resultado de uma convivência pacífica e acomodada às visões de ordem do orago principal. Contudo, há elementos que complexificam esta impressão.

O primeiro deles foram os convites feitos às autoridades, pelas irmandades, para participarem da festa dos padroeiros. Esta prática era muito comum. Quando feita pelas confrarias de “menor grandeza”, representava uma das tentativas de burlar a intermediação que os principais oragos das igrejas faziam nas relações extramuros. Geralmente, tais convites seguiam um formato convencional, informando dia e local da festa, além de mencionar a honra da ilustre visita⁸⁷. Entretanto, encontramos um que nos pareceu emblemático.

Aos 3 de outubro de 1862, enviou a Irmandade de São Benedito, representada por seu Juiz, Tesoureiro e Escrivão, um convite para o Presidente de Província, o Dr. João Silveiras de Souza, para que participasse das festas do Padroeiro. A intenção declarada foi a necessidade de ajuda financeira, mas há algo mais sutil. Junto ao convite, seguiu um diploma para aquela autoridade. Anexa, a seguinte justificativa:

“A Mesa unanimemente oferece a V. Ex^a a presente Patente de Irmão Benfeitor desta Irmandade. Sabemos, Exmo. Sr., que tomamos mui alta liberdade, porém estamos cientes que V. Ex^a é digno e sabe o que diz o Evangelho, que aquele que se julgar maior deve ser tão menor para o culto Divino. É neste sentido que tomamos tal deliberação”⁸⁸

Fica nítida a intenção da confraria de fortalecer seu prestígio frente às outras irmandades, pois seria de grande representatividade social o aceite desta Carta Patente por aquela autoridade. A estratégia utilizada para comprometê-lo com a Irmandade foi muito inteligente, pois apelavam

⁸⁵ *Folhinha... 1850*, p. 180 e *Folhinha... 1855*, p. 221.

⁸⁶ Francisco A. P. da Costa, *Notícia sobre a fundação...*, pp. 280-281.

⁸⁷ “Determinando a Mesa Regedora da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Cruz, ereta na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do bairro da Boa Vista, na tarde do dia Domingo 27 do corrente, sairmos com o nosso Padroeiro em solene procissão [...] Convidamos a V. Ex.^a para que se digne comparecer nesta Igreja as referidas horas do mencionado dia, a fim de tomar parte [] para honra desta Irmandade e a sua prosperidade”. Este documento é dirigido ao Presidente da Província pela Mesa da Irmandade em 22 de fevereiro de 1853. APEJE, *Assuntos Eclesiásticos*, AE-06, fl. 03.

⁸⁸ *Idem*, fls. 164-165.

para a sua humildade cristã (um código do “dominador” que, provavelmente, acabaria por imobilizá-lo). Temos, aqui, algo semelhante ao que Genovese encontrou em suas pesquisas. Ao analisar a cristianização dos escravos no sul dos Estados Unidos, afirmou que a releitura africana dos princípios da religiosidade oficial acabou por criar uma medida de avaliação dos senhores (o feitiço, digamos, se virou contra o feiticeiro)⁸⁹.

Desta forma, mesmo que o Governador da Província não tenha ido à festa do Padroeiro da Irmandade de São Benedito, ou tenha somente aceitado cerimonialmente a Carta Patente de Irmão, provavelmente deu algum tipo de resposta aos proponentes. Do contrário, o eminente político pernambucano poderia perder clientes e ganhar desconfianças quanto a sua piedade. Afinal, estaria renegando uma precedência daqueles que, por mais que estivessem na base da pirâmide social, compunham o universo da cristandade que compartilhava.

Podemos concluir algo de grande relevância na estratégia dos referidos confrades. Somente uma relação de clientela sólida proporcionaria, aos irmãos de São Benedito, a possibilidade de vivenciarem seus projetos de mobilidade social, motivo real do convite e da patente. À Irmandade do Rosário da Boa Vista coube o papel de subordiná-la. Talvez, quando Pereira da Costa, em 1901, afirmou a extinção do altar desta devoção na referida igreja, tenha apenas descrito um fato, sem perceber este processo repleto de tensões.

Toda esta multiplicidade e cruzamentos de interesses, nas políticas confraternais, propiciou uma grande variação de sociabilidades e conflitos entre as diferentes instâncias sociais e de poder ligadas às irmandades. Ao encontrarmos, no Recife, inúmeras irmandades de homens não-brancos com objetivos muito semelhantes de projeção social, também nos deparamos com muitos problemas de convivência entre estas organizações. Nem todas poderiam impor a sua visão de ordem.

Em nenhum momento houve uma identidade confraternal negra que pairasse acima das políticas confraternais. Daí a importância das “relações de precedência” entre irmãos e irmandades. Suas hierarquias se emanharavam às outras hierarquias sociais pernambucanas. Deixamos clara a participação da Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife neste movimento.

⁸⁹Eugene D. Genovese, *A Terra Prometida: o mundo que os escravos criaram*, Rio de Janeiro/Brasília, Paz e Terra/CNPq, 1988, p. 293.

É por este motivo que não entendemos as confrarias de *homens pretos* como algo homogêneo, com uma identidade preexistente que independesse das necessidades e práticas cotidianas dos seus variados confrades, com seus variados perfis. Não podemos localizar uma identidade confraternal, genérica e positiva, que nos fizesse crer que ela fosse fruto do “somatório de identidades múltiplas não excludentes”⁹⁰, como quer Anderson Oliveira. Muito pelo contrário, vimos que a marginalização e a privação de co-irmãos, intra ou extramuros, fizeram parte de suas práticas cotidianas.

As “relações de precedência” só poderiam se construir desta forma. Alcançar a distinção social requereu a articulação de variados elementos de mobilidade social. Entre eles, uma boa autonomia no mundo do trabalho. Não bastava ser livre e possuir especialização profissional. As matrículas nas irmandades de *homens pretos*, e a proximidade das “hierarquias do Rei do Congo”, cremos, foram fundamentais para a instituição de formas de protecionismo num mercado de trabalho cada vez mais competitivo. Este instrumento ajudou a implementar tantas diferenças onde, freqüentemente, a historiografia identificou o *mesmo*.

2.3. O mundo do trabalho.

O trabalho foi um elemento de vital importância na criação de sociabilidades entre os confrades, de uma forma geral, na cidade do Recife e seus arrabaldes. Pudemos verificar, no transcorrer do texto, a existência de algumas irmandades onde o santo de devoção esteve associado diretamente a um determinado ofício. Por exemplo, Santa Cecília, ligada aos músicos, e São José, aos carpinteiros. Segundo Cláudio Batalha, foi muito tradicional e comum a prática da associação entre trabalho (seu controle e proteção), mutualismo, irmandades e ofícios no Brasil. No século XIX, inclusive, era “tarefa difícil distinguir as fronteiras entre a corporação de ofício e a irmandade do santo patrono do ofício”⁹¹. Desta forma, concluímos facilmente que existiu um grande imbricamento entre religiosidade e trabalho. O Recife, no recorte de nossa pesquisa, vivenciou tal prática de forma intensa.

⁹⁰Anderson Oliveira, *op. cit.*, p. 145.

⁹¹Cláudio H. M. Batalha, “Sociedades de Trabalhadores no Rio de Janeiro do século XIX: algumas reflexões em torno da formação da classe operária”, *Cadernos AEL*, (1999), v. 6, n. 10/11, p. 51.

Na Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife, entretanto, não percebemos uma ocupação profissional definidora das entradas de seus integrantes. De qualquer forma, isto não significou que o trabalho não tivesse também um lugar especial em suas preocupações. Recordemos que, nas primeiras seções deste capítulo, mencionamos três formas de identificar este valor entre seus irmãos. A primeira delas remeteu à qualificação de seus mesários. Encontramos entre eles oficiais mecânicos, artistas e militares, profissões que os destacavam socialmente, levando-os à Mesa Regedora. A segunda destas formas surgiu no Compromisso de 1870, privilegiando os confrades na obtenção de contratos de prestação de serviços demandados pela igreja. Na verdade, esta prática vinha sendo vivenciada desde o século XVIII. Finalmente, criando possíveis negociações entre comerciantes locais, como Ponciano e Salgado, utilizaram o seu patrimônio como moeda de troca (fazendo com que seus confrades conseguissem prováveis vantagens nas atividades de *ganho*).

O Compromisso de 1870 e as Atas da Irmandade do Rosário deixaram subsídios suficientes para afirmar, apenas, estas formas de inserção no mundo do trabalho. É preciso lembrar, no entanto, que, no século XVIII, a confraria havia contado oficialmente com as “hierarquias do Rei do Congo”. Nelas encontramos os Governadores de Pretos, que estiveram atrelados ao controle dos trabalhadores libertos e escravos do Recife e de seus arredores. Submetidos ao Rei do Congo, estas patentes se estenderam a todos os ofícios ligados tradicionalmente aos negros. Canoeiros, capineiros, capoeiras, pescadores, boceteiras e fazedores de caixas de açúcar, por exemplo, tiveram seus governadores e subordinados imediatos unidos diretamente àquele reinado.

Duas questões surgem destas considerações iniciais. A informalidade teria enfraquecido o poder de mobilização das “hierarquias do Rei do Congo”, ligadas aos ofícios (e etnias), frente aos subordinados do reinado? A Irmandade do Rosário havia perdido realmente a precedência de eleger o Rei do Congo?

Quanto à primeira questão, a informalidade não retirou a representatividade daquelas patentes ligadas aos ofícios. No ano de 1814, circularam rumores de levante na cidade do Recife. Este havia sido programado para ocorrer no Domingo do Espírito Santo, dia 29 de maio, mas a informação chegou antecipadamente ao Governador da Província. Após averiguar e realizar algumas prisões, dois dias antes da data do temido levante, foram arrolados alguns escravos e libertos como responsáveis diretos pelo movimento. Ao todo, foram dezoito acusados. Nove

escravos e nove forros (entre eles, uma mulher). Por hora, o que mais nos interessa foi a prisão de Joaquim Barbosa (preto forro e Capitão dos Ganhadores), Domingos do Carmo (preto forro e Rei do Congo) e o escravo João Maranhão (da *nação Benguela* e Capitão-Mór dos Capineiros)⁹². Este último, já envolvido em outras desordens públicas, foi acusado de ser um dos cabeças do motim.

Alguns suspeitos tinham armas escondidas em suas casas. Além disto, com o preto forro Estanislau Dias foi encontrada uma caixa de madeira, supostamente de propriedade de Domingos do Carmo, contendo “em dinheiro de ouro dois contos e trezentos e setenta mil réis, em dinheiro de prata cento e sessenta e cinco mil réis e em dinheiro de cobre doze mil e seiscentos e quarenta réis”⁹³. Havia ainda algumas outras peças de menor valor naquele cofre.

Esta importante quantia, atribuída ao Rei do Congo, pode indicar a sua participação no movimento. Pelo volume de dinheiro apreendido, poderia ter captado estes recursos junto a seus subordinados para a compra de armas e munições, por exemplo. Entretanto, ele também podia ter sido envolvido por Estanislau Dias. Podemos conjecturar inúmeras razões para a sua prisão. Contudo, a versão oficial alegou que ela ocorreu porque Domingos do Carmo, “denominado Rei dos Congos” havia sido preso por causa de um requerimento, provavelmente de próprio punho, feito ao Governo da Província, “em que representava algumas desordens de outros capatazes e que no caso de não se dar providência haveria um levante”⁹⁴. Enfatizamos a palavra grifada porque ela nos remete diretamente ao não reconhecimento oficial do título. Podemos entender que ele não era legalmente rei, mas se intitulava ou era intitulado indevidamente como tal, na ótica das autoridades. Isto significa que, em 1814, o reinado já era informal.

A representação, com as queixas às autoridades, foi, possivelmente, o que detonou os rumores de levante na cidade, provocando as referidas prisões. Desta forma, o tal requerimento acabou envolvendo a todos, inclusive o próprio denunciante, no planejamento do suposto levante. Isto fica claro na correspondência entre o Governador da Província, Caetano Pinto de Miranda Montenegro, e o Ouvidor Geral e Corregedor Geral da Comarca do Recife, Francisco Pereira.

⁹²Cláudia Viana Torres, *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, pp. 74, 92-96.

⁹³Idem, p. 94.

⁹⁴Idem, p. 95. Pereira da Costa, quando se referiu ao Rei do Congo e aos governadores de pretos, afirmou que além deles existiu também “um capataz do porto, que tinha sobre o seu comando ou direção os pretos que se encarregavam nos serviços de estiva, carga e amarração dos navios, e um segundo capataz para as substituições do cargo”. Entretanto, podemos imaginar que esta terminologia abranja uma gama maior de chefes de grupos de trabalho, subordinados às “hierarquias do Rei do Congo”. Francisco Augusto Pereira da Costa, “Folk-lore Pernambucano”, *Revista do IHGB*, (1908), tomo LXX, parte II, p. 216.

Todos aqueles indiciados, culpados ou não, acabaram, enfim, responsabilizados porque “meditavam fazer um levante”⁹⁵. Numa leitura superficial, levando em conta somente os fundamentos das autoridades e da ordem pública, temos aqui somente uma insurreição de negros contra a “boa sociedade” recifense.

Esta foi também a leitura de Cláudia Viana Torres, que entendeu este fato como simples resistência ao escravismo, por causa da intolerância das autoridades frente às práticas dos negros no Recife⁹⁶. Outro autor que analisou este evento, porém de forma mais refinada, foi Luiz Geraldo Silva. Ele afirma tratar-se “de um movimento voltado menos para a construção de uma nova sociedade no futuro e mais para a restauração de formas sociais do passado”⁹⁷. Em outras palavras, este movimento teria procurado, entre outros objetivos, o restabelecimento da formalidade das práticas do reinado. Entretanto, tal qual Cláudia Viana Torres, o autor alinhou todos os implicados numa só motivação e objetivos.

Talvez seja interessante procurar outros meandros em nossa análise. Sem dúvida, este movimento causou problemas para a ordem pública. Entretanto, percebemos também um conflito de precedências entre lideranças profissionais, ligadas às “hierarquias do Rei do Congo”. Ressaltemos que o principal acusado, João Maranhão, era subordinado ao monarca Domingos do Carmo. Na acusação feita pelo Governador da Província, o Capitão-Mór dos Capineiros foi implicado também por amealhar negros para o movimento – o que mostra uma liderança na sua comunidade, que deveria incomodar ao referido rei.

Neste movimento, para Domingos do Carmo, a delação teve um objetivo muito claro. Cumprindo as determinações de gerenciamento da ordem, exigidas por sua patente, procurou o apoio das autoridades provinciais para o restabelecimento da sua precedência e de sua visão de ordem (que estavam sendo comprometidas pela liderança do Capitão-Mór dos Capineiros). Para Domingos do Carmo, as *desordens* promovidas por seu capataz redundariam em um indesejado prestígio e maior *moral* para João Maranhão. Contudo, independente da veracidade destas conjecturas, o mais importante é constatar que as “hierarquias do Rei do Congo” continuaram a ter expressão e vitalidade na vida social do Recife.

⁹⁵Cláudia Viana Torres, p. 93.

⁹⁶Idem, p. 73.

⁹⁷Luiz Geraldo da Silva, “Da Festa à Sedição: sociabilidades, etnia e controle social na América Portuguesa (1776-1814)”, *História: Questões & Debates* (1999), n. 30, p. 104.

Passemos agora para a segunda pergunta. Aparentemente, com a ausência de menção às “hierarquias do Rei do Congo” no Compromisso, a Irmandade do Rosário perdeu força nas políticas confraternais da cidade. Além de não serem mais reconhecidos oficialmente, o Rei do Congo e os Governadores de Pretos não mais seriam necessariamente eleitos entre os membros de seus quadros. O poder da confraria, a partir daí, se restringiria a sua igreja. Tanto Domingos do Carmo, quanto D. Antônio de Oliveira Guimarães, poderiam ser reis pertencentes a qualquer outra irmandade de *homens pretos* do Recife. A análise do Compromisso de 1870 deixa evidente que a Irmandade do Rosário nada mais regulou sobre a matéria, após a informalidade do reinado. Entretanto, um importante elemento surge em nosso exame.

Entre os anos de 1848 e 1872 reinou, no Recife e seus arredores, D. Antônio de Oliveira. Este soberano esteve ligado diretamente às mais altas esferas da Irmandade do Rosário, pois foi seu Juiz Perpétuo⁹⁸, e assumiu as mais altas patentes no intra e extramuros da igreja. Assim, apesar da informalidade e do caráter extra-oficial deste reinado, o templo consagrado à Senhora do Rosário, e à sua principal Irmandade, não perdeu a antiga centralidade nas políticas confraternais recifenses. A Irmandade do Rosário continuou a preponderar na construção das visões de ordem que nortearam as ações das “hierarquias do Rei do Congo”. Os trabalhadores não-brancos do Recife, ligados às irmandades, ainda conviveram com a hegemonia da principal confraria da igreja do Rosário. A análise dos conflitos descritos nas duas primeiras seções deste capítulo não deve perder de vista esta questão.

O Rei do Congo, D. Antônio de Oliveira Guimarães, sendo ainda um confrade graduado e qualificado do Rosário de Santo Antônio do Recife, manteve para a sua Irmandade um privilégio confraternal exercido na cidade, pelo menos, desde o século XVIII: o domínio das “hierarquias do Rei do Congo”. Isto significou o controle e a proteção do mundo do trabalho, sobre confrades não-brancos de toda a cidade e seus arredores. Antes de continuarmos nossa análise, no entanto, é preciso fazer mais um pequeno parêntese.

Durante o período do reinado de D. Antônio de Oliveira Guimarães, segundo os dados econômicos e demográficos apresentados no primeiro capítulo deste trabalho, sabemos que houve um progressivo aumento do número de livres e libertos na população total do Recife. Isto se deu por causa de alguns importantes fatores. O primeiro deles foi o movimento migratório de livres e

⁹⁸Devemos ressaltar também que Juiz Perpétuo foi outra deferência não regulamentada. Os compromissos nada falavam sobre a vitaliciedade dos cargos da Mesa Regedora. *Diário de Pernambuco*, 09.08.1872.

libertos oriundos do *hinterland*. Esta variação ocorreu, segundo Peter Eisenberg, porque os plantadores de cana, em Pernambuco, após a década de 1840, puderam “dominar o mercado de trabalho livre, transferindo os custos da crise econômica para os trabalhadores, na forma de escasso pagamento e de más condições de trabalho”⁹⁹. Desta forma, aqueles trabalhadores que não foram absorvidos na *plantation*, migraram de forma expressiva para o Recife, pois, como vimos, cidades como Olinda e Goiana não apresentavam atrativos econômicos naquele período.

O tráfico interno também foi determinante na diminuição do número de escravos no Recife. Ele foi uma importante estratégia de sobrevivência para os senhores de menor poder aquisitivo, que viveram em torno da *plantation*. Com o declínio do cultivo da cana-de-açúcar, e da rentabilidade de suas atividades indiretas, também a partir daquela mesma década de 1840, os pequenos proprietários buscaram aproveitar a alta dos preços dos cativos no sudeste brasileiro. Segundo Robert Slenes, isto fez com que a maioria absoluta dos escravos negociados não fosse oriunda de áreas ligadas a *plantation* nordestina, mas de regiões urbanas ou de agricultura não voltada ao mercado externo¹⁰⁰. Este quadro compunha elementos importantes do perfil econômico do Recife e de seus arredores no início da segunda metade do século XIX.

Somado a estes fatores, temos o próprio processo de conquista de espaços de liberdade entre os cativos, colaborando diretamente com o enfraquecimento do escravismo. Assim, em termos gerais, constata-se a presença cada vez menor de escravos na cidade, no período estudado. Lembremos que, em 1872, eles compunham somente 10,7% da população total. Certamente, o mercado de trabalho urbano e o “rurbano” sentiram os reflexos desta conjuntura, com uma maior competição de trabalhadores livres por serviços. Segundo Izabel Marson, este processo de disputa também foi acentuado da luta entre portugueses e artífices, do processo de urbanização, das modificações na indústria açucareira e, finalmente, do impacto das crescentes importações¹⁰¹.

Este mercado, que se abarrotava de livres e libertos, sejam eles brancos ou não-brancos, contava com aproximadamente 50% da mão-de-obra sem qualquer especialização profissional, diminuindo ainda mais as chances de um trabalhador sem qualificação conseguir uma ocupação. As oportunidades de trabalho eram muito disputadas, algumas vezes oferecidas pelas obras

⁹⁹Peter Louis Eisenberg, *Modernização sem Mudança: a indústria açucareira em Pernambuco, 1840-1910*, Rio de Janeiro/Campinas, Paz e Terra/Unicamp, 1977, p. 145.

¹⁰⁰Robert W. Slenes, *The demography and economics of Brazilian slavery*, Stanford, Stanford University, 1976, tese de doutorado, p. 214.

¹⁰¹Izabel Andrade Marson, *O Império da “Conciliação”: política e método em Joaquim Nabuco – a tessitura da revolução e da escravidão*, Campinas, Unicamp, 1999, tese de livre docência.

públicas da cidade, a construção da estrada-de-ferro Recife-São Francisco Railway Company ou o calçamento das suas ruas¹⁰², por exemplo. Entretanto, devido a demanda, até mesmo os trabalhadores qualificados tiveram problemas para arrumar serviços ou colocações.

Em 1846, o mulato A. P. de Figueiredo publicou em sua revista, intitulada *O Progresso*, a seguinte crítica ao quadro social e profissional em que se encontravam os trabalhadores do Recife. Devemos ressaltar que a referida revista esteve inserida nos debates políticos que ajudaram a construir as noções de “crise”, “modernidade” e “atraso” de Pernambuco. Enfim, ela buscava intervir na disputa partidária local e nacional, com temperos de liberalismo e socialismo utópico¹⁰³:

“Na hora em que escrevemos estas linhas [...] existem certamente mais de um solicitador de emprego, mais de um empregado demitido, mais de um operário sem trabalho [...] Considerava já ‘desmensurado’ o número dos ‘nossos alfaiates, sapateiros, pedreiros, carpinteiros, etc’, prejudicados por ‘uma concorrência que os arruína – a dos estrangeiros’”¹⁰⁴

Nesta nota, o editor faz, provavelmente, uma crítica mais direta aos portugueses instalados no Recife. Este clima de rivalidade, aliás, teve seu ápice no “mata-marinheiros” de 1848 (ataque aos comerciantes portugueses no Recife). O que realmente nos interessa, aqui, foi que estas profissões, como sapateiros, pedreiros, carpinteiros e alfaiates, citadas pelo editor, eram as mesmas ocupadas pelos confrades mais graduados das hierarquias da Irmandade do Rosário¹⁰⁵. Entre outros ofícios, que acirravam a competitividade por serviços, encontramos também as boceteiras, os canoeiros e os capineiros.

Desta forma, as mudanças econômicas e sociais por que passou Pernambuco na época da “crise da lavoura”, acompanhada da conseqüente disputa por serviços e ocupações profissionais urbanas e “rurbanas”, afetou os irmãos do Rosário da mesma forma que aos outros trabalhadores.

¹⁰²Carla Botelho, “O calçamento do Recife no século XIX”, *Revista do Arquivo Público (Recife-PE)*, (1996), v. 42, n. 46, p. 47.

¹⁰³Izabel Andrade Marson, “Política, Ciência e Utopia: a revista ‘O Progresso’ e a (re)criação da Monarquia Constitucional no Brasil (1846-1848)”, *Revista Brasileira de História*, (set. 91/ago.92), v. 12, n. 23/24, pp. 100 e 103.

¹⁰⁴*Apud*. Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos: decadência do Patriarcado Rural e o desenvolvimento do Urbano*, 9ª ed., Rio de Janeiro, Record, 1996, pp. 54-55.

Entretanto, a tradição corporativa e mutualista, tanto das “hierarquias do Rei do Congo”, quanto das irmandades, estabeleceu um diferencial frente ao restante da população desprotegida e desprovida de maiores alianças e redes de solidariedade.

Até aqui, os dados nos permitem tirar duas conclusões para o período estudado. A primeira é que as “hierarquias do Rei do Congo”, referentes aos ofícios, mantiveram sua vitalidade no cotidiano da cidade, apesar de tornarem extra-oficiais. A segunda, que o Recife passou por um importante momento de transição nas relações de trabalho, apresentando um evidente quadro de competitividade para os ofícios ocupados por livres e libertos. Há alguma relação entre tais constatações?

Ao cruzarmos estas informações, não é difícil imaginar que alguns trabalhadores recorressem a formas de protecionismo ou acionassem redes de aliança para obter um emprego ou melhores posições. As práticas de proteção e auxílio mútuo que ligavam os confrades e as hierarquias das irmandades de *homens pretos*, bem como a forte organização profissional centrada nas “hierarquias do Rei do Congo”, foram acionadas e ganharam peso social nesta nova conjuntura da economia urbana.

Vimos que o protecionismo, relativo ao mundo do trabalho, não foi uma prática incomum na Irmandade do Rosário. Esta foi uma das suas mais importantes políticas confraternais. Nas duas primeiras seções deste capítulo, esperamos ter deixado bem claro que a tônica destas políticas foi a implementação de visões de ordem na igreja do Rosário. Se entre os mesários daquela Irmandade estava o Rei do Congo, não é demais concluir que estas políticas acabaram também por se impor extramuros.

Isso significa dizer que as atividades profissionais de uma expressiva quantidade de escravos, livres e libertos, entre 1848 e 1872, pelo menos, foi gerida a partir da Irmandade do Rosário, através do controle sobre as “hierarquias do Rei do Congo”. Esta percepção é fundamental para aprofundarmos o nosso entendimento sobre os conflitos dentro da igreja, vistos anteriormente, pois o domínio dentro dela garantiria uma fortíssima hegemonia fora de seus limites. É por este motivo que insistimos na figura da igreja com portas e janelas seletivamente abertas, para quaisquer dos atores que, no Recife, colaborassem com o seu fortalecimento social.

¹⁰⁵No Rosário dos Pretos de Olinda, “o Juiz, ou o presidente da Irmandade, era sapateiro em Olinda, e os demais pertenciam, mais ou menos, ao mesmo nível”. Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1942, p. 318.

Por causa da informalidade das “hierarquias do Rei do Congo”, entretanto, não encontramos na documentação qualquer instância fiscalizadora de suas atividades após a sua proibição oficial no início do século XIX. A sua extraoficialidade a tornou silenciosa. Não encontramos, sequer nas Atas da Irmandade, referências às práticas protecionistas no extramuros da igreja. Os mesários não podiam registrar o que formalmente não existia. Esta instância de poder surgia, no entanto, em outras fontes, como nas páginas de registros policiais. Como exemplo, temos o caso da festa do Domingo do Espírito Santo.

Nossa afirmação sobre a importância do protecionismo no mundo do trabalho e das “hierarquias do Rei do Congo” (controladas pela Irmandade do Rosário, através da figura do soberano dos *homens pretos*) neste processo, está baseada na organização e no tradicionalismo das profissões que faziam parte daquelas hierarquias e que eram preferencialmente ocupadas por *homens pretos*. Analisando os ofícios mais importantes, mesmo que as fontes do século XIX não se refiram diretamente àquelas hierarquias, é possível perceber formas de corporativismo que só foram viáveis por causa de seu alinhamento, disciplina e submissão à ascendência do reinado.

Este regramento, via corporativismo, foi o cerne de suas vivências no mundo do trabalho. A normatização, especialmente num mercado de trabalho mais livre e competitivo, foi uma condicional de sobrevivência para os confrades ligados às hierarquias e irmandades. O relato de Kidder, da primeira metade do século, oferece um bom exemplo deste tipo de estrutura, tendo em vista os canoieiros:

“Os canoieiros são, em geral, negros possantes que manobram sozinhos as suas próprias embarcações. Existe entre eles uma espécie de hierarquia semelhante à militar. Alguns são eleitos, por sufrágio dos demais, para os postos de sargento, alferes, tenente, capitão, major e coronel. Não são, porém, meramente nominais as suas honras. Quando inferiores ou particulares encontram oficiais superiores, são obrigados a saudá-los com uma, duas, três ou quatro varejadas, n’água, com o varejão. O número de varadas obedece à hierarquia do indivíduo saudado o qual sempre retribui o cumprimento com uma única varada. A falta da continência é considerada, nessa comunidade aquática, indisciplina sujeita a certas penalidades.”¹⁰⁶

¹⁰⁶Daniel Parish Kidder, *Reminiscências de Viagens e Permanências nas Províncias no Norte do Brasil*, Belo Horizonte/São Paulo, Ed. Itatiaia/Ed. USP, 1980, pp. 112-113.

É interessante notarmos que a hierarquia no interior deste grupo profissional, descrito pelo viajante Kidder, foi definida exatamente como exigiram as patentes provinciais do século XVIII, com eleições e relações de precedência entre seus componentes. Grupos com este grau de organização poderiam ter levado vantagem na disputa por serviços.

É preciso lembrar que a rede de alianças do reinado do Congo não integrava todos os canoeiros profissionais na cidade, fossem eles organizados ou não, pois nem todos se alinhavam necessariamente às visões de ordem da Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife. Segundo Evaldo Cabral de Mello, no Recife e arredores, tivemos três irmandades organizadas por canoeiros. Havia uma confraria na capela de Nossa Senhora da Conceição dos Canoeiros, outra na igreja da Conceição e, finalmente, uma na igreja de Nossa Senhora do Rosário de Olinda¹⁰⁷. Não esqueçamos, também, dos canoeiros da rua Nova, irmãos de São Cristóvão. Os conflitos e disputas, enfim, eram inevitáveis.

A multiplicidade de perfis e as diferenças entre os canoeiros, segundo Marcus Carvalho, foram ainda mais notáveis. Além dos homens negros livres, “havia escravos domésticos, de aluguel e, principalmente, negros de ganho, que geralmente pagavam por semana aos senhores”¹⁰⁸. Existiu, portanto, uma diversidade de interesses entre eles, o que também criou diversos tipos de solidariedades. No ano de 1833, a Câmara do Recife procurou proibir a venda das águas do Beberibe para seus munícipes, retirada diretamente do Varadouro de Olinda e transportada por canoas. Queriam as autoridades legislativas recifenses que os negócios fossem feitos com as águas do Monteiro¹⁰⁹, retiradas do seu perímetro urbano, porque isto reverteria impostos para os cofres da municipalidade.

A transferência do local de trabalho de boa parte dos canoeiros criaria uma tributação extra para o governo do Recife. Contudo, os olindenses protestaram muito, até de forma truculenta, diante das medidas tomadas pela Câmara do Recife. O Governo Provincial foi acionado para resolver a questão, sendo favorável àqueles munícipes, “pois o imposto sobre as canoas d’água constituía uma importante fonte de receita da Câmara de Olinda, cronicamente

¹⁰⁷Evaldo Cabral de Mello, “Canoas do Recife: um estudo de microhistória urbana”, *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*, (1978), v. L., p. 78.

¹⁰⁸Marcus J. M. de Carvalho, “Os caminhos do Rio: negros canoeiros no Recife na primeira metade do século XIX”. *Afro-Ásia*, (1997), 19/20, p. 91.

¹⁰⁹No mapa, localizado no capítulo 1, o Monteiro se localiza logo acima da freguesia do Poço da Panela, indicada em lilás.

deficitária”¹¹⁰. Constituídos numa só corporação ou não, o fato é que os canoeiros de Olinda uniram-se à Câmara daquela cidade e conseguiram derrotar os interesses do Recife.

Em agosto de 1851 encontramos outro de caso de solidariedades mais amplas, que extrapolaram as de *classe* ou de *raça*. Pouco tempo após a Lei Eusébio de Queiroz, encontramos uma resposta ao ofício do Chefe de Polícia, feita pelo Encarregado do Registro de Alfândega, sobre o tráfico ilegal de negros. Nela, o Encarregado afirmou estar inspecionando com a maior circunspeção todas as barcas e canoas que entravam e saíam do porto, principalmente as que pudessem passar “conduzindo não só desertores, como Africanos”¹¹¹. A possibilidade destes pequenos (des)embarques estarem ainda sendo feitos por canoas, contudo, fez com que o Encarregado promettesse ao Chefe de Polícia revistas mais rigorosas no trânsito destas pela alfândega.

Este documento sugeriu a vigilância sobre algum vestígio de tráfico, após 1850. “É possível especular que tenha havido outros desembarques na costa pernambucana durante a década de 1850, além daquele que foi flagrado em Serinhaém, em 1855. Mas certamente, eles foram poucos”¹¹². Porém, mesmo que no Recife eles tivessem ocorrido de forma extremamente insignificante (sendo, no máximo, utilizados os rios e as estradas secundárias dos arrabaldes da cidade), o documento deixa clara a possibilidade de sua ocorrência pelas mãos dos canoeiros. Podemos concluir destes casos que interesses e solidariedades verticais, portanto, garantiram a manutenção das suas atividades profissionais, mesmo que feitas de forma ilegal. É por isto que o mundo do trabalho, na cidade do Recife e seus arredores, foi um emaranhado de interfaces entre todas as instâncias de poder, verticais ou horizontais.

Existiu um outro grupo profissional, também muito importante pelo seu corporativismo, que foram os mercadores e carregadores de caixas de açúcar. Estes também merecem uma atenção especial. Segundo Pereira da Costa, este grupo de oficiais tinha também um governador ligado às “hierarquias do Rei do Congo”. Em 1776, quando as patentes ainda eram formais, foi lavrada uma Provisão nomeando o crioulo Manoel Nunes da Costa como “governador dos pretos mercadores de caixas de açúcar desta praça do Recife”. Ela determinava que o novo governador:

¹¹⁰Evaldo Cabral de Mello, “Canoas do Recife”, p. 87.

¹¹¹APEJE, *Polícia Civil*, PC-36, fl. 288.

¹¹²Marcus J. M. de Carvalho, *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo. Recife, 1822-1850*, Recife, Ed. UFPE, 1998, p. 137.

“exercerá o dito cargo enquanto proceder como deve e gozará da jurisdição que em razão do mencionado cargo lhe pertencer. Pelo que ordeno ao Rei do Congo e mais oficiais a que tocar, por tal o reconheçam, honrem, e estimem; e o hei por empossado, recomendando-lhe muito o sossego e vigilância, que deve ter o governador dos seus subordinados, a quem também ordeno que lhe obedeçam e cumpram as suas ordens relativas ao real serviço e bem público assim como devem e são obrigados”¹¹³

Não precisamos nos deter nas condicionais de sua patente, sempre as mesmas para os negros que ocuparam estes tipos de cargos. Gilberto Freyre, ao se referir a esta nomeação, afirma que “parece que [estes profissionais] formavam o grupo mais importante de pretos da cidade, depois dos de soldados ou milicianos, com seus coronéis e suas regalias militares”¹¹⁴. Esta foi uma corporação que também esteve diretamente ligada aos capatazes do porto, um dos mais importantes chefes de ofício do Recife.

O documento mais importante que localizamos, sobre a organização dos trabalhadores do porto, é uma publicação a pedido, feita na edição de 14 de março de 1848, no *Diário de Pernambuco*. Ela reflete toda a discussão sobre a transformação do mercado de trabalho, principalmente quando esta corporação de profissionais procurou defender seus interesses frente às *modernizações* das práticas de estiva. Esta nota foi encabeçada por mestres do porto do Recife¹¹⁵. Nela, inclusive, os anunciantes fizeram uma pequena exposição das difíceis condições em que se encontrava a população recifense.

Tais mestres pediram aos grandes comerciantes de açúcar que olhassem pelos homens que “vivem dos arranjos das caixas que se embarcam”¹¹⁶ nos navios ancorados no porto. Continuaram o texto afirmando que este era o único meio de vida destes trabalhadores, que eram “pobres e onerados de família”. Tradicionalmente, na história social de Pernambuco, o grupo profissional ligado às caixas de açúcar era responsável por sua confecção, reparos e transporte. Qualquer mudança nas formas de acomodação e traslado do produto se reverteria, certamente, em mudanças sensíveis na quantidade e na qualidade da ocupação daqueles trabalhadores.

¹¹³Francisco Augusto Pereira da Costa, *Anais Pernambucanos 1701-1739*, Recife, FUNDARPE, 1984, v. 5, p. 70.

¹¹⁴Gilberto Freyre, *op. cit.*, p. 510.

¹¹⁵“Os [negros] do bairro comercial do Recife, que se empregavam na condução de mercadorias, formavam-se em grupos a que chamavam *companhias*, dirigidas por um mestre ou capataz, que distribuía e pagava o salário”. Francisco A. P. da Costa, “Folk-lore Pernambucano”, pp. 236-237.

¹¹⁶*Diário de Pernambuco*, 14.03.1848. As citações que integram o parágrafo pertencem a este documento.

Era justamente isto o que ocorria naquele momento. Os mestres criticaram, fundamentalmente, as mudanças *modernizadoras* nas técnicas portuárias. Afirmaram que o “embarque das caixas, hoje, tem diminuído, em razão de fazer-se esses embarques em pequenos volumes, como sacos etc, sendo que por isso não há aquela [antiga]afluência de trabalho [para os homens das caixas de açúcar]”. Desta forma, se os grandes comerciantes mantivessem as novas técnicas e rotinas de trabalho, muitos prejuízos práticos e cotidianos teriam os trabalhadores portuários.

Uma delas seria nas formas de pagamento. Nos moldes antigos, os trabalhadores recebiam seu jornal ao final do carregamento do navio. Outrora, por causa do maior fluxo de trabalho e volume de dinheiro a receber, eles esperavam o tempo devido sem grandes preocupações, pois não seriam muito onerados. Naquela nova circunstância, por causa da diminuição do volume de trabalho com as caixas e do pouco a se receber, tais mestres, em nome dos mercadores e carregadores, pediram que os comerciantes de grosso trato, a partir daquela data, se dignassem então a:

“semanalmente fazerem os pagamentos em proporção das caixas que forem embarcadas, a fim de poderem os trabalhadores acorrer às provisões de suas famílias, e mesmo poderem com mais vantagem fazer as compras das ferragens precisas para o arranjo das mesmas caixas”¹¹⁷

A sensível mudança nas práticas e serviços portuários, enfim, havia levado os empregadores a um novo comportamento que alterava o sistema de trabalho. Isto prejudicava os profissionais que viviam da confecção, reparo e transporte das tradicionais caixas. Em contrapartida, estes últimos exigiram que também implementassem mudanças nas formas de pagamento. O fato de a nota ter sido publicada pelos mestres do porto, que falavam em nome de todos, reforça a idéia de que as reivindicações foram possíveis por causa da rede de proteção existente entre eles e da organização destes homens negros.

Finalmente, as negras boceteiras também apareceram de maneira fulcral no cotidiano da cidade. Já mencionamos sua importância nas ruas do Recife. Este ofício, exercido pelas mulheres

¹¹⁷Idem, *ibidem*.

negras, foi fundamental para as rendas municipais, porque pagavam impostos¹¹⁸. Cada grupo organizado de boceteiras tinha seu espaço físico de trabalho. Koster, por exemplo, relatou que na Boa Vista, às margens do Capibaribe, “ao lado da estrada, neste ponto, estão várias negras vendendo laranjas e outras frutas e bolos aos canoeiros”¹¹⁹.

Estas profissionais, tal qual os canoeiros, também viveram relações de solidariedade que foram além da identidade da categoria. No caso baiano, João José Reis afirma que as ganhadeiras, com atividades semelhantes às boceteiras, “muitas vezes aliadas a antigas e atuais senhoras, controlavam a circulação de certos produtos básicos de alimentação”¹²⁰. Situações como esta ajudaram a emaranhar ainda mais as interfaces sociais. Gilberto Freyre afirma a importância destas profissionais recifenses para os “de baixo” penetrarem no interior dos sobrados patriarcais. Isto ocorreu quando elas:

“iam vender o bico e doce às iaiás. Diz-se que algumas boceteiras traziam recados de namorados para as meninas, as mais velhas parecem que se especializavam em contar numa casa o que tinham ouvido na outra [...] Era chegar negra em casa com seus baús ou suas latas e a sinhá-dona a fazer-lhe perguntas”¹²¹

Sem dúvida, as atividades de ganho proporcionavam contatos multifacetados para mulheres e homens negros na cidade do Recife. Além do contato vertical, é interessante pensarmos também na proximidade dos principais ofícios de negros. Os carregadores e mercadores de caixas de açúcar estocavam e carregavam o produto que era trazido em canoas, do *hinterland*. Estes se alimentavam nos pontos das boceteiras. Desta forma, quanto maior a proximidade entre os grupos, mais facilidade de comunicação eles teriam no seu cotidiano. Se os três governadores destes ofícios estivessem afinados sob a batuta do Rei do Congo, poderiam ajudar-se mutuamente na obtenção de informações sobre o mercado de trabalho e sobre a vida da cidade.

A interdependência, vertical e horizontal, foi um fator fundamental para a inserção do homem livre pobre na sociedade, pois “numa sociedade marcada pelas relações pessoais,

¹¹⁸A Lei Provincial número 234, de 1848, por exemplo, regulava a cobrança da “taxa de dois mil réis sobre os mascates e boceteiras, paga anualmente no município de residência”. *Diário Novo*, 03.10.1848.

¹¹⁹Koster, *op. cit.*, p. 44.

¹²⁰João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1835*, São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 199.

estabelecer laços era essencial para a obtenção de um lugar, por mais obscuro que fosse, no mundo dos livres”¹²². No Recife da segunda metade do século XIX, as “hierarquias do Rei do Congo” e as irmandades de homens *pretos* deram forma a estes laços, unindo e aproximando aqueles trabalhadores. Ao mesmo tempo, envolveram muitos interesses e várias instâncias de poder. É por este motivo que encontramos, nestes casos, elementos que foram além da identidade horizontal.

Como vimos, o mundo do trabalho foi um aspecto importante na vida dos confrades e integrantes do reinado e em suas relações com a sociedade pernambucana. Existiu um outro elemento, além das relações de trabalho, que também esteve ligado intimamente às “hierarquias do Rei do Congo”. Tal qual aquele aspecto das sociabilidades negras, ele teve o mesmo potencial conflitivo e associativo. Falamos das relações étnicas, que também foram fundamentais neste processo de construção das políticas confraternais e daquelas hierarquias.

2.4. Os grupos étnicos.

Junto do corporativismo e das solidariedades profissionais, os grupos étnicos foram tradicionalmente fundamentais tanto na Irmandade do Rosário dos Pretos de Santo Antônio do Recife (na construção das suas políticas confraternais), como nas “hierarquias do Rei do Congo”. Apesar da visibilidade das identidades étnicas ocorrer na confraria, por exemplo, desde o século XVII, devemos ressaltar que estas foram forjadas, apropriadas e transformadas em cada conjuntura histórica. É sobre esta plasticidade que versa esta seção.

Não podemos deixar de sublinhar, também, que a informação étnica surgiu no próprio título do soberano negro. O reinado das ruas recifenses, e dos seus arredores, nos remeteu a uma espacialidade e a uma identidade com referenciais africanos. Por mais que estas marcas tivessem sentidos diversos daqueles vividos em África, não podemos deixar de perceber a sua força nas sociabilidades criadas em Pernambuco.

¹²¹Gilberto Freyre, *op. cit.*, p. 36.

¹²²Hebe Maria Mattos, *Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998, p. 52.

Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, mais que em termos étnicos, os escravos em Pernambuco podem ser definidos, basicamente, como *grupos de procedência*, em função dos portos ligados ao tráfico centro-oriental africano. Os etnônimos que indicam *nações* como *congo* e *angola*, por exemplo, majoritários no fornecimento de braços naquela Província, foram cunhados num dado contexto histórico e não representaram uma identidade étnica essencialmente africana. Segundo Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart:

“Assim como as etnias foram em larga medida criadas pelas operações de classificação impostas pela ordem colonial, suas tradições foram fixadas como tais pelas profecias retrospectivas ou autocriadoras dos etnólogos. Numerosas pesquisas de campo põem em evidência o papel dos administradores coloniais e dos próprios etnólogos na criação artificial das tribos ou etnias [...] O caráter arbitrário da imposição dos etnônimos [acabou, em contrapartida, por] servir de apoio a novas identidades políticas”¹²³.

É por este motivo que afirmamos, no início deste texto, que termos como *congo*, assim como *angola*, eram gerais e acabaram por homogeneizar uma série de culturas e experiências além e aquém-mar, seja na sincronia, seja na diacronia. Entretanto, para poderem sobreviver, seja em situação colonial africana, seja em situação escravista no continente americano, os africanos e seus descendentes se apropriaram estrategicamente destas classificações feitas pelos colonizadores. Contudo, estas identidades étnicas não surgiram aleatoriamente, pois também utilizaram um repertório local conhecido e reconhecido pela população africana¹²⁴. Neste processo dialético, nativos e europeus deram novos sentidos a estes termos, que foram também importantes para que os escravos e seus descendentes reorganizassem suas vivências na África ou na América.

Desta forma, apesar destes etnônimos *congo* e *angola* não darem conta da diversidade étnica e cultural existentes no âmbito destas *nações*, eles alinhavam algumas características relativamente comuns entre os grupos étnicos que as compuseram. Mary Karasch, justificando a

¹²³Philippe Poutignat & Jocelyne Streiff-Fenart, *Teorias da Etnicidade*, São Paulo, Ed. Unesp, 1998, pp. 80-81.

¹²⁴Maria Inês Côrtes de Oliveira, “Quem eram os ‘negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”. *Afro-Asia*, (1997), n. 19/20, p. 73.

existência de uma “africanidade central”¹²⁵ na população escrava do Rio de Janeiro (com padrões de tráfico semelhantes aos do Recife, como já analisamos), afirma que:

“durante séculos os povos da África Central tinham lidado com a diversidade étnica, desenvolvido tradições religiosas comuns e compartilhado formas culturais; essas habilidades, eles transmitiram para o Brasil, onde utilizaram indiscutivelmente técnicas similares para lidar com a diversidade cultural”¹²⁶

Estas tradições comuns centro-africanas, para Robert Slenes, por exemplo, formaram uma *protonação bantu* no sudeste brasileiro e escravista, do século XIX, onde as esperanças e recordações dos cativos implicaram “necessariamente em voltar a atenção para a herança cultural que os desterrados da África trouxeram consigo”¹²⁷. Esta teria sido uma importante gramática que orientou suas vidas naquela situação imposta na nova terra. Desta forma, apesar das diferenças existentes entre os grupos étnicos centro-africanos, “os falantes de línguas bantu começaram a perceber que podiam trocar idéias com outras pessoas ‘liminares’ com elas”¹²⁸, em situação escravista. Isto gerou fortes elos entre eles.

Mesmo que reconhecemos a relativa homogeneidade cultural dada aos grupos étnicos ligados a estes etnônimos, esta “liminaridade” nos ajuda a perceber que a isonomia atribuída tradicionalmente ao binômio *congo/angola* é extremamente enganadora. Um grupo não pode ser tomado pelo outro. Apesar da proximidade que a cultura *bantu* criou entre eles, estes grupos étnicos foram muito distintos, internamente e entre si, como vimos nas afirmações de Virgílio Coelho – em outro momento do trabalho.

Fizemos este pequeno preâmbulo para apontarmos, rapidamente, a plasticidade da questão étnica no nosso estudo. Conscientes da historicidade destas formas identitárias, e da sua forte inserção social na vida recifense, não pudemos deixar de estar atentos a sua presença na vida das “hierarquias do Rei do Congo” e da Irmandade do Rosário.

¹²⁵Mary C. Karasch, *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro: 1808-1850*, São Paulo, Cia. das Letras, 2000., p. 36.

¹²⁶Idem, *ibidem*.

¹²⁷Robert W. Slenes, *Na Senzala, Uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil, sudeste, século XIX*, 3ª reimpressão, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999, p. 142.

¹²⁸Robert W. Slenes, “*Malungu, Ngoma vem!*”: África coberta e descoberta do [sic: leia-se “no”] Brasil”. *Revista USP*, (dez, jan, fev 1991-92), n. 12, p. 56.

O Compromisso de 1870 da Irmandade do Rosário deixou evidente a necessidade de haver equanimidade entre os negros ‘*nacionais e africanos*’ na Mesa Regedora daquela confraria. Quando falou em “*africanos*”, criou uma generalização que não considerou as diferentes etnias presentes na confraria. Além disto, o referido documento não fez quaisquer restrições étnicas, mas sociais, nas matrículas de seus irmãos. Ao contrário, o Compromisso de 1758 havia criado uma predileção muito específica para a entrada dos grupos étnicos *angola* e da *costa* nos seus quadros, não generalizando as entradas para todo e qualquer *preto*.

Ao tomarmos de forma complementar as “hierarquias do Rei do Congo”, no mesmo Compromisso de 1758, vimos que o reinado deveria ter como soberano um membro da *nação angola*. Este grupo étnico devia ter, portanto, a precedência dentro e fora da igreja do Rosário. Desta forma, os *angola* comandariam as referidas hierarquias, com seus braços políticos e profissionais, além de provavelmente ocuparem os principais cargos da Mesa Regedora do Rosário. Em contrapartida, com a da informalidade daquela instância de poder, a partir de finais do século XVIII e inícios do XIX, não podemos afirmar precisamente a preponderância de qualquer grupo étnico no reinado de D. Antônio de Oliveira.

O problema referido vai ao encontro, coincidentemente ou não, da abertura e/ou omissão da identidade étnica nas entradas de confrades na Irmandade do Rosário, determinadas pelo Compromisso de 1870. Entretanto, tal como o aspecto organizativo das atividades profissionais, as hierarquias ligadas às etnias continuaram fortes, representativas e atuantes, mesmo no terceiro quartel do século XIX. Continuou também o reinado, com os governadores de *nações*, portanto, a permear todo o cotidiano dos *homens pretos* do Recife e de seus arredores.

No ano de 1852, no dia 10 do mês de outubro, ocorreu, como em todos os anos, a concorrida festa da Senhora do Rosário dos Pretos da freguesia de Santo Antônio. Segundo Fernando Pio, este festejo foi um dos mais importantes que marcaram a proximidade do Natal recifense. Naquela data, dedicada também à procissão da Padroeira, “as nações africanas saíam em grupos compactos, cada uma trazendo o seu governador à frente, vestido à militar e acobertado por uma imensa umbrela”¹²⁹. Recordemos que os Governadores de Pretos comandam tanto grupos étnicos quanto profissionais (podendo haver interfaces entre etnia e ofício).

¹²⁹Fernando Pio, *Meu Recife de Outrora*, Recife, Casa Mozart, 1935, pp. 20-23. As citações que integram os próximos parágrafos pertencem a este documento.

Percebemos claramente, mais uma vez, a representatividade das patentes provinciais. Apesar da sua anunciada informalidade, o exercício das “relações de precedência”, com os Governadores de Pretos em grande destaque, à frente aos seus subordinados, se manteve com densa efetividade. Quanto à caracterização militar, além da disciplina, pode ser provavelmente uma referência ao tradicional Terço dos Henriques, outra importante instância de poder dos *homens pretos*.

Na frente de todas aquelas *nações*, com os seus respectivos Governadores, coroando a procissão de Nossa Senhora do Rosário com as hierarquias estabelecidas entre os *homens pretos*, ratificando a sua representatividade social, “como um autêntico príncipe africano, marchava a figura possante de um negro, vestido militarmente: era o rei da nação Conga, a única que gozava do privilégio de eleger um rei cuja atuação estendia-se também sobre as demais nações africanas”. Neste período, o rei, recordemos, era D. Antônio de Oliveira Guimarães. Junto dele, segundo Fernando Pio, havia uma grande e imponente Corte. Contudo, sobressaía, no meio de todos aqueles majestosos negros, “o vulto do capataz, encarregado dos negros trabalhadores da estiva”.

O festejo transcorria aparentemente com toda a ordem. Imaginamos o estourar de fogos de artifício, a oferta de comidas sendo vendidas por negras boceteiras e a espera pela hora da missa, por exemplo. Num determinado momento, circulou um boato, pelas ruas em que passava a procissão, que gerou muito pânico entre os brincantes/devotos. Passantes afirmaram que haviam aberto um curral nas proximidades do largo das Cinco Pontas e um touro bravo escapara, criando muitos problemas na vizinhança, especialmente pela povoação dos Afogados.

Todos temeram que ele chegasse à freguesia de Santo Antônio e, especialmente, às ruas próximas à igreja do Rosário e, com sua fúria, estragasse o préstito. Entrementes, conforme o festejo se desenrolava, no Pátio da importante e central Igreja do Carmo ocorreu o inesperado e casual encontro entre duas *nações*, “a dos Cassanges e a dos negros de Cabundá”, que começaram uma disputa por “primazia” no folguedo, que entendemos como um conflito nas “relações de precedência”. Talvez, o jogo da disputa fizesse parte do ritual, como no jongo, por exemplo, onde encontramos cantos improvisados, “freqüentemente incluindo desafios, ou ‘pontos’ (enigmas) para serem ‘desamarrados’”¹³⁰.

¹³⁰Robert W. Slenes, ““Malungu, Ngoma vem!””, *op. cit.*, p. 61.

A altercação por prioridade na festa se desenrolava (talvez com cantos e/ou danças e/ou gritos e/ou ameaças físicas e morais) quando, de repente, “súbito um grito estrangulado paralisou a contenda”¹³¹. O touro, que naquele momento já corria alucinadamente pelas ruas centrais do Recife, entrou enfurecido no meio das duas *nações* pondo todos em fuga. No meio da confusão, ao tentar dominar o animal (talvez num gesto de prova de coragem e força, ou por ter sido simplesmente encurralado), o governador dos *cassange* morreu à chifradas.

Ressaltamos, neste caso, que ambos os governadores, e suas respectivas *nações*, estavam ligados, usando os termos de Mary Karasch, às referências culturais da “africanidade central”. Entre eles, estavam também quatro escravos e forros encontrados nos autos da frustrada rebelião, programada para ocorrer na festa do Espírito Santo, no Recife, em 1814. Eles eram *cassange*, *benguela*, *cabundá* e *rebolo*¹³². Todos estes grupos étnicos poderiam ser identificados como pertencentes à cultura ou ao grupo etnolingüístico *bantu*. A própria referência congoleza do reinado ou a etnia *angola* do soberano, exigida no século XVIII, estariam representados nesta identidade cultural.

Faremos aqui mais um pequeno parêntese. A hegemonia dos *angola* no reinado fora construída desde o século XVII, mais precisamente logo após a Restauração Pernambucana. Com a retomada de Pernambuco pelos reinóis lusitanos, segundo Leonardo Dantas da Silva, as alianças entre o Reino do Congo (na África) e a Holanda foram consideradas ofensivas aos interesses da Coroa Portuguesa. Por causa disto, eles fizeram com que não se coroassem mais Reis do Congo entre os confrades irmanados no Rosário¹³³.

Nos manuscritos da Irmandade desta invocação, na localidade de Santo Antônio do Recife, em 1675, logo vinte e um anos depois da *expulsão* dos holandeses das terras pernambucanas, temos realmente a confirmação da presença do Rei e da Rainha Angola no lugar do título de soberano dos Congos¹³⁴. Algum tempo depois deste fato, o título Rei do Congo voltou a ser concedido normalmente, sendo reconhecido em sua plenitude a partir do século XVIII. Esta questão da supremacia *angola* continuou viva na Irmandade, pois o Compromisso de

¹³¹Fernando Pio, *op. cit.*, p. 23.

¹³²Segundo os padrões étnicos apresentados para o Rio de Janeiro, no século XIX, todas estas etnias se encontravam no centro-oeste africano (Angola). Os Cabundá, os Cassange e os Rebolo no norte de Angola. Os Benguela ao sul. Mary C. Karasch, *op. cit.*, p. 46.

¹³³Leonardo Dantas da Silva, “A instituição do Rei do Congo e sua presença nos maracatus”, in: Leonardo Dantas da Silva (org.), *Estudos sobre a Escravidão Negra*, Recife, FUNDAJ/Ed. Massangana, 1988, v.2, pp. 18-23.

¹³⁴Leonardo Dantas da Silva, *Alguns Documentos para a História da Escravidão*, Recife, Ed. Massangana, 1988, p. 126.

1758 ainda exigia que o soberano dos *homens pretos* devia pertencer necessariamente a este grupo étnico.

Os conflitos de 1852 ocorreram num reinado aparentemente sem grandes disparidades culturais (em vista da origem centro-oriental africana comum, de um convívio inter-étnico provável na Irmandade do Rosário e na ocupação paritária das “hierarquias do Rei do Congo”). Aqueles conflitos não nos causaram espanto, pois se determinados grupos étnicos estabeleceram “lealdades primárias”, em função de afinidades culturais muito profundas, isto não representou que elas fossem primordiais¹³⁵. Em outras palavras, não há determinações naturais ou essenciais na organização dos grupos étnicos.

É por isto que não há contradição na fratura de solidariedades étnico-culturais, seja no “pequeno grupo”, como *angola*, *cassange*, *cabunda*, ou no “grupo maior”, representado pela cultura *bantu*. A identidade étnica surge, portanto, como uma efetiva construção política¹³⁶. Por este motivo, ela não foi um conjunto atemporal ou imutável de *traços* essenciais aos grupos humanos em Pernambuco. Por mais que as identidades étnicas mexessem com sentimentos profundos de pertencimento, elas não devem ser entendidas como a mais *pura* ou primordial das formas de reconhecimento social, mas sim como uma das possíveis formas de organização social¹³⁷. Elas foram sendo manipuladas de acordo com as necessidades, limites sociais, sensibilidade para percebê-las e expectativas dos atores recifenses, sendo tão problemática a sua análise como a de qualquer outro aspecto da história social. Assim, as identidades dos indivíduos ligados à cultura *bantu* (que fizeram parte das “hierarquias do Rei do Congo” e da Irmandade do Rosário dos Pretos de Santo Antônio do Recife) não puderam ser definidas *a priori*, porque esta cultura não foi uma informação imanente às suas vidas¹³⁸. Os seus integrantes não estiveram amalgamados por “lealdades primordiais”.

Para estes grupos, finalmente, como vimos nos casos analisados, mesmo que estivessem alinhavados pela “marca” *bantu*, não havia garantia de uma coordenação natural de ações e expectativas nas suas políticas e estratégias (quando o assunto foi o universo confraternal). É por

¹³⁵João Pacheco de Oliveira, “Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais”, In: João Pacheco de Oliveira (org.), *Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Contracapa, 1998, p. 282.

¹³⁶Max Weber, *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 3ª ed., Brasília, Editora da UnB, 1994, v. 1, p. 274.

¹³⁷Fredrik Barth, “Introduction”, In: Fredrik Barth (edictor), *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of culture difference*, Oslo, Universitetsforlaget, 1969, p. 13.

¹³⁸Philippe Poutignat & Jocelyne Streiff-Fenart, *op. cit.*, p. 110.

este motivo que a identidade étnica, enquanto parâmetro de análise, não deve ser pensada isoladamente de outras instâncias sociais. Ela foi uma das formas, “em meio a outras escolhas de identificação possíveis”¹³⁹, que os negros puderam manipular na vida social recifense. Nunca podemos perder de vista que as políticas confraternais, tal qual as “hierarquias do Rei do Congo”, foram constituídas por uma teia, na qual os grupos étnicos se apresentavam apenas como um de seus importantes fios.

A própria abrangência da soberania do reinado, no Recife, ampliou ainda mais a problemática das “lealdades primárias”, estendendo-as para fora do grupo *bantu*. Apesar da informalidade do reinado de Domingos do Carmo (envolvido nas confusões da festa do Espírito Santo) incluiu-se na linha de ascendência do Rei do Congo o controle de “todas as Nações do Gentio da Guiné”¹⁴⁰. Este termo, tradicionalmente, foi uma expressão portuguesa para se referir genericamente aos africanos, sendo utilizada desde o século XVI¹⁴¹. Caso semelhante ocorreu com o próprio D. Antônio de Oliveira, também referido como comandante das “demais Nações existentes nesta Província”¹⁴² (informação ratificada também por Fernando Pio, na citação supra).

Para entendermos esta amplitude da soberania da coroa, e a extensão de seus domínios, devemos retornar um pouco no tempo. O reinado aglutinou, por causa desta generalidade de comando, desde o século XVIII, sob a ascendência do Rei do Congo, que era *angola*, uma série de outros grupos étnicos que não faziam parte da cultura *bantu*¹⁴³. Por exemplo, ainda nos setecentos, relatamos a presença de governadores de *pretos* como *sobaru e ardas*, patenteados em 1776, também submetidos igualmente às “hierarquias do Rei do Congo”. Há também, para este

¹³⁹Idem, p. 64.

¹⁴⁰Cláudia Viana Torres, *op. cit.*, p. 95.

¹⁴¹Maria Inês Côrtes de Oliveira, *op. cit.*, p. 37.

¹⁴²APEJE, *Polícia Civil*, PC-25, fls. 166-168.

¹⁴³Os pesquisadores clássicos sobre a cultura negra, no Brasil, insistiram muito na relação exclusiva entre as coroações do Rei do Congo, os *bantu* e o culto à Senhora do Rosário, especialmente centradas no grupo étnico *congo*, que supostamente teria o privilégio de coroar o referido rei. Arthur Ramos, *O Folk-lore Negro do Brasil: demopsychologia e psychanalyse*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1953, pp. 56-57. Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo/Brasília, Ed. Nacional/Ed. UnB, 1982, p. 32. Folcloristas como Manuel Diégues Júnior, por exemplo, seguiram a mesma tendência interpretativa, afirmando que os maracatus, festa eminentemente pernambucana, originada das coroações do Rei do Congo, “traduzem reminiscências das instituições sociais mantidas por este grupo africano em suas terras nativas, quer quanto à sua organização monárquica (escolha do rei do Congo), quer quanto a tradições do patriarcado (rei do Congo) e do matriarcado (rainha Ginga)”. Manuel Diégues Júnior, *Etnias e Culturas no Brasil*, Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército Editora, 1980, p. 109. Estes, e outros pesquisadores, fizeram suas afirmações baseando-se também nos relatos de viajantes e cronistas. Koster, por exemplo, afirmou que os senhores pernambucanos “aos negros do Congo permitiram a eleição do Rei e da Rainha [retirados] entre os indivíduos dessa nação”. Koster, *op. cit.*, p. 354.

período, referências a patenteados da “Nação Dagome”¹⁴⁴. Estes grupos/nações, devemos ressaltar, pertenciam à África Ocidental.

Na classificação do tráfico, eles estiveram associados ao etnônimo *costa da mina*, também chamados simplesmente de *mina* ou de *costa* (esta referência foi utilizada, com frequência, em Pernambuco, para os negros traficados daquela porção do continente africano). Segundo Maria Inês Côrtes de Oliveira, eram chamados assim, “no Brasil do século XVIII, [os] africanos que eram embarcados na Costa do Leste ou Costa a Sotavento do Castelo de São Jorge da Mina. Esta fortaleza estava localizada na Costa do Ouro, atual Gana”¹⁴⁵. Tal qual o etnônimo *bantu*, ser *costa da mina* não representava uma homogeneidade cultural ou o pertencimento somente a um grupo étnico¹⁴⁶.

Os *costa da mina*, pensados também como uma grande *nação*, portanto, foram identificados levando-se em consideração suas diferenças frente aos grupos centro-orientais africanos. Como exemplo disto, temos uma passagem de Debret, feita no início do século XIX, em missão artística no Brasil, na qual afirma que os *costa da mina* seriam todos aqueles que não pertenciam ao grupo *bantu*¹⁴⁷. Segundo Barth, este tipo de atitude é muito comum nas classificações dos grupos étnicos, pois eles são identificados pelo contraste, ou seja, pela criação de fronteiras que instituem as noções do *eles/nós*¹⁴⁸. É evidente também que entre estes grupos focalizados pelo nosso trabalho, como já afirmamos, esteve embutido o olhar classificatório do europeu.

Este olhar que os distinguiu, em Pernambuco, levou em consideração análises como a do administrador holandês Adriano van der Dussen. Ele afirmou, no século XVII, que os *angolas* eram os mais trabalhadores entre todos os africanos traficados, mas que os *congo* e os *sonho* também eram muito aptos. Já os *ardas* foram vistos como sendo “muito preguiçosos, teimosos e estúpidos [tendo inclusive] horror ao trabalho”¹⁴⁹. Os *calabar* também apresentaram características semelhantes às destes. Aqui, o olhar da ordem foi o do trabalho enquanto disciplina da alma.

¹⁴⁴Luiz Geraldo Silva, *op. cit.*, p. 87.

¹⁴⁵Maria Inês Côrtes de Oliveira, *op. cit.*, p. 58.

¹⁴⁶Mary C. Karasch, *op. cit.*, p. 64.

¹⁴⁷Maria Inês Côrtes de Oliveira, *op. cit.*, p. 61.

¹⁴⁸Fredrik Barth, *op. cit.* p. 13.

¹⁴⁹Nelson Barbalho, *Cronologia Pernambucana: subsídios para a história do agreste e do sertão – 1631-1654*, Recife, Fundação de Desenvolvimento Municipal do Interior de Pernambuco, 1982, v. 3, p. 81.

Visões como esta, assim, levaram os pesquisadores a afirmar que os *bantu* tiveram uma atitude acomodada frente à resistência dos *costa da mina*, em relação à sociedade escravista. Estas avaliações acabaram também por naturalizar os etnônimos, como se eles fossem portadores de uma cultura, entendida pelo viés culturalista como a representação efetiva de uma verdade subjacente aos grupos humanos. Os *bantu*, portanto, a partir desta ótica, se acomodaram porque fizeram parte de uma “cultura inferior”, comparada entre os graus civilizatórios existentes na África¹⁵⁰.

Não concordamos com esta perspectiva, juntamente com os seus desdobramentos racistas e naturalizantes, pois devemos fugir de idéias como o “mito da comunidade natural, o mito do sangue e da raça”¹⁵¹. Entretanto, não podemos negar que as “lealdades primárias”, mesmo que relativas, motivaram as ações dos homens negros ligados aos referidos grupos etnolingüísticos/culturais. Segundo João José Reis, o conjunto de diferenças entre os *costa da mina* e os *bantu*, pelo país, se originou justamente por causa das suas distintas formações sócio-culturais e econômicas na África¹⁵². Este é um dado importante e deve ser levado em conta. Podemos rastrear uma série de embates e conflitos entre eles, ocasionados por suas efetivas diferenças culturais, mesmo que reconstruídas em solo brasileiro¹⁵³.

Houve, portanto, uma flagrante tensão entre as “lealdades primárias” e o trânsito pelas fronteiras étnicas. A África, no Brasil, teve que se transformar. É interessante lembrarmos que a Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife, ainda nos setecentos, esteve aberta, mesmo que de forma hierarquizada, àqueles grupos tradicionalmente citados como contrastivos. As próprias “hierarquias do Rei do Congo” também. Entretanto, Mariza Carvalho Soares, para o

¹⁵⁰Manuel Diégues Júnior, *op. cit.*, p. 109; Nina Rodrigues, *op. cit.*

¹⁵¹Agnes Heller, *O Cotidiano e a História*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992, p. 81. Autora refere-se ao fascismo, mas o combate às noções de “comunidade natural” se encaixam perfeitamente em nossa discussão.

¹⁵²João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil*, p. 187. Análise semelhante encontramos em Hannah Arent, quando critica o conceito de um desenvolvimento orgânico na comunidade (baseado na língua, na raça, nas reminiscências históricas, no sangue e no destino comum). Hannah Arent, *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*, São Paulo, Cia. Das Letras, 1990.

¹⁵³Na região das Minas Gerais, em 1725, o Vice-Rei do Brasil foi avisado que um levante de escravos só não ocorreu por causa do conflito entre os *angolas* e os *mina*. Maria Inês Côrtes de Oliveira, *op. cit.*, p. 46. No Rio de Janeiro, em 1786, os *mina* se orgulhavam de ser diferentes dos “pretos da Angolla”. Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos*, pp. 410-411. Segundo João José Reis, na revolta dos *malês*, na Bahia, em 1835, “o grande ausente na rebelião foi, sem dúvida, o africano de origem banto [...] especialmente os numerosos angolas”. João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil*, pp. 182-183.

mesmo período, no Rio de Janeiro, afirmou que “os africanos da Costa da Mina, excluídos das esferas de poder das irmandades do Rosário, resolveram criar suas próprias agremiações”¹⁵⁴.

Em ambos os casos, as solidariedades primárias, intra ou extra grupos étnicos, estiveram no bojo dos acontecimentos sociais. Com este cuidado, não nos parecerá contraditório que aqueles *costa da mina*, patenteados nas “hierarquias do Rei do Congo”, não tivessem criado problemas para um Rei do Congo originado dos *angola*. Por outro lado, apesar do contraste, não teriam necessariamente que entrar em conflito nas suas relações cotidianas. Até porque, ainda segundo a autora supra, “um grupo de procedência denominado ‘mina’ no Rio de Janeiro pode ser diferente daquele designado ‘mina’ na Bahia, em Pernambuco ou no Maranhão”¹⁵⁵. Podemos fazer este mesmo tipo de afirmação ao nos referirmos aos *angola*.

Retornando agora ao reinado de D. Antônio de Oliveira, encontramos, em contrapartida, conflitos muito sérios entre alguns indivíduos referidos como *costa* e o reinado¹⁵⁶. Isto não pode representar uma resistência natural da referida *nação* ao poder daquele soberano. Basta lembrar, no mesmo sentido, que nem todos os *bantu* seguiram as *visões de ordem* daquele Rei do Congo, como vimos no caso da festa de 1852. Concordamos plenamente com João José Reis, quando afirma que foi “improvável que a maioria dos africanos levasse assim tão a sério suas diferenças étnicas”¹⁵⁷, pois eles viveram precisando operar convenientemente outras formas identitárias.

Podemos perceber isto claramente numa reunião da Mesa Regedora da Irmandade do Rosário, aos 27 de janeiro de 1861, com todos os “Governadores das Nações Africanas”. Apesar de suas diferenças étnicas e conflitos de precedência no conturbado reinado de D. Antônio de Oliveira Guimarães, superando possíveis querelas cotidianas e/ou históricas, recolheram e doaram a quantia de 39\$460 réis àqueles mesários. Estes a repassariam ao Bispo, em homenagem ao “Santo Padre Pio IX”¹⁵⁸. As conveniências sociais falaram mais alto que as disputas étnicas cotidianas, portanto. Além disto, mais uma vez, a Irmandade do Rosário surgia como a centralizadora das ações das “hierarquias do Rei do Congo”, apesar da sua informalidade.

¹⁵⁴Mariza de Carvalho Soares, *Identidade étnica, religiosa e escravidão: os “pretos minas” no Rio de Janeiro (século XVIII)*, tese de doutorado, Niterói, UFF, 1997, p. 172.

¹⁵⁵Mariza de Carvalho Soares, “Mina, Angola e Guiné: nomes d’África no Rio de Janeiro setecentista”, *Tempo*, (1998), v. 3, n. 6, p. 87.

¹⁵⁶Nos próximos capítulos veremos que governadores da *costa* foram associados à Praieira, indo de encontro às determinações de D. Antônio de Oliveira. O próprio *maracatu*, na nossa perspectiva, surgiu como um festejo promovido pelos *costa*, contra o poder daquele mesmo soberano.

¹⁵⁷João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil*, p. 226.

¹⁵⁸IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1852-1871, fl. 28v.

Estes complexos entrecruzamentos identitários, no reinado em questão, ainda contaram com um outro importante elemento social: o crioulo. O descendente de africano, nascido no Brasil, surgiu com importância nas políticas confraternais da Irmandade do Rosário no mesmo período em que foi coroado o Rei e a Rainha Angola (no século XVII). Naquela oportunidade também foram coroados o Rei e a Rainha dos Crioulos¹⁵⁹. Começamos a perceber, a partir disto, uma diferenciação substancial no perfil dos confrades e dos mesários.

Esta divisão aprofundou ainda mais o problema identitário, no Recife. No período do reinado de D. Antônio de Oliveira, ela se expressa através das já citadas disputas entre “africanos e nacionais”, tal como apontou o Compromisso de 1870, que determinou a mistura dos dois grupos nos cargos da Mesa Regedora. Do contrário, teríamos a nulidade desta instância deliberativa. É bastante plausível que um aumento do número de crioulos, na Irmandade do Rosário dos Pretos, tenha criado esta demanda e também forçado a própria exigência para a entrada de irmãos desta origem. Percebemos, com isto, que as questões étnicas se transformaram no transcorrer do tempo, não sendo possível supor uma linearidade tranqüila na história da confraria.

Estes limites entre “africanos e nacionais” eram também bastante difíceis de serem demarcadas. É ingênuo acreditarmos que as classificações boçais e ladinos, para os primeiros, e crioulos, para os outros, expressavam definitivamente a identidades dos negros¹⁶⁰. Agindo assim, arriscamos cometer o mesmo erro de afirmarmos a positividade dos grupos étnicos *congos*, *angola* e *costa da mina*. O primeiro caso, que nos colocou de frente com a questão anunciada, surgiu ao buscarmos determinar as características étnicas de D. Antônio de Oliveira Guimarães.

Variadas pessoas (inclusive ele próprio) apresentavam-no com identidades diferenciadas. No seu termo de posse, publicado no *Diário de Pernambuco* de 20 de setembro de 1848, quando foi referendado como Rei do Congo, ele apareceu definido pelo Chefe de Polícia como “preto liberto”¹⁶¹. Em finais de setembro de 1849, o próprio soberano, requerendo permissão para os festejos da Padroeira ao Chefe de Polícia, não informou a sua identidade étnica ou condição

¹⁵⁹Leonardo Dantas da Silva, *Alguns Documentos*, p. 126.

¹⁶⁰Num processo de assassinato, no Rio de Janeiro, no século XIX, surgem Pedrinho e Manuel Pedro. Quando se tornaram suspeitos do crime, passam a ser referidos como preto Pedro e preto forro Manuel. Segundo Hebe Maria Matos, isto foi uma ação para desqualificar os acusados. Entre uma e outra forma de referência, as identidades étnicas e sociais tiveram fronteiras muito cambiáveis, no nosso ponto de vista. A conveniência foi o mote da classificação. Hebe Maria Mattos, *op. cit.*, p. 130.

¹⁶¹*Diário de Pernambuco*, 20.09.1848.

social¹⁶². Este, por sua vez, levando o pedido ao Governador da Província, em primeiro de outubro, classificou-o simplesmente como preto¹⁶³. Finalmente, em outubro de 1851, a Câmara Municipal do Recife apresentou-o ao Chefe de Polícia como preto africano¹⁶⁴.

Estas classificações certamente não foram gratuitas e pensamos nos seus significados. Excetuando a ausência do dado étnico ou social na sua autodefinição, todas as classificações, feitas pelas diversas autoridades envolvidas, nos remeteram para os possíveis significados do termo “preto”. Segundo Hebe Maria Mattos, ele “é sinônimo de escravo”¹⁶⁵ e “até a primeira metade do século [XIX], era referido preferencialmente aos africanos”¹⁶⁶.

Temos aqui uma questão interessante. Assumindo estes padrões para o caso pernambucano, poderíamos afirmar primeiramente que aquele soberano era africano. Desta forma, se a sua coroação seguiu as tendências anunciadas no Compromisso de 1758, ele era oriundo do grupo étnico *angola*. Provavelmente tenha passado também pela experiência da escravidão, pois foi qualificado como liberto na sua referendação. A liberdade era também condição do reinado. Contudo, ele também apareceu simplesmente como *preto*, mas não cremos que fosse mais escravo naquele ano de 1849, segundo a própria notícia do *Diário de Pernambuco* do ano anterior. Em 1851, ele aparecia como preto africano, uma redundância se não podemos encontrar “pretos nacionais”, pois estes eram chamados de crioulos. Na segunda metade dos oitocentos, talvez, o termo “preto”, no Recife, tivesse já um significado diferente do apontado por Hebe Maria Mattos.

Ainda podemos encontrar mais problemas com duas comparações. Vimos que a incidência de sobrenomes foi muito pequena e restrita entre os negros livres e libertos. No caso baiano oitocentista, já observamos que somente 10% dos livres e libertos os possuíam. Retomando Hebe Maria Mattos, existiram referências claras à associação entre a condição de libertos e a presença de sobrenomes nos seus registros. Isto, já num período posterior ao ano de 1888¹⁶⁷. Ela ratifica sua afirmação ao concluir que, neste período, “foi extremamente difícil identificar os recém-libertos, pela ausência de sobrenomes”¹⁶⁸.

¹⁶²APEJE, *Polícia Civil*, PC-25, fl. 168.

¹⁶³Idem, fls. 166-167.

¹⁶⁴*Diário de Pernambuco*, 27.05.1851.

¹⁶⁵Hebe Maria Mattos, *op. cit.*, p. 130.

¹⁶⁶Idem, p. 30.

¹⁶⁷Idem, p. 294.

¹⁶⁸Idem, p. 333.

Levando todos estes dados em consideração, podemos afirmar a origem africana do soberano. Entretanto, D. Antônio de Oliveira Guimarães sempre apareceu referido com seus dois sobrenomes. Ele ainda foi Juiz Perpétuo da Irmandade, o que representou possuir visível distinção intra e extramuros da igreja, o que dificilmente foi conquistado por alguém que fora escravo há bem pouco tempo. cremos que ele possa ter se apropriado da identidade de preto liberto e/ou africano para poder assumir uma coroa tradicionalmente dada a alguém de *nação*. Esta conjectura é bastante viável.

A manipulação da identidade étnica e/ou social não foi algo incomum no cotidiano dos negros no Recife. Nos movimentos revoltosos de 1817 e nos que antecederam a Confederação do Equador, ocorrida em 1824, podemos encontrar a destacada participação do “mestiço” Pedro Pedroso. Especialmente em 1823, ele foi acusado de insuflar uma insurreição com inspiração no “haitianismo”. Para aliciar politicamente a população *não-branca* da cidade no seu projeto, Pedro Pedroso “ora se fazia de mulato, ora de preto, procurando alistar-se nas suas confrarias”¹⁶⁹. Reconhecido publicamente como *mestiço*, conseguia transitar por irmandades de perfis diferenciados, seja como *nacional*, seja como *africano*.

Percebemos, com isto, que no próprio espaço confraternal as identidades étnicas e sociais foram flexíveis. O conflito entre uma identidade africana e outra nacional, nestes dois casos, cremos, foi menos um conflito entre negros efetivamente nascidos no Brasil ou na África do que a manipulação de identificações possíveis, para a obtenção de vantagens pessoais ou grupais, em determinadas situações cotidianas. Tollenare, em 1817, nos deixou pistas interessantes sobre este tipo de comportamento. Ele afirmou que os negros que conseguiam alguma projeção, no Recife, dissolviam as demarcações entre as cores¹⁷⁰.

Na verdade, ele falava da ruptura e do trânsito entre alguns espaços sociais que tradicionalmente eram destinados aos negros e aos brancos. Isto se deu por causa da manipulação clara da identidade étnica. Ela pode ter sido feita com base em elementos físicos, até mesmo porque “a passagem de uma cor a outra se faz por uma escalada de que a vista mal pode contar todos os graus”¹⁷¹, ou por questões sociais, porque “com um pouco de dinheiro [os negros]

¹⁶⁹Francisco Augusto Pereira da Costa, *Anais Pernambucanos 1824-1833*, Recife, FUNDARPE, 1984, v. 9, p. 62.

¹⁷⁰Louis-François de Tollenare, *Notas Dominiciais*, Recife, Secretaria de Educação e Cultura do Estado Pernambuco, 1978, p. 113.

¹⁷¹Idem, p. 114.

passam por mulatos escuros”¹⁷². Perceber estas estratégias de sobrevivência, de maneira profunda, arranha o mito da democracia racial, da homogeneidade de expectativas da população negra ou da alienação dos negros de sua “própria condição”.

Neste capítulo, percebemos com foi trabalhoso para Irmandade do Rosário construir a sua hegemonia na cidade do Recife e nos seus arredores. Esta supremacia foi composta por um conjunto de relações no qual todas as posições deveriam estar bem gerenciadas. Em primeiro lugar, encontramos muitas disputas entre seus irmãos para dirigir o corpo confraternal. O grupo vencedor, além de aplacar os ânimos dos derrotados, tinha que manter a sua visão de ordem na igreja. Assim, pressionava as irmandades que ocupavam os altares colaterais do templo para seguirem suas determinações e não ferirem a sua precedência.

Para complexificar mais estas tensões, a Irmandade do Rosário ainda tinha que conservar, sob a sua autoridade, e com algum equilíbrio frente a tantos interesses étnicos e profissionais multifacetados, um reinado que não era mais oficial (mas que contava com a aquiescência das autoridades provinciais). Contudo, a Irmandade organizava de forma superlativa uma expressiva parcela da população negra nas “hierarquias do Rei do Congo”. Por tudo isto, a sua visão de ordem ainda não podia entrar em choque, ao menos frontalmente, com a ordem pública.

Muitos recursos estiveram envolvidos na sua administração intra e extramuros da igreja. Loterias, aluguéis, contratos, impostos etc. Sua penetração na vida da cidade foi tão efetiva, que sua visibilidade e importância nas políticas públicas foi crucial. Governadores da Província, a Câmara Municipal, autoridades eclesiásticas e outras instâncias estatais criaram relações de compromisso com as políticas confraternais (que não foram simples imposições “de cima”). Os homens de governo que pensassem em auferir simpatias junto à elite negra, precisaram, necessariamente, se aproximar e dar contrapartidas aos mesários da Irmandade do Rosário.

Estes contatos, finalmente, para fechar o ciclo da construção de sua hegemonia, fortaleceram os grupos que ocupavam os cargos da Mesa Regedora. Isto lhes conferiu um trânsito possível através de fronteiras étnicas e sociais. A partir deste ponto, o ciclo se reiniciava. Ou a “situação” se mantinha no poder, gerenciando as políticas confraternais, ou um outro grupo mais articulado exigia uma nova composição nas eleições anuais. Não podemos esquecer do

¹⁷²Idem, *ibidem*.

instrumento das Comissões Administrativas, que impunham novas Mesas Regedoras ou garantiam a manutenção de outras.

No próximo capítulo, veremos efetivamente como se deu a apropriação feita pela Irmandade do Rosário das conjunturas políticas pernambucanas. Saberemos como os seus mais destacados confrades, enfim, se utilizaram das relações de clientela para reordenar as políticas confraternais e analisaremos a ligação entre o reinado de D. Antônio de Oliveira com os conservadores, no tempo da Praieira.

Capítulo 3

O Reinado na História Política de Pernambuco

3.1. As “hierarquias do Rei do Congo” e a Irmandade do Rosário: seu envolvimento com os movimentos político-sociais.

Pudemos perceber, nos dois primeiros capítulos deste trabalho, que as instâncias de poder dos *homens pretos* tiveram uma importante ingerência cotidiana na vida social do Recife oitocentista. Deixamos nítido que suas estratégias cotidianas não surgiram simplesmente como um reflexo condicionado das conjunturas políticas pernambucanas. Existiu, portanto, uma relativa autonomia nas suas ações. Quanto à Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife, mais detalhadamente estudada até aqui, os seus mais acirrados conflitos, analisados entre os anos de 1848 e 1872, ocorreram justamente em momentos de relativa tranqüilidade política na Província.

Os *homens pretos* do Rosário, ligados aos mais altos escalões das referidas instâncias de poder, atuaram no sentido de auferir vantagens sociais, dentro de suas possibilidades de ação, junto às autoridades públicas e frente a suas congêneres confraternais. Na construção de uma forte e tensa política de alianças, intra e extramuros da igreja, conseguiram impôr sua visão de ordem e fazer valer seus interesses frente a uma boa parcela da comunidade negra. Participar da direção destas instâncias de poder conferiu, aos seus gestores, uma faculdade de articulação considerável.

Controlar tais instâncias significou, por isto, ter em mãos instituições negras hegemônicas nas demandas do Recife e de seus arredores. A edificação desta supremacia que a Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife e as “hierarquias do Rei do Congo” vivenciaram no século XIX, mesmo com a informalidade após a sua segunda década, requereu um grande esforço político dos seus confrades. Devemos ressaltar, entretanto, que a conquista desta importância, e da sua conseqüente visibilidade no cenário pernambucano, foi resultado de um longo trabalho que atravessou alguns séculos.

Lançamos, por isto, um atento olhar na diacronia. Entre meados do século XVII e o fim da primeira metade do XIX, observamos o crescimento e a consolidação das referidas instâncias de poder. O seu processo de ascensão esteve associado a muitos momentos conturbados da história social pernambucana. Assim, para analisarmos de maneira mais intensa o processo de desenvolvimento da Irmandade e das hierarquias do reinado, devemos também nos remeter aos períodos de intensa movimentação político-institucional do Recife. Entre eles, daremos atenção especial aos momentos da Restauração Pernambucana e os seus desdobramentos na Guerra dos Mascates, dos movimentos de 1817 e da Confederação do Equador.

Os próprios irmãos do Rosário e os patenteados das “hierarquias do Rei do Congo” foram grupos bem atentos à dimensão macro-política em que estiveram envolvidos. Como veremos, eles entenderam perfeitamente a importância do elemento conjuntural na construção de suas estratégias. A instabilidade da ordem pública naqueles abre a possibilidade de perceber, de forma bastante nítida, como as instâncias de poder dos *homens pretos* se envolveram em diversas formas de relações de clientela (com suas respectivas solidariedades verticais).

Os grupos da aristocracia pernambucana, sem dúvida, precisaram efetivamente do apoio dos influentes grupos sociais ligados ao reinado e à Irmandade. Estes, por sua vez, se aproveitaram do espaço de negociação para manter seu controle sobre as instâncias de poder dos *homens pretos* (ou, em contrapartida, para desestabilizar o comando de eventuais adversários). Os combates pelo poder nas esferas confraternais é que nos permite questionar as concepções que afirmam uma homogeneidade do *mundo negro* – presentes em grande parte da historiografia.

Mesmo que as fontes produzidas pelos confrades não estejam disponíveis ou em bom estado de conservação, para períodos anteriores às primeiras décadas do século XVIII, o próprio surgimento da Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife nos dá bons indícios de suas ações. Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, a sua fundação, ou mais precisamente a sua oficialização, ocorreu no ano de 1654. O que não falamos detidamente naquele momento, mas que agora merece registro, é que, de forma *coincidente*, neste mesmo ano ocorria a Restauração Pernambucana.

A partir deste movimento político-social, que marcou a saída dos holandeses dos limites de Pernambuco, percebemos o constante crescimento político-administrativo do Recife. No

comando do processo tivemos os “mazombos”¹ (também conhecidos como mascates, com seus fortes empreendimentos econômicos). Este fato representou um desequilíbrio nas forças sociais pernambucanas. Olinda, que esteve tradicionalmente ligada à nobreza reinol, centro referencial da América Portuguesa no norte do Brasil, começou a criar uma resistência efetiva às pretensões de desenvolvimento de uma cidade fundada por batavos. Existia agora uma clara ameaça a hegemonia olindense nas demandas locais.

Segundo Evaldo Cabral de Mello, o processo de confrontação das forças sociais envolvidas nos conflitos foi acompanhado de grande instabilidade e turbulência política (constituídas por disputas pelo poder local e, conseqüentemente, pelo controle do fisco entre Recife e Olinda²). Além dos problemas internos, o mesmo autor afirma que a retração da economia européia, a queda ou a estagnação do preço do açúcar e a concorrência crescente no mercado internacional, na segunda metade dos seiscentos, colaboraram para o acirramento dos conflitos entre os mazombos e os reinóis³.

É curioso lembrarmos que, no bojo destes conflitos, a Irmandade do Rosário do Recife, em menos de trinta e dois anos desde sua constituição, ainda no século XVII, já tinha saído daquele altar colateral onde fora inicialmente instalada e ocupava o seu primeiro templo. Neste mesmo período, a confraria também já escolhia seus próprios reis, fossem eles *Angola* ou *Crioulos*. Estes fatores conferiram aos seus irmãos uma relativa independência frente à congênere de Olinda (apesar da sua hegemonia nas demandas dos *homens pretos*). A confraria da freguesia de Santo Antônio, e sua igreja, se desenvolveram conjuntamente com o Recife. Este foi mais um importante fator na construção da autonomia frente à vila de Olinda.

Uma Irmandade do Rosário forte, no Recife, enfraqueceria a influência política da confraria olindense frente aos escravos e libertos da localidade em franca expansão. Este foi um fator relevante para o rearranjo do poder local em favor das elites mazombas, pois a Irmandade tradicionalmente ligada aos nobres não teria mais uma ingerência direta sobre os negros do Recife. Ao mesmo tempo, ao nível das hierarquias e precedências entre os homens negros,

¹Esta expressão identificava os filhos dos portugueses nascidos no país. Nelson Barbalho, *Cronologia Pernambucana: subsídios para a história do agreste e do sertão – 1713-1750*, Recife, Fundação de Desenvolvimento Municipal do Interior de Pernambuco, v. 7, 1982, p. 212.

²Evaldo Cabral de Mello, *A Fronha dos Mazombos: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715*, São Paulo, Cia. das Letras, 1995, p. 70.

³Evaldo Cabral de Mello, *Olinda Restaurada: Guerra e Açúcar no Nordeste, 1630-1654*, 2ª ed. rev. e aumentada, Rio de Janeiro, Topbooks, 1998, p. 15.

ocorreu uma reorganização das políticas confraternais, já que o crescimento da Irmandade provavelmente possibilitou a ascensão de grupos alijados pela soberania da congênere de Olinda.

Todo este universo de disputas políticas, religiosas, fiscais, culturais e econômicas entre as duas localidades, e sua apropriação por parte dos diversos atores envolvidos, tiveram seu ponto máximo de atrito com a Guerra dos Mascates, em 1711. Evaldo Cabral de Mello reconhece, mesmo que a historiografia não consagre maiores atenções e pesquisas ao tema, que houve um efeito cumulativo entre a “restauração da suzerania portuguesa em 1654 e a eclosão do nativismo em 1710”⁴. A guerra fez com que as alianças políticas, constituídas entre os dois acontecimentos, ficassem mais visíveis (fossem elas verticais ou horizontais).

Entre todos aqueles fatores de disputa que se acirraram no referido contexto de guerra, devemos fazer uma importante referência: a problemática que envolveu as instituições religiosas. Foi nítida a participação da Igreja, e em especial das confrarias leigas, nesta luta declarada entre Recife e Olinda. Vimos, com Boschi, a importância das irmandades no processo político da América Portuguesa, principalmente no caso mineiro, catalisando os confrontos sociais e intermediando a relação entre o Estado e a Igreja⁵. Retomando Evaldo Cabral de Mello, em *A Fronda dos Mazombos*, podemos observar claramente que tal ligação também ocorreu no caso pernambucano. Ele afirma que:

“as ‘religiões’, como então se dizia, não haviam ficado imunes às rivalidades entre mazombos e reinóis. Pelo contrário [...] a briga transferia-se para um segundo círculo, o eclesiástico, envolvendo o bispo, o cabido, o clero secular e as demais ordens, **numa escalada**”⁶.

Observando a grandeza de importância no círculo eclesiástico e sua relação com a guerra, Rita de Cássia Barbosa de Araújo lançou um olhar sobre as Ordens Terceiras de São Francisco das duas vilas rivais, que constituíam importantes lugares de sociabilidade dos *homens bons* pernambucanos.

⁴Idem, *ibidem*.

⁵Caio César Boschi, *Os Leigos e o Poder: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*, São Paulo, Ed. Ática, 1986.

⁶Evaldo Cabral de Mello, *A Fronda dos Mazombos*, p. 198. Grifos nossos.

Entre as inúmeras querelas havidas entre as referidas Ordens, temos, por exemplo, a disputa “pelo direito de sair em procissão na Quarta-feira de Cinzas”⁷. Esta celeuma surgiu entre aquelas duas agremiações em torno de 1709, seguindo vigorosamente até o ano de 1720. Não é surpreendente sabermos que a congênere vitoriosa foi a do Recife, nem que esta rivalidade eclodiu, chegando ao seu auge, justamente no “no exato momento em que se desenrolava a Guerra dos Mascates”⁸.

A festa religiosa reproduzia, sensivelmente, as hierarquias e as disputas políticas daquele momento da história da América Portuguesa. Segundo Mary Del Priori, esta foi uma prática do Estado Moderno Português para também ratificar a estratificação social em situação colonial⁹. Em Pernambuco, sua utilização não poderia ser diversa do que ocorria por toda a extensão do Império luso.

Outro confronto político e religioso de grande expressão, que eclodiu com a guerra, envolveu a poderosa Congregação do Oratório, da concatedral da Madre de Deus. Segundo Evaldo Cabral de Mello, tendo ela rendas muito superiores às demais ordens, incluindo neste rol os poderosos beneditinos de Olinda, ascendeu conjuntamente à mascataria na vida política do Recife. Este apoio mútuo, para o autor, traduziu-se efetivamente numa aliança muito sólida entre as partes. Entre outras conquistas, ela abriu muitos caminhos para a autonomia municipal do Recife¹⁰.

Chegando aos meandros mais finos e cotidianos da escalada das *religiões* no conflito, podemos tratar agora das confrarias dos *homens pretos*, que ocupavam um dos últimos e menos representativos degraus das hierarquias religiosas. Apesar disto, confirmando as afirmações de Evaldo Cabral de Mello, sobre o envolvimento generalizado do círculo eclesiástico na Guerra dos Mascates, elas aparecem clara e diretamente nas altercações.

Há um interessante caso, que nos remete ao abastecimento de água potável de ambas as localidades, que evidencia bem a questão do enredamento das *religiões* na guerra e nos seus posteriores desdobramentos. Este fornecimento, como também nos referimos em outro momento, vinha do rio Beberibe, em altura mais próxima da vila reinol, onde a água era menos salobra. O local chamava-se Varadouro. Com o acirramento dos desentendimentos, os olindenses criaram

⁷Rita de Cássia Barbosa de Araújo, *Máscaras do Tempo: entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife*, Recife, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1996, pp. 81-82.

⁸Idem, *ibidem*.

⁹Mary Del Priori, *Festas e Utopias no Brasil Colonial*, São Paulo, Brasiliense, 1994, p. 89.

uma tapagem que prejudicou o abastecimento do Recife. Esta medida causou imensos transtornos aos seus moradores.

Com o fim da guerra, Felix Machado foi enviado pela Coroa para governar Pernambuco e apontar sutilmente os cabeças na sedição da nobreza. Entre as ações que nos interessam, ordenou a demolição da referida tapagem. Para isto, tinha o aval da Coroa. Percebendo que os ânimos ainda estavam razoavelmente alterados, vacilou na execução da ordem por temer novos conflitos. O que motivou a sua hesitação foi um movimento iniciado pelos nobres, que conseguiram importante apoio *popular* em favor da manutenção daquela obra.

Viu-se o recém-chegado administrador num terrível impasse. Se não a demolisse, como exigia a ordem real, teria problemas com os recifenses. Do contrário, teria que lidar com a resistência em curso dos habitantes de Olinda. Entre os que apoiaram os nobres, inclusive coordenando as ações da gente pobre olindense, encontramos a Irmandade do Rosário daquela vila. Para pressionarem Felix Machado em favor da conservação da obra, os confrades haviam “desfilado em procissão, cantando o terço pelas ruas, reivindicando a manutenção da tapagem”¹¹. Entre os tais *populares* que apoiaram a confraria, podemos imaginar a presença dos canoeiros que não queriam dividir seu trabalho, o transporte de água, com os profissionais do Recife.

Este caso deixa bastante evidente a proximidade entre os irmãos de Olinda com a nobreza local. A posterior derrubada da tapagem também mostrou o enfraquecimento daqueles que a defenderam. Nesta mesma ocasião, a Irmandade do Rosário de Olinda começou a perder espaço simbólico na comunidade negra para a do Recife. Estas questões evidenciam, ainda mais, a provável proximidade dos mazombos com os confrades do Recife. Há dois vetores de análise que demonstram tal possibilidade. Um nos remete às solidariedades verticais e o outro às disputas horizontais.

O primeiro se refere ao surgimento e ao rápido crescimento da Irmandade, representado pela construção do seu primeiro templo no breve período entre a Restauração e a Guerra dos Mascates. Esta é uma resposta preliminar, tendo em vista os elementos até aqui abordados. Contudo, foi a partir do início do século XVIII, com a afirmação definitiva do Recife e dos mazombos na política local, após o fim da beligerância, que a Irmandade do Rosário de Santo Antônio começou a fazer parte superlativa na vida social pernambucana.

¹⁰Evaldo Cabral de Mello, *A Fronda dos Mazombos*, pp. 96-97.

¹¹Idem, p. 441.

Podemos sugerir que esta visibilidade da confraria ocorreu, em boa medida, por causa do aporte financeiro de seus patronos. Esta hipótese se reforça através do estudo das Atas do Rosário de Santo Antônio do Recife referentes ao século XVIII, publicadas parcialmente no já citado estudo feito por Robert Smith sobre a arquitetura colonial brasileira. Pesquisando os manuscritos da confraria, mesmo interessado em aspectos formais da edificação da sua igreja, ou seja, da opulência arquitetônica do seu segundo templo, registrou e analisou passagens importantes sobre as finanças e os conflitos na confraria¹².

Após a primeira década dos setecentos, houve efetivamente um maior e expressivo fluxo de caixa na Irmandade. Este foi justamente o período em que se iniciou a construção do templo em questão. O que vale ressaltar é que a confraria continuava pobre, apesar da suntuosidade da obra. Entre os gastos, temos, por exemplo, a “menção dum pagamento de 265\$000, uma boa soma, feito ao entalhador Manoel Paes de Lima, também de 1715 para a ‘entalha do frontispício’”¹³. Outros casos como este podem ser verificados nas fontes, que registram ainda uma série de outras melhorias, pois “as obras de ampliação e embelezamento da igreja de Nossa Senhora do Rosário continuaram em seguida. Em 1725 duas tribunas foram juntadas ao interior do edifício”¹⁴.

Despesas como estas causaram espanto em D. Domingos do Loreto Couto. Somente através da explicação devocional, lembremos, o religioso conseguiu entender a disparidade entre a envergadura da igreja em construção e as más condições financeiras dos confrades. Mesmo que a devoção fosse uma importante justificativa para a opulência, cremos que o cabedal necessário afluiu ao caixa da Irmandade em função de suas boas relações com os homens ricos do Recife.

A igreja realmente tinha pompa e, com certeza, o assombro do religioso não foi figura de retórica. Já pudemos observar que Maria Graham qualificou a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no início do século XIX, como uma das duas mais importantes da freguesia de Santo Antônio. O próprio Robert Smith, enquanto arquiteto contemporâneo, respalda tecnicamente a opulência do templo. Comparando os traços das várias igrejas construídas nos setecentos, na cidade do Recife, formula a seguinte conclusão:

¹²Robert C. Smith, *Igrejas, Casas e Móveis: aspectos de arte colonial brasileira*, Recife, Ministério da Educação e Cultura/UFPE/IPHAN, 1979.

¹³Idem, p. 145.

¹⁴Idem, p. 146.

“A altura da fachada de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, rematando-se no característico tabernáculo da Padroeira, possui ligações diretas com várias igrejas importantes do Recife da segunda metade do século XVIII, inclusive o Carmo, São Pedro dos Clérigos e uma igreja posterior, Nossa Senhora do Livramento. Parece inteiramente produto de uma só época”¹⁵

o fato de que as melhorias da igreja ocorreram no processo de fortalecimento da mascataria no Recife indica, como já afirmamos, a ligação deste grupo com os confrades do Rosário de Santo Antonio. Temos aqui uma relação vertical que favoreceria a ambos. Os mascates ganharam um maior poder de controle e barganha sobre a população cativa e liberta da cidade, pois a colaboração com os confrades do Recife lhes dava uma importante clientela. Já os confrades, por contarem com maiores espaços de negociação com instâncias do poder constituído, faziam valer suas posições frente a grupos potencialmente adversários.

Com isso, podemos delinear o segundo vetor de análise para respaldar a proximidade entre estes grupos. Havia, como vimos, uma efetiva rivalidade entre as confrarias do Recife e de Olinda, que gerava fortes conflitos entre elas. Foi neste momento de redefinição das hierarquias entre os negros pernambucanos que o conflito entre as elites foi apropriado e instrumentalizado pelos irmãos. A Irmandade do Recife só ganhou forças ao se aproximar dos rivais dos nobres. Estes, por sua vez, apoiavam tradicionalmente os irmãos da vila reinol. Assim, a polarização Recife *versus* Olinda foi acompanhada pelo crescimento das tensões entre as duas Irmandades do Rosário em questão.

Robert Smith ainda fez uma boa análise dos conflitos entre as referidas irmandades dos *homens pretos*, com base nas Atas do Rosário do Recife. Mesmo entendendo superficialmente as motivações da associação entre Rosário do Recife/mascates *versus* Rosário de Olinda/nobres, afirma que:

“as relações entre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Recife e a de igual invocação em Olinda sofreram a mesma desarmonia que caracterizou a história das duas cidades naquele tempo. Talvez os irmãos de Olinda, tal qual os seus senhores, desprezassem os mascates do Recife. Em todo o caso, se podemos aceitar a versão dos termos do arquivo, os de Olinda tratavam com mui pouca hospitalidade aos irmãos do Recife que, com gestos de amizade, costumavam ir cada ano a Olinda para tomar parte lá

¹⁵Idem, p. 147.

na procissão da Senhora do Rosário. Cada vez os irmãos de Olinda criavam distúrbios, precipitando-se em cima dos companheiros do Recife, ameaçando-os com espadins, rasgando a sua roupa, e procurando apoderar-se da prata recifense. Em consequência destes ataques, resultados inevitáveis da cachaça, resolveu em 1722 a Irmandade do Recife não ir mais para a vila soberba dos cinco morros”¹⁶

Percebemos claramente a falta de acuidade do autor, no que se refere a afirmação da soberbia dos olindenses. Ao analisar as fontes, não levou em consideração que foram os confrades do Rosário de Santo Antônio do Recife a produzi-las. Nelas, claramente, os irmãos de Olinda foram sinalizados negativamente. Acreditamos que estas grandes confusões e brigas, referidas por Robert Smith, e recorrentes segundo a Mesa Regedora do Rosário de Santo Antonio, não representavam simples reclamações de descortesia nos festejos da Padroeira, mas sim constituíam combates pela imposição de visões de ordem diversas entre os confrades negros.

Para os mesários do Rosário do Recife, o não alinhamento dos olindenses à sua visão de ordem significou a desunião entre as confrarias¹⁷. Tais confrades, quando falavam em “união” ou “desunião”, estavam buscando construir um espaço político. O crescimento confraternal da congênera do Recife, sinalizado pela nova igreja, havia proporcionado um novo arranjo nas forças entre os *homens pretos* no que se referia às suas irmandades. Assim, a “união” buscada poderia ferir privilégios costumeiros de determinados grupos e dar força para o Rosário de Santo Antônio frente ao de Olinda. Podemos entender a questão da *união* do mesmo modo que analisamos os problemas referentes aos *interesses coletivos* nas irmandades, delineados e circunscritos por interesses parciais.

Concluimos, enfim, que as disputas entre as referidas Irmandades também acompanharam o acirramento dos conflitos e dissensões entre as duas cidades. Conforme a congênera da primeira localidade crescia, os conflitos ganhavam maior gravidade entre os *homens pretos*. Assim, o equilíbrio e a manutenção do poder das confrarias em foco dependeu também das relações de clientela entre os diferentes grupos sociais (nas duas cidades). Na busca de redes de compromisso elas se fortaleceram horizontalmente e, conseqüentemente, se envolveram com os movimentos político-sociais mais amplos.

¹⁶Idem., p. 154.

¹⁷“Manuscritos da Igreja de N. S. do Rosário dos Homens Pretos do Recife”, *Arquivos*, 1º e 2º números, Recife, Dir. de Documentação e Cultura/Prefeitura Municipal do Recife, 1945-1951, p. 117.

As relações de solidariedade e conflito entre a Irmandade do Rosário dos Pretos de Santo Antônio do Recife, suas congêneres, as “hierarquias do Rei do Congo” e os diversos grupos sociais, levando-se em conta a perspectiva macro-política, puderam ser também estudadas durante os movimentos que ocorreram em Pernambuco na primeira metade do século XIX. Trataremos, mais precisamente, dos explosivos movimentos político-sociais de 1817 e de 1824.

As referidas altercações são qualificadas por Socorro Ferraz como conflitos aristocráticos, ou seja, que ocorreram entre as elites pernambucanas. A autora afirma que cada um destes movimentos confrontou, basicamente, diversos projetos políticos que repensaram tanto a ordem institucional como as formas e os modos de governo (fossem eles definidos com matizes mais liberais ou mais conservadores). Contudo, tanto em 1817, como em 1824, justamente por seus principais agentes serem elementos das elites, encontramos algumas interfaces comuns em seus objetivos, mesmo que propusessem caminhos aparentemente antagônicos¹⁸.

Obviamente, encontramos personagens com posturas políticas bem definidas naqueles dois momentos. Entretanto, também houve muita dificuldade, por causa das referidas interconexões, em se apontar precisamente as escolhas intelectuais e ideológicas de muitos deles. Carlos Guilherme Mota, por exemplo, ao tratar do fim do movimento de 1817, afirma que as “confusões do momento da Devassa chegaram ao ponto de provocar temor nos próprios repressores, uma vez que corriam o risco de prender até mesmo elementos que haviam participado da contra-revolução”¹⁹. Tollenare nos deu indicações semelhantes. Afirma que “o engenho Salgado foi saqueado pelos realistas enquanto o seu proprietário gemia nas prisões dos patriotas”²⁰.

Em meio a esta atmosfera de confronto, somada à relativa imprecisão nas escolhas políticas dos mais altos escalões da sociedade pernambucana, podemos perceber importantes questões. Como afirma Marcus Carvalho, ao analisar o período conhecido como *ciclo de insurreições liberais do Nordeste*, muitos grupos sociais *populares* se aproveitaram dos espaços abertos pelas contendas para negociar e auferir vantagens de seus patronos e senhores. Ao tomar o caso dos cativos, objeto de sua pesquisa, o autor afirma que “eles foram capazes de aproveitar

¹⁸Socorro Ferraz, *Liberais e Liberais: Guerras Cívicas em Pernambuco no século XIX*, Recife, Ed. UFPE, 1996.

¹⁹Carlos Guilherme Mota, *Nordeste 1817: estruturas e argumentos*, São Paulo, Perspectiva, 1972, pp. 182-183.

²⁰Louis-François de Tollenare, *Notas Dominicais*, Recife, Secretaria de Educação e Cultura do Estado Pernambuco, 1978, p. 180.

as cisões intraelites, para desenvolver um conjunto de estratégias de sobrevivência e resistência que serviram para aumentar o poder de barganha face aos senhores”²¹.

Entre os outros grupos que estudamos, encontramos situações e interesses que envolveram alguns integrantes do Terço de Henrique Dias. Lembremos que os tradicionais batalhões dos *homens pretos* eram formados, em suas linhas, por homens livres costumeiramente ligados à ordem pública. Além disto, eles eram subordinados às “hierarquias do Rei do Congo” e, certamente, em sua maioria, também estiveram matriculados em alguma confraria de negros (ocupando, inclusive, posições de destaque).

Sublinhemos, todavia, que cativos e milicianos, apesar de serem homens negros e pertencerem aos últimos escalões sociais, não se utilizaram dos conflitos entre as elites pernambucanas da mesma forma. Os integrantes do Terço dos Henriques Dias tinham um compromisso muito forte com as instituições públicas – diferente, enfim, dos escravos. Os patenteados da milícia negra eram legitimados institucionalmente e conquistaram relativo prestígio social. Ambos os grupos sociais, por causa da diferença de perfis, não tinham as mesmas necessidades ou a mesma perspectiva nos conflitos.

Reafirmamos, com isto, a diferenciação profunda que existiu entre as populações que formavam a base da pirâmide social, no nosso estudo. A análise desenvolvida, sobre as irmandades de *homens pretos*, apontou para este caminho interpretativo. Assim, se nos movimentos de 1817 e 1824 encontramos conflitos entre a “boa sociedade” pernambucana, também os encontramos entre os grupos de negros. Foram tais cisões horizontais que garantiram frutíferos relacionamentos verticais, mesmo que tensos, entre os atores em confronto. Portanto, partimos do princípio de que as solidariedades e os conflitos nos movimentos de 1817 e de 1824 ultrapassaram o enquadramento das fidelidades *classistas*.

Aprofundando ainda mais a questão das fidelidades, em seus meandros mais finos, perguntamos se os próprios Henriques foram corporativamente homogêneos, nas suas estratégias e alianças, frente às alterações em foco. Começamos a construir nossa resposta pensando nos movimentos de 1817²². Para tanto, retomamos os relatos de Tollenare, quando se referia ao

²¹Marcus J. M. de Carvalho, *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo. Recife, 1822-1850*, Recife, Ed. UFPE, 1998, p. 13.

²²A partir do início do século XIX, segundo Maria Odila da Silva Dias, com um quadro de instabilidade política e econômica do Império Português, “a Corte não hesitaria em sobrecarregar as províncias do Norte do Brasil de despesas que viriam acentuar as características regionais de dispersão, já bem definidas nos dois séculos anteriores de colonização”. Tais despesas, basicamente, referem-se a transferência da Corte para o Reio de Janeiro. “A fim de

evento como “revolução”. O viajante afirma que não viu “durante o tumulto quase um só soldado do regimento do Recife, e, poderia **quase garanti-lo, nenhum negro dos Henriques**”²³. Apesar da sua pequena dúvida, verificamos, com esta passagem, que ele parece deixar claro que o regimento de *homens pretos* do Recife esteve fechado num único posicionamento: a não participação, ao menos direta, no que ele chamou de “revolução”.

É muito difícil sustentar, entretanto, que eles tivessem, no seu coletivo, uma postura “conservadora”. Se Tollenare tivesse razão, poderíamos concluir que este regimento esteve ao lado da ordem reinol, alinhado à política pró-metropolitana e aos seus defensores. Entretanto, sabemos que somente na cidade do Recife existiram dois regimentos do referido Terço e que, neste mesmo período, eles contavam com um total aproximado de 250 homens. A partir destes números podemos problematizar profundamente a afirmação da ausência, direta ou indireta, destes milicianos nos “tumultos”.

Contrariando o relato impressionista do conceituado viajante, encontramos alguns Henriques promovendo diretamente os acontecimentos de 1817. Entre aqueles que conseguimos localizar, percebemos a existência de uma clara ligação com dois importantes elementos sociais: os *patriotas* (a parcela das elites que promoveu o que Tollenare qualificou como “tumultos”, como desordem) e a Irmandade do Rosário dos Pretos da freguesia da Boa Vista (lembramos que ela foi uma tradicional rival da confraria do Rosário de Santo Antônio, à qual esteve subordinada a partir deste mesmo ano de 1817, quando a freguesia da Boa Vista foi anexada ao Recife).

O patrono da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da freguesia da Boa Vista foi Gervásio Pires, um rico “comerciante nacional”²⁴ de grosso trato em Pernambuco. Ressaltemos que o referido ator participou ativamente dos expressivos movimentos de 1817. Ele foi, inclusive, um dos seus mais destacados organizadores e insufladores. Sublinhemos que durante o tempo em que durou a breve República em Pernambuco²⁵, localmente com algum vigor, o ativista ocupou o importante posto de Inspetor do Erário Nacional.

custear as despesas de instalação de obras públicas e do funcionalismo, aumentaram os impostos sobre a taxaço do açúcar, tabaco, algodão e couros, criando-se ainda uma série de outras tributações que afetavam diretamente as capitânias do Norte”. Maria Odila da Silva Dias, “A Interiorização da Metrópole (1808-1853)”, In: Carlos Guilherme Mota, *1822: dimensões*, 2ª ed., São Paulo, Perspectiva, 1986, pp. 167 e 182. As elites pernambucanas, insatisfeitas com a centralização do poder real e buscando maior autonomia comercial, tributária e política, romperam com o Império Português. Em 1817 fundou-se, com breve duração, a República de Pernambuco. Socorro Ferraz, *op. cit.*

²³Tollenare, *op. cit.*, p. 140. Grifos nossos.

²⁴Carlos Guilherme Mota, *op. cit.*, p. 64.

²⁵Idem, pp. 48-66.

Se observarmos as instâncias mais cotidianas da vida privada, veremos que este destacado insurgente residiu numa imponente casa ao lado da igreja de Nossa Senhora do Rosário da freguesia da Boa Vista. Pereira da Costa afirma, inclusive, que Gervásio Pires devotou a ela e a sua principal Irmandade uma particular afeição. Foi com seus esforços, e principalmente com a sua fortuna, que concorreu em favor das obras de restauração do templo. Além destas benfeitorias, que favoreceram a piedade e devoção dos seus confrades e fiéis, Pereira da Costa afirma que:

“no seu testamento, prescreveu Gervásio Pires, que se morresse nesta cidade do Recife, fizessem enterrar o seu cadáver na igreja de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos da freguesia da Boa Vista, e o conduzissem à sepultura no esquife da Irmandade da dita igreja, a qual se desse a quantia de vinte mil réis por esmola da cova”²⁶

Para entendermos ainda mais a importância desta aliança, contudo, não podemos crer que ela fosse mecânica ou passivamente imposta por Gervásio Pires. Os confrades da Irmandade do Rosário da Boa Vista tinham uma boa autonomia para escolher convenientemente seus patronos. Afirmamos que os irmãos da Boa Vista, oriundos dos grupos sociais mais desprestigiados, tiveram a chance de se posicionar, com relativa liberdade de escolha, nos conflitos de 1817.

Um caso muito importante a ser analisado foi o que envolveu o preto Joaquim Ramos de Almeida. Além de ter ocupado, por diversas vezes, os variados cargos da Mesa Regedora da Irmandade do Rosário da Boa Vista, inclusive o de Juiz, foi oficial superior de segunda linha do exército e tinha, segundo Pereira da Costa, reputado caráter. Joaquim Ramos de Almeida foi também Sargento-Mór do Terço dos Henriques. Sua trajetória de vida lhe conferiu grande popularidade, não somente entre os seus milicianos, mas também entre as *gentes pernambucanas*²⁷.

Com todos os predicados citados, os liberais radicais ligados a Gervásio Pires fizeram de tudo para ganhar sua simpatia e apoio. Depois de algumas tentativas, Joaquim Ramos de Almeida, que esteve inicialmente relutante em aderir à causa revolucionária, foi convencido com

²⁶Francisco Augusto Pereira da Costa, “Notícia sobre a fundação da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do bairro da Boa Vista”, *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*, (1901), n. 55, p. 277.

²⁷Idem, p. 287.

alguma dificuldade para que “desposasse ardentemente com a causa da pátria livre”²⁸. Em seguida, ele acabou participando de forma ativa nos movimentos de 1817 ao lado dos *patriotas*. Podemos concluir deste caso que, apesar de Gervásio Pires ser o patrono da Irmandade em que Joaquim Ramos de Almeida era expoente, sua integração à causa dos *patriotas* não foi instantânea e automática. Seu posterior aceite, cremos, foi determinado por vantagens que poderia auferir com a situação.

A própria benemerência de Gervásio Pires em relação à Irmandade deve ser relativizada. Ao se aproximar dos confrades, certamente, o referido político liberal não deixou de lado a sua crença de que, segundo Socorro Ferraz, “o povo era a canalha desordenada que ‘canta e dança’ e depõe governos”²⁹. Os irmãos daquela confraria, do seu ponto de vista, também faziam parte da “canalha” que ele criticava. Ele sabia que seus clientes poderiam mudar de postura política e estratégias a qualquer momento, dependendo apenas da satisfação de seus interesses. Ser ou não ser o pior da “canalha”, portanto, estava condicionado apenas pelo lado em que os confrades se posicionariam nas alterações.

O fim destes movimentos político-sociais, com a vitória do Império Português, em 1817, manteve a ordem pública numa perspectiva contra-revolucionária e reinol. Assim, com a rebelião debelada, a “canalha” ganhou outros matizes interpretativos. Para as autoridades metropolitanas, ela era composta indistintamente por personagens como Gervásio Pires e Joaquim Ramos de Almeida, ou seja, era formada por todo e qualquer promotor de desordens ou novas ordens, independente de sua origem social. Entre as punições impostas aos dois insurgentes citados, após a Devassa, decretou-se suas respectivas prisões para serem cumpridas na Bahia³⁰.

Concluimos a existência de relações de compromisso entre o poderoso comerciante, a Irmandade do Rosário da Boa Vista e os Henriques nela instalados (apesar das evidentes tensões entre os três elementos referidos). A partir do que vimos afirmando até aqui, temos um bom indício da existência de uma rede de clientela entre determinados confrades do Rosário da Boa Vista e os liberais. A vitória da República daria a hegemonia das demandas dos *homens pretos* aos seus confrades. Eles desbancariam, assim, a supremacia do Rosário de Santo Antônio na cidade do Recife e seus arredores.

²⁸Idem, *ibidem*.

²⁹Socorro Ferraz, *op. cit.*, p. 176.

³⁰Idem, p. 148; Francisco A. P. da Costa, “Notícia sobre a fundação...”, pp. 287-288.

O clima de instabilidade política, no Império Português, ainda continuava. Em 1820, tivemos a Revolução Constitucionalista de Portugal³¹. No seu bojo, registrou-se a libertação de Gervásio Pires, que ocorreu aos 22 de fevereiro de 1821³². Voltando então à cena política pernambucana, depois do cárcere, foi habilitado para participar da eleição das Juntas Provisórias³³. Este pleito local ocorreu no processo que acirrou cada vez mais as diferenças entre *nacionais* e portugueses. Gervásio Pires acabou sendo eleito presidente, em outubro daquele mesmo ano, representando os interesses do primeiro grupo.

O seu mandato não foi nada tranqüilo, durando pouco menos de um ano. Após alguns problemas de composição política, aos 17 de setembro de 1822, seu governo acabou também sendo deposto e substituído por outra junta. A queda de Gervásio Pires, segundo Socorro Ferraz, se deu pela falta de apoio dos pequenos e médios proprietários e do alinhamento dos grandes à política fluminense, de viés centralista, após o 7 de setembro. Apenas os comerciantes, seu grupo profissional, continuaram a apoiá-lo de forma enfática³⁴.

A nova Junta, interina, composta por cinco membros, era presidida por Francisco de Paula Gomes dos Santos (representante dos grandes agricultores) e tinha Pedro Pedroso por Governador das Armas³⁵. É justamente na composição deste novo corpo administrativo, fruto do golpe, que encontramos problemas entre Gervásio Pires e os seus antigos aliados, os *homens pretos*. Pedro Pedroso foi um importante ator nas ações dos *patriotas* em 1817. Assim como

³¹“Iniciado na cidade do Porto, em 24 de agosto de 1820, reivindicava a convocação das Cortes, como ‘o órgão da nação’, para a elaboração de ‘uma Constituição que sugere os nossos direitos’, ao mesmo tempo em que confirmava a fidelidade ao rei ‘D. João VI (...) amante de um povo que o idolatra’”. Maria de Lourdes Viana Lyra, *A Utopia do Poderoso Império: Portugal e Brasil, bastidores da política, 1789-1822*. Rio de Janeiro, Sette Letras, 1994, p. 171. Segundo Iara Lis, o problema que deflagrou o movimento de 1820 é extremamente complexo. Os portugueses buscavam reverter uma inversão de papéis: Portugal como colônia do Brasil (o que ocorreu após a transferência da Corte, em 1808, para o Rio de Janeiro). Iara Lis Carvalho Souza, *Pátria Coroada: o Brasil como corpo político autônomo, 1780-1831*, São Paulo, Unesp, 1999, pp. 57 e seg.

³²Socorro Ferraz, *op. cit.*, p. 148.

³³“Com a revolução metropolitana de 1820, o Governador de Pernambuco procurou ajustar-se ao constitucionalismo português, criando no ano seguinte uma Junta Constitucional Governativa sob sua presidência e procedendo à eleição para deputados às Cortes Constituintes”. A eleição de Gervásio Pires ocorreu após a deposição do referido governante que, pouco tempo depois, voltou para Portugal. Carlos Guilherme Mota, *op. cit.*, p. 63. Segundo Iara Lis, “as juntas, no mundo português, constituíam a possibilidade de formar um governo que, no limite, feria a autoridade real, pois funcionavam como uma esfera de decisão política. Essa nova presença da junta, enquanto um poder local e legítimo em sua localidade, capaz de reunir os vários corpos sociais na vila e freguesia, de fazer-se representar e debater com um poder maior e soberano, nasce no interior da guerra [contra os franceses que invadiram Portugal] e no esforço de vencê-la. Contudo, continuará a ser uma lição e um aprendizado a respeito da atuação política, da representação local”. Iara L. C. Souza, *op. cit.* As juntas, enfim, procuraram comprometer D. João VI com as demandas do reino de Portugal.

³⁴Socorro Ferraz, *op. cit.*, p. 170.

³⁵Carlos Guilherme Mota, *op. cit.*, p. 64.

Gervásio Pires e Joaquim Ramos de Almeida, depois de detido por um bom tempo, também foi libertado pelas medidas das Cortes, em 1821. “Capitão de Artilharia, maçom, mestiço [após sua libertação foi] recebido com simpatia pelos seus ex-companheiros revolucionários, seja pelo desempenho de militar corajoso em 1817, seja pela popularidade que conseguiu entre a tropa e as pessoas de cor”³⁶.

Devemos ressaltar que Pedro Pedroso ajudou a depor a Junta presidida por Gervásio Pires não por questões ideológicas (afinal, ele fazia parte dela). Na verdade, o Capitão de Artilharia se sentiu desprestigiado na distribuição dos seus cargos diretivos. Acreditava ter sido humilhado com o convite para comandar, somente, a Companhia do Regimento de Artilharia³⁷. Inicialmente, Pedro Pedroso havia apoiado a candidatura do seu antigo aliado, mas por não capitalizar as vantagens desejadas, participou de sua deposição, aliando-se a Paula Gomes.

A própria Junta interina que contou com a participação de Pedro Pedroso teve o mesmo destino da anterior, após pequeno período no poder. Algum tempo depois, já em 1823, cada vez mais alijado do poder público instituído e se sentindo desprestigiado socialmente pelas autoridades constituídas, o Capitão de Artilharia liderou um movimento de “insurreição de pardos e pretos na cidade do Recife”³⁸. Este movimento ficou conhecido como “Motins de Fevereiro” (pensado, no período, como uma forma de ação inspirada no “haitianismo”³⁹).

Os participantes destes motins, segundo Gilberto Freyre, gritavam pelas ruas do Recife que “toda esta terra pertencia mais a eles pretos e pardos do que aos brancos”⁴⁰. Ainda sobre as manifestações públicas ocorridas na cidade, corroborando a afirmativa supra, Pereira da Costa fez um interessante registro. O autor diz que, durante as altercações, foram criadas pela população muitas sátiras e críticas cantadas à viola. Uma delas dizia, a toda voz, que “Marinheiros e caiados/Todos devem se acabar/Porque só pardos e pretos/O país hão de habitar”⁴¹.

³⁶Socorro Ferraz, *op. cit.*, p. 177.

³⁷Idem, *ibidem*.

³⁸Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos: decadência do Patriarcado Rural e o desenvolvimento do Urbano*, 9ª ed., Rio de Janeiro, Record, 1996, p. 611.

³⁹Por “haitianismo” podemos entender “o pavor de uma insurreição de escravos ou mestiços como a que se dera no Haiti em 1794”. Maria Odila da Silva Dias, *op. cit.*, p. 174.

⁴⁰Gilberto Freyre, *op. cit.*, p. 611.

⁴¹Francisco Augusto Pereira da Costa, *Anais Pernambucanos 1824-1833*, Recife, FUNDARPE, 1984, v. 9, p. 63. Por “marinheiros”, entendamos “portugueses” (em 1848, em Pernambuco, tivemos o “mata-marinheiro”, onde os portugueses foram perseguidos violentamente pelas do Recife e arredores). Por “caiados”, comparativamente com o caso baiano, em 1822, podemos entender a “gente exageradamente branca como a cal. Ser branco demais virava assim um estigma no discurso patriótico popular, e ‘caiado’ seria, mesmo após a Independência, o insulto racial

Um outro importante fator aproximou Pedro Pedroso dos *homens pretos*. Lembremos, como vimos em outro momento, que o ilustre amotinado freqüentou as irmandades de homens não-brancos. O personagem em foco ora aparecia nas suas igrejas como preto, ora aparecia nelas como pardo. Procurou criar, com a estratégia de manipular sua identidade étnica, vínculos mais fortes com os seus confrades. Nas irmandades, por causa da sua organização, poderia buscar adeptos e simpatizantes mais qualificados para suas pretensões políticas. Frei Caneca, por exemplo, afirmou que ele foi confrade da Irmandade do Livramento, onde assinava junto do seu nome a expressão “pardo do Recife”⁴².

Na festa da Estância, ligada à Imperial Capela de Estância, um dos redutos dos Henriques, as autoridades públicas viram Pedro Pedroso comendo, bebendo e cantando. Ele estava eufórico, com uma negra ao seu colo e cercado de pretos e pardos. Na mesma ocasião, afirmou para os oficiais presentes que as pessoas daquela cor eram a sua gente⁴³. Acreditamos, inclusive, que as suas aparições como preto e a sua popularidade na festa da Estância constituem indícios da sua presença, certamente destacada, nas fileiras do Terço dos Henriques.

Apesar de toda esta afeição dedicada às “suas gentes”, não se pode analisar a ação de Pedro Pedroso em termos de uma simples polarização entre *brancos versus pardos/pretos*. Se assim o fosse, sendo tão admirado, ele não precisaria se esforçar tanto para angariar simpatizantes entre “os seus”. Acreditamos que suas estratégias não satisfizessem ou incluíssem todos os pardos e pretos do Recife e arredores. Muitos dos “seus” poderiam não querer participar de seus projetos. Socorro Ferraz afirma que tal movimento atemorizou toda a “gente branca”⁴⁴, mas Pedro Pedroso não teria ascendido sem a proteção de grupos da elite e sem o temor de alguns de seus adversários não-brancos.

Um outro caso, que também ilustra muito bem estas complexas relações sociais, ocorreu um pouco antes de estourar a Confederação do Equador⁴⁵, ainda no ano de 1824. Encontramos

predileto de negros contra brancos”. Eduardo Silvas & João José Reis, *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo, Cia. das Letras, 1989, p. 85.

⁴²Socorro Ferraz, *op.cit.*, p. 183.

⁴³Idem, *ibidem*.

⁴⁴Idem, *ibidem*.

⁴⁵Depois do 7 de setembro, D. Pedro I convoca uma constituinte para promulgar a primeira constituição do Brasil. Em seguida, insatisfeito com os sopros de *anarquia*, fecha o congresso e outorga a Carta Magna de 1824. “A dissolução da Constituinte causou impacto em algumas províncias. Em Pernambuco, a situação pode ser considerada especial, tanto por suas heranças de movimentos nativistas e separatistas, quanto por haver representado, durante quase três séculos, o pólo da economia açucareira. Além disto, os pernambucanos ainda viviam os efeitos da experiência republicana de 1817. Com esse passado, Pernambuco não era sensível ao projeto da monarquia unitária, em que a política dos Andradas procurava firmar a hegemonia do Rio de Janeiro junto às outras províncias,

aqui mais um conturbado movimento dos *homens pretos*, com flagrante inspiração no que outrora foi comandado por Pedro Pedroso (envolvendo, novamente, os batalhões de homens não-brancos nas novas alterações). A presença do Terço dos Henriques Dias, neste momento, foi crucial e determinante na definição dos acontecimentos.

Desta vez os “tumultos” foram chefiados por um Major, Comandante do Batalhão de Homens Pardos, chamado Emiliano Filipe Benício Mandurucu. Sua pretensão política se aproximava muito dos recentes “Motins de Fevereiro”. O memorialista Francisco Augusto Pereira da Costa cita uma interessante quadra, distribuída à imprensa recifense de então, que é tradicionalmente atribuída a Mandurucu. O texto, uma estrofe de quatro versos, assim diz: “Qual eu imito a Cristóvão/Esse imortal haitiano,/Eia! Imitai ao seu povo,/Ó meu povo soberano!”⁴⁶.

No quadro de ebulição política dos primeiros anos da década de 1820, um outro importante personagem surgiu. Agostinho Bezerra Cavalcanti, homem preto, estava lotado em um dos dois regimentos dos Henriques da cidade do Recife⁴⁷ (onde, inclusive, tinha a patente de Capitão dos Pretos⁴⁸). Sua presença foi sentida quando Mandurucu conclamou os *homens pretos*, militares e paisanos, para uma reunião. O Major tinha por objetivo torná-los cúmplices de suas propostas. Planejava realizar um grande saque e matança de brancos na freguesia do Recife. Quem o acompanhasse receberia os dividendos da rapina.

Pereira da Costa afirma que Agostinho Bezerra Cavalcanti se negou terminantemente a participar do plano. Entretanto, o pernambucanista não explicitou os motivos da negativa do miliciano. Mais do que simplesmente se abster, o Capitão dos Pretos combateu ferrenhamente Mandurucu e seus aliados. Segundo o relato do referido autor, o Capitão dos Pretos, “com os seus pretinhos, como ele chamava os seus soldados [...] conseguiu afinal, sem o derramamento de sangue, restabelecer a ordem pública, depois de levar quase o dia inteiro em bater a cidade e refrear os amotinados”⁴⁹.

Como explicar sua atitude? As propostas de Mandurucu poderiam talvez ferir muitos interesses que Agostinho havia podido capitalizar durante sua vida. Este, provavelmente, tenha sido o motivo da sua negativa. Numa leitura superficial, o preto Agostinho esteve simplesmente

fortalecendo a causa nacional sob a égide do Príncipe”. Socorro Ferraz, *op. cit.*, p. 84. A insatisfação das elites pernambucanas descambou para a “Revolução de 1824” - a referida Confederação do Equador.

⁴⁶Francisco A. P. da Costa, *Anais*, v. 9, p. 60.

⁴⁷Francisco Augusto Pereira da Costa, *Dicionário Biográfico de Pernambucanos Célebres*, Recife, Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1981, p. 7.

⁴⁸Socorro Ferraz, *op. cit.*, p. 189.

ao lado da ordem pública. Entretanto, algum tempo depois, apesar da derrota que impôs a Mandurucu, foi condenado à morte pela acusação de se envolver na Confederação do Equador. Sendo assim, tendo em vista este caso, antes de afirmarmos com precisão que as estratégias dos *homens pretos* estavam alinhadas com conservadores ou liberais, ligadas à ordem ou à desordem públicas, devemos estar atentos às lutas e combates pelas visões de ordem nas suas próprias instâncias de poder.

É com este olhar que buscaremos entender as alianças entre os grupos sociais na coroação de D. Antônio de Oliveira Guimarães, no tempo da Praieira.

3.2. A Coroação de D. Antônio de Oliveira Guimarães.

Entre as inúmeras edições micro-filmadas do *Diário de Pernambuco*, depositados na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, direcionaremos maior atenção agora à folha do dia 20 de setembro de 1848. Numa rápida passagem de olhos pelo periódico, percebemos que aquele dia de Santo Eustáquio foi de lua minguante e que, à noite, o Teatro Nacional da rua da Praia ofereceu divertimentos públicos à população recifense. Nela ainda se anunciou que o Arsenal de Guerra estivera procurando fornecedores de tecidos e que a alfândega recebera três embarcações no dia anterior. Já nas suas seções de compra e de venda encontramos anúncios de escravos, queijos, móveis, charutos, roupas e os dentistas ofereciam incorruptíveis dentes minerais. A vida cotidiana mantinha seus ritmos, apesar de a Província viver um clima político tenso – e aqui nos referimos especificamente ao processo da revolta Praieira.

Entre as muitas notícias que atravessamos distraidamente, contudo, encontramos uma que apresentava certa dissonância em relação àquela relativa tranquilidade cotidiana. Na seção intitulada *Publicação à Pedido*, nos deparamos com a referendação pública do reinado de D. Antônio de Oliveira Guimarães. Este anúncio não estava sendo publicado de maneira discreta, ao contrário. Suas dimensões denunciavam a importância do ocorrido, pois ele ocupava aproximadamente 1/8 do tamanho de uma das páginas daquele periódico. Ratificando a relevância da nota, havia o fato de ela ter sido redigida pelo Chefe de Polícia da Província:

⁴⁹Francisco A. P. da Costa, *Anais*, v. 9, pp. 42 e 61.

“O Dr. Antônio Henrique de Miranda, juiz de direito chefe de polícia nesta cidade do Recife de Pernambuco, por S.M.I. e C. o Senhor D. Pedro II, que Deus o guarde, etc. Faço saber que, tendo-me requerido o preto liberto Antonio d’Oliveira a confirmação da nomeação que tivera para rei de Congo dos pretos desta cidade, e havendo provado com o termo da dita nomeação ser verdade o expedido em sua petição; depois de haver obtido as informações necessárias a respeito de sua conduta, hei por bem confirmar a indicada nomeação, segundo o antigo costume desta cidade, ficando o referido rei de Congo obrigado a inspecionar e manter a ordem e subordinação entre os pretos que lhe forem sujeitos, pelo que lhe mandei passar o presente título, para poder exercer o lugar para que foi nomeado. Dado e passada nesta secretaria de polícia de Pernambuco, aos 14 dias do mês de setembro de 1848. Eu Aprígio José da Silva, 1º Amanuense da secretaria de polícia, o escrevi. Antônio Henrique de Miranda”⁵⁰

O anúncio deixa evidente quatro pontos muito importantes, reiterando algumas discussões anteriores. O primeiro deles aponta para o fato de que a autoridade policial surgia, no processo, para referendar uma escolha feita fora do seu espectro de poder. O segundo nos remete para o fato de que esta escolha, feita pelos confrades negros, tivera que seguir basicamente os pressupostos da ordem pública – que não eram tão dissonantes de algumas visões de ordem da Irmandade do Rosário. O terceiro ponto remete para as proibições oficiais das patentes negras no período. Apesar de proibidas, os *homens pretos* ligados às irmandades fizeram com que seu “antigo costume” – como se referia a autoridade pública ao reinado – fosse respeitado. Finalmente, no quarto ponto, a manutenção do reinado de D. Antônio de Oliveira Guimarães estava condicionada ao exercício da ordem pública.

O entrecruzamento das instâncias de poder dos *homens pretos*, ligadas às irmandades, com as autoridades policiais/provinciais fica evidente neste anúncio. Obviamente, esta ligação não foi passiva ou mecânica, havendo uma circularidade entre os processos de escolha e referendação do soberano. Tal característica permite relativizar aquelas leituras historiográficas que absolutizam a acomodação ou a ambigüidade nas instâncias de poder ligadas à Irmandade. No primeiro viés interpretativo, D. Antônio de Oliveira Guimarães teria sido escolhido como Rei do Congo por ter uma conduta exemplar, que garantiria a manutenção da ordem pública e o controle sobre seus súditos. Na corrente oposta, apesar do controle que exerceria sobre os negros e da sua aceitação pela esfera policial/senhorial, o Rei do Congo teria sido escolhido por sua

⁵⁰Diário de Pernambuco, 20.09.1848.

comunidade, representando seus maiores anseios. Tanto a escolha quanto a referendação de D. Antônio de Oliveira Guimarães foram tensas e nada unívocas, como veremos até o final do capítulo. Por hora, afirmamos que não podemos simplesmente isolar os dois momentos da coroação deste Rei do Congo, aceitando sem maiores críticas que coube ao Chefe de Polícia o veredicto final do processo ou que os negros impuseram unânime ou incondicionalmente às autoridades o nome do soberano.

Uma outra questão advém da noção da tradicionalidade do reinado, expressa pela autoridade policial como um “antigo costume”. Marina de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas afirmam que os Reis de Congo eleitos no Brasil, durante o século XIX, são “a ponta do iceberg de uma história que só se pode esclarecer com o deslocamento no espaço e no tempo”⁵¹. Concordamos relativamente com esta afirmação. Este deslocamento é importante (tanto que nos remetemos continuamente à historicidade do reinado e da Irmandade do Rosário, em Pernambuco), mas ele não representa que o estudo na sua longa-duração traga um entendimento menos problemático, ou mais profundo (onde está a maior parte do *iceberg*) sobre o tema. Quando cruzamos comparativamente os dados, não buscamos necessariamente as origens ou outras causalidades diacrônicas⁵². Não há um parâmetro subjacente nas coroações de Rei do Congo, quer no tempo, quer no espaço, que oriente de forma monolítica as pesquisas.

A metáfora naturalista de Marina de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas acaba por sugerir uma espécie de “teoria geral” da Coroação dos Reis do Congo no Brasil. Ela, certamente, acabaria por engessar toda e qualquer nova perspectiva sobre o tema. A tese de cunho mais bibliográfico de Marina de Mello e Souza reforça esta impressão⁵³. Não é esta, contudo, a nossa percepção. Nos baseamos, como sugere Geertz, na descrição densa do nosso objeto, buscando suas redes de significados num recorte muito preciso⁵⁴. Sendo assim, não nos preocupamos em encaixar os 24 anos de reinado de D. Antônio de Oliveira Guimarães num mosaico que explique o significado da coroa de Rei do Congo, no Recife, em três séculos.

⁵¹Ronaldo Vainfas & Marina de Mello e Souza. “Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII”. *Tempo*, (1998), v. 3, n. 6, p. 96.

⁵²Buscamos fugir da comparação como quer Durkheim. Para ele, este procedimento tem por objetivo a criação de leis gerais. Heinz-Gerhard Haupt, “O Lento Surgimento de uma História Comparada”, In: Dominique Julia & Jean Boutier. *Passados Recompuestos: campos e canteiros da História*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ/Editora da FGV, 1998, p. 205.

⁵³Marina de Mello e Souza, *Reis Negros no Brasil Escravista: história, mito e identidade na festa de Coroação de Rei Congo*, Niterói, UFF, 1999, tese de doutorado.

⁵⁴Clifford Geertz, *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, LTC, 1989, pp. 13-41.

Preferimos encarar a coroação deste soberano dos *homens pretos*, em Pernambuco, assumindo os cuidados e questões apontados por Silvia Hunold Lara. Ao analisar os significados de um reinado do Congo na Bahia setecentista, ela afirma que os estudos sobre este tipo de objeto não devem estar assentados:

“num apego evolutivo à cronologia que geralmente acaba colocando as festividades do período colonial como ‘origens’ de práticas comemorativas dos séculos XIX e XX. Desconsiderando mudanças históricas complexas que certamente contribuíram para a diferenciação de práticas [...] o viés folclorista produz a ‘misturada’ e apaga completamente a existência de significados díspares e interpretações diversas para estes rituais”⁵⁵

Desta forma, apoiados nesta preocupação, é que orientamos nossa análise. Usamos vários momentos da história do corpo confraternal para, no tempo, percebermos também as mudanças nos interesses e estratégias dos atores. Procuramos também desconstruir, com estes cuidados, aquela já discutida idéia de Leonardo Dantas da Silva, da progressiva *decadência* ou *perda* dos sentidos da instituição do Rei do Congo, em Pernambuco, no transcorrer do século XIX. Ela também se baseia num tempo longo e estrutural.

Para rompermos com estas perspectivas que aglutinam “numa mesma linha de continuidades rainhas Jinga e lutas mágicas entre o bem e o mal, São Baltazar e reis Congo, cucumbis e maracatus, etc”⁵⁶, devemos entender precisamente o alcance e os significados do poder do Rei do Congo D. Antônio de Oliveira Guimarães. Assim, queremos fundamentalmente compreender as especificidades históricas do seu reinado. Para isso há que se identificar três vetores analíticos: o alcance da vassalagem de seu reinado, a circunscrição da sua espacialidade e, finalmente, a sua inserção no processo da revolta Praieira.

O poderio deste soberano era mais extraordinário que as indicadas no Compromisso de 1758, quando o reinado ainda era oficial. Além das patentes negras que já expusemos em outros momentos do trabalho, encontramos ainda uma outra linha de hierarquia muito expressiva submetida a seu poder. No *Retrospecto Semanal*, do *Diário de Pernambuco*, na edição de 20 de outubro de 1851, encontramos a seguinte notícia:

⁵⁵Silvia Hunold Lara, “Significados Cruzados: um reinado de Congos na Bahia setecentista”, In: Maria Clementina da Cunha (org.), *Carnaval e outras F(r)estas*, Campinas, Editora da Unicamp, no prelo.

⁵⁶Idem, *ibidem*.

“No dia 12 do corrente fizeram os pretos a sua festa de N. Senhora do Rosário, no bairro de Santo Antônio, percorrendo à tarde algumas ruas da cidade, divididos em nações, cada uma das quais tinha à frente o seu rei acobertado por uma grande umbrela ou chapéu-de-sol de variegadas cores. Tudo desta vez se passou em boa paz e sossego, porquanto a polícia, além de ter responsabilizado, segundo nos consta, o soberano universal de todas as nações africanas aqui existentes, por qualquer distúrbio que aparecesse em seus ajuntamentos, não deixou por isso de vigiá-los cuidadosamente”⁵⁷

Há aqui a menção expressa a uma outra linha hierárquica que complexifica ainda mais o alcance do seu comando. Agora, mais que um reinado, a sua coroa reina sobre um império. Não temos dúvidas de que D. Antônio de Oliveira Guimarães era o referido “soberano universal”, pois vimos no capítulo 2 que ele fora citado como o comandante de todas as *nações* da Província. Curiosamente, não encontramos qualquer referência à existência de um império ou de um poder acima dos reis de cada *nação*, no século XVIII, que é sempre considerado o período áureo das “hierarquias do Rei do Congo”. Além destes fatores, a festa era a da Senhora do Rosário e ocorreu no bairro de Santo Antônio – o que, mais uma vez, demonstra a centralidade da Igreja do Rosário dos Pretos, na qual o “soberano universal” era o Juiz Perpétuo da sua principal irmandade.

O império de D. Antônio de Oliveira Guimarães e a centralidade da igreja do Rosário dos Pretos se mantiveram vivos até o ano 1872, quando de sua morte. Aos 10 de fevereiro, o *Diário de Pernambuco* noticiava que, no dia seguinte, sairia da rua Santa Rita Velha a *nação* Cabinda. Na rua das Calçadas⁵⁸ buscariam a sua rainha, para depois percorrerem as diversas ruas da freguesia. Às 3 horas se achariam em frente à igreja do Rosário, onde soltariam algumas girândolas de fogo e dariam uma salva de 21 tiros. Dali, finalmente, seguiriam para o bairro do Recife e, na rua Bom Jesus, voltariam com a vice-rainha de sua *nação*⁵⁹. Percebemos que o ponto alto do festejo ocorreria naquele templo, com a relevante presença da rainha Cabinda nos folguedos (provavelmente para prestar homenagens ao Rei do Congo).

⁵⁷*Diário de Pernambuco*, 20.10.1851.

⁵⁸A rua das Calçadas ficava no Bairro *popular* de São José. Este bairro estava situado na quase insular localidade de Santo Antônio, onde encontramos a freguesia e o bairro homônimos. Certamente, a igreja do Rosário dos Pretos citada na fonte era a de Santo Antônio do Recife. Vanildo Bezerra Cavalcanti, *Recife do Corpo Santo*, Recife, Prefeitura Municipal do Recife, 1977, p. 318.

⁵⁹*Diário de Pernambuco*, 10.02.1972.

Na notícia citada há pouco, percebemos ainda que as instituições da ordem pública tinham uma relação tensa com o reinado e seus patenteados. Apesar do sossego na festa, e do compromisso do Rei do Congo com a manutenção da sua tranquilidade, a polícia esteve presente para tentar contornar qualquer possível conflito. Não era para menos. Em setembro de 1848, poucos dias depois da referendação do “soberano universal”, o subdelegado de Afogados pedira reforço policial para uma das festividades recifenses. Alegou que, por haver muitos “fandangos, ou congos, é bem presumível que haja grande concorrência de povo, tanto da Praça, como da Povoação e seus subúrbios”⁶⁰. Desta forma, com o aumento da animação, e com o afluxo de brincantes, as desordens, no seu entendimento, seriam inevitáveis.

Ainda segundo aquela autoridade, eram os próprios diretores/organizadores destes festejos *populares*, e não necessariamente os participantes comuns, “aqueles mesmos que por vezes têm dado exuberantes provas de perturbadores do sossego público”⁶¹. Os congos eram festejos ligados as instâncias de poder dos *homens pretos*, referente às irmandades. É interessante percebermos que alguns de seus diretores/organizadores (provavelmente os mesmos mesários e/ou patenteados que haviam sido referendados para manter a ordem confraternal e/ou a ordem pública) estivessem arrolados entre os principais promotores dos distúrbios. Mais uma vez, devemos constatar os múltiplos sentidos de ordem dos diversos atores envolvidos no e com a “soberania universal”.

Há uma outra especificidade histórica importantíssima para esta análise. Falamos da demarcação espacial que limitava a competência da “soberania universal” de D. Antônio de Oliveira Guimarães na Província de Pernambuco. A notícia citada de sua referendação, retirada do *Diário de Pernambuco*, evidencia que esta área se restringia à cidade do Recife. *A priori*, ele comandaria reis de *nação*, Governadores de Pretos (ligados aos ofícios e às etnias), milicianos dos Henriques e todos aqueles que fizessem parte do corpo das suas hierarquias, dentro daquele perímetro urbano.

Em artigo escrito aos 25 de agosto de 1901, no *Jornal do Brasil*, sediado no Rio de Janeiro, contudo, Pereira da Costa nos aponta um complicador na delimitação espacial da “jurisdição de poder do Rei do Congo”. O autor afirma (sem indicar com precisão seu período de análise) que, em Pernambuco, “cada cabeça de comarca, ou distrito paroquial, tinha o seu rei ou

⁶⁰APEJE, *Polícia Civil*, PC-20, fl. 60. Grifos nossos.

⁶¹Idem, *ibidem*.

rainha”⁶² do Congo. As respectivas coroações ocorriam na Igreja de Nossa Senhora do Rosário de cada localidade, no dia da Padroeira⁶³. Podemos concluir destas afirmativas, portanto, que existiram muitos outros Reis do Congo, simultaneamente, na Província⁶⁴.

Além disto, encontramos dois casos de referendação, ocorridos nos primeiros anos dos oitocentos, que ilustram muito bem as afirmativas do autor pernambucano. Em 1801 a Irmandade do Rosário da Boa Vista⁶⁵ coroou seu Rei do Congo, dando posse a D. Domingos Marques de Araújo⁶⁶. Concomitantemente, no mesmo ano, a Igreja do Rosário de Santo Antônio do Recife já havia coroado um outro Rei do Congo. A trajetória do capineiro Ventura Barbosa, seu confrade, nos mostra isto. Ele fora “Capitão em 1786, Mestre de Campo em 1770, Governador em 1773, Vice-Rei em 1802 [portanto, havia um outro Rei do Congo na igreja em 1801], tendo falecido em fevereiro de 1806 como Rei da ‘Nação Conga’”⁶⁷. Aqui, as cidades de Olinda e do Recife tinham, além da independência administrativa, cada uma delas, suas próprias “hierarquias do Rei do Congo”.

O poder de D. Antônio de Oliveira Guimarães pode ter convivido com a manutenção deste “antigo costume” de divisão dos poderes dos soberanos em Comarcas ou distritos paroquiais. Entretanto, como se configuravam estes espaços no ano de 1848? O Termo do Recife era a cabeça da Comarca homônima⁶⁸ (o que justificaria a escolha da Igreja do Rosário dos Pretos de Santo Antônio para a eleição do soberano), que ainda incluía sob sua área de influência os Termos de Olinda e de Igarassú⁶⁹. Na esfera eclesiástica, os vigários e coadjutores da Província circunscreveram as freguesias destes mesmos termos, que compunham a Comarca do Recife,

⁶²Francisco Augusto Pereira da Costa, “Reminiscências histórico-pernambucanas: Rei de Congo”, *Jornal do Brasil* (Rio de Janeiro), 25/08/1901.

⁶³Idem, *ibidem*.

⁶⁴Corroborando a possível existência de diversos soberanos, vimos, no capítulo 1, que também existira uma grande quantidade de igrejas desta invocação espalhadas por Pernambuco.

⁶⁵Em 1801, “Boa Vista pertencia ao termo da cidade de Olinda e, por isso, não estaria subordinada ao Rei do Congo do Recife”. José Antônio Gonsalves de Mello, “O Diário de Pernambuco: população negra e cultos africanos”, *Arrecifes*, (1992), n. 6, p. 14.

⁶⁶Francisco Augusto Pereira da Costa, “Notícia sobre a fundação...”, p. 281.

⁶⁷José Antônio Gonsalves de Mello, “Aditamentos e Correções”, In: Francisco Augusto Pereira da Costa, *Anais Pernambucanos*, Recife, FUNDARPE, 1985, v. 10, p. DX.

⁶⁸Termo é uma subdivisão da Comarca. O Termo do Recife, neste período, era composto pelas freguesias de São Frei Pedro Gonçalves (a do Recife), Santo Antônio, São José, Boa Vista, Afogados, Poço da Panela, Várzea, Jaboatão, Muribeca e São Lourenço. Manoel da Costa Honorato, *Dicionário Topográfico, Estatístico e Histórico da Província de Pernambuco*, 2ª ed., Recife, Secretaria de Educação e Cultura do Estado de Pernambuco, 1976, pp. 101-105.

⁶⁹*Folhinha de Algibeira ou Diário Ecclesiástico e Civil para as Províncias de Pernambuco, Parahiba, Rio Grande do Norte, Ceará e Alagóas para o anno de 1850*, Pernambuco, Typographia de M. F. de Faria, 1849, pp. 168-169.

numa mesma área de influência⁷⁰. Havia, portanto, uma sobreposição dos limites administrativos laico e religioso, no período. Podemos concluir, pois, que o termo ou a cidade de Olinda perdera o direito de eleger o seu Rei do Congo – diferente do que ocorrera em 1801. Pior que isto, as instâncias de poder dos *homens pretos* olindenses podiam estar subordinadas ao poder do Rosário dos Pretos de Santo Antônio do Recife.

As mudanças políticas e administrativas da Província acabaram, portanto, por redimensionar a espacialidade dos reinados, que estiveram, ao menos na perspectiva de Pereira da Costa (baseada na visão oficial), subordinados aos seus fluxos e refluxos. Pensamos que estas remodelagens tenham gerado grandes problemas de precedência, nas diversas “hierarquias do Rei do Congo”, pelas localidades pernambucanas⁷¹. Utilizamos uma afirmação de Marcus Carvalho para sustentar esta possibilidade constante de conflito, pois, segundo sua análise, estas mudanças na jurisdição provincial foram bastante comuns:

“Uma olhada, mesmo que displicente, na coleção de leis provinciais deixa claro um permanente estica-encolhe de freguesias de acordo com os interesses de quem mandava no momento. Nem as comarcas, uma divisão judicial e não eleitoral, escapavam. Demoravam mais a mudar de tamanho, mas terminavam também sendo redesenhadas”⁷²

Nos 24 anos da “soberania universal” do Rei do Congo D. Antônio de Oliveira Guimarães, a história político-administrativa de Pernambuco ainda vivenciou muitas outras mudanças nos formatos das suas organizações eleitorais e judiciárias. Desta forma, esta “soberania universal” conviveu com problemas na definição da sua espacialidade. Como exemplo desta constante reengenharia política, podemos tomar as Comarcas de Pernambuco nos anos de

⁷⁰Pertenciam a mesma área da administração eclesiástica as localidades de Santo Antônio, São José, São Frei Pedro Gonçalves (Recife), Boa Vista, Nossa Senhora da Paz dos Afogados, Várzea, São Lourenço da Mata, Santo Amaro de Jaboaão, São Pedro Mártir de Olinda, Sé de Olinda, Nossa Senhora da Saúde do poço da Panela, Nossa Senhora dos Prazeres de Maranguape, Igarassú, Nossa Senhora da Conceição de Itamaracá e Nossa Senhora do Rosário de Muribeca. *Folhinha de Algibeira ou Diário Ecclesiástico e Civil para as Províncias de Pernambuco, Parahiba, Rio Grande do Norte, Ceará e Alagôas para o anno de 1851*, Pernambuco, Typographia de M. F. de Faria, 1850, pp. 168-169.

⁷¹Sendo assim, não poderíamos esperar que o Rosário dos Pretos da Boa Vista, em 1817, por causa das mudanças político-administrativas provinciais, tenha acolhido de maneira tranqüila a sua subordinação ao Rosário do Santo Antônio do Recife. Lembremos que naquele ano houve a anexação da freguesia da Boa Vista à cidade do Recife. Este poderia ter sido um dos fatores da aproximação de vogais daquela Irmandade com os *patriotas*. Esta aliança poderia restaurar sua antiga autonomia (inclusive seu reinado), como indicamos em outro momento do trabalho.

1857 e 1860. No primeiro período existiram 12 Comarcas, mas, a que nos importa, a do Recife, ainda abrangia os mesmos termos do Recife, Olinda e Igarassú⁷³. Já no decreto n.º 1082, de 18 de agosto de 1860, havia 17 Comarcas, sendo que o Termo de Olinda desmembrara-se da Comarca do Recife, formando uma divisão judicial própria – a Comarca de Olinda. Não encontramos na documentação, entretanto, qualquer registro da coroação de um Rei do Congo na Comarca de Olinda (diferentemente do que havia ocorrido em 1801). Esta ausência talvez se explique pela perda de prestígio da cidade (considerada um subúrbio do Recife, na segunda metade do século XIX), pelo empobrecimento da Irmandade do Rosário de Olinda e pela manutenção da Irmandade do Rosário da Boa Vista nos limites da cidade dos mascates.

Na verdade, percebemos com esta questão que uma análise baseada nas afirmativas de Pereira da Costa faz mais sentido para um período compreendido até o início do século XIX, quando estas patentes de negros ainda eram oficiais e reguladas pelas autoridades públicas. A existência de uma jurisdição, para o alcance do poder dos soberanos, só poderia ser legalmente estabelecida enquanto os reinados ainda eram formais. Não podemos perder de vista que a “soberania universal” de D. Antônio de Oliveira Guimarães era extra-oficial ou informal⁷⁴. Isto mostra a sua força frente às determinações daqueles que estavam ditando as normas “de cima” da pirâmide social. Sem delimitações oficiais para o seu poder, o referido patenteado pôde surgir frente aos seus pares, e frente às autoridades provinciais, como o “soberano universal”, comandante de todas as *nações* da Província – como vimos em outro momento do trabalho. Concluímos, a partir destas observações, que apesar da dificuldade da precisão do *verdadeiro* alcance espacial do seu reinado/império, sabemos que a cidade do Recife, e seus arredores, estiveram presos às suas teias de influência.

Finalmente, entre as suas especificidades históricas, aquela referendação ocorrera num processo social muito importante e crítico da vida da Província, que foram os “tumultos” da Praieira. Para entendermos as estratégias e as apropriações deste conflito entre as elites pernambucanas feitas pelos *homens pretos* ligados às irmandades e ao “soberano universal”, precisamos inicialmente conhecer o problemático quadro macro-político vivido em Pernambuco,

⁷²Marcus J. M. de Carvalho, *op. cit.*, p. 42. O autor ainda afirma que estas mudanças de limites político-administrativos estiveram ligadas às disputas por cargos como juiz de paz, polícia e guarda nacional. Estas transformações geraram muitos conflitos de *status* e de posse de terras.

⁷³APEJE, *Polícia Civil*, PC-53, fl. 259.

durante a década de 1840. Estes embates tiveram como protagonistas guabirus e praieiros; enfim, conservadores e liberais.

Segundo Izabel Andrade Marson, entre os anos de 1837 e 1842, período imediatamente anterior à chegada dos liberais mais exaltados ao poder, existiu uma grande e tensa coalizão entre conservadores e liberais na história social de Pernambuco. Esta coligação tinha por objetivo *civilizar* a Província (construindo estradas de ferro e realizando a reestruturação urbana da capital, por exemplo) e reeducar os votantes primários (artesãos, caixeiros, soldados, funcionários públicos, rendeiros e moradores). Entretanto, poucos puderam bancar e se favorecer das *modernizações*. Quem lucrou com o processo foram os grandes senhores, que abocanharam os negócios mais rentáveis e conseguiram financiar as mudanças técnicas na produção de açúcar. Os pequenos e médios sofreram com os ônus e, em seguida, romperam a coalizão. Neste movimento, em 1842, surge o Partido da Praia – buscando, enfim, “reorganizar o futuro”⁷⁵.

Entre 1844 e 1845, quando os praieiros chegaram ao poder local, uma das suas mais incisivas medidas foi realizar uma verdadeira “caça as bruxas” contra os conservadores. Entre outras decisões, as novas autoridades fizeram um grande levantamento dos escravos que haviam sido roubados de seus correligionários, no tempo em que a Província esteve sob a administração guabiru. Afirmavam que agora a *justiça* finalmente seria feita, pois fora obstruída durante vários anos, juntamente com as devidas investigações, porque aqueles que deveriam conduzi-la, os conservadores, eram os verdadeiros ladrões. Marcus Carvalho afirma que, na verdade, existira uma espécie de gangorra nos roubos de escravos. O grupo que estivesse no poder, independente do partido, utilizava a máquina administrativa para facilitar a sua realização, em detrimento de seus desafetos, e atravancar os trabalhos policiais. O objetivo destas táticas era o total enfraquecimento econômico do adversário político⁷⁶.

Já no ano de 1848, entre os meses de maio e setembro, período imediatamente anterior à Praieira, tivemos a *Revolta Guabiru*, feita por proprietários rurais conservadores, que contestavam as arbitrariedades das autoridades liberais (entre elas, por exemplo, o descaso com o roubo de seus escravos). Esta revolta gerou um grande mal-estar político na Província, por causa

⁷⁴Recordemos que não existia mais qualquer dispositivo nos compromissos da Irmandade regulando a coroa e, desde o início dos oitocentos, as autoridades derrubaram a legislação provincial que reconhecia legalmente as “hierarquias do Rei do Congo”.

⁷⁵Izabel Andrade Marson, *O Império da “Conciliação”: política e método em Joaquim Nabuco – a tessitura da revolução e da escravidão*, Campinas, Unicamp, 1999, tese de livre docência, pp. 201-203.

do *status* de seus idealizadores e realizadores. As pessoas que se envolveram no conflito eram importantes coronéis pernambucanos, o que potencializou e dimensionou a questão frente às autoridades provinciais.

Os governos central e provincial, percebendo a força do movimento, tentaram equacionar o problema tomando medidas pontuais. Entre as mais relevantes, realizaram uma leva de demissões na polícia e a presidência de Pernambuco fora substituída. Estas decisões tiveram por objetivo a pacificação dos ânimos. A queda do Presidente da Província, Chichorro da Gama⁷⁷, importante articulador e líder praieiro, em finais do mês de abril, já no calor dos conflitos, gerou grandes insatisfações entre os liberais pernambucanos mais exaltados. Quanto aos outros partidários, que posteriormente foram demitidos dos cargos da polícia pernambucana, em todos os seus escalões, eles não quiseram entregar os seus postos pacificamente por considerarem suas demissões arbitrárias.

Estas mudanças na conjuntura política, que deveriam por panos quentes nos ânimos exaltados pela *Revolta Guabiru*, acabaram por piorar um quadro político já extremamente delicado. Os praieiros não aceitaram pacificamente as novas medidas políticas. O governo provincial viu-se ainda mais atado, pois se retrocedesse em relação as demissões impostas à polícia liberal, faria com que os coronéis conservadores voltassem à carga. Em contrapartida, se fossem empossados guabirus nos lugares oficialmente vagos, os ex-oficiais praieiros que estavam protestando reagiriam violentamente⁷⁸.

Neste barril de pólvora assumira a presidência, numa breve seqüência, os liberais Pires da Mota e Costa Pinto⁷⁹. Sobre este último recaíra certa hostilidade dos seus pares, pois, mesmo sendo um reconhecido correligionário, assumira o executivo da Província com o compromisso da “moderação e independência”⁸⁰ – o que representava certa presença das redes conservadoras no governo. Para os liberais mais exaltados, esta determinação era uma ameaça às pretensões de

⁷⁶Marcus Joaquim Maciel de Carvalho, “Quem furta mais esconde: o roubo de escravos em Pernambuco, 1832-1855”, *Estudos Econômicos*, (1987), v. 17. pp. 89-110.

⁷⁷Antônio Pinto Chichorro da Gama presidiu a Província de Pernambuco entre o período de 11.07.1845 e 26.04.1848. Depois dele, num clima de grande instabilidade, até o gabinete conservador de 29 de setembro de 1848, tivemos mais dois presidentes liberais. O primeiro deles foi Vicente Pires da Mota, de 26.04.1848 até 15.07.1848. O outro foi Antônio da Costa Pinto, de 15.07.1848 até 17.10.1848. *Organizações e Programas Ministeriais; regime parlamentar no Império*, 3ª ed., Brasília, Departamento de Documentação e Divulgação, 1979, p. 439.

⁷⁸Marcus Joaquim Maciel de Carvalho, *A Guerra dos Moraes: a luta dos senhores de engenho na Praieira*, Recife, UFPE, 1986, dissertação de mestrado, pp. 73-84.

⁷⁹No seu breve governo tivemos a coroação de D. Antônio de Oliveira Guimarães.

⁸⁰Urbano Sabino Pessoa de Melo, *Apreciação da Revolta Praieira em Pernambuco*, Brasília, Senado Federal, 1978, *op. cit.*, pp. 19-20.

hegemonia na Província. Percebiam que, cada vez mais, seus espaços se restringiam nas esferas políticas.

Toda esta animosidade política, que até então ainda se radicalizava em Pernambuco, explodira definitivamente com o saquaremismo do Gabinete de 29 de setembro de 1848. Com o fortalecimento dos conservadores na Corte, os praieiros viram o seu poder definitivamente se enfraquecer na Província. Retirados dos círculos mais expressivos de poder, com a chegada do Presidente conservador Herculano Ferreira Pena, aos 17 de outubro de 1848⁸¹, organizaram e comandaram uma luta armada que saíra do interior até tentar tomar a capital. Chegava-se ao clímax da Praieira, entre os meses de novembro 1848 e fevereiro de 1849.

Entendidos os antecedentes do conflito, podemos agora inventariar os sentidos imputados à Praieira, pela historiografia. Para Marcus Carvalho, “o fascínio que ela exerce sobre os historiadores não se deve apenas às suas dimensões, mas, principalmente, às largas bases sociais daquela rebelião. Havia não só proprietários abastados entre os rebeldes como até mesmo um certo apoio popular no Recife”⁸². Por causa deste tipo de participação, os esforços interpretativos tendem a possuir como fiel da balança, nas suas análises, a presença dos grupos excluídos pela sociedade senhorial nos conflitos. Segundo Izabel Andrade Marson, como consequência deste olhar, “as ocorrências que conformam a luta armada que atingiu a província de Pernambuco entre os meses de novembro de 1848 e abril de 1849 têm sido registradas pela historiografia sob múltiplas denominações: Revolta, Rebelião, Revolução e Insurreição Praieira”⁸³.

Amaro Quintas afirma que as largas bases do movimento foram possíveis por causa da grave situação econômica por que passara a Província na década de 1840. Vimos, no capítulo 1, que Izabel Marson critica este ponto-de-vista de “crise na lavoura”, que foi construído por eminentes liberais dos anos de 1860 e 1870. Para Amaro Quintas, o conflito armado fora uma resultante da “insatisfação existente no meio da massa”⁸⁴. Ele, assim, torna homogêneos os objetivos sociais e políticos que envolveram as *classes populares* nos combates. Ele afirma, inclusive, que “à agitação popular, correspondia a existência de uma elite intelectual propensa à

⁸¹ *Organizações e Programas Ministeriais*, op. cit., p. 439.

⁸² Marcus J. M. de Carvalho, *A Guerra dos Moraes*, p. 1.

⁸³ Izabel Andrade Marson, *O Império do Progresso: a Revolução Praieira em Pernambuco (1842-1855)*, São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 9.

⁸⁴ Amaro Quintas, *O Sentido Social da Revolução Praieira*, Recife, 6ª ed., Massangana, 1982, p. 30.

compreensão de princípios socialistas”⁸⁵. Os praieiros seriam os responsáveis pelo lançamento ideológico das bases para uma *verdadeira* Revolução.

Refinando e redimensionando a percepção sobre o tema, Izabel Andrade Marson afirma que não eram macro-políticos os motivos do engajamento dos combatentes. Estes haviam sido reunidos à última hora e sob péssimas condições. A autora enfatiza, inclusive, que se existira uma grande motivação para este recrutamento apressado, ela fora a oferta de soldos. Esta questão, portanto, é um “fato que vem nuançar a [...] ligação entre a Praia e a ‘plebe’”⁸⁶, algo que não é relativizado na perspectiva de Amaro Quintas.

As dissensões nas elites, que abriram espaços para a participação da plebe nos conflitos, fizeram com que os círculos políticos oitocentistas repensassem quem melhor representaria a “boa sociedade”⁸⁷, em Pernambuco, naquele momento. Estes debates são muito bem explorados por Izabel Andrade Marson, quando analisa a imprensa da época. Tais querelas ficaram patentes no *Diário de Pernambuco*, de diretriz conservadora/guabiru (onde encontramos os noticiários da Irmandade do Rosário e de D. Antônio de Oliveira), e no *Diário Novo*, liberal/praieiro. A autora afirma que, com os conflitos da Praieira, “a ideologia política que informa os comportamentos de Praieiros e guabirus firma-se num binômio de diversas conotações: governo/oposição, ordem/desordem, bem/mal, posse da propriedade/ausência da propriedade”⁸⁸. Cada veículo de comunicação imputava aos seus representantes uma adjetivação positiva.

Podemos também localizar tais debates em outras duas publicações referenciais do período. A primeira delas foi escrita por Urbano Sabino Pessoa de Melo. Eminentemente praieiro, Deputado Provincial na Corte, procurava denunciar no Rio de Janeiro o que ele entendia por arbitrária retomada conservadora do poder, em novembro de 1848, em Pernambuco. Na obra intitulada *Apreciação da Revolta Praieira em Pernambuco*, encontramos uma importante fonte para entendermos a relativização do entendimento da ordem pública. Percebemos claramente como ela surge como uma instância da prática política⁸⁹. A própria idéia de revolta nos deixa a impressão de indignação frente à injustiça praticada por outrem.

⁸⁵Idem, *ibidem*.

⁸⁶Izabel Andrade Marson, *Império do Progresso*, p. 63.

⁸⁷Ela era representada por uma sociedade política formada por uma elite branca ordenada e ordenadora. Poderíamos também defini-la como o “mundo do governo” ou, mais precisamente, como o “mundo da ordem”. Ilmar Rohloff de Mattos, *O Tempo Saquarema: a formação do Estado Imperial*, 3ª ed., Rio de Janeiro, ACCESS, 1994, p. 111.

⁸⁸Izabel Andrade Marson, *Movimento Praieiro: imprensa, ideologia e poder político*, São Paulo, Ed. Moderna, 1980, p. 105.

⁸⁹Urbano Sabino Pessoa de Melo, *op. cit.*

O que Izabel Andrade Marson detectou nos jornais se reproduziu, claramente, no discurso de Urbano Sabino Pessoa de Melo. É muito rico percebermos como, a todo o momento, ele (re)qualifica e (re)dimensiona os atores nas suas relações com a *ordem* e a *desordem*, em Pernambuco. O autor afirma, por exemplo, que a retomada conservadora do poder fora um “torpe e selvagem procedimento; indigno de um governo qualquer; insofrível para um povo civilizado; somente praticado e praticável entre bravios beduins!”⁹⁰. Assim, em sua obra, a todo o momento, nos deliciamos com a conveniência destas classificações. Elas assumiam, *ordem* e *desordem*, respectivamente, as feições dos liberais e dos guabirus.

O contraponto às posições de Urbano de Melo se cristalizam na *Crônica da Rebelião Praieira*, de autoria do importante Chefe de Polícia conservador, Figueira de Melo⁹¹. O autor escrevera esta obra como uma resposta àquele político praieiro. Assim como Urbano de Melo, ele também fez uma interessante leitura da *ordem* e da *desordem*, invertendo as acusações propostas por este. Notamos que, no título da sua obra, a Praieira surge como uma rebelião. Ela representava a inversão dos valores estabelecidos e, conseqüentemente, da ordem pública. Vale ressaltar ainda que Figueira de Melo, responsável pelo fim da revolta e pela derrota militar imputada aos liberais, atravessou várias administrações pernambucanas naquele referido cargo⁹². Ele também fora responsável por importantes censos da Província – que serviram de base para nossos gráficos no capítulo 1.

Percebemos que o partidarismo, tanto nos jornais, quanto nos referidos autores, é o condicionador do discurso político. Contudo, não podemos esquecer que, apesar destas querelas, conservadores e liberais não divergiam profundamente em seus princípios sócio-políticos básicos⁹³. Para Marcus Carvalho, a base fulcral de toda a disputa entre as elites, que modelou os acontecimentos coroados pela Praieira, era, definitivamente, o “controle dos cargos na Guarda Nacional e, principalmente, na Polícia”⁹⁴. Thomas Holloway, corroborando esta afirmativa, diz

⁹⁰Idem., p. 62.

⁹¹Jerônimo Martiniano Figueira de Melo, *Crônica da Rebelião Praieira – 1848 e 1849*, Brasília, Senado Federal, 1978.

⁹²Figueira de Melo chegara com o presidente conservador Herculano Ferreira Pena. Seu governo vai de 17.10.1848 até 25.12.1848. Entretanto, o referido Chefe de Polícia atravessara mais dois governos. O primeiro fora o de Manoel Vieira Tosta (depois Visconde e Marquês de Muritiba), de 25.12.1848 até 02.07.1849. O outro fora o de Honório Hermeto Carneiro Leão (depois Marquês do Paraná), de 02.07.1849 até 18.05.1850. *Organizações e Programas Ministeriais*, *op. cit.*, p. 439.

⁹³José Murilo de Carvalho, *A Construção da Ordem: a elite política imperial; Teatro de Sombras: a política imperial*, 2ª ed. rev., Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/Relume-Dumará, 1996, p. 124.

⁹⁴Marcus J. M. de Carvalho, *A Guerra dos Moraes*, p. IV.

que a polícia e a justiça, na política imperial, serviram “como importantes instrumentos por meio dos quais os detentores do poder podiam premiar os amigos e punir os inimigos políticos, protegendo assim seu próprio *status*”⁹⁵.

Outro ponto, entretanto, surge de forma mais contundente para ratificar nossa análise sobre a expressividade dos conflitos que atravessaram a década de 1840. Por meio deste, podemos entender algumas razões da associação entre grupos da elite política pernambucana e as instâncias de poder dos *homens pretos*. Segundo Marcus Carvalho, as disputas ferrenhas pelas funções policiais e pelo seu controle, entre os partidos, foram fundamentais porque:

“o que estava em jogo era, principalmente, a capacidade de controlar e mobilizar a população livre pobre – um poder fundamental numa época em que a mão de obra escrava já estava sendo substituída por outras formas de trabalho”⁹⁶

Para entendermos o processo da coroação de D. Antônio de Oliveira Guimarães, que teve como agentes os confrades do Rosário e as autoridades policiais/provinciais, não podemos deixar de privilegiar o fato apontado pelo referido autor. Aquele “soberano universal” tinha grande ascendência sobre um número expressivo de trabalhadores negros livres na região mais importante de Província. Tanto para os conservadores, quanto para os liberais, angariar a simpatia dos integrantes das “hierarquias do Rei do Congo” era imprescindível para que se tivesse a mínima possibilidade de mobilizar boa parte desta população livre pobre – em suas formas mais organizadas. Por este motivo, ambos os grupos políticos não poderiam prescindir desta clientela (apesar de a “soberania universal” de D. Antônio de Oliveira Guimarães estar ligada basicamente às redes conservadoras, a sua referendação ocorreu durante o governo liberal “mais moderado” de Costa Pinto). Em contrapartida, as disputas pela hegemonia nas instâncias de poder dos *homens pretos*, extremamente conflituosas entre os grupos de negros ligados às irmandades, ganharam importantes aliados nos grupos das elites. Estas associações reforçaram as visões de ordem tanto nas políticas confraternais do Rosário dos Pretos de Santo Antônio do Recife quanto na “soberania universal”.

⁹⁵Thomas H. Holloway, *Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX*, Rio de Janeiro, Ed. FGV, 1997, p. 23.

⁹⁶Marcus J. M. de Carvalho, *Liberdade*, p. 167.

As vivências e as apropriações políticas do e no mundo do trabalho livre foram, certamente, um dos principais elementos nas “articulações e cumplicidades entre estas redes [nas quais se moviam os confrades negros] e setores das classes proprietárias”⁹⁷. A importância, a heterogeneidade e a autonomia política da “soberania universal” garantiram aos “de baixo” uma boa possibilidade de manipulação e trânsito na escolha de seus patronos – fossem eles conservadores ou liberais, simultânea e concorrentemente. Ao mesmo tempo, tais alianças garantiam, de certo modo, que as escolhas feitas pela Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife fossem “aceitas” e referendadas pelas autoridades públicas.

Nossa atenção se volta agora para uma importante questão discutida no transcorrer desta seção: as conveniências políticas na definição do binômio *ordem e desordem*, no tempo da Praieira. Não podemos entendê-los como *mundos* naturalmente estanques e polarizados. Percebemos que, durante os acontecimentos do conflito entre as elites pernambucanas, a “boa sociedade” não respeitava incondicionalmente os princípios que a norteavam. Ao mesmo tempo, os confrades e patenteados analisados (mestiços e negros, quase sempre ex-escravos) não negavam necessariamente os valores da ordem senhorial (vimos que isto também não representou acomodação, pois pudemos detectar frequentemente a relação tensa entre a ordem pública e as visões de ordem das instâncias de poder dos *homens pretos*).

Neste sentido, observamos diferenças muito importantes entre a “soberania universal” pernambucana e um outro reinado fluminense, relativamente contemporâneo. Falamos de D. Obá II d’África, o Príncipe do Povo, um dos reis negros mais famosos na historiografia brasileira. Seu nome de batismo era Cândido Fonseca Galvão, filho de africano forro, natural do interior da Bahia e combatente na Guerra do Paraguai. Este personagem ganhou grande notoriedade no Rio de Janeiro oitocentista. Além de escrever artigos nos jornais, ressaltando a importância da monarquia e de D. Pedro II, também teve grande liderança entre os negros⁹⁸.

Eduardo Silva, estudando a vida de D. Obá II d’África, afirma que ele era “um insuspeitado elo entre as elites dominantes de então e a massa brasileira que emergia da

⁹⁷Sidney Chalhoub, *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*, São Paulo, Cia. das Letras, 1998, p. 205.

⁹⁸Eduardo Silva, *Dom Obá II D’África, o Príncipe do Povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*, São Paulo, Cia. das Letras, 1997.

desagregação da sociedade tradicional”⁹⁹. A sua aproximação com a ordem senhorial, na visão do autor, encarnava uma mentalidade coletiva que ratificava um paternalismo mutualista tenso, fruto das relações de negociação e conflito entre os agentes daqueles *mundos*¹⁰⁰. Desta forma, apesar das vantagens pessoais que D. Obá II d’África tenha conseguido, as trocas eram desiguais. Ao final do processo, apesar da cartola, das luvas e das suas prerrogativas, o autor qualifica o referido soberano como um “orgulhoso príncipe sem reino”¹⁰¹.

Na próxima seção, quando analisarmos as composições e os conflitos políticos que a Irmandade do Rosário e as “hierarquias do Rei do Congo” viveram para coroar D. Antônio de Oliveira Guimarães, (re)afirmaremos a existência efetiva de um império na cidade do Recife – e nos seus arredores. Por causa da interpenetração de *mundos*, em Pernambuco, não podemos também pensar que D. Antônio de Oliveira Guimarães fosse simplesmente uma “ponte”, um elo de comunicação. Ele, como veremos, não era o porta-voz de todos os anseios da comunidade negra ligada às irmandades (ou muito menos de uma “massa”) e nem satisfazia a todos os interesses das elites dominantes – e das ordens que representavam.

3.3. D. Antônio de Oliveira Guimarães, preto José Pereira da Silva e a Praieira.

No dia 14 de setembro de 1848, como vimos, a cidade do Recife e os seus arredores suburbanos presenciaram a referendação de mais um Rei do Congo – apesar da informalidade das patentes negras no período. Inicialmente, depois de um longo processo de qualificação interna, D. Antônio de Oliveira Guimarães era escolhido, pela própria comunidade confraternal a que pertencia, para ser o novo soberano dos *homens pretos* locais. Em seguida, através de uma petição feita às autoridades policiais, onde demonstrava a legitimidade da sua escolha, comprovou também sua boa conduta pública na vida da cidade. Conseguiu, depois deste processo, naquela data, finalmente, o título de maior prestígio e poder entre aqueles que eram matriculados nas irmandades de homens não-brancos.

Apesar da legitimidade alcançada frente ao corpo confraternal, na igreja do Rosário dos Pretos da freguesia de Santo Antônio, e frente às autoridades policiais, a “soberania universal” de

⁹⁹Idem, p. 11.

¹⁰⁰Idem., p. 113.

¹⁰¹Idem., p. 119.

D. Antônio de Oliveira Guimarães buscou ainda construir mais uma importante visibilidade na sociedade pernambucana. Quase uma semana depois de realizada a referendação, mais precisamente no dia 20 daquele mesmo mês de setembro, a coroa negra se apresentou ao grande público através de um expressivo anúncio no *Diário de Pernambuco* – parceiro constante nos informes da confraria, como pudemos atentar durante nosso trabalho. Cremos que o texto daquele anúncio, já citado na seção anterior, fosse, na verdade, uma cópia do diploma expedido pelo Chefe de Polícia ao patenteado.

Ao tomarmos, entretanto, somente este elemento documental como parâmetro de análise, acabaríamos por chegar a conclusões parciais. Entre algumas delas, das mais evidentes, poderíamos afirmar inadvertidamente que, após um processo de negociação intra e extramuros da igreja, as visões de ordem das instâncias de poder dos *homens pretos* e os agentes da ordem pública pareciam estar em relativa conformidade – assertiva que estaria confirmada pela unanimidade da figura de D. Antônio de Oliveira Guimarães, portador de uma coroa consolidada sob a égide dos grupos que legitimavam o Rei do Congo na Comarca do Recife. Concluiríamos, portanto, que os processos de escolha e de referendação deste soberano encontraram seu termo e equilíbrio político naqueles dias de setembro. A partir deste momento, o Rei do Congo seria o interlocutor de dois mundos, de dois interesses, procurando negociar e mediar as premências cotidianas que os envolvessem.

Em seguida, conseqüentemente, imagináramos que a proximidade do mês de outubro (quando se festejava a Padroeira do Rosário, na freguesia de Santo Antônio) tivesse motivado a organização de grandes festividades. Elas buscariam expressar, com regozijo, este evento tão especial para os irmãos e devotos da Irmandade do Rosário. Comemorariam assim, todos os envolvidos, a perenidade da ordem pública e confraternal. Desta forma, num mesmo domingo, teríamos girândolas de fogos de artifício, cortejos, missas, rezas, bebidas, comidas e folguedos dedicados à Senhora do Rosário e à aclamação pia e pública de D. Antônio de Oliveira Guimarães. A mobilização das *gentes* pernambucanas seria intensa e ordeira, como exigia a Coroa, e a igreja estaria abarrotada de irmãos e devotos.

O conjunto das nossas fontes, entretanto, não aponta para a comemoração incontestada da soberania daquele destacado confrade da Irmandade do Rosário dos Pretos da freguesia de Santo Antônio do Recife. Nem todos os copos, levantados pelos *homens pretos* nos festejos daquela Senhora, brindaram àquela Coroa. Alguns dias depois de confirmado o novo império recifense,

algo de inusitado ocorreu para arranhar a pretensa uniformidade em torno do nome daquele soberano. O ato inconcusso do Chefe de Polícia, o Dr. Antônio Henrique de Miranda, somado àquela destacada publicação do diploma que ratificara o nome de D. Antônio de Oliveira Guimarães, não significavam uma unanimidade de interesses na região.

Em data indefinida nas nossas fontes (certamente, porém, entre os dias 14 e 29 de setembro de 1848), enquanto as instâncias de poder dos *homens pretos* da cidade do Recife, e dos seus arredores, ainda viviam o calor da confirmação de D. Antônio de Oliveira Guimarães como Rei do Congo, algo de inusitado ocorreu. Naquele momento surgiu, para agitar a aparente calma em torno daquela escolha, um outro importante ator nas demandas confraternais das *gentes* pernambucanas. Seu nome era José Pereira da Silva – e ele se auto-referia, na documentação enviada às autoridades policiais, naquele lapso de tempo, como preto.

O aludido personagem enviou ao Dr. Antônio Henrique de Miranda um requerimento de protesto contra a confirmação de D. Antônio de Oliveira Guimarães no posto de Rei do Congo. Afirmou, num enfático discurso endereçado àquela autoridade provincial, que o ato do dia 14 de setembro deveria ser considerado sem efeito, pois o recém empossado soberano não possuía as prerrogativas para um cargo de tamanha monta. Para fundamentar ainda mais o seu argumento, de que existia ilegitimidade na “soberania universal” em questão, José Pereira da Silva também dizia ser ele o verdadeiro e único comandante daquelas hierarquias. Ele protestava, principalmente, porque não se conformava em ter sido arbitrariamente destituído da sua antiga e legítima posição de “*Rei das Nações dos pretos residentes nesta Província*”¹⁰².

O aturdido Chefe de Polícia, outrora tão seguro com a tranqüilidade da pretérita escolha feita no dia 14, preocupou-se realmente com a veemência dos protestos de José Pereira da Silva. Ele percebeu o que aquela atitude representava e quais as possíveis conseqüências que ela poderia trazer à ordem pública. Mesmo que as leis provinciais imputassem oficialmente ao império uma característica de mera titularidade e exterioridade, esta dissidência apontava para um racha extremamente perigoso nas instâncias de poder dos *homens pretos* (e em suas visões de ordem). Nas práticas cotidianas, a reação temerosa do Dr. Antônio Henrique de Miranda demonstrava a força das “hierarquias do Rei do Congo” nas demandas da região.

Dando seqüência administrativa ao requerimento, o Chefe de Polícia enviou um despacho, no dia 29 de setembro, ao Presidente da Província, Dr. Antônio da Costa Pinto. Nele, solicitava

¹⁰²APEJE, *Polícia Civil*, PC-20, fl. 67-67v.

uma solução definitiva para o caso. Argumentava no documento, contudo, que o melhor procedimento a se tomar seria indeferir as pretensões do preto José Pereira da Silva – de retorno ao comando das “hierarquias do Rei do Congo”. Além disto, aconselhara à autoridade maior de Pernambuco que mantivesse a confirmação feita no dia 14 de setembro. Segundo o Dr. Antônio Henrique de Miranda, a primeira daquelas confirmações fora fruto de um equívoco, pois o preto que agora protestava não tinha a menor competência (na sua interpretação) para exercer a patente régia que outrora lhe pertencera¹⁰³.

Incompetência regencial, desconhecimento das exigências das hierarquias negras e falta de precedência entre seus pares, entretanto, não poderiam ser imputadas ao rei destronado. Ao descrever a problemática apresentada por José Pereira da Silva, o Chefe de Polícia deixou evidente, naquele despacho ao Presidente da Província, que o ex-soberano foi um importante patenteado nas “hierarquias do Rei do Congo” – fixadas, porém, na cidade de Olinda. Podemos concluir, portanto, que o reclamante certamente também tivera, como muitos outros destacados indivíduos desta instituição negra, um caminho de ascendência através de seus cargos. Em consequência, havia construído um importante histórico de legitimidade nesta instância de poder.

A fonte analisada até aqui, infelizmente, não nos indica qual seu último título, antes de ter sido coroado Rei do Congo. Apesar disto, podemos inferir, por causa da sua importância, e da própria seqüência hierárquica nas precedências, que ele poderia ter sido um governador de ofício ou um governador (ou rei) ligado a alguma etnia da cidade de Olinda. A falta de prestígio e o empobrecimento desta localidade, na segunda metade dos oitocentos, quando já fazia parte da Comarca do Recife, deve ser observada como um dos possíveis fatores para a perda da coroa.

O preto José Pereira da Silva, mesmo que fizesse parte de um braço desprestigiado das hierarquias negras, também havia conquistado postos de relevância em outras instâncias de poder dos *homens pretos*, tendo sido um expressivo confrade nas redes de poder da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da freguesia de Santo Antônio. Tal qual D. Antônio de Oliveira Guimarães, ele também fora escolhido pelo corpo confraternal como um dos seus juizes perpétuos¹⁰⁴. Como já tivemos a oportunidade de mencionar, esta Irmandade possuía um poder de decisão que ia além dos seus muros e da própria cidade do Recife. Podemos concluir, finalmente, ao contrário

¹⁰³Idem, *ibidem*.

¹⁰⁴IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife – Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1835-1848, fl. 90v.

do que afirmara a autoridade policial na documentação, que estamos diante de um homem que possuía absolutamente todas as prerrogativas para ocupar a “soberania universal”.

Estudando as Atas da Irmandade do Rosário dos Pretos da freguesia de Santo Antônio do Recife, é possível encontrar o registro confraternal daquela soberania pregressa – aliás, uma das pouquíssimas aparições da instituição do Rei do Congo, neste tipo de fonte, entre nos anos de 1848 e 1872. O referendo final à coroa do preto José Pereira da Silva foi lavrado, no Termo de Entrada e Posse, aos 19 de março de 1848. Nele, o Juiz Benedito do Espírito Santo, no exercício legal da Mesa Regedora eleita para os anos de 1847/1848, conferia o título de:

“Rei do Congo e das Nações da Costa d’África desta Província [ao Juiz Perpétuo] José Pereira da Silva, por ter apresentado todos os seus documentos legais e vindos pela autoridade desta Província”¹⁰⁵

O registro documental, produzido na própria confraria, não deixa dúvidas. O preto José Pereira da Silva havia reclamado sua coroa, às autoridades provinciais, com fundamentação. Seu requerimento de protesto, contra a soberania de D. Antônio de Oliveira Guimarães, tinha embasamento e legitimidade. Contudo, devemos aprofundar os motivos que geraram este conflito de precedências. Ao buscarmos as suas mais relevantes razões, entenderemos porque o ex-soberano reclamou da arbitrariedade da sua deposição.

É interessante ressaltarmos, também, que as características formais de ambas as soberanias se assemelhavam. Em primeiro lugar, elas abarcavam, na sua ascendência, toda a diversidade de etnias a que pertenciam os escravos aportados na Província de Pernambuco. Isto representava, para D. Antônio de Oliveira Guimarães, a preponderância sobre um império – que provavelmente também existira no tempo de José Pereira da Silva. Em segundo lugar, o alcance de seus poderes extrapolava a Comarca do Recife, já que ambos se auto-intitularam, e foram reconhecidos por seus pares, como “Reis do Congo de toda a Província de Pernambuco” – mesmo que, no cotidiano, esta espacialidade não fosse controlada por um único e efetivo soberano. Por último, percebemos que, em ambos os casos, houve um processo coordenado e tenso entre a escolha confraternal e a referendação policial dos juizes perpétuos em questão.

¹⁰⁵ Idem, *ibidem*.

Apesar da coordenação, não existiram, portanto, tranquilidade e unanimidade nos e entre os momentos de escolha e referendação dos soberanos analisados. Isto fica evidente se recordarmos que não havia um único entendimento de ordem na confraria. Este problema é de vital importância para entendermos as motivações do destronamento do preto José Pereira da Silva. Não há dúvidas, apesar da destituição, de que os dois soberanos tiveram legitimidade horizontal e vertical. Entretanto, para que compreendamos os porquês da referida deposição e da emergência do poder de D. Antônio de Oliveira Guimarães, precisamos, mais uma vez, nos antecipar um pouco nos acontecimentos que até aqui analisamos.

Naqueles anos, da década de 1840, um dos grandes geradores de atrito social entre as elites pernambucanas, como estudamos, fora o controle sobre a mão-de-obra livre. A Província vivia, no período em quadro, um momento de franca desarticulação do trabalho escravo. As “hierarquias do Rei do Congo” organizavam, de maneira efetiva, parte expressiva de trabalhadores livres com forte sentido de grupo – que ocupavam um lugar privilegiado na sociedade recifense e, conseqüentemente, não poderiam estar de fora do jogo político.

Aquela conjuntura político-econômica propiciava, àqueles patenteados, um grande poder de barganha frente às facções e grupos das elites locais. O exercício deste poder e os benefícios que ele trazia, em contrapartida, também potencializavam as tensões e disputas por precedências nas instâncias de poder dos *homens pretos*. Por fim, percebemos que da mesma forma que guabirus e praieiros não poderiam prescindir das clientelas confraternais e dos seus patenteados, estes não poderiam abrir mão do apoio daqueles patronos.

A preeminência liberal no governo da Província de Pernambuco, a partir de 1844/1845, representava uma importante abertura de espaço para os grupos de confrades politicamente aliados daquelas instâncias de poder dos *homens pretos*. Poderiam tais irmãos começar a articular, com uma boa e nova política de alianças, um reequilíbrio de forças naqueles espaços ligados às políticas confraternais. A aproximação que poderiam construir, com os praieiros, traria vantagens políticas e econômicas para ambos – como o já referido controle sobre expressiva parcela da mão-de-obra livre organizada. Cada um dos agentes, de acordo com suas conveniências, usaria as “hierarquias do Rei do Congo” de acordo com os seus anseios e demandas.

O período compreendido entre setembro de 1845 e abril de 1848, aponta para a prática da referida aproximação. Nesta época, a liderança política era exercida por um forte presidente provincial, o praieiro Antônio Pinto Chichorro da Gama. Efetivamente, este foi um momento privilegiado para que as dissidências confraternais da Irmandade do Rosário, assim como as da “soberania universal”, encontrassem importantes espaços para participarem efetivamente do jogo político em questão.

Inicialmente, em termos de alianças verticais, havia a relevante conexão entre alguns dos mais destacados confrades e patenteados e a questão eleitoral – que fervilhava em Pernambuco desde os *meetings* de 1847¹⁰⁶. Observamos, no transcorrer da dissertação, quando analisamos os compromissos da Irmandade do Rosário da freguesia de Santo Antônio do Recife, que alguns dos seus mesários possuíam alguma propriedade, profissões especializadas (que os incluíam na categoria de mestres artistas, por exemplo) e até relativa instrução. Estes predicados, numa sociedade construída sobre bases excludentes e senhoriais, eram significativos; principalmente quando quem os portava eram homens não-brancos e ex-escravos.

Segundo a própria Constituição Imperial, outorgada por D. Pedro I no ano de 1824, indivíduos com o perfil acima descrito, em algumas situações especiais, estariam habilitados para constituir o corpo dos votantes¹⁰⁷. Seus limites, no processo eleitoral, estavam circunscritos à participação nas assembleias paroquianas – ou seja, qualificados para o voto primário (que habilitava os cidadãos de primeira classe a serem eleitores. Estes últimos, finalmente, escolheriam os representantes políticos).

Tendo em vista esta legislação, duas situações fortaleceram a possibilidade de encontrarmos patenteados das “hierarquias do Rei do Congo” ou importantes mesários da Irmandade do Rosário naquelas assembleias. Segundo José Murilo de Carvalho, o sufrágio primário vinculava diretamente o votante às disputas locais¹⁰⁸. Além disto, mesmo sem o instrumento do voto, como vimos na primeira seção deste capítulo, este vínculo era muito comum nas práticas sociais daqueles irmãos. A outra situação surge, imediatamente, como desdobramento da anterior. Conquistada mais esta força de barganha frente ao “mundo da

¹⁰⁶Na busca da representação política, no regime monárquico constitucional, a partir de 1844 “a atenção de praieiros e guabirus se deteve na conquista do apoio dos votantes primários para neutralizar ‘constitucionalmente’ o adversário”. Izabel Andrade Marson, *O Império da “Conciliação”*, p. 209.

¹⁰⁷Arno Wehling, “O escravo ante a lei penal e a lei civil (1822-1871)”, In: Lourenço Luiz Lacombe (org.), *100 Anos de Abolição da Escravidão*, Petrópolis, Museu Imperial, 1998, pp. 102-108.

¹⁰⁸José Murilo de Carvalho, *op.cit.*, p. 363 e 369.

ordem”, os confrades e patenteados teriam mais um importante elemento para transigir com as elites políticas recifenses. Estas, certamente, buscariam, a todo custo, aprofundar ainda mais este importante apoio social para seus projetos políticos. Corroborando este aspecto, segundo Izabel Marson, em 1847:

“nunca os eleitores primários do Recife foram tão requisitados e cortejados por programas [políticos] tão tentadores. Se os guabirus promoviam meetings, chegando mesmo o barão da Boa Vista a ser visto nos botequins e a oferecer sua residência aos mestres artistas para um baile realizado a 7 de setembro, a Praia reavivou na imprensa os temas mais contundentes da campanha de 1844-1845 [como a nacionalização do comércio a retalho, por exemplo]”¹⁰⁹

Buscamos verificar as listagens de votantes qualificados, no período em quadro, que residissem na freguesia de Santo Antônio do Recife – com isto, além de percebermos a provável presença de componentes das instâncias de poder dos *homens pretos* na questão eleitoral, poderíamos, *pari passu*, examinar as relações de vizinhança entre eles. Desta forma, segundo o que determinava a lei eleitoral de 1846, aquela freguesia dividia-se em dois distritos. No primeiro deles, encontramos mais de 600 almas com o direito de realizar o voto primário. Quanto ao segundo, o montante superou a casa das 1100 almas.

Infelizmente, estas listagens somente fornecem os nomes dos votantes da freguesia – sem qualquer outro tipo de identificação positiva destes atores. Privilegiamos aqueles nomes que correspondiam exatamente à grafia encontrada nas fontes confraternais e policiais coligidas e que pertenciam aos mais altos cargos da Mesa Regedora da Irmandade do Rosário, nos anos próximos ao de 1848.

Consultados todos os votantes, sem exceção, encontramos somente os nomes de três possíveis mesários. Curiosamente, eles residiram muito próximos, mais precisamente no primeiro distrito e, por isto, tiveram estreitas relações de vizinhança. No 11º quarteirão encontramos, sob o número 308 da listagem, Antônio d’Oliveira. Ainda na mesma localidade, temos, sob o número 344, Luiz de França (Procurador de Santo Antônio no exercício 1847/1848). Finalmente, no 15º quarteirão, localizamos, sob o número de ordem 507, Antônio dos Santos (Juiz da Irmandade no

¹⁰⁹Izabel Andrade Marson, *O Império do Progresso*, p. 340.

exercício 1854/1855)¹¹⁰. Não temos como afirmar positivamente se estes personagens foram os mesários do Rosário apontados; entretanto, não podemos descartar de imediato esta hipótese.

A presença de destacados irmãos do Rosário no processo político-eleitoral seria, claramente, apenas mais um elemento das complexas alianças existentes entre as visões de ordem das “hierarquias do Rei do Congo”, e conseqüentemente da confraria, e os políticos pernambucanos – fossem eles representantes das correntes e facções conservadoras ou liberais. Teríamos, com a possível participação dos irmãos no voto primário, um maior estreitamento entre os atores em questão. Conseqüentemente, os envolvidos teriam maiores e efetivas probabilidades de barganha na conquista ou manutenção de poderes e privilégios. Entretanto, outras evidências surgiram, de forma mais significativa e direta, para a comprovação da referida proximidade.

Voltemos à análise da soberania do preto José Pereira da Silva. Ele fora referendado no tempo da presidência do eminente praieiro Antônio Pinto Chichorro da Gama – deposto após a Revolta Guabiru. Esta associação, entre liberais e grupos que compunham e representavam aquela soberania, fica mais evidente quando analisamos o “Livro Suplementar das Eleições de Nossa Senhora do Rosário”. Neste documento, eram registradas as escolhas dos homens e mulheres brancos que, por eleição ou devoção, estiveram responsáveis pelos festejos da Padroeira – nos cargos de juizes e de escrivães. Também encontramos, neste livro, o registro dos nomes das irmãs negras que assumiram semelhantes funções festivas¹¹¹.

Durante o ano de 1848, entre os meses de março e setembro, quando os conflitos vividos pela coroa de Rei do Congo se acirraram (paralelamente às disputas pelo governo provincial, aos embates calorosos entre liberais e conservadores), estão anotados naquele livro de registro alguns nomes de pernambucanos ilustres. Entre os mais destacados homens e mulheres brancos, alguns deles mereceram menção especialíssima. É interessante notarmos, a partir da presença nominal destes representantes da “boa sociedade”, uma relativa penetração de praieiros na Irmandade – ao menos, durante a brevíssima soberania do preto José Pereira da Silva.

A primeira personalidade de peso a aparecer naqueles registros é “o Ilmo. Senhor Antônio da Costa Rego Monteiro”¹¹² – um destacado Deputado Provincial que legislava em prol dos

¹¹⁰*Diário Novo*, 12-19.10.1848. Quanto a José Pereira da Silva, segundo uma fonte a ser ainda analisada, acreditamos ter residido na freguesia de Sant’ Anna, próxima ao Poço da Panela, nos arredores do Recife.

¹¹¹Algumas delas eram esposas e filhas de ilustres mesários negros da Irmandade. IPHAN/Museu da Abolição (Recife), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antônio do Recife – Livro Suplementar das Eleições, fl. 17v. e 18.

¹¹²Idem., fl. 16v.

interesses liberais pernambucanos. Este notável provinciano foi escolhido, pelo corpo confraternal, para desempenhar o mais importante posto atribuído aos brancos. Ele foi legitimado, pelos irmãos do Rosário, como Juiz por Eleição. O segundo agraciado nos votos complementares da Irmandade, mas de forma indireta, foi o “Ilmo. Senhor Luís Ignácio Ribeiro Roma”¹¹³. Sua esposa, a Senhora Umbelina Roma, acabou sendo escolhida como Juíza por Eleição – compondo a dupla de juizes com o Deputado Provincial. Luís Ignácio Ribeiro Roma, é muito importante frisarmos, era o editor do *Diário Novo*, a folha praieira. Ele era irmão de João Ignácio Ribeiro Roma, o General Roma, que havia comandado pessoalmente os combates da Revolta Praieira – contra a Presidência conservadora, empossada em novembro de 1848¹¹⁴.

Deter-nos-emos, agora, na figura do editor do *Diário Novo*. A primeira delas surge quando percebemos que o *Diário de Pernambuco* era o veículo escolhido, pela Irmandade do Rosário, mesmo durante a curta soberania do preto José Pereira da Silva, para a divulgação das suas rotinas e alguns registros das suas Atas. Isto reforça, sem dúvida, aquela tendência das instâncias deliberativas da confraria de aproximarem-se dos conservadores. A outra questão, complementar da anterior, surge quando consultamos as edições da folha liberal, principalmente no ano de 1848. Notamos que todas as instâncias de poder dos *homens pretos* estiveram praticamente ausentes das suas páginas.

Ao afirmarmos que aquelas instituições estiveram praticamente ausentes do *Diário Novo*, não deixaremos, contudo, uma lacuna na nossa escrita. Na verdade, naquele ano de 1848, existiu somente um único reclame confraternal registrado. Veiculada numa das suas seções abertas ao público, a referida nota, curiosamente, aludia a referendação de D. Antônio de Oliveira Guimarães¹¹⁵. Acreditamos que ela foi pedida pelas próprias instâncias de poder dos *homens pretos* – assim como provavelmente o fizeram, também, no jornal conservador. Na edição liberal em que havia sido divulgada, apesar do destaque e da integridade do texto (tendo, como parâmetro comparativo, o presumível diploma já citado), ela se apresentou um pouco mais discreta do que quando divulgada no diário guabiru.

¹¹³Idem, ibidem. Todos os empossados exerceriam os cargos em questão nos anos de 1848/1849.

¹¹⁴O General Roma surge algumas vezes nos autos da Praieira. No documento de número 39, ele aparece comandando “um batalhão de 200 praças bem entrincheirados”, durante a luta armada que viveu a Província de Pernambuco. Jerônimo Martiniano Figueira de Melo, *Autos do Inquérito da Revolução Praieira*, Brasília, Senado Federal/Editora da UnB, 1979, pp. 50 e 56.

¹¹⁵*Diário Novo*, 16.09.1848.

Devemos sublinhar que, além dos pontos analisados, a referida nota surgiu, na folha praieira, no dia 16 de setembro. Sendo assim, ela aparecia, aos leitores pernambucanos, quatro dias antes daquela similar que tinha sido veiculada no *Diário de Pernambuco*. Imaginamos, portanto, que ela foi divulgada primeiramente no *Diário Novo*, pelos confrades e patenteados vitoriosos, como uma espécie de provocação ao ex-soberano do Congo. O novo comando das “hierarquias do Rei do Congo”, na nossa ótica, procurou o veículo de comunicação praieiro para afirmar, justamente, a sua preeminência frente aos grupos confraternais depositos – que estiveram associados com o próprio editor Luís Roma.

A penetração praieira na Irmandade do Rosário foi, certamente, menos efetiva do que a esperada pelo preto José Pereira da Silva e pelos correligionários da facção liberal. A ausência de notícias no *Diário Novo* é uma importante baliza para esta afirmativa. Caso tivessem conseguido seduzir a maioria dos vogais da Mesa Regedora, os praieiros também aumentariam os usos de sua folha pelos irmãos. Conseqüentemente, a influência do referido soberano sobre a visão de ordem confraternal também teria crescido.

Percebemos, no movimento até aqui estudado, três pontos relevantes. Primeiramente, as regras do jogo, na Irmandade do Rosário, foram necessariamente manipuladas por seus confrades; em segundo lugar, elas privilegiaram os interesses de alguns destes irmãos; finalmente, tivemos uma heterogeneidade de visões de ordem no próprio corpo confraternal. Assim, podemos entender tanto a aliança entre a soberania do preto José Pereira da Silva e aos praieiros, quanto a tendência dos grupos hegemônicos da Mesa Regedora do Rosário de se aproximarem dos conservadores.

Além disto, observamos que existiram algumas permanências entre os mesários eleitos naqueles críticos anos políticos da Província – comparando-se os exercícios de 1847/1848 e 1849/1850, no quadro 4 do capítulo 2¹¹⁶. Apesar do retorno conservador em novembro de 1848, não tivemos uma *caça as bruxas* na Irmandade do Rosário. Percebemos, portanto, que os atores envolvidos estiveram conscientes dos seus limites e estratégias de como, porque e com quem transigir – da forma mais conveniente e vantajosa possível.

¹¹⁶Benedito do Espírito Santo foi Juiz em 1847/1848 e Procurador em 1849/1850. Jacob Joaquim da Silva foi Procurador em 1847/1848 e Tesoureiro em 1849/1850.

Existia, portanto, na história social do reinado do Congo, uma importante articulação entre os grupos políticos pernambucanos, os patenteados das “hierarquias do Rei do Congo” e os confrades da Irmandade do Rosário – especialmente no ano de 1848. Estas aproximações nos remetem à tessitura de uma forte política de alianças, intra e extramuros da Igreja do Rosário dos Pretos da freguesia de Santo Antônio do Recife, que objetivava a conquista ou a manutenção da hegemonia sobre as ambicionadas e representativas instâncias de poder dos *homens pretos*. Ao estudarmos a deposição do preto José Pereira da Silva, certamente, devemos privilegiar tais fatos.

A percepção da dinâmica desta complexa rede social, e dos seus usos e abusos, à época da Revolta Praieira, foi o caminho que nos permitiu entender os significados daquela radical mudança na soberania negra recifense. Acreditamos, portanto, tendo em vista estes entrelaçamentos verticais, que a exoneração daquele soberano deva ser compreendida no mesmo processo demissionário que destituíra o Presidente da Província, o Dr. Antônio Pinto Chichorro da Gama, bem como as demais autoridades policiais praieiras. Todo este movimento fora detonado, recordemos, após a Revolta Guabiru – que ocorrera em abril de 1848. Desta forma, ao defendermos o paralelismo entre estes acontecimentos, podemos compreender e justificar a perda conjunta de espaços de poder da facção liberal, e das suas clientelas confraternais, na sociedade recifense.

O golpe final, aplicado sobre as pretensões políticas e sociais da aliança praieiros/patenteados/confrades dissidentes (cada qual com os seus objetivos e estratégias de ação específicos), ocorreu quando o Gabinete Conservador voltou ao comando do poder central e local. Na Corte, ou seja, no Rio de Janeiro, este retorno se deu em finais de setembro de 1848. Na Província de Pernambuco, conseqüentemente, ele aconteceu um pouco depois, mais precisamente em novembro. Foi neste momento que a Revolta Praieira explodiu. Este novo quadro político consolidava, definitivamente, aquela progressiva perda de poder e prestígio dos praieiros e das suas clientelas. A partir da *virada conservadora*, ou seja, da volta dos guabirus à presidência providencial, os representantes da facção liberal foram completamente alijados do poder.

Destituídos finalmente das instituições da ordem, os indignados praieiros, que compunham a “boa sociedade”, começaram a organizar um efetivo contragolpe militar, com o intuito de retomar o controle provincial, retirando-o das mãos de “um bando de feras”¹¹⁷ – como então chamavam os guabirus. Para alcançarem novamente o comando da Província, como vimos

¹¹⁷Urbano Sabino Pessoa de Melo, *op. cit.*, pp. 67.

anteriormente, arregimentaram e municiam milícias para combater as arbitrariedades e desordens atribuídas ao novo gabinete¹¹⁸. Assim, os primeiros momentos, movimentos e estampidos da Revolta Praieira tiveram maior atividade em algumas localidades do interior pernambucano – já no final de 1848. Estes combates chegariam ao Recife, sob a forma de uma insipiente luta armada¹¹⁹, somente nos dias iniciais de fevereiro de 1849.

Advertimos, contudo, que, apesar da ausência de conflitos bélicos abertos na cidade do Recife, nos meses imediatamente anteriores às escaramuças de fevereiro de 1849, a sua situação política e social era muito tensa. A cidade esteve relativamente sitiada pelos combatentes entrincheirados pelo *hinterland*; os praieiros depostos (que residiam no município) estiveram em constante estado de alerta desde a queda de Antônio Pinto Chichorro da Gama; os jornais *Diário Novo* e *Diário de Pernambuco* se digladiavam no campo das idéias, temperando acidamente as dissidências entre os atores da municipalidade. Contudo, estes elementos não bastam.

Os atritos por precedência e legitimidade, ocorridos entre os confrades e patenteados das instituições negras ligadas às irmandades, também colaboraram ativa e diretamente na construção desta crítica atmosfera social. A queda da soberania do preto José Pereira da Silva, por causa das demandas que envolvia, não poderia ter sido aceita passivamente por seus fiéis e interessados súditos e aliados. A sua deposição criara rugas e disputas prementes pelo poder e pela coroa de Rei do Congo. Estes conflitos ajudaram, inclusive, a construir o medo generalizado de revoltas escravas na cidade – sentimento também vivido, basicamente, por todas as províncias brasileiras, no transcorrer dos oitocentos¹²⁰.

Os contornos da Revolta Praieira e seus diversos imbricamentos sociais potencializaram tal possibilidade de sublevação. Por este motivo, fomos às fontes policiais¹²¹. Encontramos, em meio à correspondência oficial entre o Chefe de Polícia conservador, o já conhecido Figueira de Mello, e o Presidente da Província do mesmo partido, o Dr. Manoel Vieira Tosta, o registro de algumas prisões rotineiras de escravos, libertos e desocupados. Entre as alegações para o encarceramento, temos brigas, bebedeiras, roubos e acoitamentos de cativos. Nada aparentemente significativo.

¹¹⁸Sabemos, também, que o grande contingente de bravos-guerreiros-revolucionários, conclamados à luta, esteve em busca de soldos que amenizassem as suas necessidades cotidianas.

¹¹⁹Izabel Marson, *O Império do Progresso*, p. 98.

¹²⁰Sidney Chalhoub, *op. cit.*, 193.

Aos 20 de janeiro de 1849, contudo, quebrando a relativa monotonia destas ocorrências, há um apontamento que evidencia, de maneira contundente, a tensão social que existira no Recife. Ao mesmo tempo, ele traz elementos muito importantes para o argumento que vimos defendendo, pois envolve diretamente os patenteados das “hierarquias do Rei do Congo” nos tumultos da hora. Naquela data, a chefatura comunicava, a autoridade maior de Pernambuco, que:

“Foram presos [...] a ordem do delegado do 1º Distrito do Termo desta Cidade, os pretos libertos Benedicto, Governador dos pretos da Costa, e Felipe, da mesma nação, que vive do ofício de pintor, por denúncia de serem chefes de uma sociedade secreta existente nesta Cidade, que tem por fim insurgir os escravos”¹²²

Existem vários e importantes elementos neste pequeno registro. Para sua melhor análise, estão divididos em dois blocos. O primeiro deles possui três pontos importantes, ligados às identidades étnicas, a saber: 1) devemos destacar que ambos os atores foram indiciados como libertos e, provavelmente, eram africanos. 2) eles foram referidos como sendo da *costa* – o que reforça a afirmação anterior. Lembremos que, se fossem confrades do Rosário, fariam parte de um grupo que sempre esteve preterido frente aos *angolas*. 3) complementando os itens anteriores, Benedicto era governador de *nação*, ocupando importante cargo nas “hierarquias do Rei do Congo” – o que significa ter sido um indivíduo com relativo destaque na cidade.

No segundo bloco, temos considerações mais genéricas a ressaltar: 1) é curioso notarmos que eles foram presos no primeiro distrito da cidade, que incluía na sua circunscrição a freguesia de Santo Antônio do Recife. 2) Felipe tinha um ofício que lhe dava uma boa autonomia de trabalho na região – podemos imaginar, talvez, inclusive, relações entre aquela *nação* e o referido emprego. 3) estiveram os indiciados, segundo as autoridades policiais conservadoras, envolvidos com uma sedição de escravos extremamente perigosa à ordem pública.

Juntamente com estes dois homens foi preso Francisco Borges Mendes. Ele já era um velho conhecido das autoridades conservadoras, com outros antecedentes na polícia provincial. Fora incriminado, em outra ocasião, por, supostamente, ter dirigido uma sociedade

¹²¹Circunscrevemos, para esta análise, o período compreendido entre novembro de 1848 e abril de 1849. Segundo Izabel Marson, este fora o período onde tivemos a ocorrência da luta armada por toda a Província. Izabel Marson, *O Império do Progresso*, p. 9.

¹²²APEJE, *Polícia Civil*, PC-21, fl. 85.

insurrecionista. Segundo Marcus Carvalho, o que para nós é extremamente importante, este prisioneiro fora “um homem ligado aos praieiros”¹²³. Temos aqui, mais uma vez, a ratificação das alianças do Partido da Praia com os insatisfeitos patenteados das “hierarquias do Rei do Congo”. Contudo, apesar da evidência da referida proximidade vertical, devemos fazer algumas considerações sobre a pretensa e debelada sociedade secreta.

Pudemos afirmar, em outros momentos do trabalho, que é preciso redimensionar o entendimento destas revoltas, principalmente quando foram aparentemente comandadas por patenteados das hierarquias negras recifenses – ligadas às irmandades. Muito importante, para iniciarmos esta análise, são os cuidados apontados por Izabel Marson. Ao analisar a Revolta Praieira, ela afirma que existia, nas ações das autoridades conservadoras, a construção de “um projeto de rebelião moldado na delegacia de polícia”¹²⁴. Então, até que ponto, aqueles pretos libertos realmente haviam promovido e chefiado uma sociedade secreta?

Tomemos, portanto, para encontrarmos uma resposta, o Código Criminal do Império do Brasil. Nele encontramos o entendimento legal do que representava aquela expressão jurídica – lavrada nos registros feitos por Figueira de Melo. Na sua parte IV, chamada “dos crimes policiais”, mais precisamente no capítulo II, intitulado “sociedades secretas”, está o artigo 282. Ele assim define claramente seu significado e sua caracterização:

“A reunião de mais de dez pessoas em uma casa, em certos e determinados dias, somente se julgará criminosa quando for para fim de que se exija segredo dos associados e quando, neste último caso, não se comunicar em forma legal ao juiz de paz do distrito em que se fizer a reunião”¹²⁵

Mesmo assim, apesar da gravidade da denúncia feita contra os envolvidos, algo curioso nos salta aos olhos. Nem nos Autos da Praieira, nem nos arquivos policiais, encontrarmos o desdobramento criminal e processual deste caso. Desta forma, ao aceitarmos sem críticas os argumentos das autoridades, que imputaram àqueles homens a organização de um estruturado e temido levante de escravos, teremos dificuldade em entender o porque de seu posterior

¹²³Marcus J. M. de Carvalho, *Liberdade*, p. 209.

¹²⁴Izabel Andrade Marson, *O Império do Progresso*, p. 142.

¹²⁵Parte IV, Capítulo II, Artigo 282, *Código Criminal do Império do Brasil*, Rio de Janeiro, Typographia Americana, 1869, pp. 95-96.

esquecimento. Percebemos, enfim, que a denúncia pode não ter sido confirmada ou foi simplesmente forjada.

A construção deste “movimento insurrecionista”, feito pelas autoridades provinciais conservadoras, está ligado à questão anteriormente apontada por Izabel Marson. Existia, portanto, um superdimensionamento das ações daqueles patenteados. O registro policial nos faz perder o sentido mais sutil e provável do ocorrido: a insatisfação de alguns grupos de negros com a “soberania universal” de D. Antônio de Oliveira Guimarães. Assim, no nosso entendimento, o Governador dos Pretos da Costa, e os seus aliados confraternais, não tinham por objetivo romper com a ordem pública. Eles queriam o (re)estabelecimento da visão de ordem que achavam legítima (talvez, por exemplo, a que referendou a coroa do preto José Pereira da Silva), mesmo que o preço disto fosse a agitação da cidade.

Com a efetiva *invasão* praieira ao Recife, no início de fevereiro de 1849, a Igreja do Rosário da freguesia de Santo Antônio do Recife foi palco de alguns combates. Este fato deixou as alianças verticais ainda mais visíveis, principalmente se tomamos para análise as narrativas feitas pelo deputado da facção liberal, Urbano de Melo, em sua *Apreciação da Revolta Praieira em Pernambuco*. O autor afirma que, após a entrada dos seus correligionários na cidade, e da efetividade dos seus ataques, os guabirus ocuparam os espaços urbanos mais importantes e estratégicos para a contra-ofensiva. Entre eles, enumera os “vasos de guerra e telégrafo, a torre da igreja do Rosário e outras iminências”¹²⁶ muito bem localizadas. Destas trincheiras, os legalistas fizeram fogo intenso contra os revoltosos.

Como vimos em outros momentos do trabalho, a igreja da Senhora do Rosário ocupava a principal freguesia da cidade do Recife – e, salientemos, em um dos seus pontos mais centrais e concorridos. Associada à sua privilegiada localização urbana, temos, como complemento estratégico e logístico do prédio, a altura da sua torre do sino. Ela proporcionara, aos combatentes, uma visão excepcional da passagem das tropas inimigas. A presença de soldados legalistas no templo, sem dúvida, é mais um importante indicativo das relações dos guabirus com os grupos hegemônicos da Mesa Regedora da Irmandade do Rosário.

Nestes dias da *invasão*, que viram os ataques dos milicianos praieiros à cidade do Recife, e aos seus arredores, encontramos um outro e instigante registro policial. Aos 6 de fevereiro de 1849, um pequeno comerciante local, instalado pelos subúrbios daquele perímetro urbano, foi

¹²⁶Urbano Sabino Pessoa de Melo, *op. cit.*, pp. 219-220. Grifos nossos.

acusado de fornecer pólvora para os rebeldes da facção liberal. Preso pelo subdelegado do Poço da Panela, o Dr. Sebastião Antônio do Rego Barros, este elemento foi considerado, pelas autoridades conservadoras, como “um homem perigoso”¹²⁷ à ordem pública. Dois argumentos embasavam tal qualificação. Em primeiro lugar, pelo próprio auxílio que promovera ao movimento revoltoso; em seguida, por causa do seu bom trânsito vertical. Segundo a autoridade policial, ele contava com “a proteção precisa para fazer com que a mentira pareça verdade e a verdade mentira”¹²⁸.

O referido indivíduo, considerado de alta periculosidade para a sociedade pernambucana, segundo as autoridades policiais conservadoras, era um certo homem chamado José Pereira da Silva. Na fonte analisada, ele surgia descrito como um criminoso “pardo, casado, morador em Sant’Anna”¹²⁹ – uma localidade próxima ao Poço da Panela, nos subúrbios do Recife. Obviamente, como em outros casos estudados, no transcorrer do trabalho, não podemos afirmar precisamente que o tal acusado fosse o Rei do Congo referendado em março de 1848. Entretanto, algumas observações pretéritas devem ser recuperadas, de forma rápida, pois esta é mais uma estranha coincidência a ser considerada e esmiuçada.

Em primeiro lugar, o indiciado poderia ter se declarado como pardo para minorar seus delitos aos olhos das autoridades – afirmando sua condição social de homem livre. Lembremos que, da mesma forma, encontramos outros casos de manipulação étnica no interior das irmandades pernambucanas. Esta estratégia surgia, entre confrades e patenteados, para “deliberadamente multiplicar suas máscaras e forjar imagens alternativas”¹³⁰. Finalmente, temos o problema do perfil dos patenteados que poderiam portar a coroa de Rei do Congo. Este pardo provavelmente tinha boas condições materiais (para os padrões das instâncias de poder dos *homens pretos*) e era casado, como exigiam os compromissos da Irmandade do Rosário aos candidatos à coroa de Rei do Congo – no tempo em que estas patentes eram oficiais. Estes certamente são motivos, bastante razoáveis, para pensarmos que estamos diante da mesma personagem.

Para além destas considerações, contudo, devemos também ressaltar uma das advertências feitas, na ocasião daquele encarceramento, pelo subdelegado do Poço da Panela: as fortes redes

¹²⁷APEJE, *Polícia Civil*, PC-22, fl. 50.

¹²⁸Idem, *ibidem*.

¹²⁹Idem, *ibidem*.

¹³⁰Sidney Chalhoub, *op. cit.*, p. 226.

de aliança e compromisso do pardo José Pereira da Silva – que faziam com que a “mentira” parecesse “verdade” e vice-versa. Não podemos deixar de frisar que o pregresso Rei do Congo, o preto José Pereira da Silva, também tivera patronos com grande poder simbólico na cidade do Recife. Vimos isto através dos registros no “Livro Suplementar das Eleições” da Irmandade do Rosário da freguesia de Santo Antônio do Recife.

Ao observarmos o prosseguimento legal e administrativo da prisão daquele pardo, percebemos que alguns integrantes da “boa sociedade” anexaram ao processo um requerimento. Nele, tentavam provar a inocência do indiciado, ressaltando a sua conduta ordeira. Estes testemunhos foram assinados por militares e eclesiásticos pernambucanos – alguns deles, inclusive, simpatizantes do “partido ou política decaída”¹³¹. Entretanto, apesar destas tentativas, o Chefe de Polícia acreditou ser mais justo manter a culpabilidade do rebelde José Pereira da Silva. Sua pena, contudo, foi apenas o recrutamento no Exército¹³². Talvez, as influências e pressões verticais tivessem melhorado sua sorte – e esta, por sua vez, somente foi melhor porque este pardo era um homem destacado nas demandas da cidade.

Percebemos, neste capítulo, que os patenteados das “hierarquias do Rei do Congo”, assim como os mesários mais proeminentes da Irmandade do Rosário da freguesia de Santo Antônio do Recife, tiveram perspectivas diferentes quando se apropriaram dos conflitos intraelites, na época da Revolta Praieira. Ao construir suas alianças verticais, buscavam a conquista ou a manutenção das visões de ordem nas suas próprias instâncias de poder. Obviamente, os conflitos por precedência e legitimidade, ocorridos entre os grupos confraternais que apoiavam D. Antônio de Oliveira Guimarães e o preto José Pereira da Silva não terminaram com a Revolta Praieira. Agora, com o fim do acirramento político entre liberais e conservadores, as dissidências da Irmandade e das hierarquias da “soberania universal” precisariam de um novo instrumento para potencializar suas disputas de poder. Após 1848 o maracatu exerceu um papel fundamental nestas disputas.

¹³¹ APEJE, *Polícia Civil*, PC-22, fl. 46-46v.

¹³² Idem, *ibidem*.

Capítulo 4

O Maracatu em Perspectiva

4.1. O maracatu no tempo de D. Antônio de Oliveira Guimarães.

O maracatu ainda hoje é considerado, por vários seguimentos da sociedade, como um dos mais tradicionais e populares folguedos de Pernambuco – e, por conseguinte, do Brasil. Neste movimento, os folcloristas também o consideram como parte integrante da *alma nacional* e da *pernambucanidade*¹. Conceitualmente, o maracatu é caracterizado como um préstito real, com danças e músicas de origem africana. Formado por reis, rainhas, calungas e damas-do-paço, entre outros, ele nos remeteria à memória das grandes embaixadas negras do reino do Congo. Enfim, o folguedo ganha notória visibilidade quando se apresenta, com suas cores, *axés* e batuques, no carnaval de Recife e Olinda.

Podemos encontrar, segundo alguns estudiosos das *culturas populares*, desde a segunda metade dos novecentos, dois tipos de maracatu no carnaval pernambucano. O primeiro deles é conhecido como “tradicional, nação ou baque-virado”. Tendo *nascido* nos oitocentos, foi considerado pelos pesquisadores como produto direto das antigas coroações do Rei do Congo e das experiências africanas no Brasil. O outro, mais recente, é o de “baque-solto, de orquestra ou rural”. Com seus caboclos-de-lança e instrumentos de sopro, é considerado como forma variante do anterior².

Os dois primeiros parágrafos apresentaram, de forma sintética, a tranqüila visibilidade contemporânea do maracatu. Entretanto, há uma longa polêmica sobre suas “origens”. Podemos dividi-la, de forma introdutória, em três eixos temáticos. No primeiro deles, o folguedo teria surgido, em meados do século XIX, no bojo do processo de “degeneração” da cultura africana em terras americanas. No segundo, o maracatu surgiu como forma de exaltação da cultura e da

¹Como exemplo da pretensa abrangência e universalidade do *espírito coletivo* que é evocado pelo maracatu, tomemos Katarina Real. “Para uma considerável maioria dos pernambucanos de todas as classes sociais, o Maracatu continuará a ser uma emoção, um sentimento, um motivo de vibração. Os intelectuais, os jornalistas, a classe média, e o povo em geral – todos sentem o Maracatu peculiarmente seu. Ser pernambucano é sentir o Maracatu”. Katarina Real, *O Folclore no Carnaval do Recife*, Rio de Janeiro, MEC/CDFB, 1967, p. 82.

²Idem, pp. 67-95. Neste capítulo, nos preocuparemos exclusivamente com o maracatu dito tradicional.

“resistência” dos *dominados*. Neste viés, na história social de Pernambuco, o maracatu não teria se submetido à “dominação cultural” dos brancos. No último eixo, em contrapartida, ele representaria a “acomodação” dos negros à *ordem dominante*. Suas funções honoríficas e festivas seriam, portanto, um atenuador lúdico das agruras dos negros.

Para começarmos a crítica as perspectivas e questões sobre as “origens” do maracatu conhecido como “tradicional, nação ou baque-virado”, escolhemos os estudos feitos pelo etnomusicólogo e maestro César Guerra-Peixe. Autor do livro *Maracatus do Recife*, seus pressupostos são referência para discutirmos o folguedo no tempo do reinado de D. Antônio de Oliveira Guimarães. Sua pesquisa, sobre os aspectos musicais do festejo, foi publicada no final da década de 1950. Suas conclusões, até hoje, se reproduzem nos trabalhos daqueles que querem fazer qualquer menção ao maracatu conhecido como tradicional. Afinal de contas, na ótica do folclorista, quando teria *surgido* o maracatu em Pernambuco?

Tentando rastrear as “origens” dos maracatus ditos tradicionais, Guerra-Peixe afirma que havia encontrado grande dificuldade para precisar historicamente o seu *advento*. O pesquisador alega que “o desconhecimento de fontes informativas recuadas no tempo não nos favorece demarcar, com exatidão, a época em que teria surgido”³. A detecção do *surgimento* do folguedo, para o autor, estaria relacionada com dois aspectos. Primeiramente, com o preciso momento em que o maracatu adquiriu as características materiais e imateriais que o tornaram *típico* (entre elas, arrolarmos roupas, danças, música, organização do cortejo, acessórios, participantes, a representatividade da calunga etc). Em segundo lugar, com o momento da visibilidade social e cotidiana do folguedo em Pernambuco.

Em meio a tantos vácuos e problemas sobre o tema, esbarrando sempre com “incertezas” e “imprecisões” no transcorrer da sua pesquisa, Guerra-Peixe parecia precisar entender a “história como uma linha ônibus em que todos – passageiros, motorista e cobrador – são substituídos quando [se] chega ao ponto final”⁴. Sendo assim, necessitava apontar um ponto referencial, que marcasse a ruptura definitiva que fundou o maracatu conhecido como tradicional. Para tanto, escolheu o instante em que as elites pernambucanas perceberam-no e rotularam-no como tal.

O maestro Guerra-Peixe se apoiou, para basear sua tese, em algumas afirmações do cientista social René Ribeiro. Para o último, o ano de 1867 aparecia como o grande instante da

³César Guerra-Peixe, *Maracatus do Recife*, Recife, Prefeitura da Cidade do Recife/Irmãos Vitale, 1980, p. 15.

⁴Eric J. Hobsbawm, *A Era dos Impérios*, 3ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988, p. 19.

visibilidade cotidiana do folguedo. A data sugerida, portanto, teria sido o grande divisor de águas na história social do maracatu. Para tanto, René Ribeiro considerou a crítica escrita pelo padre Lino do Monte Carmelo Luna, o Padre Luna, como o primeiro registro oficial sobre a festividade. O escrito teria sido feito para alertar a população recifense sobre a falta de decoro moral de uma vulgar brincadeira, que ineditamente era chamada de “maracatu”⁵.

Tais dificuldades históricas de precisão, na perspectiva do etnomusicólogo, se deram também porque o maracatu foi o produto da síntese de outros festejos folclóricos – que se “degeneravam” e desapareciam silenciosamente. O novo folguedo teria *surgido*, no transcorrer da segunda metade do século XIX, como fruto da fusão de dois elementos culturais decadentes. Seriam eles as antigas coroações de Rei do Congo (que se extinguíram efetivamente em meados dos oitocentos, segundo o autor) e os *afoxés* (que estiveram ligados, de forma estreita, com a religiosidade de algumas das etnias que aportaram em Pernambuco).

No tocante as antigas coroações do Rei do Congo, o maestro e pesquisador deixa algo muito evidente. O último grande reinado teria sido o que foi referendado em 1848. Não precisamos ressaltar, com mais detalhes, a correspondência com a “soberania universal” comandada pelo próprio D. Antônio de Oliveira Guimarães. A tal Coroa, entretanto, na sua ótica, teve uma peculiaridade ímpar: o seu monarca tinha sido um “rei nomeado pelo chefe de Polícia”⁶. Teríamos, aqui, um indício da desestruturação e perda da *função social* primordial dos reinados, pois as coroações saíram da esfera religiosa e passaram para a judiciária e policial. O pesquisador das músicas folclóricas deixa evidente, enfim, que o Rei do Congo, confirmado em 1848, fechava um ciclo secular.

Guerra-Peixe ainda aponta que as antigas coroações teriam começado a declinar algumas décadas antes, nos primórdios do século XIX. O ano, mais precisamente, foi o de 1801. Este tinha sido o período em que tivemos um “rei nomeado na paróquia da Boa Vista”⁷ (que, nesta época, ainda fazia parte da cidade de Olinda). Este reinado, recordemos, teve como monarca D. Domingos Marques de Araújo. Foi a partir do seu comando, segundo o autor, que as tradicionais hierarquias do Rei do Congo perderam progressivamente suas primordiais características –

⁵César Guerra-Peixe, *op. cit.*, pp. 15 e 162. Veremos, adiante, que o uso do termo *maracatu* é mais antigo que supunham os pesquisadores. Afirmamos, entretanto, que buscar o “surgimento” da expressão pode ser tão enganador quanto buscar a sua origem etimológica. Nosso objetivo, quando apresentarmos tal fonte, não é criar uma disputa documental historicista.

⁶Idem. *ibidem*.

⁷Idem, *ibidem*.

percebemos que a historiografia tradicional corroborou tal impressão. Afirmou-se que o início do século XIX marcou tanto o fim oficial das patentes provinciais na Província, quanto a *titularidade e a exterioridade* das “hierarquias do Rei do Congo”.

Na primeira metade do século XIX, continua argumentando Guerra-Peixe, os festejos ligados ao Rei do Congo, com suas complexas sociabilidades, começavam a ser reduzidos em importância e rotinas. Perdiam de forma inexorável a sua *função social e, pari passu*, sua grandiosidade comemorativa e ritualística. As antigas coroações de Rei do Congo, assim, asfixiavam-se. Desta forma, enfraquecido o sentido primordial dos tradicionais reinados, a Província de Pernambuco começava a conviver simplesmente com a apresentação dos autos do Congo (composta somente por elementos formais, como “teatro, música e dança”⁸).

O etnomusicólogo ainda afirma que os diversos grupos de maracatu, existentes no Recife, foram fruto do mesmo processo de mudanças históricas. Fica claro, na sua ótica, que a cultura negra passava por um processo degenerativo, no Brasil, durante o século XIX. O maracatu, portanto, seria apenas uma espécie de “caricatura” das antigas coroações de Rei do Congo. Entretanto, apesar disto, algo se manteve vivo no novo folguedo: uma das suas maiores virtudes seria a boa organização formal. Podia-se ainda encontrar, no cotidiano dos maracatus, alguma solenidade, pompa e respeitabilidade nas suas relações hierárquicas. Para tanto, o autor afirma que os mais destacados brincantes do folguedo ainda “recebiam o tratamento de Dom, Majestade, Excelências, Senhoria”⁹.

Ao levar em consideração os usos, abusos e a relativa efetividade de tais elementos honoríficos, o autor fez algumas análises sobre as sociabilidades invocadas pelo maracatu. Guerra-Peixe afirma que o folguedo, no século XIX, por ainda possuir algumas sobrevivências culturais “autenticamente africanas”, conseguiu manter boa representatividade social entre os negros. Apesar do processo de “degeneração cultural”, que inexoravelmente encaminhava as “tradições africanas” para o esgotamento, o maracatu que *surgia* conservou muitos dos seus elementos. A presença de uma eficaz organização e hierarquias, ainda muito marcantes nos préstitos reais do folguedo oitocentista, fez com que o maestro ainda imputasse a ele relevante importância social.

⁸Idem, p. 24. Os reinados de 1801 e 1848, figurando como auto dos Congos, seriam, para o autor, o elo entre as antigas coroações e os maracatus.

⁹Idem, p. 21.

A sua perspectiva fundamentou-se, portanto, na relativa sobrevivência das “tradições africanas” e também na pretensa homogeneidade da *cultura negra* que sobrevivia às *modernizações* da sociedade pernambucana oitocentista. Para Guerra-Peixe, a presença de uma certa identidade primordial fazia com que o folgado oitocentista aglutinasse toda “a gente da mesma classe social”¹⁰. Desta forma, *classe*, *raça* e *cultura* foram categorias que se imbricaram e se auto-referiram no jogo das políticas cotidianas dos brincantes. Teria sido a sobreposição de tais elementos sociológicos, na sua perspectiva, que conferiu ao maracatu uma boa organicidade e forte sentido de identidade grupal. Como desdobramento disto, ter-se-ia construído um expressivo respeito mútuo entre os brincantes, que extrapolou os limites das agremiações e as cores dos estandartes¹¹.

Criticando alguns dos principais pressupostos de Guerra-Peixe, reafirmamos que as “hierarquias do Rei do Congo”, no tempo da “soberania universal” de D. Antônio de Oliveira Guimarães, foram uma instituição negra de extrema importância nas demandas da cidade do Recife e de seus arredores suburbanos. Jamais podemos encarar, portanto, o período que vai de 1848 até 1872, como um momento de “degeneração histórica” da efetividade da Coroa de Rei do Congo. Entretanto, *pari passu*, sabemos agora que os maracatus começaram a ganhar força e visibilidade no mesmo período. De imediato, observamos que inexisteu a mecânica substituição diacrônica dos respectivos festejos. A documentação aponta para o fato de que o reinado negro, com suas vigorosas hierarquias, conviveu, no mesmo espaço-tempo, com os maracatus.

Algumas perguntas surgem com tais considerações. Podemos afirmar que há alguma ligação entre a “soberania universal” de D. Antônio de Oliveira Guimarães e o maracatu oitocentista dito tradicional? Mais que isto, podemos afirmar que ambos os festejos se confundem nos discursos dos atores pernambucanos? Ao mesmo tempo, respondendo de forma afirmativa tais perguntas, construiremos mais uma crítica ao trabalho do etnomusicólogo Guerra-Peixe. Se constatada a relação entre o maracatu e as instâncias de poder dos *homens pretos*, com suas prementes tensões e conflitos, como sustentar a homogeneidade identitária dos brincantes do maracatu oitocentista (baseada, segundo o maestro, na pretensa isonomia entre *classe* e *raça*)?

¹⁰Idem, p. 22.

¹¹Idem, *ibidem*.

Antes de respondermos diretamente as perguntas propostas, porém, aprofundaremos o entendimento do maracatu “tradicional, nação ou baque-virado” na visão dos especialistas. Desta forma, teremos mais subsídios para desenvolver nossas hipóteses.

4.2. O maracatu na visão dos especialistas.

Visitaremos, neste momento do trabalho, as principais teses produzidas e os mais destacados autores que lançaram seus olhares sobre o folguedo pernambucano. Foram tais estudiosos os mesmos que, em maior ou menor grau, tiveram a missão de institucionalizar e *folclorizar* o maracatu, seja no calendário oficial das festas públicas, seja na memória cultural do país e de Pernambuco.

O balanço historiográfico será feito sobre uma produção quantitativamente escassa. Em contrapartida, ela é muito significativa e referencial no âmbito qualitativo. Por uma questão metodológica, dividiremos esta seção em 4 itens. Primeiramente, estudaremos as definições que foram construídas sobre o maracatu. Em segundo lugar, a sua genealogia e a relação de continuidade e/ou ruptura com as “origens”. Em seguida, nos preocuparemos com o que foi falado sobre a sua *função social*. Ou seja, se o maracatu caracteriza-se por ser resistente ou acomodado à ordem pública. Finalmente, observaremos as interfaces entre o folguedo e a *religiosidade popular*. Uma nota final: convém lembrar que todos os itens se intercomunicam.

O maracatu e suas definições.

Começaremos nosso itinerário historiográfico por um campo investigativo extremamente melindroso. Buscamos rastrear, sobre o maracatu, as pouquíssimas e emblemáticas tentativas de interpretação etimológica realizadas. Como desdobramento do enfoque lingüístico, os pesquisadores encontraram, indiretamente, outro problema de grande monta. Acabaram, também, por tentar precisar histórica e socialmente o próprio nascimento do folguedo pernambucano.

Um dos mais importantes pensadores brasileiros sobre as *culturas populares*, Mário de Andrade lançou à discussão algumas considerações filológicas sobre o maracatu. Inicialmente,

ele afirma que existem inúmeras dificuldades com este tipo de exercício analítico. Contudo, apesar dos riscos e ambigüidades, diz que há, na expressão *maracatu*, uma origem eminentemente americana. Nas suas palavras, “maracá é o instrumento ameríndio de percussão, conhecidíssimo. Catu, em tupi, quer dizer bonito”¹². O autor também diz que o termo poderia ser compreendido por som produzido pelas maracas ou por briga bonita ou de enfeite.

O último dos significados apresentados, no seu ponto-de-vista, remeteria as análises e interpretações diretamente para o continente africano. Entretanto, ressalta que o foco das preocupações deveria ser especificamente dirigido. Os olhares deveriam ser apontados para os grandes cortejos reais e festivos dedicados aos soberanos do Congo. Mário de Andrade afirma que as características nobres e guerreiras do maracatu são uma herança destas comemorações. Por este motivo, o folguedo pernambucano simularia as históricas beligerâncias coloniais vividas pelo referido reino. Conseqüentemente, representaria a memória dos conflitos vividos pelos ancestrais dos negros escravizados¹³.

Outra importante e conhecida perspectiva interpretativa, diametralmente oposta a sugestão inicial de Mário de Andrade, nos é apresentada pela brasilianista Katarina Real – autora de um referencial trabalho sobre o carnaval pernambucano. Apoiando-se em alguns depoimentos recolhidos entre os mais velhos foliões do estado, na década de 1960, afirma que a expressão *maracatu* havia sido criada por autoridades brancas. A autora oferece-nos registros de que o folguedo, em tempos pretéritos, era conhecido, pela comunidade brincante, simplesmente pelo nome de *afoxé*¹⁴. Concluimos, segundo as pesquisas da brasilianista, que a invenção do termo *maracatu* foi uma maneira negativa com que as autoridades públicas aludiam ao festejo.

As perspectivas filológicas sobre o maracatu, apesar de representarem um interessante exercício intelectual (mesmo que bastante impressionista), não deram o tom oficial na forma de se entender o que era o festejo. A definição mais corrente e usual sobre o folguedo, desta forma, privilegiou outras sendas e questionamentos. Para conceituá-lo, os especialistas acabaram selecionando e descrevendo alguns dos seus elementos mais intimamente ligados à cultura material. Foram privilegiados, portanto, neste processo, aspectos como sua indumentária,

¹²Mário de Andrade, *Danças Dramáticas do Brasil*, São Paulo, Livraria Martins Editora, 1959, p. 137.

¹³Idem, *ibidem*.

¹⁴Este depoimento citado foi dado por “Seu Veludinho” que, na ocasião, já era um homem centenário. Ele afirma que, terminantemente, o termo maracatu foi “invenção dos homens grandes”. Katarina Real, *op. cit.*, p. 70.

acessórios diversos, personagens constitutivos, organização física do cortejo e tipos de instrumentos musicais utilizados¹⁵.

O primeiro autor que definiu categoricamente o folguedo, tendo por princípio básico a sua descrição etnográfica, foi o célebre memorialista Francisco Augusto Pereira da Costa. Na primeira década do século XX, mais precisamente no ano de 1908, o pernambucanista criou a explicação mais clássica sobre o que seria o maracatu. Asseverou, sinteticamente, que o festejo “é propriamente dito um cortejo régio”¹⁶. Pereira da Costa chegou a esta conclusão após observar e classificar o conjunto material do folguedo, assim descrito por ele:

“Rompe o préstito um estandarte ladeado por arqueiros, seguindo-se em alas dois cordões de mulheres lindamente ataviadas, com seus turbantes ornados de fitas de cores variegadas, espelinhos e outros enfeites, figurando no meio desses cordões vários personagens, entre os quais os que conduzem os fetiches religiosos – um galo de madeira, um jacaré empalhado e uma boneca com vestes brancas com manto azul – e logo após, formados em linha, figuram os dignitários da corte, fechando o préstito o rei e a rainha.

Estes dois personagens, ostentando as insígnias da realeza, como coroas, cetros e compridos mantos sustidos por caudatários, marcham sob uma grande umbrela e guardados por arqueiros.”¹⁷

Os trabalhos mais destacados e citados sobre o maracatu, escritos posteriormente por renomados pesquisadores e folcloristas, seguiram a mesma tendência interpretativa iniciada por Pereira da Costa. As diversas definições que pudemos confrontar, encontradas na bibliografia especializada, também foram fundamentadas na narrativa dos elementos que compunham o préstito real¹⁸. É interessante notarmos que, como o enfoque dos estudiosos centrava-se na

¹⁵Este tipo de procedimento metodológico foi, inclusive, uma das principais orientações dadas pelos folcloristas aos interessados em implementar estudos sobre a cultura popular. “A descrição pormenorizada do fato folclórico é, naturalmente, o que se busca com a pesquisa. Esta descrição deve dar uma idéia exata do grupo, em movimento e em repouso; ordem de marcha e disposição dos figurantes durante a dança ou representação, os dias em que habitualmente se realiza a diversão, os lugares por onde andam, o seu comportamento durante o tempo da festa, as cerimônias que iniciam e encerram as suas atividades, etc.”. Edison Carneiro, *Dinâmica do Folclore*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965, p. 147.

¹⁶Francisco Augusto Pereira da Costa, “Folk-lore Pernambucano”, *Revista do IHGB*, (1908), tomo LXX, parte II, p. 207.

¹⁷Idem, *ibidem*.

¹⁸Entre alguns exemplos, podemos citar: “O Maracatu é uma dança coletiva. Representa um desfile em homenagem a um rei africano. O séquito compõe-se de rei, rainha, dama da rainha, embaixador, carregador do chapéu de sol, arqueiros, dama do passo, que conduz a boneca [a calunga]”. José Ribeiro, *op. cit.*, p. 422. Do “maracatu tradicional” fazem parte “o rei, a rainha e a sua corte; uma calunga ou boneca, quase sempre de madeira preta. Debaxo de um

presença de reis e rainhas, roupas festivas, cetros reais, coroas, dança e música, o maracatu conhecido como tradicional pareceu ser o mesmo durante quase um século de registros. Aparentemente, pouquíssima coisa havia mudado.

O folguedo acabou por se tornar algo auto-referente. Ao ser compreendido por intermédio de “traços culturais”, ganhou uma estrutura fixa que o tornou *típico*. Atribuiu-se ao maracatu, portanto, uma essência apreensível pela simples descrição dos seus elementos. Este tipo de uniformidade e unanimidade conceitual conquistou, até o tempo presente, um extenso e hegemônico alcance. Observamos facilmente esta questão, consultando os mais variados dicionários produzidos no Brasil – tanto os dedicados à língua portuguesa, quanto os especializados em folclore. Mesmo se variarmos as edições, público alvo, editoras e autores, o folguedo pernambucano sempre aparece definido através da descrição do cortejo real (e circunscrito às festividades carnavalescas)¹⁹.

pálio ou grande guarda-sol, com franjas nas abas e uma bola ou crescente na ponta da haste, caminham o rei e a rainha, cercados de baianas de saias brancas rodadas, blusas de renda e turbantes. Na frente, vem a dama do passo conduzindo a calunga, e, encerrando o cortejo, zabumba, taróis, bombos, gonguês e ganzás. Todos instrumentos de percussão”. Waldemar Valente. *Folclore Brasileiro: Pernambuco*. Rio de Janeiro, MEC/CDFB, 1979, p. 69. “Os Maracatus tem um Rei, uma Rainha, Príncipes, Damas de Honra e Embaixadores, o que prova precisamente estarmos em face de um cortejo real”. Ascenso Ferreira, “O Maracatu”, In: *Arquivos*, Recife, Diretoria de Documentação e Cultura/Prefeitura Municipal do Recife, 1945-1951, 1º e 2º números, p. 154. “O maracatu pernambucano atual constitui ainda o cortejo real, com o rei e a rainha fechando a marcha”. Edison Carneiro, *op. cit.*, p. 46.

¹⁹Aurélio Buarque de Hollanda, por exemplo, num dos mais *tradicionais* e consultados dicionários da língua portuguesa, de inúmeras edições, assim define o verbete *maracatu*: “Rancho carnavalesco que baila ao som de instrumentos de percussão acompanhando uma mulher que conduz na extremidade de um bastão uma bonequinha ricamente adornada”. Aurélio Buarque de Hollanda Ferreira, *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*, 11ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964, p. 775. Este tipo de definição também se reproduz em dicionários especialmente elaborados para estudantes. No de Ruth Rocha, por exemplo, o maracatu aparece como “cortejo carnavalesco do folclore nordestino, de origem afro-brasileira, com instrumentos de percussão, ritmo e dança semelhantes aos do candomblé e personagens fantasiados como rei, rainha, servos, e uma dama conduzindo uma boneca à frente”. Ruth Rocha, *Minidicionário Enciclopédico Escolar Ruth Rocha/Hindenburg da Silva Peres*, São Paulo, Scipione, 2000, p. 393. Para Câmara Cascudo, no seu referencial dicionário sobre a cultura popular brasileira, o maracatu surge como “grupo carnavalesco pernambucano, com pequena orquestra de percussão, tambores, chocalhos, gonguê [...] percorre as ruas, cantando, dançando sem coreografia especial [...] À frente vão rei e rainha, príncipes, damas, embaixadores, dançarinas (vestidas de baianas) e indígenas com enduapes e cocares emplumados”. Luís da Câmara Cascudo, *Dicionário do Folclore Brasileiro*, 3ª ed. rev. e aum., Brasília, MEC/INL, 1972, v. 2, pp. 534-535.

Genealogia do maracatu: continuidades e rupturas.

A essencialidade atribuída às rotinas e formalidades que definiram o maracatu, sublinhemos, ainda conduziu os pesquisadores a importantes desdobramentos teóricos. Se ele foi considerado um festejo tradicional e típico, a mesma ou semelhante estrutura constitutiva poderia ser encontrada em outros tempos históricos? Para fundamentarem respostas positivas, entre outros, os especialistas foram buscar algumas narrativas do século XIX (feitas, por exemplo, por viajantes estrangeiros que estiveram em Pernambuco²⁰). Nos textos antigos, também encontraram reis e rainhas negros, estandartes, cortejos e festivas coroações de Reis do Congo. Comparativamente, perceberam que os elementos do passado eram muito semelhantes ou iguais aos do maracatu dito tradicional.

Era uma conseqüência natural, portanto, nesta ótica, que fosse feita uma grande analogia etnográfica entre as antigas coroações de Rei do Congo e o maracatu de baque-virado. As flagrantes semelhanças entre os festejos, observadas através dos elementos relativos à cultura material, certamente fortaleceram ainda mais a idéia de consecução e metamorfose (advinda de um substrato estrutural inerente e atemporal). O importante folclorista Théo Brandão, que outrora foi ligado a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro do extinto Instituto Nacional do Folclore, confirma que esta tendência interpretativa foi bastante recorrente na historiografia sobre o tema. No seu ensaio sobre as origens do maracatu, publicado em 1957, no *Diário de Pernambuco*, afirma que:

“todas as descrições do cortejo dos maracatus, a começar na de Pereira da Costa e a terminar na de Ascenso Ferreira, passando por Mário Sette e Roger Bastide, nos fornecem inabalável convicção de que os maracatus derivam dos Reinados do Congo, isto é, das festas e danças que se realizavam por ocasião do coroamento dos Reis do Congo”²¹.

Os estudiosos citados por Théo Brandão representaram, sem dúvida, uma parcela representativa dos intelectuais que trabalharam a questão apontada. Contudo, redimensionando e

²⁰ Algumas destas descrições, como as feitas por Henry Koster, por exemplo, foram reproduzidas em outros capítulos do nosso trabalho.

²¹ Théo Brandão, “Origens do Maracatu”, *Diário de Pernambuco*, 03.03.1957, *Apud.* Katarina Real, *op. cit.*, p. 71. Devemos lembrar que as análises de Roger Bastide foram por nós trabalhadas, quando estudamos as coroações do Rei do Congo em outros capítulos da dissertação.

ratificando sua afirmativa, elencamos ainda outros importantes pesquisadores que lançaram seus olhares para a genealogia do maracatu. Incluímos na listagem apresentada pelo ensaísta, por exemplo, o maestro César Guerra-Peixe²², o etnomusicólogo Mário de Andrade²³, o editor e ensaísta Leonardo Dantas da Silva²⁴ e os folcloristas Edison Carneiro²⁵, Luís da Câmara Cascudo²⁶ e Katarina Real²⁷.

Trabalhamos, até aqui, tanto no que concerne a definição, quanto à genealogia do maracatu, com muitas homogeneidades explicativas. Entretanto, podemos também levantar algumas importantes e destacadas divergências entre os autores. A principal delas, para nossa dissertação, reside na análise do processo histórico que originou o folguedo. Em torno disto, dividimos as perspectivas historiográficas dos estudiosos em dois principais vetores interpretativos: 1) buscou-se afirmar a relação dialética e renovadora entre a essência das antigas coroações do Rei do Congo e a dinâmica das transformações sociais. 2) a *modernização* da sociedade aparece como moto da contínua e progressiva *decadência* desta mesma essência.

No primeiro dos eixos investigativos sugeridos, encontramos, de forma destacada, o folclorista Edison Carneiro. Certamente, ele foi o seu mais importante definidor e defensor. Contudo, antes de entrarmos propriamente na sua leitura do maracatu, devemos entender o que ele pensava sobre o processo dialético e, conseqüentemente, sobre a dinâmica do folclore. Segundo o autor, as *culturas populares* são ativas e participam direta e cotidianamente da vida

²²Ele afirma que “os autores modernos concordam que o Maracatu seja um cortejo real cujas práticas são reminiscências decorrentes das festas de reis negros, eleitos e nomeados na instituição do Rei do Congo”. César Guerra-Peixe, *Maracatus do Recife*, Recife, Prefeitura da Cidade do Recife/Irmãos Vitale, 1980, p. 15.

²³“Os Maracatus, tais como se realizam em Pernambuco, onde alcançaram a significação e expansão máxima, são cortejos reais. Como ficou dito nos Congos, os Maracatus pernambucanos parecem representar atualmente, o que foram os Congos e Congadas coloniais [o autor fala das próprias coroações de Rei do Congo], antes que adquirissem o seu sentido de dança-dramática provida de entrecho. Mário de Andrade, *op. cit.*, p. 137.

²⁴“O cortejo real do Rei do Congo, no entanto, passou a integrar os cortejos dos maracatus que vinham às ruas do Recife e Olinda nos dias dedicados aos Santos Reis, nas festas de Nossa Senhora do Rosário, nos dias que antecediam e durante o carnaval”. Leonardo Dantas da Silva, “A instituição do Rei do Congo e sua presença nos maracatus”, in: Leonardo Dantas da Silva (org.), *Estudos sobre a Escravidão Negra*, Recife, FUNDAJ/Ed. Massangana, 1988, v.2, p. 40.

²⁵“Pura reminiscência do cortejo real dos Congos, há o maracatu, que se desenvolveu quase independentemente em Pernambuco e particularmente no Recife” ou “o desfile real do maracatu, rebento das congadas, não tem enredo nem incidentes e, por isso mesmo, conserva melhor as suas características”. Edison Carneiro, *op. cit.*, pp. 46-47.

²⁶O maracatu “é visível vestígio dos séqüitos negros que acompanhavam os reis de congos, eleitos pelos escravos”. Luís da Câmara Cascudo, *op. cit.*, pp. 534-535.

²⁷“Quase todos os pesquisadores do Maracatu Pernambucano estão de acordo que estas Nações [o dito maracatu tradicional, de baque-virado] nasceram da instituição mestra, implantada no Brasil pelos portugueses, da Coroação do Rei do Congo”. Katarina Real, *op. cit.*, p. 69.

social. Assim, o “fato folclórico”²⁸, considerado arcaico e primitivo, teria o mesmo *status* sociológico de outros “fenômenos” mais clássicos e contemporâneos. Todos eles se relacionam, se imbricam e possibilitam que tradição e modernidade gerem novas sínteses culturais. As mudanças ocorrem e atuam, invariavelmente, em todas as direções e instâncias.

As históricas e inegáveis transformações vividas pelas *culturas populares*, contudo, trouxeram no seu bojo algo considerado estrutural, perene e profundo. Para Edison Carneiro, o que é essencial no “fato folclórico”, o seu “traço cultural”, se mantém sempre irrepreensivelmente preservado e sedimentado. A originalidade do folclore é por este motivo sempre garantida, apesar das mudanças, pois o que é considerado típico e identificador se perpetua no tempo. O autor finalmente conclui que a dialética entre o passado e o presente do folclore, entre arcaico e moderno na sociedade, faz com que os folguedos, a poesia, os autos, as danças, a música, entre outros, *sejam e não sejam* os mesmos com a sucessão dos anos.

Edison Carneiro fez alguns estudos de caso para ratificar seu pensamento. Entre eles, falou na transformação das antigas coroações de Rei do Congo em maracatu. Em torno dos respectivos folguedos, reafirma que, apesar das visíveis mudanças advindas com o devir histórico, existiu a permanência de uma mesma substância entre eles. Ao comparar tais festividades, reendossa que suas diferenças foram fruto de sínteses entre seus “traços culturais” e a dinâmica da sociedade pernambucana. A metamorfose secular não representou, enfim, a perda do que foi comum e inerente a ambos os festejos. A tradição do maracatu, apesar da modernidade e da mudança, estaria conservada no que ele tinha de atemporal e basilar.

O segundo vetor analítico, ressaltamos, foi o mais explorado e defendido pelos estudiosos do maracatu. Ao contrário do que foi discutido anteriormente, a longa-duração teria testemunhado uma considerável perda de fundamentos entre uma e outra festividade. A *pureza* original das *culturas populares*, que foi experimentada e empreendida nas antigas coroações de Rei do Congo, por exemplo, havia se deteriorado sensível e progressivamente. O processo de *decadência cultural* foi deflagrado, nesta perspectiva interpretativa, por causa da íntima relação entre o *branqueamento*²⁹ e a *modernização*³⁰ das sociedades brasileira e pernambucana. Tais

²⁸Edison Carneiro, *op. cit.*, pp. 06-15. As próximas citações, assim como o debate apresentado nos próximos parágrafos, deverão ser automaticamente remetidos para as referidas páginas.

²⁹Muitos autores defenderam a inevitabilidade do *branqueamento*, e da conseqüente modernização, da sociedade brasileira. Tomaremos, como exemplo, Oliveira Vianna. Através de uma fundamentação teórica baseada no darwinismo social, acreditava, na primeira metade do século XX, que o “coeficiente da raça branca eleva-se cada vez mais em nossa população”. Creditava este processo ao fim do tráfico e da escravidão, a alta mortalidade dos negros e

determinantes sociológicos teriam tido, em solo nacional, um efeito devastador sobre as vivências e sobrevivências tradicionais.

Pereira da Costa afirmou, em 1908, que o maracatu já poderia ser considerado uma festividade em vias de extinção. Para o autor, a diminuição do número de negros africanos e seus descendentes diretos, em Pernambuco, proporcionava o progressivo desenraizamento cultural do folguedo. Conseqüentemente, isto fazia com que o maracatu esmaecesse e perdesse paulatinamente os seus sentidos e interesses originais. Por causa de uma nova realidade sócio-cultural, fruto de uma sociedade em transformação, a presença do maracatu estava cada vez mais restrita e circunscrita aos dias de carnaval. O autor observava também que o próprio préstito real, que se apresentava pelas ruas do Recife, estava menos vigoroso e sensacional que no passado recente³¹.

É interessante apontarmos, mais uma vez, a forte influência dos trabalhos de Pereira da Costa em posteriores pesquisas sobre o universo pernambucano. A brasilianista Katarina Real, ao estudar o maracatu “tradicional, nação ou baque-virado”, acabou por reafirmar e ratificar algumas das análises do memorialista. Para ela, o folguedo estava estreitamente ligado à *cultura negra*, que perdia sucessivamente suas *raízes* por causa do contexto sociológico e histórico de meados do século XX. Sua tese tinha como fundamento comparativo, entre outros, os antigos relatos etnográficos e as investigações do referido estudioso. Finalmente, ela conclui que o total desaparecimento do folguedo, e dos seus mais profundos “traços”, era apenas uma questão de tempo³².

a imigração em grande escala de europeus brancos. Tudo isto, para ele, colaborava na “redução do índice de nigrescência da nossa gente” e na construção de uma nova e progressista sociedade. Oliveira Vianna, *Evolução do Povo Brasileiro*, 2ª ed., São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1933, pp. 172-175. Esta sociedade basear-se-ia no conhecimento racional e civilizado. A “nigrescência” era considerada, portanto, em todos os sentidos, malévola e basilar para a manutenção do “atraso” brasileiro. João Alfredo de Freitas, estudando as lendas e superstições brasileiras, corrobora tal perspectiva. Ele afirma que “os africanos, todos os escritores estão de acordo, são dotados de uma falta de desenvolvimento de suas faculdades intelectuais [...] O negro da África aplicava-se mais a dança e aos festins, era um amador da música e dos folguedos, indolente por natureza [...] Eram supersticiosos, mas a sua superstição levava-os somente ao domínio dos pensamentos maus”. João Alfredo de Freitas, *Lendas e Superstições do Brasil*, Recife, Typographia de Manoel Figueiroa de F. & Filhos, 1884, pp. 19-20.

³⁰Na sanha de se modernizar e civilizar o Brasil, preocupação que se acirrou após a segunda metade dos oitocentos, e se intensificou na virada do século, dever-se-ia suprimir da vida nacional o que era considerado arcaico, selvagem e negro. “A visão de mundo das camadas populares, sua sensibilidade, cultura e religiosidade são desqualificados como manifestações contrárias aos ideais de um país moderno [...] O argumento é claramente utilizado na tentativa de negar a nossa herança cultural africana”. Mônica Pimenta Velloso, *As Tradições Populares na Belle Époque Carioca*, Rio de Janeiro, FUNARTE/INF, 1988, p. 19.

³¹Francisco A. P. da Costa, *op. cit.*, pp. 207-208.

³²“Os fatos sociológicos que Pereira da Costa descreveu [...] isto é, o desaparecimento do ‘Negro’ no Recife, não somente como fenótipo como também membro de uma comunidade [é evidente no processo degenerativo do

O maracatu e sua “função social”: resistência ou acomodação?

Retomaremos, nas nossas análises sobre o assunto, mais uma vez, o importante olhar do folclorista e etnomusicólogo Mário de Andrade. Em alguns de seus mais destacados trabalhos, quando se dedicou de maneira mais detida à temática proposta neste item, percebemos uma flagrante e integral preocupação. Entretanto, para que entendamos melhor suas perspectivas interpretativas sobre o maracatu, devemos nos remeter, de forma bastante breve, para outros momentos da nossa dissertação.

Na ótica do folclorista, recordemos, os antigos e tradicionais reinados do Congo, no Brasil colonial, foram meramente festivos e titulares. Tais instituições negras e seculares, por terem sido permitidas por administradores, religiosos e autoridades brancos, tiveram uma função básica de ordenamento social. Elas buscavam acomodar e disciplinar os escravos e libertos, conjuntamente, às diversas regras de conduta da sociedade senhorial. O maracatu, desdobramento histórico dos referidos reinados, apesar das suas especificidades temporais e sociais, também vivenciou, no seu entendimento, processos sociais muito semelhantes.

Para Mário de Andrade, concluímos, a “acomodação” dos brincantes negros à ordem pública foi um importante fator em comum entre as antigas coroações e o maracatu. Este aspecto sobreviveu à sua evidente transformação histórica. Entretanto, ele também concebe um diferencial de peso entre eles. No conjunto das mudanças sociais e temporais, afirma que existiu um flagrante processo de “aculturação” do negro. Esta resultante colaborou decisivamente para a *degeneração* de elementos culturais considerados primordiais. Os elementos régios do maracatu, portanto, por serem menos *puros* e *vitais* que os das tradicionais coroações, passavam a ser ainda mais esvaziados de sentido e de representatividade política.

No passado colonial brasileiro, por causa da escravidão e do tráfico, segundo o autor, teria existido uma evidente e fundamental referência africana nas hierarquias do Rei do Congo. Como exemplo, teríamos a própria marca étnica no referido cargo honorífico. Em contrapartida, o maracatu viveu, por causa da propalada *modernização* da sociedade, um expressivo problema na

maracatu]. Em resumo: o enfraquecimento atual das Nações [ela fala do maracatu de baque-virado] deve-se em grande parte ao desmoronamento destas duas pedras fundamentais: 1 – o orgulho numa herança cultural mais ou menos estritamente ‘africana’ e 2 – a desintegração do matriarcado afro-brasileiro”. Katarina Real, *op. cit.*, pp. 80-81. Entretanto, é curioso reproduzirmos o relato de Leonardo Dantas da Silva. Ele afirma que a brasilianista Katarina Real, no recentíssimo carnaval de 1989, havia se surpreendido ao reencontrar os Maracatus Nação. Leonardo Dantas da Silva, *op. cit.*, p. 50.

conservação e reprodução da sua memória, no tempo. O autor ratifica seu argumento no fato de que “tanto o Rei como a Rainha [do maracatu] não têm nome nenhum mais que os designe racial ou geograficamente”³³. Assim, no período da escrita de Mário de Andrade, os títulos nobiliários estavam quase que completamente esvaziados de sua essência primordial.

Aproximadamente na mesma época em que Mário de Andrade produzia suas pesquisas e textos, tivemos a fundação da Federação Carnavalesca Pernambucana. O folclore, na primeira metade dos novecentos, entrava definitivamente na pauta dos debates culturais e políticos brasileiros. O surgimento da associação pernambucana deve ser pensado neste processo. Assim, entre as inúmeras atividades promovidas pela sociedade carnavalesca, tivemos a publicação regular de anuários, busca de apoios para aumentar seu espaço e influência social, propostas para normatizar e civilizar os festejos de Momo, estudos mais sistematizados dos folguedos que ocorriam no período da festa etc. O maracatu, obviamente, foi um dos mais destacados objetos de debate dos federados.

Em um dos anuários da Federação Carnavalesca Pernambucana, publicado em 1938, encontramos o interessante ensaio intitulado *O homem do maracatu*, escrito por Fausto Tenório de Amorim. Para o autor, o folguedo teria surgido como forma de compensação social. O maracatu teria sido uma das válvulas de escape encontrada pelo negro (aquele que era triste, resignado e ordeiro) contra as opressões e tiranias do cotidiano. Desta forma, apesar dos sofrimentos causados pela diáspora e pela exploração escravista no Brasil, o negro ainda conseguia, por causa do festejo, cantar e se divertir em alguns momentos da sua vida³⁴. Na ótica do ensaísta, portanto, o maracatu seria um instrumento para acomodar, distrair e confortar a população de cor e pobre do estado.

Assumindo tais características tranquilizadoras, festivas e acomodatórias, as coroas do rei e da rainha do maracatu surgem como mero aparato cênico. O palco, para as apresentações do préstito, seriam as diversas ruas das muitas cidades pernambucanas. O momento correto, obviamente, seriam os dias de Momo. No texto de Fausto Tenório Amorim, tanto o maracatu, quanto o próprio carnaval, assumem a forma de uma aparente, inocente e momentânea inversão das hierarquias sociais. Maracatu e carnaval representariam para o autor, enfim, a fugacidade da concretização dos sonhos daqueles que estavam na base da pirâmide social.

³³Mário de Andrade, *op. cit.*, p. 139.

³⁴Fausto Tenório de Amorim, “O homem do maracatu”, In: *Anuário do Carnaval Pernambucano*, Recife, Federação Carnavalesca Pernambucana, 1938, p. 82.

Para demonstrar a efetividade do seu ponto-de-vista, o ensaísta cita exemplarmente o caso do rei de maracatu chamado Afonso, um velho e castigado negro residente na zona rural do seu município natal:

“Para uma alma torturada que viveu sempre esquecida, tinha ainda uma fase de alegria transitória durante o ano, assim, é que, durante os três dias de carnaval, o preto Afonso esquecendo a dor de sua velhice e sem ressentimentos para a humanidade, vestia-se na sua roupagem de rei e vinha à cidade com sua corte”³⁵

Para Fausto Tenório Amorim, terminado o período das brincadeiras de Momo, todos os moradores da cidade voltavam a habitual e consagrada normalidade. Os dias de brilho e visibilidade dos “de baixo”, certamente, terminavam de forma muito rápida. Com o raiar da aurora, após o último dia de festa, o rei era novamente um simples plebeu. Era, literalmente, a malfadada hora das cinzas. A partir daí, todos os brincantes do maracatu estariam retornando, e de forma sempre tranqüila e resignada, à realidade cotidiana:

“Passado o carnaval, raramente via-se o preto Afonso, o qual, sempre vencido pelos anos, porém moço demais para falar de sua história triste e exaltar a sua nação de Maracatu onde recolhia as suas mágoas, mostrando nas suas melopéias o esplendido estoicismo de sofrer cantando”³⁶

Ainda na primeira metade do século XX, localizamos, e com alguma facilidade, interpretações muito semelhantes às de Mário de Andrade e Fausto Tenório Amorim. Elencamos, entre outros autores, as do eminente ficcionista e romancista recifense José Lucilo Ramos Varejão. Mesmo que ele não seja, *strictu sensu*, um especialista no estudo do maracatu e do carnaval, trouxe-nos algumas valorosas notas literárias sobre o tema. Em finais da década de 1920, no livro intitulado *Reis de Maracatu*, assim narra as suas impressões sobre os participantes do festejo:

³⁵Idem, ibidem.

³⁶Idem, ibidem.

“E o préstito lá vai...
Que convicção – a desses reis de mentira, labutando a vida inteira,
trazendo ainda na pele requeimada as lanhas dos seus antigos senhores!
Só nesses três dias de Momo são felizes. Felizes porque têm a
ilusão do mando, a ilusão de que podem, de que são senhores.
Tristes e ingênuos diabos!”³⁷

A freqüente demonização dos brincantes, como a do próprio maracatu, também seguiu por outros caminhos menos paternalistas, compadecidos e benevolentes. Tal qual Lucilo Varejão, traremos agora ao debate outro importante ficcionista e romancista. Ascenso Ferreira pode ser incluído no panteão dos renomados literatos pernambucanos. Este autor fez parte do movimento modernista e, inclusive, foi amigo e anfitrião do próprio Mário de Andrade – quando das suas pesquisas no Recife. Em um dos textos de Ascenso Ferreira, ao recordar da infância e adolescência, passadas na cidade interiorana de Palmares, em inícios do século XX, afirma peremptoriamente que foi “criado num ambiente de horror aos Maracatus”³⁸.

O autor diz que foram muitos os motivos, no início de sua vida, que criaram a grande aura de repulsa ao folguedo. Os seus mais velhos parentes, os mesmos senhores de casa-grande e escravos que o educaram, tinham uma rejeição sumária e radical não só ao maracatu, mas a “tudo o que cheirava a negro”³⁹. O principal motor que intensificou tal revolta, na sua análise, residia na resistência dos recém-libertos ao trabalho nas lavouras. Afirma que por causa da lei de 1888, os negros teriam criado alguns problemas para trabalharem nos canaviais. Conseqüentemente, teriam proporcionado muitas baixas na produção dos engenhos (principalmente nos dias de festas e batuques). Ao brincarem, enfim, não seguiam para o eito.

A polícia local, nas recorrentes ocasiões de conflito entre as referidas partes, sempre era colocada em estado máximo alerta. Para os velhos aristocratas, agora ex-senhores de escravos, as instituições da ordem pública deveriam manter, a todo custo, a “civildade” e a disciplina do trabalho. Como as determinações do Estado se confundiam com os interesses particulares da classe dominante, as providências contra as “desordens” poderiam também ser tomadas na própria esfera privada:

³⁷José Lucilo Ramos Varejão, “Reis de Maracatu”, In: Mario Souto Maior & Leonardo Dantas da Silva, *Antologia do Carnaval do Recife*, Recife, Editora Massangana, 1991, p. 218.

³⁸Ascenso Ferreira, *op. cit.*, p. 152.

³⁹Idem, *ibidem*.

“Foi o caso de conhecidíssimo senhor de engenho de Pernambuco que, investido de poderes policiais, mandou prender o Maracatu de um lugarejo próximo, obrigando o pessoal a trabalhar no eito, depois de haver espatifado os zabumbas e ganzás a coices de carabinas e golpes de facão”⁴⁰

Observamos algo muito representativo na fala de Ascenso Ferreira. O maracatu também foi encarado e tratado, seja pelos antigos senhores de escravos, seja pelas autoridades mais tradicionais, como um festejo que se dirigia ferrenhamente de encontro à ordem. A principal característica atribuída ao folguedo, neste intenso movimento de criminalização, teria sido a total negação do mundo trabalho. Uma das comemorações mais representativas dos negros pernambucanos, enfim, ganhou *status* extremamente desabonador. Ele resistiria aos ditames da classe dominantes.

O maracatu e a “religiosidade popular”.

Outro elemento surge para burlar a “civildade” e, de forma complementar, endossar o processo de demonização social do maracatu tradicional. Referimo-nos à íntima relação do folguedo com a religiosidade de caráter mais *popular*. Festejar era cultivar. Cultivar era festejar. Por este motivo, encontramos, nos jornais, inúmeras e veementes críticas ao “batuque dos barbarescos instrumentos” utilizados pelos brincantes do maracatu. Os representantes da “boa sociedade” sempre surgiram exigindo, nos seus discursos, que “desapareça tão selvagens instrumentos”. Somente desta forma, acreditavam, as ruas do Recife ficariam livres de “cenas supinamente imorais”⁴¹.

Os imbricamentos percebidos entre batuques, festejos, préstito real, terreiros, coroas de rei e rainha de maracatu, pais e mães-de-santo, ficam bastante claros em dois exemplos. O primeiro deles se refere às bonecas do maracatu tradicional, conhecidas como *calungas*⁴². Além delas

⁴⁰Idem, *ibidem*.

⁴¹*Diário de Pernambuco*, 18.05.1880. *Apud*. Leonardo Dantas da Silva, “A instituição do Rei do Congo...”, p. 38.

⁴²“Até os nossos dias a *Calunga* [boneca que é empunhada pela dama-do-paço] faz parte do ritual do maracatu, encarnando nos seus *axés* a força dos antepassados do grupo. Em sua honra são cantadas, ainda dentro da sede, as primeiras loas, quando a rainha, que a entrega à baiana mais próxima e assim se sucede, de mão em mão até retornar novamente às mãos da soberana”. Leonardo Dantas da Silva, “A calunga de Angola nos maracatus do Recife”, *Folclore*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1995, p. 04.

serem levadas respeitosamente nos préstitos reais, durante as principais festividades do Recife⁴³, sempre foram muito reverenciadas pelo público. Conduzidas pelas mãos da dama-do-paço, traziam os *axés* dos *orixás* e dos antepassados que garantiam a proteção do grupo, tanto no cortejo, quanto no cotidiano. Às vezes, tamanha era a força ritual das bonecas, que elas tinham assento especialmente destacado no *peji* (espécie de santuário das divindades) dos terreiros⁴⁴.

O segundo caso arrolado é tão contundente quanto o das famosas *calungas*. Os pesquisadores afirmam que existiu, no Recife e arredores, uma prática bastante comum entre as agremiações do folguedo carnavalesco. Com frequência muito regular e expressiva, a escolha dos reis e rainhas de maracatu recaía, preferencialmente, sobre aqueles que eram *babalorixás* e mães-de-santo dos terreiros⁴⁵. A posse de prerrogativas sacerdotais teria sido, portanto, um pré-requisito muito apreciado para os soberanos do folguedo. Tal distinção religiosa aumentava, consideravelmente, as chances de um destacado brincante portar, sobre sua cabeça, a coroa do grupo.

Concluimos, dos exemplos apresentados, algo muito interessante nas sociabilidades do maracatu. Primeiramente, algumas bonecas rituais deveriam estar assentadas nos *pejis* dos sacerdotes. Estes, por sua vez, poderiam também ser os soberanos das agremiações que as carregavam nos cortejos. Em segundo lugar, como desdobramento, os limites entre o maracatu tradicional e a *religiosidade negra* são imprecisos. Qualquer tentativa radical de delimitação estaria, portanto, fadada ao insucesso. Afirmamos, no nosso estudo, portanto, ser bastante temerária a polarização absoluta entre a “sacralidade do terreiro” e a “profanidade do folguedo”.

A ratificação do relacionamento entre o maracatu tradicional e a *religiosidade negra*, finalmente, ganha mais elementos na fala do folclorista Mário de Andrade. O autor estudou as muitas coreografias do folguedo carnavalesco, quando da sua estada em Pernambuco. Afirma que “nisso ele se conservou fortemente eivado de origem mística, porque a maneira com que vi

⁴³“Fora os grandes festejos e ‘toques’ religiosos como ‘Reis’ em janeiro, São Jorge (Ogum), em abril, N. S. do Carmo (Oxum), em julho, Cosme e Damião, em setembro, e N. S. da Conceição (Iemanjá), em dezembro, as Nações festejam com grande entusiasmo as datas patrióticas como o 13 de maio (Abolição) e 15 de novembro com toques especiais. Há também as comemorações da própria vida carnavalesca do grupo”. Katarina Real, *op. cit.*, p. 81.

⁴⁴Leonardo Dantas da Silva, “A instituição do Rei do Congo...”, p. 44 e Leonardo Dantas da Silva, “A calunga de Angola...”, p. 04.

⁴⁵Segundo Manuel do Nascimento Costa, em texto publicado na década de 1980, “os maracatus Leão Coroado, Indiano e Porto Rico, são todos dirigidos por negros adeptos da seita, dentre eles pais-de-santo e mães-de-santo. O Leão Coroado, por exemplo, é dirigido por um velho babalorixá, Luiz de França, filho de Xangô e de uma tradicional família do candomblé pernambucano. O Maracatu Porto Rico tinha à frente o babalorixá Eudes dos Santos, bisneto de africanos”. Manoel do Nascimento Costa, “Candomblé e Carnaval”, In: Mario Souto Maior & Leonardo Dantas da Silva, *op. cit.*, p. 246.

dançar as pretas velhas de Maracatu, na frente da sede do Leão Coroado, concorda exatamente com as coreografias do candomblé baiano, descritas por Nina Rodrigues⁴⁶. Contudo, nas entrelinhas desta fala, o autor apontou para uma outra importante questão.

No meio de todos os elementos coreográficos anotados, Mário de Andrade ainda afirma outra particularidade do maracatu conhecido como tradicional. A *religiosidade negra* que o ligava ao culto dos *orixás* seria, enfim, o que ainda restava de primordialmente *africano* e “original” no festejo. Este seria o único aspecto que, sorrateiramente, teria escapado ao inexorável processo de esvaziamento de sentidos da combalida cultura ancestral. Devemos ressaltar esta perspectiva do autor. Como vimos anteriormente, Mário de Andrade tendeu a encarar o folguedo pernambucano como algo absolutamente acomodado aos ditames da “ordem dominante”.

Assim como os imbricamentos sociais advindos do mundo do trabalho, a *religiosidade negra* foi considerada, indistintamente, como um importante fator de “resistência cultural” dos negros pernambucanos. Desta forma, ao abordarem o maracatu conhecido como “tradicional, nação ou baque-virado”, os estudiosos acabaram por bater às portas dos principais terreiros de *Xangô* da cidade do Recife e de seus arredores suburbanos⁴⁷. Tais espaços seriam, pretensamente, o lugar para se travar contato com os mais *puros*, ou menos maculados, elementos da cultura primordial africana.

René Ribeiro, importante estudioso das religiões que qualificou como “afro-brasileiras”, lançou seu olhar para os diversos terreiros recifenses. Seu maior objetivo, particularmente, era entender as práticas religiosas e as sociabilidades que ocorriam nestes espaços. O recorte temporal de seu trabalho foi a primeira metade dos novecentos. Ele afirma que o *Xangô* sintetizaria elementos culturais e devocionais das mais variadas e conflitantes etnias, fossem elas oriundas da África Ocidental ou Central. Sendo muito conhecido e praticado em Pernambuco, os terreiros do culto prestavam reverências e homenagens tanto aos *orixás*, como também às almas dos antepassados dos negros.

Para o especialista, os rituais do *Xangô* incorporavam e acomodavam, de forma tensa, diversas e conflitivas referências culturais. Entre as principais influências recebidas pelo culto, o autor cita a prática da magia. Além dela, elenca também as artes divinatória e iniciática.

⁴⁶Mário de Andrade, *op. cit.*, p. 153.

⁴⁷Para o folclorista José Ribeiro, tanto em Alagoas, quanto em Pernambuco, *Xangô* era a designação do local das cerimônias dedicadas aos *orixás*. José Ribeiro, *op. cit.*, p. 132.

Ratificando algumas falas de Mário de Andrade, afirma que o *Xangô* poderia ser considerado, comparativamente, um pouco parecido com os *candomblés* da Bahia. Entretanto, na cidade do Recife e seus arredores, os terreiros foram historicamente organizados de forma menos esplendorosa e visível.

Em torno disto, René Ribeiro ainda afirma que o *Xangô* era vivenciado, via de regra, por pequenos grupos que eram muito fechados. Suas ritualizações e sociabilidades eram fundamentalmente privadas e restritas aos iniciados. O grande particularismo dera-se porque, no passado da vida social pernambucana, ocorreram grandes perseguições “civilizatórias” por parte das autoridades públicas e religiosas. Entretanto, em momentos muito especiais do calendário religioso e festivo, apesar do enalço oficial, tivemos cerimônias públicas com grande visibilidade⁴⁸. Era neste instante, *pari passu*, que o também discriminado maracatu entrava em cena.

Em vista de todas as questões ventiladas, baseadas na relação entre o folguedo e a *religiosidade negra*, Katarina Real faz algumas afirmações. O maracatu tradicional teria construído quase toda a sua vida social em torno do culto ligado aos “santos” ou *orixás*. A autora, ratificando sua tese, aponta para uma questão que já nos referimos. Os grupos de brincantes de maracatu exigiram, claramente, que suas rainhas fossem negras e donas de terreiro (ou que, ao menos, tivessem estreitas ligações com o *Xangô*)⁴⁹. Contudo, acrescenta que esta relação simbiótica somente foi possível por causa da aglutinação *natural* entre etnia e culto.

O maestro Guerra-Peixe também ratifica a perspectiva étnica. Ele afirma, nas suas pesquisas sobre o maracatu tradicional, que existiu uma total proeminência dos *sudaneses* nas agremiações festivas e nos *Xangôs* recifenses⁵⁰. Mario Sette, um dos expoentes da ficção e do memorialismo em Pernambuco, segue a mesma tendência. Ele afirma que os *Costa* (etnonimo que englobava as identidades étnicas dos grupos da África Ocidental), foram os grandes responsáveis pelos “toques” do maracatu⁵¹. Percebemos que os africanos ocidentais foram considerados, pelos estudiosos, os grandes “donos” dos maracatus tradicionais.

Subjacente a relação entre maracatu, *religiosidade negra*, “resistência” aos ditames *dominantes* e presença dos *costa da mina*, há pressupostos étnicos extremamente essencialistas.

⁴⁸René Ribeiro, *Cultos Afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*, Recife, Gráfica Editora do Recife/Instituto Joaquim Nabuco, 1952, pp. 34-36.

⁴⁹Katarina Real, *op. cit.*, pp. 75, 80 e 81.

⁵⁰César Guerra-Peixe, *op. cit.*, pp. 23 e 115.

⁵¹Mário Sette, *Maxambombas e Maracatus*, Recife, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981, p. 252.

As interpretações dos especialistas aceitam o dado étnico *a priori*. Por causa disto, corroboram a seguinte e tranquilizadora explicação sobre o *surgimento* do folgado. Para os autores em questão, aos *banto* foram imputadas duas características. Eles teriam sido o grupo hegemônico nas antigas coroações e, ao mesmo tempo, foram considerados mais afeitos e conformados à ordem senhorial. Não foi à toa que os reis do Congo e as Irmandades do Rosário ganharam matizes acomodaticias. A *modernização* da sociedade fez com que as antigas coroações perdessem sua “razão de ser”⁵² e os *banto* perderam seu espaço cultural.

Ao mesmo tempo, as transformações sociais teriam iniciado o processo de *degeneração* da *africanidade*. Mais uma vez, coube basicamente aos africanos centrais o ônus da mudança. Os *mina* (ou *costa* em Pernambuco) teriam sido atingidos em menor grau pela *modernidade*, devido a sua *complexidade* cultural. Este grupo étnico teria sido mais contumaz frente à inexorável “aculturação” em marcha. Por causa disto, eles se reapropriaram de alguns elementos dos antigos reinados e criaram o maracatu, um espaço de “resistência” por excelência aos ditames dos brancos.

Estudamos, nas duas primeiras seções deste capítulo, as diversas perspectivas interpretativas que possibilitaram a construção de algumas sagas sobre o maracatu dito tradicional. Obviamente, isto representou a validação de uma *história oficial* sobre o folgado pernambucano. A tarefa de compôr a memória do maracatu foi bastante trabalhosa, pois observamos que as análises partiram de múltiplos lugares e temporalidades. Os atores preocupados com alguma explicação sobre o festejo, fossem eles folcloristas ou memorialistas, puderam ser arrolados indistintamente por toda a extensão do século XX.

Apesar das diversas peculiaridades analíticas sobre o folgado, que puderam ser encontradas nos textos por nós trabalhados, existiram coisas em comum. Dois elementos, em especial, apresentaram-se de forma recorrente no conjunto dos discursos. Todos aqueles que estiveram envolvidos com a construção de um saber, sobre o maracatu dito tradicional, tiveram por objetivo precisar a sua “origem” e desvendar possíveis *funções sociais*. Estas abordagens, ressaltamos, fundamentaram de forma invariável todas as preocupações que trabalhamos na historiografia.

⁵²No final do primeiro capítulo, por exemplo, podemos verificar que este foi um ponto-de-vista defendido para justificar uma aparente perda de poder das hierarquias do Rei do Congo. Leonardo Dantas da Silva, “A instituição do Rei do Congo...”, p. 39.

Sobre as “origens” do maracatu tradicional, encontramos duas vertentes explicativas principais. Inicialmente, o folguedo teria sido fruto da histórica *degeneração* cultural do negro, que ocorreu conjuntamente com a *modernização* da sociedade. O maracatu, nesta ótica, surgiu no bojo da morte progressiva da *africanidade*. Na segunda vertente, temos a contrapartida. Afirmou-se que, apesar das mudanças estruturais da sociedade, os maracatus teriam conservado intactos os seus “traços culturais” essencialmente africanos. Finalmente, sobre as suas *funções sociais*, o folguedo foi considerado acomodaticio ou resistente à ordem pública e ao “mundo dos brancos”.

As clássicas leituras sobre o maracatu “tradicional, nação ou baque-virado”, fruto de pesquisas sobre as festividades novecentistas, são o nosso ponto-de-partida investigativo. Agora, chegamos ao momento de direcionarmos nossos questionamentos, de forma mais precisa e específica, para o maracatu dito tradicional que existiu nos oitocentos.

4.3. A “soberania universal” de D. Antônio de Oliveira Guimarães e os maracatus.

Na ótica dos intelectuais, envolvidos com os estudos sobre o folguedo que *surgia* nos oitocentos, havia uma cisão inapelável entre brancos e negros (entendidos, respectivamente, como *dominadores* e *dominados*). Ao novo festejo, que *nascia* no cotidiano de cidades como o Recife, por conseguinte, foi imputado um único e monolítico sentido explicativo. Asseverou-se basicamente que, na história social de Pernambuco, o maracatu “tradicional, nação ou baque-virado” teria sido um eminente instrumento de “resistência” aos ditames dos “de cima” da pirâmide social.

O fundamento da combatividade do maracatu oitocentista, na visão dos autores, tinha uma forte estrutura subjacente. A “resistência” cultural do folguedo que *nascia* era creditada, definitivamente, à força da *africanidade* que o embasava vigorosamente no cotidiano. Até aqui, nada muito diferente do que teria ocorrido na primeira metade do século XX. Entretanto, para os estudiosos que seguiram esta linha interpretativa, os velhos brincantes que transitaram pelas ruas da antiga Província, fossem eles *ladinos* ou *crioulos*, possuíram uma identidade africana menos maculada e desbotada. Isto se explicaria porque o processo de *decadência* cultural da *africanidade*, fruto da pretensa *modernização* da sociedade, somente se iniciava.

Invariavelmente, o pulso vivificador do maracatu “tradicional, nação ou baque-virado” seria a *africanidade*. Ao mesmo tempo, como desdobramento deste fato, o ritmo das pulsações teria sido ditado pela *religiosidade primordial* dos negros. No século XIX, todos estes elementos seriam muito mais vicerais. Na ótica interpretativa clássica, enfim, um circuito de purismos se fechou em torno do folgado oitocentista. Categorias como *religião, raça e classe* se fundiram, construindo a efetividade de um “mundo negro” e de um *espírito* subjacente.

Tendo em vista tais vieses interpretativos, implementados pela historiografia até aqui trabalhada, chegaríamos de forma incontestada a uma conclusão definitiva. O maracatu tradicional que *surgia* nas ruas do Recife e arredores, na segunda metade do século XIX, havia se transformado em importante campo-de-força. O universo cultural do negro pernambucano encontrou, no festejo, um espaço de resistência ao processo de *modernização* da sociedade. O folgado teria sido, portanto, um dos mais importantes canais de expressão da *africanidade* e das tradições populares.

A historiografia clássica sobre o maracatu oitocentista, numa primeira aproximação, parece ter absoluta razão quando confrontamos seus pressupostos com a legislação pernambucana do período. As posturas municipais de Olinda, tomadas como amostragem, deixam evidente a criminalização do folgado no cotidiano da Província. A lei número 517, aprovada no ano de 1861, confirma peremptoriamente a questão. O seu artigo 108 afirma que “ficam proibidas as danças dos pretos escravos ou maracatus pelas ruas e praças desta cidade; os infratores sofrerão vinte e quatro horas de prisão, e os escravos duas dúzias de palmatoadas”⁵³.

É bastante provável que a Câmara Municipal da cidade do Recife tenha criado, contra o maracatu tradicional oitocentista, dispositivos legais bastante semelhantes aos de Olinda. A historiadora Clarissa Nunes Maia, tendo como recorte de pesquisa a Província de Pernambuco e sua vida social na segunda metade dos oitocentos, confirma esta tendência mais generalizante. Ela fala, na sua dissertação de mestrado, sobre o progressivo e incisivo cercamento legislativo de todas as festas públicas *populares*, fossem elas promovidas por escravos ou por homens livres pobres.

⁵³Apud. Clarissa Nunes Maia, *Sambas, Batuques, Vozérias e Farsas Públicas: o controle social sobre escravos em Pernambuco no séc. XIX (1850-1888)*, dissertação de mestrado, Recife, UFPE, 1995, p. 98. Notamos, contudo, através da pena, que o festejo foi considerado um delito com pouca gravidade.

Para a autora em questão, entre os anos de 1850 e 1888, que marcaram respectivamente o fim do tráfico negreiro e do escravismo, existiu um acirramento quantitativo e qualitativo das posturas municipais que tratavam da matéria acima referida. Os dispositivos criados pelas Câmaras dos Vereadores pernambucanas procuravam controlar e disciplinar ferrenhamente os sambas, batuques, vozerias e farsas públicas. As autoridades argumentavam que os ajuntamentos, gerados pelas festas públicas, criavam perigosas solidariedades horizontais que deveriam ser sufocadas⁵⁴.

Ainda segundo a pesquisadora, apesar do constante controle legal das festas (com a busca incessante da disciplina e do cuidado com a ordem pública), os escravos e a população livre pobre resistiram fortemente às pressões sociais. A normatização imposta pelo “branco dominador”, portanto, alcançou objetivos parciais. Conseqüentemente, o respeito à lei e às autoridades foi cabalmente comprometido. Desta forma, “as posturas não conseguiram acabar com os ajuntamentos de escravos nas tabernas, nos sambas e nas bandas de música”⁵⁵. A sobrevivência das práticas culturais *populares* estaria, enfim, condicionada à criação de estratégias alternativas aos mandos e desmandos vindos “de cima”.

Fica nítido, na pesquisa feita por Clarisse Nunes Maia, que as festas *populares* (e neste bojo, os maracatus) continuaram ocorrendo pelas ruas do Recife, apesar da progressiva disciplinarização legislativa. Entretanto, a despeito da obviedade da desobediência promovida pelos brincantes, devemos acrescentar uma nota. Basear a análise na noção de resistência à ordem pública, simplesmente por causa da manutenção dos festejos, é optar por uma ótica extremada. Defendemos que a negativa dos *populares*, a alguns dos ditames senhoriais, não representou necessariamente, na vida social da Província, uma estratégia de polarização contra a ordem.

Sendo assim, iniciaremos nossa crítica interpretativa respondendo às perguntas que motivaram o estudo da historiografia sobre o maracatu oitocentista. Recordemos que elas seguiram dois caminhos investigativos, bastante interdependentes. No primeiro deles, ao contrário dos autores analisados, construiremos a tênue ligação entre os maracatus e as hierarquias do Rei do Congo. Na verdade, colocaremos em dúvida os limites entre eles. A partir daí, encontraremos alguns novos sentidos para o maracatu do terceiro quartel do século XIX. Em segundo lugar, como desdobramento do encaminhamento anterior, desconstruiremos a

⁵⁴Idem, p. 10.

⁵⁵Idem, p. 136.

hegemônica caracterização de um maracatu atemporal, definido simplesmente por seus *imóveis traços* etnográficos ou por sua “resistência” à ordem pública.

A nossa tese partirá do estudo de um documento muito corriqueiro. Falamos das petições de licença para realizar festas públicas. Em setembro de 1868, Joaquim Thomás d’Aquino assinou um requerimento enviado à chefatura de polícia. Nele, representava os interesses de um grupo de brincantes recifenses. Os solicitantes pediram permissão, às autoridades constituídas, para realizarem comemorações festivas pelas ruas do Recife⁵⁶. Até aqui, nada de especial. Contudo, devemos sublinhar, a partir da confrontação com outras fontes que encontramos, que o responsável pelo pedido foi um homem bastante graduado nas instâncias de poder dos *homens pretos* de Pernambuco.

Nas hierarquias do Rei do Congo, Joaquim Thomás d’Aquino possuía, de forma simultânea, as funções e patentes de Duque do Congo e Governador dos Africanos⁵⁷. Portanto, afirmamos que sua ascendência e destaque eram significativos no seio da sua comunidade. Os níveis hierárquicos dos seus postos confirmam isto. Para salientar ainda mais sua importância nas sociabilidades confraternais, observamos que ele também foi um expressivo mesário na Irmandade do Rosário dos Pretos da freguesia de Santo Antônio do Recife. A nossa personagem surge na documentação, por exemplo, proibindo terminantemente que os confrades tirem esmolas e dêem salvas nas ruas (atitudes de um Juiz ou de um Procurador)⁵⁸.

Outro fator relevantíssimo deverá ser ressaltado, em torno do ator em questão. Joaquim Thomás d’Aquino foi um dos maiores defensores da legitimidade do poder imperial de D. Antônio de Oliveira Guimarães⁵⁹. Isto nos possibilita afirmar que ambos fizeram parte de mesmo grupo de interesses, referendando as muitas políticas de aliança existentes nas instâncias de poder dos *homens pretos*, estando consorciados, no cotidiano recifense, tanto pelo viés das políticas confraternais, quanto pelo viés das hierarquias do Rei do Congo.

Tomando todos os elementos apontados em mãos, como a data da petição e o perfil do requerente, podemos afirmar que o pedido de licença se referiu à tradicional festa do Rosário da

⁵⁶Idem, p. 112.

⁵⁷*Diário de Pernambuco*, 09 e 10.08.1872.

⁵⁸Ao tomar estas atitudes, Joaquim Thomás d’Aquino afirma que se baseou “nos artigos 4º e 6º da nossa matrícula”. Percebemos que além da filiação na Irmandade, o referido personagem teve importância deliberativa na sua Mesa Regedora. *Diário de Pernambuco*, 09.08.1872.

⁵⁹Esta relação solidária entre as referidas personagens será rapidamente explanada na conclusão deste trabalho. Por hora, podemos adiantar que, no enterro do Rei do Congo, Joaquim Thomás d’Aquino exigiu e brigou para que as exéquias do soberano universal e Juiz Perpétuo do Rosário fossem feitas com toda a pompa e solenidade que merecia (e que o Compromisso determinava).

freguesia de Santo Antônio. Recordemos que ela ocorria sempre no mês de outubro. Apreciada a petição, depois de um breve trâmite burocrático nos gabinetes oficiais, as autoridades policiais deferiram a ocorrência do festejo. Em contrapartida, existiu também um importante condicional no aceite. A única exigência feita foi que tudo caminhasse de forma ordeira e que o folguedo se restringisse, especialmente, à freguesia de São José. Mais especificamente, o folguedo deveria se limitar ao despovoado entre o Gasômetro e a Casa de Detenção.

O mais intrigante, neste caso, foi a forma com que as autoridades públicas envolvidas se referiram à festividade em questão. Parece nítido que ocorreria uma homenagem à Padroeira do Rosário da freguesia de Santo Antônio, que possuía a fama de ser uma festa relativamente ordeira. Entretanto, a despeito da devoção ser organizada, em 1868, por um importante representante da Irmandade homônima (que fazia parte, inclusive, do seu *establishment*), o evento foi referido pelo delegado recifense, responsável por sua liberação, como maracatu⁶⁰. Aparentemente, segundo a historiografia, teríamos aqui uma profunda contradição.

As tensões nos limites entre a “soberania universal”, a Irmandade do Rosário e o maracatu dito tradicional, no julgamento e no olhar das autoridades públicas, não se restringiram somente aos festejos organizados pelo templo da freguesia de Santo Antônio. Encontramos problemática semelhante, no *Diário de Pernambuco* de 11 de novembro de 1856, envolvendo outra importante confraria congênere do Recife. Mais precisamente na seção intitulada “Página Avulsa”, os editores do periódico trouxeram à praça uma nota extremamente esclarecedora para nossas questões:

“No domingo os pretinhos do Rosário, talvez avezados, quiseram apresentar na Praça da Boa Vista o seu maracatu, a polícia, porém, dispersou-os, não porque julgasse que aquele inocente divertimento era atentório à ordem pública, mas porque do maracatu passariam a bebedeira, e daí aos distúrbios, como sempre acontece, obrou-se muito bem”⁶¹

Este documento confirma o que vimos afirmando. O redator do jornal considerava a festa dos confrades do Rosário, provavelmente matriculados na Irmandade da Boa Vista, localizada precisamente naquele endereço, como maracatu. A própria polícia, como reconheceu o jornalista,

⁶⁰ *Apud.* Clarissa Nunes Maia, *op. cit.*, p. 112.

⁶¹ *Diário de Pernambuco*, 11.11.1856.

não olhava o festejo em homenagem à Padroeira como uma espécie de “mal maior”. Se a dispersão ocorreu, ela objetivava evitar alguns inconvenientes que qualquer festa pública ocasionalmente proporcionaria. Ainda segundo a fonte, a determinação foi acatada pelos brincantes de forma relativamente tranqüila. Eles não foram de encontro, portanto, às determinações oficiais.

Fica claro que qualquer festejo com reis, rainhas, estandartes e préstitos, independente do seu potencial conflitivo e atentório à ordem pública, poderia ser considerado, pelas autoridades constituídas, como maracatu (isto, no tempo da “soberania universal” de D. Antônio de Oliveira Guimarães). A sinalização da periculosidade dos folguedos que foram apresentados nas fontes, apesar de referidos como “maracatu”, seria diametralmente oposta a das posturas municipais que citamos. Ou seja, o tratamento dado aos préstitos reais variou de acordo com as conveniências. Tudo dependeria do sentido que a ele seria imputado. Portanto, no nosso recorte temporal, o folguedo não poderia ser entendido somente por sua tipificação etnográfica.

O maracatu que era perseguido, e que deveria ser enfaticamente enquadrado pelas posturas municipais, ou pela legislação competente, surgiu no *Diário de Pernambuco* de 27 de maio de 1851. O jornal comunicou que, reunida extraordinariamente aos 28 de abril, a Câmara Municipal do Recife, entre outros trabalhos, apreciou uma petição a ela enviada. O documento endereçado aos vereadores foi assinado pelo “soberano universal” da Província de Pernambuco, o Rei do Congo D. Antônio de Oliveira Guimarães. No texto, ele queixava-se veementemente de outro negro “que, sem lhe prestar obediência, tem reunido os de sua nação para folguedos públicos”⁶².

Por causa da ilegitimidade das festividades promovidas pelo tal acusado, na perspectiva da visão de ordem das hierarquias negras hegemônicas, o “soberano universal” pedia providências oficiais para impedir tal situação de indisciplina. Este tipo de situação de conflito horizontal, nas instâncias de poder dos *homens pretos*, não é nenhuma novidade. Ele foi verificado ao longo de todo o nosso trabalho. Inclusive, é bastante provável que o referido acusado, por causa da sua capacidade de liderança, fosse um destacado vassalo do próprio Rei do Congo.

Depois de apreciarem o caso, os legisladores recifenses acabaram deliberando em favor das pretensões do requerente. Assim, tanto para os “de cima”, quanto para os “de baixo”, a festa

⁶²*Diário de Pernambuco*, 27.05.1851.

realizada sem licença era ilegal e deveria ser disciplinada pela lei que foi ferida. Dando seqüência a sua decisão, a Câmara Municipal do Recife transmitiu oficialmente o pedido de providências ao Chefe de Polícia da Província. Em anexo à petição de D. Antônio de Oliveira Guimarães, que foi deferida, os legisladores escreveram uma interessante observação. Exigiram que “o mesmo desembargador providenciasse em sentido de desaparecerem semelhantes reuniões, chamadas vulgarmente de Maracatus”⁶³.

Afirmamos que este foi o folguedo que pretensamente causava reais problemas. Ele, ao mesmo tempo em que questionava as instâncias de poder dos *homens pretos*, criava alguma desordem pública. Entretanto, a desorganização da ordem estabelecida não foi seu objetivo primeiro. O negro que foi acusado por D. Antônio de Oliveira Guimarães queria, na nossa ótica, desestabilizar seu império. Sendo assim, os sentidos do maracatu dito tradicional, antes da morte de D. Antônio de Oliveira Guimarães, só poderão ser entendidos se sua definição tipificada for historicizada e imersa nas disputas que inflamaram as sociabilidades das instâncias de poder dos *homens pretos*.

No terceiro quartel dos oitocentos, do ponto-de-vista dos representantes hegemônicos das hierarquias negras referidas, o maracatu seria a negação da visão de ordem estabelecida internamente. *Pari passu*, para as autoridades públicas, o maracatu poderia ou não ser perigoso. Tudo dependeria dos grupos de confrades ou patenteados que iriam organizá-lo.

⁶³Idem, ibidem.

Conclusão

No dia 10 de agosto de 1872, na seção “Ao Público” do *Diário de Pernambuco*, encontramos noticiada a morte e o enterro de D. Antônio de Oliveira Guimarães. O anúncio do fato foi assinado por Joaquim Tomás de Aquino Fonseca. Como vimos no último capítulo da dissertação, tal personagem foi alguém muito destacado nas instâncias de poder dos *homens pretos* pernambucanos. Além de mesário na Irmandade do Rosário dos Pretos da Freguesia de Santo Antônio do Recife, foi também Duque do Congo e Governador dos Africanos.

Joaquim Tomás de Aquino Fonseca manifestava, no citado jornal, algumas irregularidades quando das exéquias do “soberano universal” – ocorridas dias antes, aos 19 de julho. Segundo seu depoimento ao grande público, em forma de denúncia e desabafo, “os Srs. Henrique, Anacleto Manoel dos Nascimento, juiz procurador, e mais mesários da irmandade de N. S. do Rosário da freguesia de Santo Antônio”¹ foram responsáveis por uma grande e histórica desfeita. O Tesoureiro da confraria, por exemplo, teria dito que “não tinha nada com tal enterramento, pois era melhor que não trouxessem o corpo para aqui [a igreja] e fizessem o enterro no mato”.

Indignado com o descaso, considerando-o bastante inconseqüente, o Duque do Congo e Governador dos Africanos baseou seu protesto no documento legal da Irmandade. Afirmava peremptoriamente que, somente pelo fato de D. Antônio de Oliveira Guimarães ter sido Juiz do Rosário, isto já lhe garantia um “enterro com acompanhamento”. Tendo em vista o Compromisso aprovado em 1870, como estudamos em outros momentos do trabalho, e que vigorava no caso em questão, um vogal da confraria tinha assegurada a solenidade de seu sepultamento (obviamente, o grau da homenagem seria proporcional ao cargo ocupado nas hierarquias da Mesa Regedora).

Em meio a toda esta confusão, criada pelas mais altas esferas do Rosário, algo importante ocorreu. Parte expressiva dos *homens pretos* que eram súditos do Rei do Congo, e que estavam insatisfeitos com a medida da Mesa Regedora da Irmandade, exigiram que o corpo do “soberano

¹*Diário de Pernambuco*, 10.08.1872. As citações que integram os próximos parágrafos pertencem a este documento. Ressaltemos que, em julho de 1872, ainda estava em exercício a Mesa Regedora eleita para o período de 1871/1872. O irmão Henrique, citado na fonte, deve ser o Juiz Henrique José Dias das Chagas (que foi, inclusive, Presidente da Comissão Administrativa de 1870 e Escrivão em outras gestões). Anacleto Manoel do Nascimento, citado como Juiz Procurador, deve ser, como temos nas nossas fontes, o irmão Anacleto Manoel dos Santos (Procurador do Patrimônio de 1871/1872 e Tesoureiro de 1867 até 1870).

universal” fosse devidamente conduzido à sua igreja. Os mesários, temendo maiores conflitos, acabaram cedendo às pressões dos fiéis vassalos do monarca. Contudo, para não saírem completamente derrotados do embate, ofereceram apenas uma quantia irrisória para o adjutório do enterro. Além disto, não permitiram que o corpo de D. Antônio de Oliveira Guimarães fosse conduzido “à mão até o cemitério”.

Tais medidas foram a gota d’água para os ânimos já exaltados. Travou-se, a partir daí, uma acalorada discussão entre os interessados no destino do corpo de D. Antônio de Oliveira Guimarães. O conflito teria sido apaziguado, segundo a fonte em questão, somente com a chegada das autoridades policiais. Infelizmente, não sabemos dizer como se deu, enfim, o enterro do Rei do Congo. De qualquer forma, para Joaquim Tomás de Aquino Fonseca, os seguidos problemas criados pelos mesários da Irmandade, no episódio, era algo execrável. Nas suas palavras, “o filho que esbofeteia seu pai só seria bem punido cortando-se-lhe a mão autora do crime”.

Certamente, tanto a frase final do Duque do Congo e Governador dos Africanos, quanto a seqüência das exéquias de D. Antônio de Oliveira Guimarães, sintetizaram muito bem o que foi a vida social da Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife e sua relação com as outras instâncias de poder dos *homens pretos*. Além disto, também encontramos, durante os 24 anos da “soberania universal” do referido monarca, um acirrado envolvimento dos confrades e patenteados nas disputas pelas mais diversas esferas do poder político, religioso e cultural da Província de Pernambuco.

Com a confirmação das nossas hipóteses de trabalho, buscaremos, nesta conclusão, relativizar a memória recente do maracatu dito “tradicional, baque-virado ou nação” (obviamente, por causa da sua propalada ligação histórica com o Rosário e com o reinado do Congo). Ela cria continuidades diacrônicas *naturais* e homogêneas, de forma vitimizada ou heroicizada, o passado dos “de baixo” da pirâmide social, selecionando convenientemente seus esquecimentos e lembranças². Por imobilizarem ou idealizarem os recortes e objeto que estudamos na dissertação, a memória do folguedo contemporâneo é uma grande metáfora para a nossa tese.

Diversos atores, nos últimos 20 anos, oriundos das mais variadas tendências culturais e educacionais, estão envolvidos com as releituras feitas sobre o folguedo carnavalesco.

²Pierre Nora, “Entre Memória e História: a problemática dos lugares”, *Projeto História*, (1993), n. 10, p. 9.

Independente das hierarquias sociais, ou mesmo da vinculação direta ou indireta ao folgado, os caminhos interpretativos escolhidos mantêm um entendimento polarizado ou monolítico do festejo. Partilham desta perspectiva o conjunto dos seus principais promotores, desde os mais antigos organizadores de grupos de maracatu até memorialistas ligados ao estudo do popular, passando por elementos politicamente mais participativos da classe média, jornalistas e legisladores.

Os novos olhares que se dirigem às redes culturais que envolvem o folgado, feitos pelos grupos formadores de opinião, obtiveram boa visibilidade e penetração. Podemos encontrá-los tanto na imprensa quanto na indústria fonográfica. Por este motivo, fomos buscar, de forma panorâmica, as mídias que lançaram seus *flashes* e refletores sobre a festividade pernambucana – principalmente a partir da década de 1990. Assim, tendo como base o cenário que envolve os jornais, as revistas e as grandes gravadoras (e os consumidores de seus respectivos produtos culturais), é que verificamos como as construções dos folcloristas se reproduzem nos corações e mentes dos brincantes e do público cultivado – enfim, considerado “não especializado”.

Um instante privilegiado, para percebermos a força do *movimento* que procura revalorizar o maracatu, certamente, foi a presença da comitiva brasileira na concorrida Exposição Universal do Ano 2000³. A representação enviada pelo Brasil foi duplamente carnavalesca. Primeiramente porque, segundo algumas denúncias feitas pela imprensa, a estada dos *nostros* comissários ocorreu no polêmico, caro e superfaturado pavilhão montado pelo governo federal. Além disto, afirmou-se que a própria escolha dos delegados tivera, como critério de seleção, o grau de parentesco com representantes do Poder Executivo. Finalmente, o comparecimento foi momesco porque, divulgando globalmente a *nostra cultura*, tivemos o batuque, as cores, a tradição, o estandarte e a corte régia do Maracatu Estrela Brilhante⁴.

No ano anterior ao evento, a imprensa pernambucana já comemorava, de forma enfática, o convite feito pelos organizadores aos grupos e artistas locais. Insinuaram, inclusive, certa ciúmeira de setores culturais do sul do país, pois seria Pernambuco quem representaria o Brasil, e a própria América do Sul, no Velho Mundo. Do ponto-de-vista da mídia local, não faltaria, para tanto, tradição e representatividade popular no Maracatu Estrela Brilhante. Ele era considerado,

³Ocorrida na cidade de Hannover, na Alemanha, esta feira cultural e tecnológica teve repercussão mundial e financiamento internacional.

⁴A Orquestra de Frevo Tropicália, juntamente com os seus passistas, e o músico Antúlio Madureira, morador de Olinda, também estiveram no festejado evento. *Jornal do Commercio* (Recife), 03.06.2000. Quando o convite foi formalizado, o Maracatu Estrela Brilhante já tinha um CD gravado. *Folha de São Paulo*, 12.02.2000.

afinal, um “dos três mais famosos maracatus de baque-virado, ou nação (os outros dois são o Leão Coroado e Elefante), criados por escravos e mantidos através dos anos por seus descendentes”⁵.

Contudo, o novo fôlego vivido pelo folguedo, ratificado por sua destacada participação na Expo2000, foi o coroamento de uma tendência construída alguns anos antes. Traçaremos agora esta trajetória. Ela se fortaleceu em meados da década de 1980, em Pernambuco, com o trabalho sistemático e incansável de um tocador de rabeca. Manoel Salustiano Soares, ou Mestre Salu, como ainda é popularmente conhecido, foi carregador de cana-de-açúcar nos engenhos da Zona da Mata durante sua juventude, migrando para o Recife em busca de melhores condições de vida e trabalho. Entre as ocupações profissionais assumidas na cidade, foi vendedor de picolé e artesão. Trouxe consigo, do interior do estado, a variante rural do maracatu – o de baque-solto.

Entusiasta do folguedo, nas suas duas vertentes formais, Mestre Salu tem procurado transformá-lo em atividade econômica rentável. Ao disseminá-lo entre os diversos grupos sociais, apesar das dificuldades materiais com as quais convive, tem alimentado um objetivo claro: implementar a geração de empregos e renda nas comunidades carentes, principalmente naquelas envolvidas com as festas populares (aproveitando a sua maior “homogeneidade” e “mutualismo”⁶). Entre outros importantes projetos, reorganizou e trouxe de volta à cena cultural pernambucana o Maracatu Nação Elefante, considerado o mais antigo e tradicional entre os de baque-virado – seu estandarte afirma que foi fundado em 1800, apesar de haver dúvidas sobre esta datação⁷.

Mestre Salu, além de trabalhar com afinco nos referidos planos, também foi o “fundador do maracatu Piaba de Ouro [e] um dos idealizadores de um centro para o maracatu, o Ilumiara Zumbi, com sede em Olinda”⁸. Devemos sublinhar que, por causa das suas relevantes contribuições sociais e culturais, ele acabou ganhando grande notoriedade fora das sociabilidades populares. A sua trajetória de vida, junto às associações comunitárias, levou-o à diretoria de Cultura Popular do Governo do Estado de Pernambuco – Manoel Salustiano Soares esteve ligado

⁵ *Jornal do Commercio* (Recife), 08.12.1999.

⁶ *Revista Época*, edição n. 7, (06.07.1998).

⁷ *Idem*, *ibidem*.

⁸ *Jornal do Commercio* (Recife), 04.05.1998.

diretamente ao secretário de cultura Ariano Suassuna, seu admirador, na última gestão executiva de Miguel Arraes⁹.

A Mestre Salu e ao maracatu ainda é imputada, por causa da liderança do primeiro no tempo presente e da representatividade do outro nos últimos séculos, uma importância vital. Acreditam os pernambucanos que ambos são vigorosos elementos de “resistência” cultural e popular. Assim, na ótica cotidiana, eles se tornaram ícones da sobrevivência de uma expressão estético-folclórica que “conseguiu atravessar o tempo, sem abrir mão de suas características essenciais”¹⁰. A *autenticidade* e a *pureza* do folguedo, assim como as de Mestre Salu, no entanto, só foram possíveis porque existia uma tradição secular e visceral, representada pelas *culturas negra e popular*, para referendá-los.

O maracatu ainda é entendido, portanto, como um ritual ou festejo de ascendência africana. Isto teria possibilitado a afirmação, em torno dele, de uma grande capacidade aglutinadora e identitária. Por este motivo, o folguedo foi e é referencial para as classes menos privilegiadas. Reprimidas historicamente pelas autoridades brancas, tais populações teriam encontrado no maracatu um potencial de expressão, adaptação, luta e sobrevivência às condições sociais mais adversas. Esta perspectiva é partilhada, inclusive, pelo próprio Mestre Salu. É assim que ele percebe a presença do maracatu na vida cultural de Pernambuco. Ele afirma que “o que vem de raiz, a raiz segura em pé”¹¹, apesar das atribulações sofridas.

Existem, entretanto, aqueles que também afirmam a longevidade do folguedo por causa da sua histórica ambigüidade. Ela seria caracterizada pela relação contraditória dos brincantes com as mesmas autoridades que há pouco foram citadas. Desta forma, ao mesmo tempo em que o maracatu ressalta “a liderança da comunidade negra local”¹², garantindo uma forte identidade cultural, “recebia a ‘benção’ da Igreja Católica”¹³ e, conseqüentemente, dos homens brancos. Esta postura negociada teria garantido, segundo seus defensores, a vigilância e a tranqüilidade social exigida pelos *dominantes*.

Ao final do tenso processo social, imersos todos os atores envolvidos com o maracatu dito tradicional na clássica dicotomia “acomodação *versus* resistência”, o controle exercido pelas

⁹Idem, *ibidem*.

¹⁰*Jornal do Commercio* (Recife), 02.01.2001.

¹¹*Folha de São Paulo*, 23.02.2000. É interessante percebermos que o maracatu rural, que Mestre Salu afirmava ser uma tradição cultural, foi considerado como algo *degenerado* por folcloristas como Katarina Real.

¹²*Jornal do Commercio* (Recife), 04.03.2000.

¹³Idem, *ibidem*.

autoridades laicas e religiosas teria sido o mais efetivo (e, por causa disto, vitorioso). Enfim, o folgado, nesta versão, acabou mesmo por se tornar uma simples “simulação da solenidade de coroação dos reis do Congo”¹⁴. Era o festejo, portanto, somente uma espécie de simulacro de cortejo real no carnaval pernambucano, sem qualquer força política transformadora. Já encontramos análises semelhantes, quando fizemos alguns balanços historiográficos durante a dissertação.

A recente projeção nacional do festejo ocorreu, efetivamente, a partir de meados dos anos de 1990. Sua presença na grande mídia conquistou, em maior escala, setores mais significativos da classe média e da juventude. Com Pernambuco debaixo dos pés e a mente na imensidão, como mesmo afirmava o grupo musical Chico Science & Nação Zumbi, na canção “Mateus Enter”¹⁵, lançou-se o manifesto do movimento Mangue Beat¹⁶. A crítica a uma cínica noção de progresso e de globalização, a busca intensiva de experimentos culturais e a grande torcida para avanços da química (no processo de mudança e expansão da consciência...), entre outros, ainda são algumas das suas propostas políticas. Sua imagem símbolo, que sintetiza o movimento, é uma antena parabólica enfiada na lama – ou seja, no mangue: lugar de fertilidade, diversidade e riqueza¹⁷.

No campo da experimentação cultural, por exemplo, os idealizadores do movimento Mangue Beat deram uma nova “roupagem ao ritmo de origem africana [o maracatu], mesclando-o a sons elétricos e outras variantes musicais”¹⁸ – como, por exemplo, o *rock'n'roll* e o *hip-hop*. Eles conquistaram, em seguida, por causa do inusitado e da novidade que representavam, a voraz indústria fonográfica. Ao mesmo tempo, no processo de projeção mercadológica que alcançaram, também chamaram “a atenção de músicos no exterior”¹⁹. O maracatu, enquanto expressão cultural e social, ganhou, assim, uma nova ótica e outros palcos.

Intelectuais como Ariano Suassuna, entretanto, criticaram fervorosamente a nova tendência de mercado. Acreditavam que a mistura e exposição *distorcida* dos elementos da *cultura pernambucana*, especialmente do maracatu, feita pelo movimento Mangue Beat, era extremamente nociva. Afirmavam os maiores defensores das tradições que a oferta feita, pelos

¹⁴ *Jornal do Commercio* (Recife), 08.12.1999.

¹⁵ Na letra desta canção, Chico Science reafirmava as tendências culturais do movimento Mangue Beat ou Mangue Bit. Chico Science & Nação Zumbi, *21 Grandes Sucessos*, Sony Music, 2000, Coleção XXI.

¹⁶ Pode-se ler, também, Mangue Bit.

¹⁷ Ver “O Manifesto do Mangue Beat”, escrito por Fred 04 (integrante da banda Mundo Livre S/A. Este grupo também foi um dos precursores do movimento encabeçado por Chico Science), no site <http://www.uol.com.br/diversao/science7.htm> - atualizado em julho de 2001.

¹⁸ *Jornal do Commercio* (Recife), 04.03.2000.

¹⁹ *Jornal do Commercio* (Recife), 02.01.2001.

meios comerciais, descaracterizava a identidade e a memória populares²⁰. Portanto, elementos *exógenos* não eram bem vindos ao seio da *pernambucanidade*, na concepção dos puristas. A recorrente briga entre os pressupostos de “tradição” e “modernidade”, mais uma vez, veio à tona nos debates.

Os próprios organizadores dos maracatus, no mesmo período, entraram seriamente na discussão. Em contrapartida, eles surgiram com perspectivas bastante diferenciadas dos atores até aqui estudados. Ao mesmo tempo, observamos que também existiram algumas discordâncias e impasses entre suas principais lideranças. O problema capital que apareceu, nas suas discussões, residia na dificuldade em se definir qual deveria ser o destino do maior afluxo de brincantes extracomunitários – demanda causada pela revalorização e maior visibilidade do folguedo. Os novatos ora eram acusados de não possuírem identidade profunda com o maracatu, ora apareciam como evidência de sua nova vitalidade cultural e social.

Alguns dos seus mais destacados organizadores, como a rainha do Maracatu Nação Elefante, Maria Madalena dos Santos (mãe-de-santo e senhora de avançada idade), afirmam categoricamente suas posições. Ela diz que a competição carnavalesca e a presença de brancos nos grupos não são salutares, pois “o que é dos negros é nosso e ninguém pode tirar”²¹. Em contrapartida, Jair Bernardino dos Santos, pintor por profissão, homem de meia idade e presidente do já referido e festejado Maracatu Estrela Brilhante, tem uma opinião aparentemente mais flexível. Afirmou que a antiga condenação social feita pelas elites, às manifestações populares, acabou por se transformar em potencial força de consumo.

No entendimento de Jair Bernardino dos Santos, tal potencialidade deveria ser muito bem aproveitada e explorada. Assim, ao assumirem uma postura mais comercial e “modernizadora”, as comunidades brincantes teriam maior arrecadação financeira para os grupos de maracatu. Conjuntamente, no bojo do processo, teriam acesso cada vez maior à mídia local e nacional. Além disto, a publicidade das suas ações comunitárias e culturais traria, conseqüentemente, algum afluxo de recursos oficiais para se tirar muitas crianças pobres da marginalidade – com projetos educacionais e profissionalizantes²².

²⁰Contudo, se Mestre Salu era um ícone da *pureza* popular e cultural para Ariano Suassuna, lembremos que não negava a dimensão do mercado. O rabequeiro não deixou de ser também muito reverenciado pelo movimento Mangue Beat. A Mestre Salu foi dedicada, inclusive, a canção “Salustiano Song”, composta por Chico Science e Lúcio Maia. Chico Science & Nação Zumbi, *21 Grandes Sucessos*, Sony Music, 2000, Coleção XXI.

²¹Revista *Época*, edição n. 7, (06.07.1998).

²²Idem, *ibidem*.

Na conjuntura de revalorização cultural e mercadológica do folgado, também encontramos alguns outros grupos de maracatu que relêem a *pureza* das tradições seculares. Muitas críticas ainda são feitas à “nova geração” de brincantes e organizadores, considerados portadores de uma visão *degenerada* do passado. O Maracatu Nação Pernambuco, possivelmente, seja o maior representante das referidas agremiações e tendências. Com bom acesso na mídia e acurada visão comercial, organiza mensalmente festas e leva continuamente importantes convidados para a sua sede, no Mercado Popular Eufrásio Barbosa, no bairro do Varadouro, na entrada de Olinda. Fundado no ano de 1989, o grupo ainda tem vários discos gravados e realizou algumas viagens ao exterior²³.

O Maracatu Nação Pernambuco afirma, no seu *site*, que “na entrada do terceiro milênio, o Brasil redescobre o Brasil ancestral, presente na história contada pelo povo em seus folguedos, dos quais Pernambuco é um celeiro imensurável”²⁴. Selecionamos o referido extrato porque ele nos deixa algo muito evidente. Percebemos a hegemonia, no discurso produzido pela agremiação carnavalesca, dos estudos que criaram imbricamentos *naturais* entre a nacionalidade, a *pernambucanidade* e as *culturas populares*. Como desdobramento, notamos a concepção de uma história sempre viva e, se eventualmente esquecida pelos “de cima”, facilmente *recuperável* pelos “de baixo” da pirâmide social.

Participante do movimento que se propõe ao *resgate* cultural do popular, ao contrário do que afirmam seus críticos, o Maracatu Nação Pernambuco afirma redescobrir e reproduzir os fundamentos do maracatu ancestral. Ratificando sua fala, o grupo aponta que se balizou, no seu fazer cotidiano, pelo que foi contado e passado de geração em geração. Na ótica do grupo, a sobrevivência do tradicionalismo, além de lhes garantir legitimidade, confere também a certeza de uma genealogia e nobreza. Para os organizadores da agremiação, por causa da atestada linhagem, existe uma flagrante e contínua linearidade entre os festejos de outrora e as suas mais contemporâneas feições.

²³Estivemos num destes encontros abertos ao público, no ano de 1998. Lá, travamos contato com seu *manager*, Felipe Santiago – desta forma que ele é referido, no cartão de visitas do grupo. No mesmo documento, para o assombro dos tradicionalistas, ainda encontramos o *site* do referido maracatu na Internet – <http://www.maracatunacaopernambuco.com.br>. - atualizado em julho de 2001. No *site*, além do histórico do grupo e do próprio folgado, encontramos uma pesquisa realizada pela *Arconsult* e *Jornal do Commercio*, divulgada em 26 de agosto de 1995. Com muito orgulho, os organizadores do Maracatu Nação Pernambuco afirmam que a população julgou a agremiação como o terceiro maior representante da cultura pernambucana (perdendo apenas, nesta ordem, para Luís Gonzaga e Alceu Valença).

²⁴<http://www.maracatunacaopernambuco.com.br>.

Com o processo histórico, entretanto, algumas mudanças foram flagrantes e necessárias no maracatu “tradicional, nação ou baque-virado”. O grupo afirma que estaria antenado e consonante com a atualidade. Desta forma, no tempo presente, a essência identitária do maracatu tradicional não poderia mais ser africana. Seus organizadores deixam claro que a agremiação foi criada também “com o objetivo de dar ao maracatu uma linguagem moderna”²⁵. Sendo assim, conscientes da impossibilidade de conviverem com a identidade pregressa e original dos maracatus, dão uma contrapartida. Hoje, ela seria muito mais aglutinadora e homogênea que no passado, pois os brincantes se tornaram membros de uma “nação” chamada Pernambuco.

Na ótica do Maracatu Nação Pernambuco, passado e presente se comunicam e misturam com grande harmonia. Enfim, passado e presente se ligam por um fio essencial e linear. Neste tipo de análise, tanto os maracatus de hoje (que, por exemplo, brincam pelas ladeiras de Olinda nos dias de carnaval), quanto os que saíam no século XIX, possuiriam uma identidade comum, continuada e atemporal. As mudanças que puderam ser observadas, na diacronia, foram muito superficiais e ditadas basicamente pelas contingências históricas²⁶.

Certamente, as considerações arroladas nesta conclusão, sobre as mais recentes sensibilidades, sociabilidades e debates evocados pelos maracatus, não esgotam o tema – e nem foi este o objetivo do nosso pequeno ensaio final. Nesta rápida e panorâmica análise, muitas omissões foram cometidas. Os atuais significados do folguedo e as disputas em torno da afirmação da sua tradicionalidade são, inclusive, um excelente campo para futuras pesquisas de historiadores e antropólogos. Contudo, percebemos que, até hoje, as coroas negras pernambucanas motivam mais disputas e controvérsias que algum tipo de identificação positiva ou incontestavelmente homogênea.

²⁵Idem, ibidem.

²⁶A perspectiva interpretativa da agremiação, lembremos, é muito semelhante àquela apresentada por Edison Carneiro, na seção anterior.

Fontes e Bibliografia

1. Fontes

1.1. *Manuscritas*

1.1.1. Universidade Federal de Pernambuco - Divisão de Pesquisa Histórica (Recife-PE):

Consulta do Conselho Ultramarino - Lisboa, 19/7/1704. Catálogo 6 (registro 4618).

1.1.2. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (Recife – PE):

Assuntos Eclesiásticos (AE) – 06, 07.

Diversos (DI) – 05.

Ordens Governamentais (OG).

Ordens Reais (OR) – 18.

Polícia Civil (PC) – 20, 21, 22, 25, 31, 36, 53, 329.

Patentes Provinciais (PP) – 06, 09a, 10, 11.

Petições de Irmandades.

Tribunais Diversos (TD) – 17.

1.1.3. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Museu da Abolição (Recife-PE):

Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de S. Antônio do Recife:

Livro Suplementar das Eleições.

Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1835-1848.

Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1848-1853.

Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1852-1871.

Termos da Irmandade (Livro de Atas), 1871-1879.

Termos da Irmandade (Livro de Inventários), 1837-1867.

1.2. Impressas

1.2.1. Periódicos:

Anuário do Carnaval Pernambucano. Recife: Federação Carnavalesca Pernambucana, 1938.

Jornal do Brasil (Rio de Janeiro), 25/08/1901.

Jornal do Commercio (Recife) – 1998/2001.

Diário Novo (Recife) – 1848.

Diário de Pernambuco (Recife) – 1831, 1848/1872.

Folha de São Paulo – 2000.

Folhinha de Algibeira ou Diário Ecclesiástico e Civil para as Províncias de Pernambuco, Parahiba, Rio Grande do Norte, Ceará e Alagoas para o anno de 1850. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1849.

Folhinha de Algibeira ou Diário Ecclesiástico e Civil para as Províncias de Pernambuco, Parahiba, Rio Grande do Norte, Ceará e Alagoas para o anno de 1855. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1854.

Revista Época, 06/07/1998.

1.2.2. Outras fontes impressas:

CÓDIGO Criminal do Império do Brasil. Rio de Janeiro: Tip. Americana, 1869.

COMPROMISSO da Venerável Confraria de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Santo

Antônio. Recife: Editora Flos Carmeli, 1958.

MANUSCRITOS da Igreja de N. S. do Rosário dos Homens Pretos do Recife. In: *Arquivos*.

Recife: Diretoria de Documentação e Cultura/Prefeitura Municipal do Recife, 1945-1951.
1º e 2º números.

MELO, Jerônimo Martiniano Figueira de. *Autos do Inquérito da Revolução Praieira*. Brasília: Senado Federal/Editora da UnB, 1979.

MONITOR das famílias (O); periódico de instrução e recreio. Recife: FUNDARPE, 1985.
(Coleção Pernambucana – 2ª fase, v 15).

SILVA, Leonardo Dantas da (org.). *Alguns Documentos para a História da Escravidão*. Recife: FUNDAJ/Ed. Massangana, 1988. (Série Abolição, v. 11).

1.2.3. Cronistas e viajantes:

ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*. Recife: Museu do Açúcar, 1969. (edição fac-similar).

AVÉ-LALLEMANT, Robert. *Viagens pelas Províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe (1859)*. Belo Horizonte/ São Paulo: Ed. Itatiaia/Ed. USP, 1980. (Coleção Reconquista do Brasil – Nova Série, v. 19).

COUTO, Domingos do Loreto. *Desagravos do Brasil e Glória de Pernambuco*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981. (Coleção Recife, v. XI).

GRAHAM, Maria. *Diário de Uma Viagem ao Brasil*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1956.

KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de Viagens e Permanências nas Províncias do Norte do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. Itatiaia/Ed. USP, 1980. (Coleção Reconquista do Brasil – Nova Série, v. 16).

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1942.
(Brasíliana v. 221).

PEDRO II, Dom. *Viagem a Pernambuco em 1859*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1952.

TOLLENARE, Louis-François de. *Notas Dominiciais*. Recife: Secretaria de Educação e Cultura do Estado de Pernambuco, 1978. (Coleção Pernambucana, v. XVI).

1.3. Fonogramas.

Chico Science e Nação Zumbi. *21 Grandes Sucessos*. Sony Music, 2000. Coleção XXI.

1.4. Internet.

<http://www.uol.com.br/diversao/science7.htm> - atualizado em julho de 2001.

<http://www.maracatunacaopernambuco.com.br> - atualizado em julho de 2001.

2. Bibliografia

2.1. Obras de referência

CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 3ª ed. rev. e aum. Brasília: MEC/INL, 1972. 2v. (Coleção Dicionários Especializados, v. 3).

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Dicionário Biográfico de Pernambucanos Célebres*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1981. (Coleção Cidade do Recife, v. 16).

_____. *Vocabulário Pernambucano*. 2ª ed. Recife: Secretaria de Educação e Cultura do Governo do Estado de Pernambuco, 1976. (Coleção Pernambucana, v. 2).

FERREIRA, Aurélio Buarque de Hollanda. *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

- GALVÃO, Sebastião de Vasconcellos. *Diccionario Chorographico, Histórico e Estatístico de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927.
- GUIA Brasileiro de Fontes para a História da África, da Escravidão Negra e do Negro na Sociedade Atual: Fontes Arquivísticas. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1988. v. 1.
- HONORATO, Manoel da Costa. *Dicionário Topográfico, Estatístico e Histórico da Província de Pernambuco*. 2ª ed. Recife: Secretaria de Educação e Cultura do Estado de Pernambuco, 1976. (Coleção Pernambucana).
- LOPES, Nei. *Dicionário Bantu do Brasil: repertório etimológico de vocábulos Brasileiros originários dos Centro, Sul, Leste e Sudoeste Africanos*. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, /s.d./.
- ORGANIZAÇÕES e Programas Ministeriais; regime parlamentar no Império. 3ª ed. Brasília: Departamento de Documentação e Divulgação, 1979.
- ROCHA, Ruth. *Minidicionário Enciclopédico Escolar Ruth Rocha/Hindenburg da Silva Peres*. São Paulo: Scipione, 2000.
- RODRIGUES, José Honório. *Índice Anotado da Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*. Recife: IAHGP, 1961.

2.2 Livros e Artigos

- ABREU, Laurinda Faria dos Santos. “Confrarias e Irmandades: a santificação do cotidiano”. In: SANTOS, Maria Helena Carvalho dos. *A Festa*. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII/Universitária Editora, 1992. v. II. pp. 429-440.
- ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/FAPESP, 1999. (Coleção Histórias do Brasil).
- ALGRANTI, Leila Mezan. *O Feitor Ausente: estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro, 1808-1822*. Petrópolis: Vozes, 1988.

- ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ed. Ática, 1990.
- ANDRADE, Mário de. *Danças Dramáticas do Brasil*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1959.
(Obras Completas de Mário de Andrade, 2º tomo)
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. *Máscaras do Tempo: entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1996.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
_____. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- ASSIS, Virgínia Maria de Almoêdo de. *Pretos e Brancos: a serviço de uma ideologia de dominação (caso das Irmandades do Recife)*. Recife: UFPe, 1988. dissertação de mestrado.
- BARBALHO, Nelson. *Cronologia Pernambucana: subsídios para a história do agreste e do sertão – 1631-1654*. Recife: Fundação de Desenvolvimento Municipal do Interior de Pernambuco, 1982. v. 3.
_____. *Cronologia Pernambucana: subsídios para a história do agreste e do sertão – 1713-1750*. Recife: Fundação de Desenvolvimento Municipal do Interior de Pernambuco, 1982, v. 7.
- BARTH, Fredrik (edictor), *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969.
- BASTIDE, Roger. *As Américas Negras: as Civilizações Africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Difel/Ed. USP, 1974.
- BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião*. São Paulo: Ed. Ática, 1993. (Série Temas, v. 34).
- BATALHA, Cláudio H. M. "Sociedades de Trabalhadores no Rio de Janeiro do século XIX: algumas reflexões em torno da formação da classe operária". *Cadernos AEL*, (1999), v. 6, n. 10/11, pp. 43-66.

- BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ed. Ática, 1986.
- BOTELHO, Carla. "O calçamento do Recife no século XIX". *Revista do Arquivo Público (Recife-PE)*, (1996), v. 42, n. 46. pp. 45-53.
- BOXER, C. R. *A Igreja e a Expansão Ibérica: 1440-1770*. Lisboa: Edições 70, /s.d./.
- _____. *O Império Colonial Português: 1415-1825*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O Divino, o Santo e a Senhora*. Rio de Janeiro: Funarte/CDFB, 1978.
- _____. *A Festa do Santo Preto*. Rio de Janeiro/Goiânia: Funarte/INF/UFGO, 1985.
- BRANDÃO, Sylvana. *Ventre Livre, Mãe Escrava: a reforma social de 1871 em Pernambuco*. Recife: Editora da UFPE, 1996.
- BRETAS, Marcos Luiz. *A Guerra das Ruas: povo e polícia na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- BURKE, Peter. "Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro". BURKE, Peter (org.) *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992. pp. 07-37.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S... et al (org.). *Escravidão e Abolição no Brasil: novas perspectivas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- CARNEIRO, Edison. *Dinâmica do Folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem: a elite política imperial; Teatro de Sombras: a política imperial*. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Relume-Dumará, 1996.
- CARVALHO, Marcus J. M. de. "Os Caminhos do Rio: negros canoieiros no Recife na primeira metade do século XIX". *Afro-Asiáticos*, (1997), n. 19/20. pp. 75-93.
- _____. "O Encontro da 'Soldadesca Desenfreada' com os 'cidadãos de cor mais levianos' no Recife em 1831". *Clio: Revista de Pesquisa Histórica*, (1999), n. 18. pp. 109-137.
- _____. *A Guerra dos Moraes: a luta dos senhores de engenho na*

- Praieira*. Recife: UFPe, 1986. dissertação de mestrado.
- _____. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo, Recife, 1822-1850*. Recife: Editora UFPe, 1998.
- _____. “Quem furta mais esconde: o roubo de escravos em Pernambuco, 1832-1855”. *Estudos Econômicos*, (1987), v. 17. pp. 89-110.
- _____. “Rumores e Rebeliões: estratégias de resistência escrava no Recife, 1817-1848”. *Tempo*, (1998), v. 3, n. 6. pp. 49-72.
- CAVALCANTI, Vanildo Bezerra. *Recife do Corpo Santo*. Recife: Prefeitura Municipal do Recife, 1977.
- _____. “O Recife e a Origem dos seus Bairros Centrais”, In: ARQUIVO Público Estadual de Pernambuco (org.). *Um Tempo do Recife*. Recife: Ed. Universitária, 1978. pp. 221-252.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990. (Coleção Memória e Sociedade).
- COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Anais Pernambucanos 1591-1634*. Recife: FUNDARPE, 1983. v. 2. (Coleção Pernambucana).
- _____. *Anais Pernambucanos 1666-1700*. Recife: FUNDARPE, 1983, v. 4. (Coleção Pernambucana).
- _____. *Anais Pernambucanos 1701-1739*. Recife: FUNDARPE, 1984, v. 5. (Coleção Pernambucana).
- _____. *Anais Pernambucanos 1740-1794*. Recife: FUNDARPE, 1984, v. 6. (Coleção Pernambucana).
- _____. *Anais Pernambucanos 1795-1817*. Recife: FUNDARPE, 1984, v. 7. (Coleção Pernambucana).
- _____. *Anais Pernambucanos 1824-1833*. Recife: FUNDARPE,

- 1984, v. 9. (Coleção Pernambucana).
-
- . *Anais Pernambucanos 1834-1850*. Recife: FUNDARPE, 1985, v. 10. (Coleção Pernambucana).
-
- . “Folk-lore Pernambucano”. *Revista do IHGB*, (1908), tomo LXX, parte II.
-
- . “Notícia sobre a fundação da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do bairro da Boa Vista”. *Revista do Instituto Arqueológico, Geográfico e Histórico de Pernambuco*, (1901), n. 55. pp. 271-288.
- DIAS, Maria Odila da Silva. “A Interiorização da Metrópole (1808-1853)”. In: MOTA, Carlos Guilherme Mota (org.). *1822: dimensões*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1986. pp.:160-184.
- DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. *Etnias e Culturas no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1980. (Coleção General Benício, v. 176, publicação 497).
- EISENBERG, Peter Louis. *Modernização sem Mudança: a indústria açucareira em Pernambuco, 1840-1910*. Rio de Janeiro/Campinas: Paz e Terra/Unicamp, 1977. (Estudos Brasileiros, v. 15).
- FERRAZ, Socorro. *Liberais e Liberais: Guerras Civis em Pernambuco no século XIX*. Recife: Ed. UFPe, 1996.
- FERREIRA, Ascenço. “O Maracatu”. *Arquivos*. Recife: Diretoria de Documentação e Cultura/Prefeitura Municipal do Recife, 1945-1951. 1º e 2º números.
- FERREIRA, Roquinaldo Amaral. *Dos Sertões ao Atlântico: Tráfico Ilegal de Escravos e Comércio Lícito em Angola, 1830-1860*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997. dissertação de mestrado.
- FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em Costas Negras: uma história do tráfico Atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. (Coleção

Leituras Filosóficas, n. 1).

- FRAGOSO, Hugo. "A Igreja na formação do Estado liberal". In: HAUK, João Fagundes...et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. 3ª ed. Petrópolis: Edições Paulinas, 1992. tomo II/2.
- FRANCO, Maria Silvia de Carvalho. *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. 3ª ed. São Paulo: Kairós Livraria Editora, 1983.
- FREITAS, João Alfredo de. *Lendas e Superstições do Brasil*. Recife: Typographia de Manoel Figueiroa de F. & Filhos, 1884.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 35ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1999.
- _____. *Sobrados e Mucambos: Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento do Urbano*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1996.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GENOVESE, Eugene D. *A Terra Prometida: o mundo que os escravos criaram*. Rio de Janeiro/Brasília: Paz e Terra/CNPq, 1988. (Coleção Oficinas de História).
- GIBRAN, Gibran Khalil. *O Louco*. Rio de Janeiro: ACIGI, /s.d./.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. 2ª reimpressão. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.
- GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de Quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.
- GRAHAM, Richard. *Clientelismo e Política no Brasil do Século XIX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.
- GRAMSCI, Antônio. *Literatura e Vida Nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. (Coleção Perspectivas do Homem, v. 49).
- GUERRA, Flávio. "O Recife e o Conde da Boa Vista", In: ARQUIVO Público Estadual de Pernambuco (org.). *Um Tempo do Recife*. Recife: Ed. Universitária, 1978. pp. 265-288.
- _____. *Velhas Igrejas e Subúrbios Históricos*. 2ª ed. rev. e aum. Recife: Fundação

- Guararapes, 1970.
- GUERRA-PEIXE, César. *Maracatus do Recife*. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife/Irmãos Vitale, 1980. Coleção Recife v. XIV.
- HAUPT, Heinz-Gerhard. "O Lento Surgimento de uma História Comparada". In: JULIA, Dominique & BOUTIER, Jean. *Passados Recompuestos: campos e canteiros da História*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Editora da FGV, 1998. pp. 205-216.
- HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. (Série Interpretações da História do Homem, v. 2).
- HOBBSBAWN, Eric J. *A Era dos Impérios*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- _____. "Introdução: A Invenção das Tradições". In: HOBBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (org.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984. (coleção Pensamento Crítico, v. 55). pp.: 09-23.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 21ª ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1989. (Coleção Documentos Brasileiros, v. 1).
- HOLLOWAY, Thomas H. *Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1997.
- IANNI, Octavio. *As Metamorfoses do Escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional*. 2ª ed. rev. e aum. São Paulo/Curitiba: Hucitec/Scientia et Labor, 1988.
- KARASCH, Mary C. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro: 1808-1850*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- KIDDY, Elizabeth W. *Brotherhoods of Our Lady of the Rosary of the Blacks: community and devotion in Minas Gerais, Brazil*. New Mexico: University of New Mexico, 1998. tese de doutorado.
- LARA, Silvia Hunold. "Significados Cruzados: um reinado de Congos na Bahia setecentista".
- CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *Carnaval e outras F(r)estas*. Campinas: Editora da Unicamp. No prelo.
- LYRA, Maria de Lourdes Viana. *A Utopia do Poderoso Império: Portugal e Brasil, bastidores*

- da política, 1798-1822*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1994.
- MACCORD, Marcelo. “A coroação do Rei Congo e as autoridades policiais em Recife (1848-1873)”. *[Syn]Thesis*, (1998), especial, pp. 93-102.
- MACHADO, Maria Helena P. T. *Crime e Escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas, 1830-1888*. São Paulo: Brasiliense, 1987
- _____. “Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão”. *Revista Brasileira de História*, (1988), v. 8, n. 16. pp. 143-160.
- MAIA, Clarissa Nunes. *Sambas, Batuques, Vozerias e Farsas Públicas: o controle social sobre os escravos em Pernambuco no séc. XIX (1850-1888)*. Recife: UFPe, 1995. dissertação de mestrado.
- MARSON, Izabel Andrade Marson. *O Império da “Conciliação”: política e método em Joaquim Nabuco – a tessitura da revolução e da escravidão*. Campinas: Unicamp, 1999. tese de livre docência.
- _____. *O Império do Progresso: a Revolução Praieira em Pernambuco (1842-1855)*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. *Movimento Praieiro: imprensa, ideologia e poder político*. São Paulo: Ed. Moderna, 1980. (Coleção Contemporânea).
- _____. “Política, Ciência e Utopia: a revista ‘O Progresso’ e a (re)criação da Monarquia Constitucional no Brasil (1846-1848)”. *Revista Brasileira de História*, (set. 91/ago.92), v. 12. n. 23/24. pp. 99-110.
- MATTOS, Hebe Maria. *Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema: a formação do Estado Imperial*. 3ª ed. Rio de Janeiro: ACCESS, 1994.
- MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Bahia, século XIX: uma província do Império*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

- _____. *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MEDICK, Hans. “Missionários num barco a remos? Modos etnológicos de conhecimento como desafio à História Social”. *Ler História*, (1985), n. 6. pp. 85-107.
- MELLO, Evaldo Cabral de. “Canoas do Recife: um estudo de microhistória urbana”. *Revista do Instituto Arqueológico, Geográfico e Histórico de Pernambuco*, (1978), v. L. pp. 67-103.
- _____. *A Fronda dos Mazombos: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- _____. *Olinda Restaurada: Guerra e Açúcar no Nordeste, 1630-1654*. 2ª ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. “Aditamentos e Correções”. In: COSTA, Francisco A. P. da. *Anais Pernambucanos 1834-1850*. Recife: FUNDARPE, 1985. v. 10. (Coleção Pernambucana).
- _____. *Diário de Pernambuco: economia e sociedade no 2º Reinado*. Recife: Ed. UFPe, 1996.
- _____. *O Diário de Pernambuco e a História Social do Nordeste (1849-1889)*. Recife: Diário de Pernambuco, 1975. v. II.
- _____. “O Diário de Pernambuco: população negra e cultos africanos”. *Arrecifes*, (1992), n. 6. pp. 07-14.
- _____. “Um Governador Colonial e as Seitas Africanas”. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*, (1948/49), v. XLII. pp. 41-45.
- _____. *Henrique Dias: governador dos crioulos, negros e mulatos do Brasil*. Recife: Ed. Massangana, 1988. (Série Abolição, v. 3).
- MELLO E SOUZA, Marina de. *Os Reis Negros no Brasil Escravista: história, mito e identidade na festa de Coroação de Rei Congo*. Niterói: UFF, 1999. tese de doutorado.
- MELO, Jerônimo Martiniano Figueira de. *Crônica da Rebelião Praieira – 1848 e 1849*. Brasília: Senado Federal, 1978. (Coleção Bernardo Pereira de Vasconcellos, Série Estudos

Históricos, v. 6).

- MELO, Urbano Sabino Pessoa de. *Apreciação da Revolta Praieira em Pernambuco*. Brasília: Senado Federal, 1978. (Coleção Bernardo Pereira de Vasconcellos, Série Estudos Históricos, v. 10).
- MILLER, Joseph C. "Angola central e do sul por volta de 1840". *Estudos Afro-Asiáticos*, (1997), n. 32. pp. 07-54.
- MOLINA, Sandra R. *(Des)obediência, barganha, confronto: a luta pela sobrevivência da Província Carmelitana Fluminense – 1780-1835*. Campinas: Unicamp, 1998. tese de doutorado.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Nordeste 1817: estruturas e argumentos*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- MULVEY, Patricia A. *The Black Brotherhoods of Colonial Brazil*. New York: City College, 1976. tese de doutorado.
- _____. "Slave Confraternities in Brazil: their role in Colonial Society". *The Americas*, (1982), v. XXXIX, n. 1. pp. 39-68.
- NIETZSCHE, Friedrich. "Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida". In: *Considerações Extemporâneas*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).
- NORA, Pierre. "Entre Memória e História: a problemática dos lugares". *Projeto História*, (1993), n. 10. pp. 07-28.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção e Caridade: irmandades religiosas no Rio de Janeiro Imperial (1840-1889)*. Niterói: UFF, 1995. dissertação de mestrado.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. "Quem eram os 'negros da Guiné'? A origem dos africanos na Bahia". *Afro-Asia*, (1997), n. 19/20. pp. 37-73.
- OLIVEIRA VIANNA, *Evolução do Povo Brasileiro*. 2ª ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1933. (Brasiliana, v. X).

- PARAHYM, Orlando. *Traços do Recife: ontem e hoje*. Recife: Secretaria de Educação e Cultura do Estado de Pernambuco, 1978.
- PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- PIMENTEL, Maria do Rosário. "A Coroação dos Reis de Congo em Portugal". Comunicação apresentada no VIII Congresso Internacional "A Festa", organizado pela Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII. Lisboa, 18 a 22 de novembro de 1992. mimeo.
- PIO, Fernando. *Meu Recife de Outrora*. Recife: Casa Mozart, 1935.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.
- PRIORI, Mary Del. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem o meu parente: As Irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: USP, 1997. tese de doutorado.
- QUINTAS, Amaro. *O Sentido Social da Revolução Praieira*. 6ª ed. Recife: Massangana, 1982. (Série Estudos e Pesquisas, n. 25).
- RAMOS, Arthur. *O Folk-lore Negro do Brasil: demopsychologia e psychanalyse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1953. (Bibliotheca de Divulgação Científica, v. IV).
- REAL, Katarina. *O Folclore no Carnaval do Recife*. Rio de Janeiro: MEC/CDFB, 1967.
- REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- _____. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1835*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- RIBEIRO, José. *Brasil no Folclore*. 3ª ed. ver. e amp. Rio de Janeiro: Editora Aurora, /s.d./.
- RIBEIRO, René. *Cultos Afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. Recife: Gráfica Editora do Recife/Instituto Joaquim Nabuco, 1952.
- _____. "O Negro em Pernambuco". *Revista do Instituto Arqueológico, Geográfico e Histórico de Pernambuco*, (1948/49), v. XLII. pp. 07-25.

- _____. *Religião e Relações Raciais*. Rio de Janeiro: MEC, 1956.
- RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos Mortos na Cidade dos Vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura do Rio de Janeiro, 1997. (Coleção Biblioteca Carioca, v. 43).
- RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo/Brasília: Ed. Nacional/Ed. UnB, 1982. (Coleção Temas Brasileiros, v. 40).
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. "Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil: a study in Collective Behavior", *Hispanic American Historical Review*, (1974), v. 54, n. 4. pp. 567-602.
- SALES, Humberto (org.), *Antologia Escolar de Crônicas*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, /s.d./.
- SANTOS, Francisco José Alves dos "Calendário Religioso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Estância: 1772-1827". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, (1992), n. 31. pp. 71-81.
- SAUNDERS, A. C. de C. M. *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal: 1441-1555*. New York: University of Cambridge, 1982.
- SCARANO, Julita. "Black Brotherhoods: integration or contradiction?". *Luso-Brazilian Review*, (1979), v. 16, n. 1. pp. 01-17.
- _____. *Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976. (Brasiliana v. 357).
- SCHWARTZ, Studart B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- SETTE, Mário. *Maxambombas e Maracatus*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981.
- SHARPE, Jim. "A história vista de baixo". In: BURKE, Peter (org.) *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992. pp. 39-62.
- SILVA, Eduardo. *Dom Obá II D'África, o Príncipe do Povo: vida, tempo e pensamento de um*

homem livre de cor. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

_____ & REIS, João José. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

SILVA, Leonardo Dantas da. "A calunga de Angola nos maracatus do Recife". *Folclore*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1995. Série Folclore 226.

_____. "A instituição do Rei do Congo e sua presença nos maracatus". In: SILVA, Leonardo Dantas da (org.). *Estudos sobre a Escravidão Negra*. Recife: FUNDAJ/Ed. Massangana, 1988. v.2. pp. 13-53.

_____. *Pernambuco de Maurício de Nassau*. Recife: CONCAL, 1992.

_____. *Recife: uma história de quatro séculos*. Recife: Prefeitura do Recife/Secretaria de Educação e Cultura, 1975.

SILVA, Luiz Geraldo. "Da Festa à Sedição: sociabilidades, etnia e controle social na América Portuguesa (1776-1814)". *História: Questões & Debates*, (1999), n. 30. pp. 83-110.

SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. *Negro na Rua: a nova face da escravidão*. São Paulo/Brasília: Hucitec/CNPq, 1988. (Coleção Estudos Históricos).

SILVA, Wellington Barbosa da. *A Cidade que Escraviza é a mesma que Liberta...: estratégias de resistência escrava no Recife do século XIX (1840-1850)*. Recife: UFPE, 1996. dissertação de mestrado.

SLENES, Robert W. *The demography and economics of Brazilian slavery*. Stanford: Stanford University, 1976. tese de doutorado.

_____. *Na Senzala, Uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil, sudeste, século XIX*. 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. (Coleção Histórias do Brasil).

_____ & FARIA, Sheila de Castro. "Família Escrava e Trabalho". *Tempo*, (1998), v. 3, n. 6. pp. 37-47.

_____. "'Malungu, Ngoma vem!': África coberta e descoberta do [sic: leia-se "no"] Brasil". *Revista USP*, (dez, jan, fev 1991-92), n. 12. pp. 48-67.

- SMITH, Robert C. *Igrejas, Casas e Móveis: aspectos de arte colonial brasileira*. Recife: Ministério da Educação e Cultura/UFPe/IPHAN, 1979.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Identidade étnica, religiosa e escravidão: os “pretos minas” no Rio de Janeiro (século XVIII)*. Niterói: UFF, 1997. tese de doutorado.
- _____. “Mina, Angola e Guiné: nomes d’África no Rio de Janeiro setecentista”. *Tempo*, (1998), v. 3, n. 6, pp. 73-93.
- SOUTO MAIOR, Mário & SILVA, Leonardo Dantas da (org.). *Antologia do Carnaval do Recife*. Recife: FUNDAJ/Ed. Massangana, 1991.
- SOUZA, Iara Lis Carvalho. *Pátria Coroada: o Brasil como corpo político autônomo, 1780-1831*. São Paulo: Unesp, 1999.
- THOMPSON, Edward P. *Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- _____. *Tradición, Revuelta y Consciencia de Clase: Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. 3. ed. Barcelona: Editorial Crítica, 1989.
- THORNTON, John. “As guerras civis no Congo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas”. *Estudos Afro-Asiáticos*, (1997), n. 32. pp. 55-74.
- 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)*. Recife: UFPe, 1997. dissertação de mestrado.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das Idéias Religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.
- VAINFAS, Ronaldo & MELLO E SOUZA, Marina de. “Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII”. *Tempo*, (1998), v. 3, n. 6. pp. 95-118.
- VALENTE, Waldemar. *Folclore Brasileiro: Pernambuco*. Rio de Janeiro: MEC/CDFB, 1979.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. *As Tradições Populares na Belle Époque Carioca*. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF, 1988.

- VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3ª ed. Brasília: Editora da UnB, 1994. v. 1.
- WEHLING, Arno. “A Concepção Histórica de Von Martius”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, (1994), n. 385. pp. 721-731.
- _____. “O escravo ante a lei penal e a lei civil (1822-1871)”. In: LACOMBE, Lourenço Luiz (org.), *100 Anos de Abolição da Escravidão*. Petrópolis: Museu Imperial, 1998. pp. 101-110.

MacCord, Marcelo. *O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio: alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1872*. Campinas, SP: [s.n.], 2001.

ERRATA

P. 09 – onde se lê “A ‘soberania universal’ de D. Antônio de Oliveira Guimarães e os maracatus: sentidos e interfaces”, lê-se “A ‘soberania universal’ de D. Antônio de Oliveira Guimarães e os maracatus”.

P. 142 – onde se lê “A instabilidade da ordem pública naqueles abre”, lê-se “A instabilidade da ordem pública naqueles momentos abre”.

P. 176 – onde se lê “levantados pelos *homens pretos*”, lê-se “levantados pelos *homens pretos*”.

P. 184 – onde se lê “figura do editor do *Diário Novo*. A primeira”, lê-se “figura do editor do *Diário Novo*. Duas questões se destacam. A primeira”.

P. 184 – onde se lê “Ao afirmarmos que aquelas instituições estiveram”, lê-se “Ao afirmarmos que aquelas instituições negras estiveram”.

P. 185 – onde se lê “a soberania do preto José Pereira da Silva e aos praieiros”, lê-se “a soberania do preto José Pereira da Silva e os praieiros”.

P. 224 – onde se lê “Por imobilizarem ou idealizarem os recortes e objetos que estudamos na dissertação, a memória do folgado contemporâneo é uma grande metáfora para a nossa tese”, lê-se “Por imobilizar ou idealizar os recortes e objetos que estudamos na dissertação, a memória do folgado contemporâneo é uma grande metáfora para a nossa tese”.