

HUMBERTO JOSÉ FONSÊCA

**VIDA E MORTE NA BAHIA COLONIAL:
SOCIABILIDADES FESTIVAS E RITUAIS FÚNEBRES
(1640-1760)**

**BELO HORIZONTE
UFMG/FAFICH – DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
2006**

HUMBERTO JOSÉ FONSECA

**VIDA E MORTE NA BAHIA COLONIAL:
SOCIABILIDADES FESTIVAS E RITUAIS FÚNEBRES
(1640-1760)**

Tese apresentada ao programa de pós-graduação, doutorado em História Social da Cultura do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor.

Orientadora: Professora Dr^a. Júnia Ferreira Furtado

BELO HORIZONTE
UFMG/FAFICH - DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
MARÇO DE 2006

Catlogação na fonte

Fonsêca, Humberto José.

Vida e morte na Bahia colonial: Sociabilidades festivas e rituais fúnebres (1640-1760).
/ Humberto José Fonsêca. – Belo Horizonte, MG. UFMG/FAFICH/DH, 2006.

Orientadora: Júnia Ferreira Furtado.

Co-orientadora: Adriana Romeiro.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História.

1. Cultura barroca. 2. Festa. 3. Morte, ritos fúnebres. 5. Elites. 6. Bahia – Colônia – História. I. Furtado, Júnia Ferreira. Romeiro, Adriana. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas –
FAFICH.
Departamento de História



Tese intitulada “*Vida e morte na Bahia colonial: sociabilidades festivas e rituais fúnebres (1640-1760)*”, de autoria do doutorando Humberto José Fonsêca, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores doutores:

Profa. Dra. Júnia Ferreira Furtado – Dep. História/UFMG – Orientadora

Profa. Dra. Íris Kantor – USP

Prof. Dr. Marco Antonio Silveira – UNI – BH.

Profa. Dra. Guiomar Maria de Grammon Machado de Araújo e Souza – UFOP.

Profa. Dra. Avanete Pereira Sousa - UESB

Profa. Dra. Regina Horta Duarte
Coordenadora do Programa de
Pós-Graduação em História

Belo Horizonte, 24 de março de 2006

À memória de meus pais, Pedro Feliciano Fonseca e Maria José
Fonseca, começo de tudo.

Aos meus irmãos, continuidade do começo de tudo.

Para Zoraide, companheira de caminhadas passadas, presentes e
futuras.

Para Isis, Maíra, Clarice e Victor, nossos barulhentos rebentos.

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo suporte financeiro em forma de bolsa de estudos;

À Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, ao Departamento de História da UESB e aos colegas do departamento, que suportaram minha ausência e supriram minha falta;

À professora Dr^a. Júnia Ferreira Furtado, pela paciente dedicação e competência na orientação;

À professora Dr^a. Adriana Romeiro, cujos conselhos valerão para muito mais que uma tese;

Ao professor Dr. Douglas Cole Libbe, que melhorou minha leitura sobre a escravidão nas Américas;

Ao Programa de Pós-Graduação em História da UFMG, que tornou possível esse projeto, e a todos os professores do programa, a quem devo meu crescimento intelectual;

A Helvécio e Virgínia, que nos acolheu na megalópole mineira quando chegamos assustados à Belo Horizonte, sem saber por onde começar a procurar o caminho da UFMG;

A Valéria Viana, por sua amizade por mim explorada para a correção de meu péssimo português, sem o que a tese estaria ilegível;

A Avanete, colega de Departamento, cúmplice nas leituras da Bahia colonial;

A Luis Otávio e Rita Pereira, pelo incentivo, quase empurrão;

A todos os componentes da banca, pela leitura atenta, e principalmente pelas excelentes sugestões.

Houve aqui há anos um profundo e covo filósofo de além Reno, que escreveu uma obra sobre a marcha da civilização, do intelecto – o que diríamos, para nos entenderem todos melhor, o *progresso*. Descobriu ele que há dois princípios no mundo: o *espiritualista*, que marcha sem atender à parte material e terrena desta vida, com os olhos fitos em suas grandes e abstratas teorias, hirto, seco, duro, inflexível, e que pode bem personalizar-se, simbolizar-se pelo famoso mito do cavaleiro da mancha, d. Quixote; – o *materialista*, que sem fazer caso nem cabedal dessas teorias, em que não crê, e cujas impossíveis aplicações declara todas as utopias, pode bem representar-se pela rotunda e anafada presença do nosso amigo velho, Sancho Pança.

Mas, como na história do malicioso Cervantes, estes dois princípios tão avessos, tão desencontrados, andam contudo juntos sempre, ora um mais atrás, ora outro mais adiante, empecendo-se muitas vezes, coadjuvando-se poucas, mas *progredindo* sempre.

E aqui está o que é possível ao progresso humano.

E eis aqui a crônica do passado, a história do presente, o programa do futuro.

Hoje o mundo é uma vasta Baratária, em que domina el-rei Sancho.

Depois há de vir d. Quixote.

O senso comum virá para o milênio, reinado dos filhos de Deus! Está prometido nas divinas promessas – como el-rei de Prússia prometeu uma constituição; e não faltou ainda, porque o contrato não tem dia; prometeu, mas não disse quando.

Almeida Garret. *Viagens na minha terra*. São Paulo: Ediouro, s.d. p. 7.

RESUMO

Analizamos as representações da vida e da morte na Bahia colonial, as ambigüidades e contradições da sociedade baiana dos séculos XVII e XVIII, tendo como pano de fundo o ideal de vida nobre e honrada das elites, as grandes festas promovidas pela Igreja, pelo Estado e pelas Confrarias, em meio à pobreza que caracterizava a população colonial e a violência que representava a escravidão africana. Estudamos o modo de vida das elites, as representações da morte e os rituais fúnebres, inserindo-os todos, religiosidade, ideal de nobreza e honra, as festas e a morte, no tempo longo das representações coletivas que se modelam ao longo dos séculos. Pretendemos, com isso, colaborar para melhor situar a importância histórica do fenômeno da sociabilidade, tanto pela morte quanto pela festa, em sua visão didática, como elemento de difusão de novos motivos condutores que nortearam a sociabilidade e a devoção nos séculos XVII e XVIII na Bahia, no fulcro do domínio de uma sensibilidade que chamamos barroca.

Procuramos entender como se lançaram sobre a América portuguesa os rituais fúnebres barrocos, cercados de todo o esplendor e pompa, principalmente em se tratando dos rituais fúnebres ligados à família real, aos governadores e Vice-reis e às elites locais. Discutimos, ainda, como o sentido do dionisíaco, oprimido pelos exercícios da obediência civil e religiosa, acaba por infiltrar-se pelas dobras proporcionadas pelos eventos festivos, levando à carnavalização do barroco.

Partimos, neste trabalho, de um pressuposto central: o de que na Bahia dos séculos XVII e XVIII estamos diante de uma sociedade barroca, elitista e hierarquizada. Uma sociedade cuja elite se caracterizava pela busca desenfreada da nobilitação, pela exposição fáustica dos símbolos de distinção de *status*, pela constante procura e exposição de poder e prestígio social. Tal comportamento acreditamos dever-se às pressões resultantes da consciência de instabilidade estamental das elites, ameaçadas principalmente por elementos que, embora discriminados socialmente por questões religiosas, ou pelo exercício de funções consideradas pouco nobres, ou ambas, como os comerciantes e cristãos-novos, uns sempre associados aos outros, possuíam características que permitiam ameaçar a hegemonia social das elites aristocráticas: A mesma cor da pele e muito cabedal, o que levaria, em meados do século XVIII, com o progresso econômico dos comerciantes e homens de negócio, a estarem eles completamente assimilados às elites locais.

Palavras-chave: Cultura barroca, festa, morte, ritos fúnebres, elite, Bahia, colônia.

SUMÁRIO

Introdução.....	01
Elites e hierarquias sociais no Antigo Regime.....	07
Elites como objeto historiográfico na sociedade luso brasileira.....	15
Sociabilidades e ritos festivos.....	19
A morte e os ritos fúnebres.....	26
As fontes.....	29
Representação e alegoria.....	33
Capítulo I – Elites no Antigo Regime da América portuguesa. Bahia: formação e consolidação	37
Bahia de todos os Santos: montagem da sociedade senhorial.....	41
A casa grande.....	47
Senhor de Engenho: a nobreza da terra.....	53
Transgressão da “ordem natural”: comerciantes e cristãos-novos.....	71
“Vendendo gato por lebre”.....	73
“O rosário na mão e as contas no coração”.....	77
Formas de representação da comunidade mercantil da Bahia.....	84
Capítulo II – Sociedade e religião. Capitania da Bahia	93
Piedade cristã e <i>status</i> na sociedade colonial.....	95
A exteriorização da fé.....	101
Irmandades, confrarias, ordens terceiras.....	106
Confrarias de profissões e de homens de cor.....	112
Irmandades de homens pretos e de homens pardos.....	115
Irmandades e ordens terceiras: cultura e sensibilidade coloniais.....	119
Capítulo III – Festas. Hierarquias, invenções e inversões	136
Corpus Christi: o povo de Deus em movimento.....	141
O Corpo de Deus na Bahia de Todos os Santos.....	148
As festas da Câmara.....	154
Os custos da festa.....	159
Festas reais: o desfile simbólico do poder.....	162
Procissões: os desfiles simbólicos do poder.....	177
Festa e poder: os festejos de 1760.....	182
As festas de 1760.....	189
As procissões.....	194

Capítulo IV – O outro lado das festas: invenções e inversões	198
Cavalcadas, touradas e outros jogos eqüestres.....	199
A carnavalização da sociedade barroca.....	219
A batalha das contas e das propinas: práticas novas, costumes antigos.....	225
Gastos da Fazenda Real com as festas.....	235
Homens de negócio: festas e propinas.....	239
Capítulo V – Morte e ritos fúnebres barrocos	246
A morte no Ocidente europeu: da Idade Média à Idade Moderna.....	248
A morte e o além cristão.....	250
O cemitério e a igreja.....	254
Familiaridade entre os vivos e os mortos.....	257
Atitudes diante da morte na Bahia barroca.....	260
Cuidados com a alma e com o corpo.....	263
Cerimônias de enterro na Bahia colonial: um ritual barroco.....	268
A morte dos grandes.....	271
Conclusão.....	286
Anexos.....	292
Abreviações.....	327
Fontes.....	328
Bibliografia.....	336

INTRODUÇÃO

Tinha chegado o venturoso prazo do felicíssimo ano de 1640, no último mês em que terminara o seu misterioso círculo, ponto em que acabavam as desgraças de Portugal e principiavam as suas felicidades; limite prescrito das profecias do nosso Encoberto; termo dilatado e apetecido das nossas esperanças e tempo da segunda cláusula da promessa de Deus Nosso Senhor, feita a el-rei d. Afonso Henriques, de que a primeira fora a vitória que nos deu no campo de Ourique, fundamento sobre que a Divina Majestade quis se firmasse a máquina da monarquia portuguesa, que em complemento da última parte do seu soberano oráculo há de ser o único permanente e maior império de todos os quatro tão opulentos e inconstantes que teve o mundo.

Sebastião da Rocha Pitta, *História da América portuguesa desde o ano de 1500 do seu descobrimento até ao de 1724*. Lisboa, 1730.

O trecho acima, escrito no começo do século XVIII, é testemunha do espírito do tempo que vigorou na América portuguesa nos séculos XVII e XVIII. Por quase todo o Império português, foi com este espírito que foi recebida a notícia da restauração da Coroa, colocada na cabeça do Duque de Bragança com o título de d. João IV. Na Bahia, ela ensejou manifestações de júbilo, celebrada com muito barulho, muita dança, procissão e *Te Deum Laudamus* na Igreja da Companhia de Jesus. Este era o espírito do tempo, que unia os homens nos extremos da alegria das festas e nos extremos da contrição religiosa, característico do que mais tarde foi denominado espírito barroco.

Este trabalho tem como objetivo principal o estudo das representações da vida e da morte na Bahia colonial, das ambigüidades e contradições da sociedade baiana dos séculos XVII e XVIII, tendo, como pano de fundo, o ideal de vida nobre e honrada das elites, as grandes festas promovidas pela Igreja, pelo Estado e pelas Confrarias, em meio à pobreza que caracterizava a população colonial e à violência que representava a escravidão africana. Tentaremos uma análise do modo de vida das elites, das representações da morte e de seus rituais, inserindo-os todos, religiosidade, ideal de nobreza e honra, as festas e a morte, no tempo longo das representações coletivas que se modelam ao longo dos séculos. É claro que não pretendemos esgotar o tema, mas colaborar talvez para melhor situar a importância histórica do fenômeno da

sociabilidade, tanto pela morte quanto pela festa, em sua visão didática, como elemento de difusão de novos motivos condutores que nortearam a sociabilidade e a devoção nos séculos XVII e XVIII na Bahia, no fulcro do domínio de uma sensibilidade que chamamos barroca.

A partir do Concílio de Trento (1545-1563), no seio da cristandade ocidental, não restam muitos espaços, notadamente na esfera oficial, para manifestações que não sejam celebrações inequívocas da glória de Deus. Nesse sentido, a Igreja converte-se numa espécie de espaço cênico, num *teatrum sacrum* onde são encenados os dramas da salvação humana, numa mistura de arte e catequese. É compreensível, então, a identificação que fazem os estudiosos da cultura do Barroco como a síntese simbólica das transformações operadas no interior da Igreja Católica tridentina, as quais são denominadas Contra-Reforma. Ao fazer sua opção pelo espetáculo, tal movimento abria as portas para a representação e a alegorização do real.

Esta cultura do barroco,¹ trazida para o Brasil pelos portugueses, principalmente os Jesuítas e as ordens terceiras como Franciscanos, Carmelitas, Beneditinos etc., irmandades como a Santa Casa da Misericórdia, Santíssimo Sacramento etc., adaptada às condições da colônia, reflete a inserção da cultura local nos quadros civilizacionais do império português, proporcionada pela riqueza criada com a produção de açúcar, fumo, madeiras e ouro nos séculos XVII ao XVIII. Na Bahia desse período, ela exprime o original estilo de vida social que vicejava no Recôncavo baiano, e que ganha força, principalmente, com o fim das lutas contra os holandeses e a Restauração, em 1640, da Coroa portuguesa, até então submetida à união com a Espanha sob o governo dos Felipes.

Com a proclamação de d. João IV como rei de Portugal e a remoção do perigo de novas invasões, a Bahia preparou-se para um período de paz e prosperidade e tornou-se a cidade mais importante do Império português no século XVII, que teria sua Idade de Ouro entre 1650 e 1750. Como capital administrativa da América portuguesa, sediava os governos gerais e os Vice-reinados. Uma bula papal de 1676 elevava o bispado à

¹ Para o conceito de “cultura do barroco” que estamos empregando, cf. MARAVALL, 1999. José Antonio Maravall, referência para nossa compreensão de cultura barroca, faz uma leitura histórica dessa cultura, concebendo-a como um conceito de época, que seria capaz de conferir sentido a uma série de fenômenos sociais e manifestações artísticas observáveis, basicamente, no século XVII europeu. Caracteriza o barroco como uma cultura diretiva, que tem como objetivos sócio-políticos o reforço das hierarquias que caracterizavam o Antigo Regime e o fortalecimento do Estado Monárquico e da Igreja.

categoria de arcebispado, o único no Brasil. Era também a sede da única Relação, espécie de Superior Tribunal do Brasil, durante a maior parte do período colonial.²

Em termos militares, a Bahia era de considerável importância estratégica. Embora a guarnição raramente contasse com força máxima, seus soldados foram utilizados na guerra holandesa, em Pernambuco, na defesa de Sacramento contra os espanhóis e para substituir as guarnições de São Tomé e outros fortes na África e na Ásia.

Embora a Companhia de Jesus fosse a ordem mais poderosa do Brasil, os Franciscanos, Carmelitas e Beneditinos também se estabeleceram na Bahia no fim do século XVI. Com a prosperidade do século XVII, foram criadas as suas respectivas ordens terceiras que, juntamente com a Irmandade da Santa Casa de Misericórdia, exerceram grande influência cultural e religiosa sobre a sociedade, tendo elas iniciado o processo de construção de suas igrejas ainda na primeira metade desta centúria.

O comércio era a chave dessa prosperidade. Havia um florescente comércio triangular de bens complementares entre Portugal, a costa ocidental da África e o Brasil. O açúcar continuou sendo a maior exportação baiana durante o século XVII e inícios do século XVIII. A produção açucareira se recuperara rapidamente da invasão holandesa e alcançou o ápice entre 1650 e 1700. Foi também, no século XVII, que a criação de gado se tornou um fator significativo na economia baiana. Em 1711, a Bahia encabeçava as exportações de couro para Portugal com cerca de 50.000 “meios de sola,³ a 1\$980” Réis, anuais, avaliados em 99 contos de réis (ANTONIL, 1982, p. 203). E, ainda em meados do século XVII, com o desenvolvimento da cultura do fumo, este se constituirá em importante moeda de troca no tráfico de escravos da África, principalmente aquele considerado de terceira categoria e proibido por lei de entrar em Portugal (VERGER, 1987, p. 23). A expansão da produção e comercialização do tabaco foi importante também para a mudança de rota do tráfico negreiro de Angola⁴ para a Costa da Mina e Golfo do Benin.⁵

² Instituída em 1609, a Relação da Bahia foi suprimida por Alvará de 12 de setembro de 1626, (transcrito na íntegra em VILHENA, 1969, p. 299) em função da invasão holandesa, e restaurada em 1652, sendo instalado em sessão inaugural de 3 de março de 1653. (RUY, 1968, p. 11; cf. também SCHWARTZ, 1979)

³ “Meios de sola” ou “meio de sola”. Couro de boi curtido e preparado para ser utilizado em calçados ou objetos de uso cotidiano. Cf. Leonardo Arroyo, “Vocabulário”, in: ANTONIL, *op. cit.* p. 215.

⁴ A designação Angola se aplicava às missões religiosas e feitorias portuguesas que se localizavam do Congo à Cabinda, Ambiz, Luanda, Lobito e Benguela; regiões do rio Zaire, Cuanza e Cuvo. Cf. VIANA FILHO, 1988, p. 65.

⁵ Ali estavam os pontos de embarque de escravos de Lomé, Porto Novo e Cotonou. Cf. VIANA FILHO, *op. cit.* p. 65

A Bahia de então apresenta uma sociedade precocemente urbanizada cuja religiosidade é marcada pelo contra-reformismo religioso. Uma sociedade submetida, embora não totalmente submissa à coroa portuguesa, matizada por contradições sociais expressas das mais variadas formas. É, ao mesmo tempo, uma sociedade marcada pela distinção racial, mas, contraditoriamente, caracterizada pela miscigenação (inclusive a cultural). Apesar desse último aspecto, sua elite era ciosa de suas instituições, das hierarquias sociais de cor e de credo e do prestígio social.

No topo da pirâmide social, estava o senhor de engenho, detentor de um espírito aristocrático, fáustico e afeito à pompa,⁶ um espírito barroco. Seu desejo de enriquecer é compatível com valores opostos aos que constituem um proprietário do tipo burguês capitalista. O lucro não é um fim em si mesmo, mas um meio de firmar seu *status*, confirmar seu prestígio e manter o seu poder.

As pressões advindas da insegurança da elite baiana em relação a sua posição na estrutura social da capitania da Bahia,⁷ levaram os senhores de engenho a almejar o *status* de nobreza. Diante das dificuldades de obtenção do reconhecimento oficial de sua posição, eles procuravam afirmar-se pelo reconhecimento social, expressos em seus modos de vida, funções e atos. A nobreza passa, então, a ser uma questão de *onde* e *como se vive* e *o que se faz*, tanto quanto de um título nobiliárquico. Na sua falta, eles demonstravam seu *status* de nobreza e sua honra levando uma vida faustosa, com uma grande propriedade fundiária, uma família do tipo patriarcal, agregados e muitos escravos, pelo exercício do poder político e pela responsabilidade de prover a defesa da região.⁸

A nobreza, o prestígio social, as hierarquias de cor e credo e até a religiosidade dessa elite eram exibidos com todo o luxo e pompa em todas as ocasiões que se lhes oferecessem, desde uma simples visita a um parente ou amigo, até uma missa dominical na paróquia. Todavia, as ocasiões preferidas para a ostentação do poder, do luxo e de prestígio social eram as inúmeras cerimônias eclesiásticas ou civis e aquelas

⁶ Cf. CAMPOS, 1996, p. 111, “grosso modo, a palavra latina *pompa* contém dois significados: suntuosidade (brilho, luxo) e cortejo, segundo uma determinada hierarquia (*ordo*). Pode ser empregada com apenas um desses sentidos ou simultaneamente com os dois” – como o faremos ao longo deste trabalho. A pompa foi componente absolutamente indispensável às solenidades da época Medieval e Moderna. (DUBY, 1994, pp. 13-114) Constitui a visão de mundo e suporte ideológico das sociedades estamentais, onde imperou a distinção conforme a qualidade e o estado (os que oram, os que combatem e os que trabalham). Cf. GODINHO. 1975.

⁷ O mesmo se dava na plutocracia açucareira de Pernambuco. Cf. MELLO, 1989.

⁸ A esse respeito, cf., dentre outros, SILVA, 2005; DEL PRIORI, 2000; MELLO, 2000; SCHWARTZ, 1988; BOXER, 2002. RUSSELL-WOOD, 1981.

promovidas pelas irmandades e ordens terceiras, das quais, invariavelmente se era irmão de mais de uma delas, e que geralmente acabava na ostentação das festas prolongadas, com jogos de cana, argolinhas, cavalhadas etc. Mesmo os rituais ligados à morte, desde a redação do testamento às cerimônias de homenagem ao morto e o cortejo fúnebre, davam lugar a tais exhibições.

O estilo de vida dos senhores de engenho, guardando-se as devidas proporções, servia como modelo não apenas para os outros segmentos da elite colonial, mas para todo o conjunto da sociedade colonial baiana. Não foram poucas as reclamações de autoridades civis e eclesiásticas e as cartas, ordens régias, pragmáticas e leis suntuárias que tentavam regular o modo de vida, o comportamento e, principalmente, o modo de vestir e de se ornar de adereços e balangandãs ostentados por brancos pobres e negros – escravos, libertos ou livres –, principalmente as mulheres.⁹

As pretensões de nobreza da elite colonial baiana foram fartamente satirizadas, ainda no século XVII, na poesia atribuída a Gregório de Matos, embora a mesma também refletisse um espírito altamente senhorial, caracterizado como barroco.

Um calção de pindoba a meia zorra
Camisa de Urucu, mantéu de Arara,
Em lugar de cotó arco, e taquara,
Penacho de Guarás em vez de gorra.

Furado o beijo, e sem temor que morra,
O pai, que lho envazou cuma titara,
Senão a Mãe, que a pedra lhe aplicara,
A reprimir-lhe o sangue, que não corra.

Animal sem razão, bruto sem fé,
Sem mais Leis, que as do gosto, quando erra.
De Paiaíá virou-se em Abaeté.

Não sei, onde acabou, ou em que guerra,
Só sei, que deste Adão de Massapé,
Procedem os fidalgos dessa terra.
(MATOS, 1990, Vol. 1, p. 641).

Na América portuguesa, um tipo peculiar de sociedade se desenvolveu. Nela, a herança medieval e a concepção barroca portuguesa de mundo se manifestaram fortemente, não apenas na forma de organização administrativa ou em suas

⁹ Cf., por exemplo, o parecer do Intendente Geral do Ouro, Wenceslao Pereira Silva, que em 12 de fevereiro de 1732, preocupado com a ruína dos principais produtos brasileiros, açúcar, tabaco e sola, emitia parecer sugerindo a redução de gastos em excesso, o luxo e a prodigalidade que “enferma e agoniza esta cidade” do Salvador. AHU. Doc. Bahia (Castro e Almeida): Cx. 3, doc. 347. Cf. também LARA, 2000, pp.177-194.

manifestações culturais, mas também no que se refere à estrutura social, embora lhe tenha acrescentado sistemas de gradação originados das diferenciações resultantes da realidade vivida e/ou imaginada da colônia. Foi uma sociedade com forte tendência a reduzir complexidades a dualismos de contrastes – senhor/escravo, fidalgo/plebeu, católico/pagão – e a conciliar múltiplas hierarquias entre si, de modo que a graduação, o credo, a cor e a condição social de cada indivíduo tendessem a convergir (SCHWARTZ, 1988, p. 209).

As contradições e ambigüidades oriundas dessa realidade conduziram suas elites a um tipo de comportamento que se manifestava pela exibição de nobreza e honra, pela constante exposição de riqueza, poder e prestígio social e pela preocupação com a visibilidade das hierarquias sociais, de raça e de credo. Para entender tal comportamento, três sugestões de análise, não necessariamente excludentes entre si, se nos afiguram possíveis: a primeira sugere que isto seria produto das pressões advindas da insegurança de *status*, visto que a Coroa portuguesa nunca se mostrou muito pródiga em distribuir os sonhados títulos de nobreza que coroassem a riqueza, o poder e o prestígio social das elites baianas; a segunda aponta para a consciência de ameaça não apenas à riqueza, mas também ao prestígio social e aos privilégios advindos da condição de brancos ricos, representada pelos judeus e cristãos-novos que, pelo fato de ter a mesma cor da pele que a elite branca da colônia, permitia-lhes burlar os dispositivos legais e conquistar privilégios destinados aos cristãos de velha etnia; e, em terceiro, mas não necessariamente em último lugar, a necessidade constante de mostrar aos grupos subalternos da sociedade, brancos pobres, índios e negros, escravos ou libertos, o “seu lugar”, isto é, onde se localizava o poder e quais grupos sociais o detinham naquela sociedade.

Paralelamente, tentaremos explorar a religiosidade do homem colonial baiano, sua fé altamente exteriorizada que, para alguns estudiosos, seria produto de uma falsa devoção, mas que sugerimos fazer parte da cultura da ambigüidade característica da sociedade colonial baiana. Partiremos então da hipótese de que, apesar de exteriorizada no luxo, nas festas ruidosas e extravagantes das irmandades e ordens terceiras, numa prodigalidade de excessos que caracterizava desde os cultos domésticos, com seus santos familiares e a figura do Deus Menino ricamente ornamentado com sedas, rendas e cambraias, coroas de ouro, prata e jóias de família, até as atitudes mais recônditas do espírito, como aquelas que se referiam à morte, apesar disso tudo, existia de fato, na religiosidade do homem colonial, uma fé verdadeira, embora nem sempre visível como

tal. Mas, ao mesmo tempo, esta exteriorização da fé servia para demarcar, principalmente para os judeus e cristãos-novos, o peso que representava ser cristão, e sobretudo cristão-velho, nessa sociedade, em que cargos e privilégios deveriam ser prerrogativas destes últimos.

Procuraremos, então, apresentar um perfil das elites da Bahia colonial, por meio das formas como representavam para si e para os outros segmentos da sociedade, as hierarquias sociais, gestadas nos vários momentos de sociabilidade oferecidos pelas cerimônias de caráter festivo promovidos pelos poderes civis e eclesiásticos e também pelas irmandades e confrarias, pelas variadas cerimônias fúnebres, determinando gestos e atitudes que indicavam os agentes e qualificavam os sujeitos, promotores ou meros espectadores, nessas cerimônias.

Para analisar o processo de alegorização da realidade na Bahia colonial, nos utilizaremos de três elementos fundamentais: as representações das elites baianas sobre si mesmas e sobre os outros segmentos da sociedade; as representações das festas públicas, civis e eclesiásticas, promovidas tanto pelo Estado e pela Igreja quanto pelas ordens terceiras, irmandades e confrarias, e os ritos fúnebres, ocasiões em que as hierarquias sociais eram exibidas à exaustão, provocando disputas de precedência não apenas entre os membros das elites e mandatários civis e eclesiásticos, mas também entre as irmandades, ordens terceiras e confrarias, desejosas de serem reconhecidas como as melhores, ocasiões propícias para a exibição de pompa, poder e prestígio social, assim como de fé e devoção. Consideramos todos esses fatores elementos fundamentais de sociabilidade e fator de inclusão numa sociedade eminentemente exclusiva.

Elites e hierarquias sociais no Antigo Regime

Já foi discutido por vários autores que a Época Moderna herdou da Idade Média a idéia de que existia uma ordem universal (*cosmos*) que abrangia os homens e as coisas, e fixava uns e outras a um curso quase que inevitável.¹⁰ Também a organização sócio-política tinha como fundamento esta ordem divina da criação. Embora reconhecesse que os membros de cada comunidade podiam estabelecer algumas normas particulares de

organização política, pensava-se que a generalidade das regras de vida em comum estava fixada pela natureza (HESPANHA, 1993, vol. I, p. 395). Como se dizia na época, a sociedade era como um corpo, em que a disposição dos órgãos e as funções estavam definidas pela natureza (HESPANHA, 2001, p. 118).

Esta concepção do caráter natural da organização social faz com que se atenua a importância da idéia de indivíduo e de vontade. Por outro lado, tais idéias, amplamente difundidas por teólogos e juristas, acerca da relação entre ordem político-social e natureza, são o que explicam algumas das características mais marcantes das sociedades de Antigo Regime (HESPANHA, 2001, p. 119).

Em 1610, eram publicados na França os *Cinq livres du droit des offices, suivi du livre des Seigneuries et celui des ordres*¹¹, que continham o *Traité des ordres et simples dignitez*, de Charles Loyseau. Para Loyseau, a sociedade francesa de então estava dividida em ordens hierarquizadas, nas quais:

Uns dedicam-se particularmente ao serviço de Deus; outros garantem pelas armas a defesa do Estado; outros ainda a alimentá-lo e a mantê-lo pelos exercícios da paz. São estas as três ordens ou estados gerais da França: o Clero, a Nobreza e o Terceiro Estado” (*Apud*, DUBY, 1994, p. 13).

Esta tripartição da sociedade não era exclusividade da França, mas dizia respeito a toda a Europa da época. No Preâmbulo ao título LXIII do Livro I das *Ordenações Afonsinas* definiam-se os “três estados” da sociedade portuguesa:

Defensores são uns dos três estados que Deus quis por que se mantivesse o mundo, ca bem assim como os que rogam pelo povo chamam oradores, aos que lavram a terra per que os homens hão-de viver e se manter, são ditos mantenedores, e os que hão de defender são chamados defensores (*Apud* OLIVEIRA MARQUES, 1985, p. 131).

O texto das *Ordenações* refere-se aos que “lavram a terra”. Mas é evidente que a frase está escrita em sentido alegórico: “Na base da vida estão os alimentos da terra. O lavrador havia de surgir, portanto, como um símbolo do trabalho, como ‘mantenedor’ por excelência da humanidade.” (OLIVEIRA MARQUES, *op. cit.* p. 132).

Além da divisão tripartite, Loyseau estabelecia outra ordem de hierarquia. No topo da classificação, estava a ordem eclesiástica, porque, por direito, os “ministros de Deus” devem conservar “a primeira divisão de honra”. Em seguida, viria a nobreza, seja

¹⁰ DUBY, 1974; HESPANHA, 1993; MONTEIRO, 1998 dentre outros.

¹¹ Paris, 1610. Roland Mousnier, que os cita, utiliza a edição das *Oevres complets*, publicadas em Paris em 1678, por Sebastien Cranoisiy. MOUSNIER, 1974, p. 56.

ela “fidalguia”, “antiga e imemoriável”, resultante “de antiga raça”, ou seja nobreza de dignidade, resultante de cargos ou senhorios “suscetíveis de confluírem os mesmos princípios”. Finalmente, o Terceiro Estado, que compreende o resto do povo (LOYSEAU, *Ordres*, *apud* MOUSNIER, 1974, p. 57).

Todavia, esclarece Mousnier, cada uma destas ordens principais se subdivide em “ordens particulares” hierarquizadas – “categorias”, “graus” ou “ordens subalternas” (MOUSNIER, *op. cit.* p. 57).

“Hierarquia” é, pois, o termo chave. Um historiador medievalista, citando Gregório, o Grande, diz:

toda a hierarquia provém da desigual repartição, entre os seres, do bem e do mal, da carne e do espírito, do terrestre e do celeste. Porque os homens são por natureza mais ou menos inclinados para a falta, convém que os menos culposos garantam, atentos, afetuosos, obedecidos, a direção do rebanho (DUBY, 1994, p. 86).

A desigualdade de repartição do bem e do mal confundia-se com a necessidade, ou, melhor dizendo, justificava a repressão:

Ainda que o pecado original seja perdoado a todos os fiéis pela graça do batismo, Deus justo estabelece uma discriminação na existência dos homens, constituindo uns escravos, os outros senhores, para que a liberdade de agir mal seja restringida pelo poder de quem domina. Porque se ninguém tivesse medo, como se poderia evitar o mal? (Gregório, o Grande, *apud*, DUBY, *op. cit.*, p. 86).

É assim que, para tornar suportável a disciplina e tolerável a desigualdade, deve-se acreditar, ou fazer crer, que na sociedade cristã o amor une os corações (DUBY, *op. cit.*, p. 89). Por isso, um só corpo onde cooperam os membros¹². Um eclesiástico carolíngio, num sermão sobre as ordens, diz que “no nosso corpo há uma só alma onde reside a vida; mas muitos são os membros cuja função varia; assim sucede na Igreja, onde uma só fé que, pela caridade, deve ser posta em prática por todo o lado, mas diversas dignidades tendo cada uma a sua função própria.”¹³ Um século mais tarde, outro eclesiástico, Walofried Strabon, consegue ser mais claro: “A casa de Deus constrói-se na unidade, pela união e o amor de cada ordem; assim se constitui a unidade

¹² A metáfora remonta a São Paulo. Romanos, 12: 4 e 5: “pois assim como em um corpo temos muitos membros, e nem todos os membros tem a mesma função, assim nós, embora muitos, somos um só corpo em Cristo, e individualmente uns dos outros.”

¹³ BONIFÁCIO, *Sermo*, IX, PL. 89. 860, *apud* DUBY, 1994, p. 89.

do corpo de cristo; todos os membros põem em comum o fruto da sua função para utilidade de todos.”¹⁴

Como foi lembrado por Kantorowicz, durante o período conhecido por Baixa Idade Média “o aparelho hierárquico da Igreja Romana tendia a tornar-se o protótipo perfeito de uma monarquia absolutista e racional sobre uma base mística”, ao mesmo tempo em que “o Estado apresentava cada vez mais uma tendência a tornar-se quase uma Igreja ou uma corporação mística em base racional.” (KANTOROWICZ, 1998, p. 125). E, enfaticamente, ele diz que, apesar da percepção de que as novas monarquias tenham se convertido em “Igrejas por transferência”, pouco se tem percebido “a medida em que as comunidades da Baixa Idade Média e dos tempos modernos foram de fato influenciados pelo modelo eclesiástico”, notadamente daquilo que ele chama de “protótipo espiritual onipresente dos conceitos corporativistas, isto é, o *Corpus Mysticum* da Igreja (KANTOROWICZ, *op. cit.* p. 126).

A Europa medieval, principalmente durante a Baixa Idade Média, aparece como um conjunto distinto e harmônico ao mesmo tempo. De um lado, existia uma realidade viva, profundamente internacional que, por cima das esporádicas e contínuas cisões¹⁵, abarca vastos limites territoriais, numa realidade conhecida como “cristandade”, isto é, o cristianismo havia penetrado a alma européia e conseguiu unir os homens e os mais diversos reinos num ponto unificado: a fé cristã; por outro lado, assistiu à proliferação de seitas heréticas e a um enfrentamento entre o Império, personificado por Frederico I ou por Felipe, o Belo, e o pontificado de Inocêncio III ou de Bonifácio VIII.

Quando a diversidade parece estar a levar a melhor, um John de Salisbury, por volta de 1160 tenta ainda no *Polycraticus* salvar a unidade da cristandade comparando a sociedade laica cristã a um corpo humano cujos membros e órgãos são constituídos pelas diversas categorias profissionais. O príncipe é a cabeça, os conselheiros o coração, os juízes e administradores provinciais os olhos, ouvidos e língua, os guerreiros as mãos, os funcionários das finanças o estomago e os intestinos e os camponeses os pés (LE GOFF, 1993, p. 19).

Segundo explica Le Goff, “se este tema, até então ausente da literatura cristã, aparece entre o século IX e o século XI, é porque corresponde a uma nova necessidade”. Relacionada com as novas estruturas sociais e políticas, não se destinava apenas a “definir, descrever, explicar uma nova situação”, tratava-se também de “um instrumento

¹⁴ *Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticarum rerum*. MGH, cap. II, 515, *apud* DUBY, 1994, p. 89.

¹⁵ Cf. dentre outros, LE GOFF, 1995, Vol. II, pp. 19 *passim*.

de ação sobre a sociedade nova e, antes do mais, ao nível de ação mais evidente, um instrumento de propaganda” (LE GOFF, 1993, p. 76).

A finalidade deste esquema, segundo Le Goff, é exprimir a harmonia, a interdependência, a solidariedade entre as camadas sociais, entre as ordens. As três ordens formam a estrutura da sociedade de cada Estado, “que se desmorona quando o equilíbrio entre os grupos – cada um precisa dos outros dois – não é respeitado. Este equilíbrio só pode garantir-se por meio de um chefe, um árbitro. Este árbitro é o rei” (LE GOFF, 1993, p. 82).

Foi também nesse sentido que o papa Bonifácio VIII sintetizou e dogmatizou a doutrina corporativa da Igreja, na bula *Unan Sanctam*, de 18 de novembro de 1302:

Instados pela fé, somos obrigados a crer em uma única santa Igreja, Católica e também apostólica [...], sem a qual não há salvação nem remissão dos pecados [...], que representa um único corpo místico, cuja cabeça é Cristo e a cabeça de Cristo é Deus (*Apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 126).

Como bem avaliou Kantorowicz, a intensão de Bonifácio VIII era pôr as entidades políticas no que considerava o seu devido lugar e, dessa forma, destacava e superenfatizava a concepção hierárquica segundo a qual “os corpos políticos possuíam um carácter puramente funcional dentro da comunidade mundial do *Corpus Mysticum Christi*”, que é a Igreja, “cuja cabeça visível era o Vigário de Cristo, o pontífice romano” (KANTOROWICZ, *op. cit.* p. 126).

Segundo Kantorowicz, a noção de *Corpus Mysticum* ganha proeminência com os teólogos carolíngios. Mas, na linguagem daqueles teólogos, ela ainda não se referia ao corpo da Igreja nem à unicidade e unidade da sociedade cristã, mas à hóstia consagrada. Esse continuou a ser, com raras exceções, durante vários séculos, o significado do “corpo místico”, enquanto que a Igreja, ou cristandade, continuava a ser conhecida como o *Corpus Christi*, de acordo com a terminologia de São Paulo. Foi apenas por volta da metade do século XII, que, finalmente, essas designações mudaram de significado. Como anotou Kantorowicz, tal mudança está associada, ainda que vagamente, “ao grande debate do século XI sobre transubstanciação” (KANTOROWICZ, *op. cit.*, p. 127). Foi em reação às concepções heréticas que tendiam a espiritualizar e mistificar o Sacramento do Altar que a Igreja foi levada “a destacar com ênfase máxima não uma presença espiritual ou mística, mas a presença *real* tanto do Cristo humano como do Cristo divino na Eucaristia” (KANTOROWICZ, *op. cit. id.*).

Assim, o “pão consagrado” passava a ser denominado de *corpus verum* ou *corpus naturale*, ou simplesmente *Corpus Christi*¹⁶, ou seja, o termo paulino que, originalmente, designava a Igreja cristã, passava agora a designar a hóstia consagrada; por outro lado, a noção de *Corpus Mysticum*, até então empregada para definir a hóstia, estava se transferindo gradativamente – a partir de 1150 – para a Igreja como corpo organizado da cristandade unida no Sacramento do Altar. Resumindo, a expressão “corpo místico”, que de início possuía um significado litúrgico ou sacramental, assume agora uma conotação de conteúdo sociológico. Foi nesse novo sentido sociológico que Bonifácio VIII definiu a Igreja como “um corpo místico cuja cabeça é Cristo” (KANTOROWICZ, *id, ibid.*).

O novo termo *Corpus Mysticum* vinculava o edifício do organismo visível da Igreja à esfera litúrgica anterior; e, ao mesmo tempo, situava a Igreja como um corpo político ou como um organismo político e legal, no mesmo nível dos corpos políticos seculares que estavam então começando a se conformar como entidades auto-suficientes. Nesse sentido, a nova designação eclesiológica de *Corpus Mysticum* entrava em sintonia com as aspirações mais gerais da época: glorificar os governos seculares, bem como suas instituições administrativas (KANTOROWICZ, *op. cit.* p. 128).

A mudança terminológica, pela qual a hóstia consagrada tornara-se o *corpus naturale* e o corpo social da Igreja tornara-se o *Corpus Mysticum*, coincidiu com o momento da história do pensamento ocidental em que as doutrinas da estrutura corporativa e orgânica da sociedade começaram a permear novamente as teorias políticas do Ocidente e a moldar, de modo significativo, o pensamento da Baixa Idade Média até o seu final (KANTOROWICZ, *idem*, p. 129).

Enquanto a idéia de Igreja como *Corpus Mysticum cuius caput Christus* era recheada de conteúdos seculares, corporativos e legais, o Estado secular, por seu lado, empenhava-se em sua própria exaltação e glorificação quase religiosa. O conceito de *Corpus Mysticum*, após haver perdido grande parte de seu significado transcendental e ter sido politizado e, em muitos aspectos, secularizado pela própria Igreja, foi apropriado pelos estadistas, juristas e acadêmicos que buscavam novas formas de pensamento para os Estados territoriais e seculares nascentes (KANTOROWICZ, *ibid*, p. 133). Os esforços para dotar as instituições do Estado de certa aura religiosa, porém,

¹⁶ Nome pelo qual também foi instituída a comemoração de *Corpus Christi* por Urbano IV, em 1264, pela bula *Transiturus*. Cf. KANTOROWICZ, *op. cit.* 127; GENRO, 1959, p. 10; ARAÚJO, 1990, p. 48; SANTOS, 2000, p. 15.

além da adaptabilidade e utilidade geral do pensamento e linguagem eclesiásticos, levaram rapidamente os teóricos do estado secular a uma apropriação mais que superficial dos vocabulários não só do Direito Romano, mas também do Canônico e da Teologia em geral. O novo estado territorial e quase nacional, auto-suficiente, segundo suas próprias proclamações, é independente do papado, extraía a riqueza das noções eclesiásticas, de manipulação tão conveniente e, por fim, continuava a afirmar-se colocando sua própria efemeridade no mesmo nível da sempiternidade da Igreja militante. Nesse processo, a idéia de *Corpus Mysticum*, bem como outras doutrinas corporativistas desenvolvidas pela Igreja, passaria a ser de capital importância (KANTOROWICZ, *op. cit.* p. 133).

A noção de *Corpus Mysticum* significava, em primeiro lugar, a totalidade da sociedade cristã em seus aspectos organológicos: um corpo constituído de cabeça e membros. Essa interpretação permaneceu válida por toda a Baixa Idade Média até o início dos tempos modernos, mesmo depois de a noção ter sido aplicada, por transferência, a grupos menores da sociedade (KANTOROWICZ, *op. cit.* p. 134).

As sociedades de Antigo Regime herdaram essa noção. Segundo a literatura do período, a doutrina do corpo místico, referida ao Estado, significava o estado da natureza como “simples corpo místico” em que todos os membros reconhecem as mesmas obrigações, pautam-se pelas mesmas regras e “são capazes de ser considerados, do ponto de vista moral, como único todo unificado.”¹⁷

A tendência dos autores leigos em utilizar este esquema tripartido vindo da Idade Média correspondia à intenção de sacralizar essa estrutura social, de fazer dela uma realidade objetiva e eterna, criada e desejada por Deus e de evitar as transgressões. A metáfora teológico-política do “corpo do Estado” corresponde ao terceiro modo da unidade dos corpos exposta por Santo Tomás de Aquino em seu comentário do Livro V da *Metafísica*, de Aristóteles: unidade de integração, que não exclui a multiplicidade atual e potencial. Partes de um todo, os membros do corpo são instrumentos de um princípio superior, a alma. Por analogia de proporção, o corpo humano é termo de comparação com o *Corpus Ecclesiae Mysticum*: a transferência metafórica é efetuada pelo termo *caput*. “Cabeça”. Sede da razão, a cabeça está para o corpo assim como Deus está para o mundo. Politicamente, o rei está no reino assim como a cabeça no corpo: razão dos membros, o rei os dirige em função de sua integração harmônica. Para Suarez,

¹⁷ Suarez, *apud* SKIRNER, 1996. Parte cinco, O constitucionalismo e a Contra Reforma, pp. 393-461.

o Estado não tem outro fim que não seja o bem comum, que ele chama “uma verdadeira felicidade política.”¹⁸ Todavia, o Estado é um *corpus Mysticum* feito de necessidade e liberdade, pois, ao contrário dos organismos biológicos, ele engloba seres conscientes e livres. E, uma vez que cada um procura o seu próprio bem, que nem sempre coincide com o bem do todo, podendo inclusive contrariá-lo, torna-se necessário um princípio racional para evitar a confusão: “*Necessária, ita est potestas gubernandi illam, sine que essent summa confusio in tale communitat*”.¹⁹ O poder da cabeça sobre os membros, ou do rei sobre os súditos, justifica-se como *pactum subjectionis* (HANSEN, 1989, p. 80-81).

A comunidade dos cidadãos é livre para escolher um regime quando da fundação do Estado. Uma vez, porém, tal regime instalado, nunca mais pode ser mudado; numa monarquia, o rei exerce o poder por delegação, mas essa delegação irrevogável confere-lhe definitivamente a soberania, a ponto de o tornar superior ao reino. Mas o rei pode ser privado do poder quando este degenera em tirania.²⁰

São muitas, portanto, as variáveis que cercam a noção de hierarquia: subdivisões extremamente minuciosas de ordens, ao longo de um eixo vertical, que desce da família real aos simples gentis-homens; referências e distinções entre o sagrado e o profano, entre o puro e o impuro, o bastardo e o legítimo. Natural, visível nas leis positivas da cidade e nos ritos e sacramentos da Igreja, regula a unidade sagrada do corpo do Estado, a pluralidade e a diversidade de atribuições segundo um fim, o da “única vontade unificada” no bem comum. Necessária, mantém a comunidade coesa como “*ordinato multitudo*”. Ostensiva, evidencia o absoluto do poder que a comunidade aliena no soberano e nas instituições. Fundada no direito natural, é racional, é ordem,²¹ regulando-

¹⁸ SUAREZ, *apud* TOUCHARD, 1959, p. 68.

¹⁹ Citado por GRACON, Carlo, S. J. *La Seconda Scolastica*. Milano, Fratelli Boca Editori, 1950, 3 vols. Vol. III, p. 159. *Apud*, HANSEN, 1988, p. 81.

²⁰ Cf. MERÊA, Manuel Paulo. Suarez, Jurista. In: *Revista da Universidade de Coimbra*. Coimbra: Imprensa Universitária, 1917, Vol. VI, p. 124, *apud* HANSEN, *op. cit.* p. 419. “Mais uma vez Suarez começa por fazer a distinção consagrada em tirano *quoad titulum* e tirano *quoad administrationem*. O primeiro, também chamado na escola *Tyrannus Usurpationis*, é o tirano propriamente dito, aquele que se apoderou do trono injustamente e que só de fato ocupa o lugar de rei. O segundo – *Tyrannus Administrationis* ou *Tyrannus Reginius* – é o rei que, gozando de justo título, todavia governa tiranicamente, realizando de preferência os seus interesses pessoais, ou afligindo injustamente o seu povo – na qual categoria devem incluir-se, entre os monarcas cristãos, aqueles que afastam seu povo da ortodoxia”. *Id. Ibid.*

²¹ A palavra *ordo* pretende indicar que a ordem não é algo arbitrariamente imposto, mas relacionamento dinâmico exigido pela própria natureza das coisas, isto é, o agir humano de acordo com a realidade. Ou seja, há ordem quando cada um harmoniza-se com o todo. Nesse sentido, o pecado aparece como um ato desordenado, ao qual falta *ordem*, um ato não só contrário à ordenação de Deus, mas em que o próprio homem – em si mesmo, em seu interior – se desordena. Cf. AQUINO, Tomás, *Summa Theológica*, I – II, *Actus inordinatus*, p. 71.

se teológica e eticamente. Sua manutenção opõe-se ao pecado e à heresia, pois assegura a concórdia das partes consigo mesmas, pelo controle dos apetites, e a paz do todo, pela unificação das vontades.

Também na Bahia dos séculos XVII e XVIII, por ser genericamente prescrita, a hierarquia é muito difusa no que concerne às práticas. Regida pela doutrina do “corpo místico” do Império, reiterada pelas virtudes medievais que o corporificam naturalmente – nobreza, lealdade, coragem, fé, prudência –, a hierarquia classifica os corpos por lugares do “corpo místico” da República. Ao conjunto de relações e posições conflitantes se acrescentam a propriedade, a limpeza de sangue, a fidalguia, a escravidão, o trabalho manual, a religião, o saber letrado e o comércio.

A pompa, a ostentação, o aparato e a propaganda rigidamente regulamentados, a festa barroca, assim como os rituais da morte, eles também barrocos, operam como encenação teológico-política que repõe a hierarquia espetacularmente: visível, natural, racional, necessária. A dissolução da hierarquia é a morte, discórdia barroca das partes desgarradas como pedaços de ódio e inimizade do bem comum (HANSEN, 1989, pp. 80-82).

Elites como objeto historiográfico na sociedade luso-brasileira

As elites sempre ocuparam um lugar destacado na história, embora, na maioria esmagadora das vezes, sob a forma tradicional que se refere aos destinos individuais dos grandes. Assim, tais grupos eram, invariavelmente, apreendidos nas pessoas de seus líderes. O interesse da historiografia pelo estudo das elites, e não apenas dos “grandes homens”, começa a tomar forma com as interrogações formuladas, a partir da segunda metade do século passado, por uma história que procurava renovar seus métodos e ampliar seu campo de investigação. Voltando-se para os humildes, as classes trabalhadoras urbanas ou rurais, livres ou sob regimes de trabalho servil (proletários, camponeses, servos da gleba, escravos), descobria-se a existência das elites nas relações entre dominantes e dominados. Quanto mais essa “nova história” se empenhava na via de uma história “total”, mais se tornava premente empreender uma reflexão necessária sobre as elites, para conhecer melhor as condições reais de dependência popular e para descobrir os instrumentos de dominação.

Utilizada desde muito tempo por sociólogos e cientistas políticos, a noção de elite tornou-se mais recentemente objeto da pesquisa histórica. Inicialmente, a historiografia recorreu a noções definidas por critérios jurídicos (estamentos, castas) ou censitários (classes sociais) e, na explicitação dos grupos dominantes das sociedades a que correspondem, às noções de nobreza, burguesia, burocracia etc., geralmente considerados antagônicos no processo histórico e que favoreciam uma interpretação dialética da história: um grupo privilegiado em posição dominante, depositário dos valores herdados do passado, entrava em conflito com um outro grupo, em ascensão, detentor de valores novos, que o eliminava e ocupava seu lugar. O problema de tal interpretação é que, além de teleológica ela é também teleonômica. O “sentido” da história é dado de antemão e, os grupos sociais, esvaziados de significado, teriam os seus destinos predeterminados pelos fins que lhes foram atribuídos pelo historiador-demiurgo.

Em Portugal, na esteira da renovação dos estudos sobre o Antigo Regime, várias obras têm se preocupado com as formas de administração do Estado. Dentre elas, podemos citar algumas, como as de Antonio Manuel Hespanha, Maria Helena Cruz Coelho, Pedro Cardim e Nuno Gonçalo Freitas Monteiro, este último com um trabalho monumental sobre a constituição, consolidação e declínio da elite aristocrática em Portugal do Antigo Regime.²²

Para António Manuel Hespanha, em determinado momento das reflexões, o tema das elites sofreu um duplo distanciamento no que se refere à história do poder: o primeiro em relação à tradicional história do poder, que pertenceu durante muito tempo aos historiadores do direito. O poder, então, era visto como algo “produzido pelo direito, nos lugares designados pelo direito, com os agentes nomeados pelo direito e sob formas prescritas pelo direito” (HESPANHA, 2005, p. 39). Para ele, este “encerramento jurídico do poder” foi atenuado com o surgimento da história das instituições que, “pelo menos distinguiu mais claramente o direito dos livros (*law in the books*) do direito tal como ele era vivido no cotidiano (*law in action*)” (HESPANHA, *op. cit.*). Sob a ótica do direito, como coisa formal, este poder não tinha rostos, “ocupava-se apenas de lugares institucionais, transitoriamente ocupados por pessoas, cujas idiossincrasias eram irrelevantes”.

Ora, a nova história social tinha descoberto que, na história, os “rostos” contavam na descrição do que era o poder. Embora, para ela,

²² CARDIM, 1999. COELHO e MAGALHÃES, 1986. HESPANHA, 1982; 1994. MONTEIRO, 1998.

“rosto” fosse qualquer coisa de tão pouco (internamente) pessoal e idiossincrático como a classe, o grupo social, a profissão, a parentela, a rede. A história das elites, ocupando-se de pessoas, dava – fosse ele qual fosse – um rosto à história política. E, com isto, quebrava a sua monotonia formalista, localizava-a em tempos e em espaços, fazia-a perceber diferenças de contextos, aproximava-a do quotidiano dos mecanismos do poder vivido (HESPANHA, *op. cit. id. Idem*).

O segundo distanciamento surge de uma necessidade de formalização. Ou seja, o materialismo vulgar, ao se rebelar contra o formalismo dos esquemas jurídicos, fez alguma concessão à pluralidade das relações de poder. Todavia, nele, os atores da história política “eram reconhecíveis mais pelas suas máscaras tipificadas (burgueses, camponeses, burocratas, financeiros, nobres, terra tenentes) do que pelos seus rostos realmente individuais”.

A historiografia brasileira recente também tem contribuído para os estudos das elites na América portuguesa ou no Império do Brasil. Destacam-se, principalmente, trabalhos sobre a região sudeste do Brasil, região que, a partir de meados do século XVIII se constituiria em espaço privilegiado para a inovação e implementação de novas políticas coloniais no Império português. Tais obras procuram destacar a posição singular da América portuguesa, em termos das interações vivenciadas entre os membros das elites luso-brasileiras estabelecidas em ambos os lados do Atlântico. Mesmo aceitando o carácter fragmentário e pouco homogêneo daquelas elites, tais estudos chamam a atenção para a importância das redes de solidariedade e dos níveis de cumplicidade compartilhados entre aqueles homens, característica essa que levou Stuart Schwartz a argumentar em termos do *abrasileiramento* da magistratura colonial na América portuguesa (SCHWARTZ, 1979, pp. 251-285).²³

Vale salientar ainda que parte dessa historiografia mais recente – destacando-se particularmente o impacto imprimido por um conjunto de teses de doutoramento defendida nos últimos anos²⁴ –, realiza em grande parte uma salutar e profícua recuperação de obras clássicas, tais como as de Charles R. Boxer, Dauril Alden, A. J. Russel-Wood e Stuart Schwartz²⁵, assim como também se utiliza largamente de uma produção historiográfica portuguesa bastante recente²⁶.

²³ FRAGOSO, 1998. 1ª edição de 1992; BICALHO, 1996; BOSCHI, 1986; FURTADO, 1999; MELLO, 2003; 2000.

²⁴ BICALHO, *op. cit.* FIGUEIREDO, 1996; SOUZA, 1997; SAMPAIO, 2000.

²⁵ BOXER, Charles R. *O Império marítimo português (1415-1825)*, São Paulo: Cia das Letras, 2002; *Portuguese Society in the tropics: The Municipal Council of Goa Macaco, Bahia and Luanda, 1510-1800*. Madison, University of Wisconsin Press, 1965; e *Salvador Correa de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo: Ed. Nacional/ Brasileira, 1979; ALDEN, Dauril. *Royal government in*

A fortuna do termo “elite” remonta a Vilfredo Pareto, que alguns anos depois, sob a influência de Gaetano Mosca, enunciou a tese de que em toda sociedade há uma classe “superior” que detém geralmente o poder político e o poder econômico, à qual se deu o nome de “aristocracia” ou elite²⁷.

Tal definição nos parece excessivamente abstrata, visto que supõe uma grande homogeneidade nas sociedades, ignorando as subdivisões que forçosamente existem tanto entre os grupos dominantes quanto entre os dominados. E nada menos homogêneo que as sociedades de estratificação social complexas, como as nossas. Nada menos homogêneo que as sociedades de Antigo Regime e muito menos a sociedade da América portuguesa, formada por homens livres e escravos, ricos e pobres, libertos e filhos de libertos, cada grupo com os seus “melhores”, sua elite. Como bem lembrou Hespanha,

nas sociedades coloniais, como esta baiana de que aqui se trata, não se pode deixar de considerar as elites subalternas, dos negros, dos escravos, das religiosidades africanas, que funcionam, naturalmente, como modelos de organização, com sinais de prestígio ou modelos de visibilidade, diferentes das elites tradicionalmente estudadas, mas com efeitos muito permanentes, generalizados e eficazes de organização dos poderes (HESPANHA, 2005, p. 43).

Citemos um exemplo: da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos²⁸, participavam negros de várias etnias. Porém, na época de sua criação, apenas crioulos e Angolas eram elegíveis, em números iguais, para os cargos da Mesa²⁹. Nesse sentido, o escravo que se tornava porta-voz de seus companheiros junto ao senhor ou ao conjunto das instituições da sociedade era reconhecido por todos – escravos e senhores – como membro de uma elite. Existiam, portanto, elites fora do âmbito dos privilegiados pela fortuna e pelo poder.

Em função disso, estamos propondo a análise das elites levando em conta as diferenças no tempo e no espaço de suas manifestações; a diversidade de grupos

colonial Brazil. Berkely and Los Angeles, University of Califórnia Press. 1968; RUSSEL-WOOD. A. J. R. *Fidalgos e Filantropos. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Ed. UNB, 1981; SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial. A Suprema Corte da Bahia e seus Juizes: 1609-1751*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

²⁶ Dentre outras, além das já citadas, cf. HESPANHA, António Manuel. (Org.) *História de Portugal*. Vol. IV. O antigo Regime, 1620-1807. Lisboa: Ed. Estampa, 1993; VIDIGAL, Luis. *O municipalismo em Portugal no século XVIII*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1991; CARDIM, Pedro. *Cortes e cultura política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Cosmos, 1999.

²⁷ Cf. BOBBIO, Norberto. Verbete “Teoria das elites”. In: BOBBIO, N. MATTEUCCI, N. e PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. UNB, 1986.

²⁸ Fundada em 1686 na Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia, em Salvador.

privilegiados e de grupos com pouco ou nenhum prestígio numa mesma sociedade; as formas diferentes como elas surgem, se desenvolvem e decaem; as formas diferentes como se organizam e como exercem o poder. A historiografia mais recente, ao incorporar àquelas categorias uma outra noção, mais complexa, isto é, a noção de hierarquia abriu as portas para uma renovação da reflexão histórica acerca dos grupos sociais.

Sociabilidades e ritos festivos

As reflexões teóricas sobre as festas geralmente apareciam como um ponto inserido nos rituais ou, mais propriamente, das teorias sobre a religião. Assim, o “conjunto” de estudos sobre festas era composto por farto ajuntamento de subcapítulos, parágrafos, temas afins nem sempre relacionáveis entre si, dispersos não só em obras antropológicas³⁰ mas, também, filosóficas, sociológicas, históricas, literárias etc.

Tais fragmentos (mas também algumas abordagens específicas da festa como objeto) são encontrados, com maior frequência, nas obras de autores que se ligaram à escola fenomenológica, como George Dumezil, Roger Caillois, René Girard, George Bataille, Mircea Eliad, entre outros.³¹ Estes autores, entretanto, não apresentaram desenvolvimentos particularmente novos após as reflexões de E. Durkheim que, em 1912, apresenta vários comentários sobre a estreita relação entre o ritual e as festas em *As formas elementares da vida religiosa* que foram se tornando base comum na bibliografia posterior. Em seu livro, Durkheim afirma que os limites que separam os ritos representativos das recreações coletivas são “flutuantes” e a característica

²⁹ *Compromisso da Virgem Santíssima Mary de Deus Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Praya: anno de 1686*, Cap. VI. Mss. AICP, não catalogado.

³⁰ Os antropólogos foram, desde Morgan, mais cuidadosos em buscar o sistema e o código das sociedades arcaicas do que em examinar os momentos incomuns de sua existência costumeira. Eles parecem ter, consciente ou inconscientemente, projetado sobre as civilizações alheias seu desejo de persuadir seus contemporâneos de que os grupos estudados não eram, como se pensava, bárbaros desprezíveis, já que uma sociedade é respeitável quando ela apresenta uma ordem. E esta “ordem” a antropologia parece ter encontrado no mundo inteiro. No entanto, talvez exatamente por este cuidado em recompor sistemas, ela parece não ter visto na festa senão o contrário da organização cotidiana. A festa desapareceu, portanto, da análise. Ou só aparece como parte dos sistemas rituais.

³¹ BATAILLE, G. *Theorie de la religion*. Paris: Gallimard, 1973; DUMEZIL, G. *Fêtes romaines d'été et d'automne suivi de dix questions romaines*. Paris: Gallimard, 1975; CAILLOIS, R. *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1950. ELIAD, M. *O Sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001; GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Unesp/Paz e Terra, 1990.

importante de toda religião é exatamente o “elemento recreativo e estético”. (DURKHEIM, 1989, pp. 448-455). A partir dessas constatações, diz ele:

É por isso que a própria idéia de cerimônia religiosa de alguma importância desperta naturalmente a idéia de festa. Inversamente, toda festa, quando, por suas origens, é puramente leiga, apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim estado de efervescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. [...] Assim, de ambas as partes, observam-se as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que restaurem o nível vital etc. Observou-se muitas vezes que estas festas populares levam a excessos, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito; o mesmo se dá com as cerimônias religiosas que determinam como que uma necessidade de violar as regras normalmente mais respeitadas. Certamente, não é que não se devam diferenciar as duas formas de atividade pública. O simples júbilo [...] não tem objetivo sério, ao passo que, no seu conjunto, uma cerimônia ritual tem sempre finalidade grave. Ainda será necessário observar que talvez não haja júbilo onde não exista algum eco de vida séria. No fundo, a diferença está mais na proporção desigual em que esses dois elementos são combinados (DURKHEIM, 1989, p. 456).

Para Durkheim (e outros autores depois dele), as principais características de todo tipo de festa são: 1) a superação das distâncias entre os indivíduos; 2) a produção de um estado de “efervescência coletiva”; e 3) a transgressão das normas coletivas. A idéia de “objeto sério”, ou “finalidade grave” foi totalmente abandonada.

A festa está relacionada, ainda, a vários outros temas, conforme o objeto que os autores pretendem analisar ou o tipo de festa que se estuda. Como no caso brasileiro, ela se liga essencialmente à religião (embora nem sempre o sentimento de participação do universo religioso que envolve a festa seja uma realidade), é importante compreender um de seus aspectos mais tematizados, que é o das relações entre a festa e o ritual.

Há pelo menos duas posições principais e divergentes sobre o tema do ritual. Uma delas, exemplificada pelo pensamento de Gluckman, afirma que o ritual está sempre ligado ao domínio religioso ou místico (GLUCKMAN, 1966). A outra, expande a aplicação do conceito de ritual para outros campos da vida social que não o religioso, é exemplificada com o pensamento de Edmund Leach.

Para Leach, não há diferença importante entre “comportamento comunicativo” e “comportamento mágico”. Os participantes do ritual mágico também estão comunicando alguma coisa para um determinado destinatário e, por esta razão, sua mensagem pode ser estudada e decifrada com o mesmo instrumental que se usa para

entender, por exemplo, uma cerimônia política. Qualquer tipo de ritual utiliza uma linguagem verbal e/ ou não-verbal, condensada e muito repetitiva, diminuindo assim a ambigüidade da mensagem que deve ser transmitida. Nessa concepção, o ritual está sempre dizendo alguma coisa sobre algo que não é o próprio ritual. Ou seja, o ritual por si só não é suficiente para a apreensão do sentido (LEACH, 1972). É assim que a festa pode ser uma dimensão privilegiada para o estudo de sociedades e grupos.

No Brasil, as relações entre ritual e comportamento comunicativo são estreitas, tendo as festas, em geral, as duas finalidades. A grande maioria delas permanece sendo de caráter religioso, embora também mantenha aspectos bastantes secularizados, que chegam a criar conflitos com a igreja, pois muitas vezes a participação popular se dá mais pelo aspecto lúdico, do divertimento e alegria do que pelo aspecto religioso propriamente dito do evento³².

Para a antropologia da religião, não há dúvidas de que as festas constituem um tipo de manifestação que se insere no quadro do estudo dos ritos em geral. Assim, as formulações teóricas neste domínio são válidas tanto para rituais festivos como para festas rituais. Todas estas posições nos indicam que é ainda necessário buscar as especificidades da festa. O que, afinal, é festa?

Se foi Durkheim quem primeiro observou a função recreativa e libertadora das festas (religiosas ou não), foi Sigmund Freud, em *Totem e tabu* (1974), quem propôs pela primeira vez uma definição que seria utilizada depois por Caillois (1950): “Um festival é um excesso permitido, ou melhor, obrigatório, a ruptura solene de uma proibição” (FREUD, 1974, p. 168).

Ela se relaciona, portanto, com o “sagrado de transgressão”. Manifesta a sacralidade das normas da vida social corrente por sua violação ritual; é alteração da ordem, inversão dos interditos e das barreiras sociais, fusão numa imensa fraternidade, por oposição à vida social comum, que classifica e separa. Callois acrescentou ainda que:

Em sua forma plena [...], a festa deve ser definida como o paroxismo da sociedade (ideal), que ela purifica e que ela renova por sua vez. Ela não é seu ponto culminante apenas do ponto de vista econômico. É o instante de circulação de riquezas, o das trocas mais consideráveis, o da distribuição prestigiosa das riquezas acumuladas. Ela aparece como o fenômeno total que manifesta a glória da coletividade e a “revigoração” do ser: o grupo se rejubila pelos nascimentos ocorridos,

³² Ver por exemplo, a festa das 11 Mil Virgens, realizada, na Bahia colonial, no mês de outubro pelos estudantes do Colégio dos Jesuítas da Bahia.

que provam sua prosperidade e asseguram seu porvir. Ele recebe no seu seio novos membros pela iniciação que funda seu vigor. Ele toma consciência de seus mortos e lhes afirma solenemente sua fidelidade. É ao mesmo tempo a ocasião em que, nas sociedades hierarquizadas, se aproximam e confraternizam as diferenças de classes sociais e onde, nas sociedades de frátrias, os grupos complementares e antagonistas se confundem, atestam sua solidariedade e fazem colaborar com a obra da criação os princípios místicos que eles encarnam e que acredita-se, ordinariamente, não devem se juntar (CAILLOIS, 1950, p. 166).

As festas parecem oscilar mesmo entre dois pólos: a cerimônia (como forma exterior e regular de um culto) e a festividade (como demonstração de alegria, regozijo e mesmo de dor). Elas podem se distinguir dos ritos cotidianos por sua amplitude e do mero divertimento pela densidade. Na verdade, os dois elementos têm afinidades. Durkheim já observava que o aspecto recreativo da religião e a cerimônia religiosa é, em parte, um espetáculo (representação dramática, no caso de um mito ou aspecto dele ou de um evento histórico). Este caráter misto poderia ser tomado como um primeiro termo da definição de festa, pois ela parece ser fundamentalmente ambigüidade: toda festa refere-se a um objeto sagrado ou sacralizado e tem a necessidade de comportamentos profanos. Toda festa ultrapassa o tempo cotidiano, ainda que seja para desenrolar-se numa pura sucessão de instantes. Toda festa acontece de modo extra-cotidiano, mas precisa selecionar elementos característicos da vida cotidiana. Toda festa é ritualizada nos imperativos que permitem identificá-la, mas ultrapassa o rito por meio de invenções nos elementos livres.

Existem, entretanto, tipos de festas em que estes aspectos aparecem dissociados e até opostos. A razão dessas dissociações e interpenetrações parece relacionar-se ao caráter simbólico das festas. Festeja-se algo, mesmo quando o objeto seja aparentemente irrelevante. A função do símbolo parece não estar então, simplesmente, em significar o objeto, o acontecimento, mas em celebrá-lo, em utilizar todos os meios de expressão para fazer aparecer o valor que se atribui a este objeto.

A festa ocupa um espaço privilegiado na chamada cultura barroca no Brasil, adquirindo significados particulares. Tendo sido, desde o início da colonização, um fator constitutivo de relações e modos de ação e comportamento, ela se constitui em uma das linguagens favoritas para o estabelecimento das hierarquias sociais. Nela são traduzidas muitas das experiências da população colonial, expectativas de futuro e imagens sociais. Ela é capaz de, conforme o contexto, diluir, cristalizar, celebrar, ironizar, ritualizar ou sacralizar a experiência social particular dos grupos que a

realizam. É ainda o modo de se resolver, ao menos no plano simbólico, algumas das contradições da vida social, revelando-se como poderosa mediação entre estruturas econômicas, simbólicas e míticas e outras, aparentemente inconciliáveis (DEL PRIORI, 1994).

As festas tiveram papel importante igualmente no processo de estruturação da sociedade, na consolidação dos instrumentos de mando e visibilidade das hierarquias sociais, mostrando como as representações e os símbolos oferecem novas perspectivas de leitura dos processos sociais e políticos. As festas barrocas podem diferir umas das outras no caráter, mas se aproximam no sentido: umas são alegres e exaltatórias, ligadas à prática religiosa e à instituição eclesiástica; outras ltuosas e tristes, celebrando a memória de príncipes e monarcas mortos (BEBIANO, 1987).

Se a festa renascentista é uma grande manifestação do prazer da vida (BURCKHARDT, 1991, p. 117 *et passim*), no barroco, embora se mantenha o elemento prazer, predominam outros aspectos: sua pompa e artificiosidade atestam o poder e a grandeza daquele que oferece. Assim, as festas barrocas são feitas para a ostentação, para marcar as hierarquias sociais e para suscitar admiração. Ocorrem em concentrações urbanas e são organizadas “para que todos a vejam”. Nesse sentido, elas ganham realce entre si, e juntas devem dar a medida do poder daquele que a tornou possível (BURCKHARDT, 1991, p. 245 *et passim*; MARAVALL, 1997, p. 377).

Para a realização da festa, são empregados dispendiosos e abundantes meios. Longos preparativos são necessários e complicado aparato é montado para provocar determinados efeitos, prazer ou surpresa de poucos instantes. O espectador, arrebatado de surpresa, se pergunta qual não será o poder de quem fez tudo isso para, aparentemente, alcançar tão pouca coisa, para a brevidade de uns instantes de prazer (MARAVALL, 1997, p. 377).

Assim também ocorria nas festas religiosas na Bahia colonial. A maioria dos cronistas, principalmente os estrangeiros, dificilmente ressalta a devoção, mas admira que tenha visto nelas “inumeráveis riquezas” (FROGUER, in TAUNAY, 1924, p. 290; JABOATÃO, 1859, pp. 307-9).

Nas luxuosas festas e celebrações urbanas ou eclesiásticas, é essa riqueza e ostentação – reveladoras do poder e prestígio social da pessoa ou instituição que a promove – o que se destaca. Considerando-se que é uma ocasião na qual se atua atrativamente sobre a multidão, o ritual deveria ser grandioso. Por isso, a procissão teve tanto destaque nas festas da época, pois unia ao seu caráter massivo o fato de ser

ocasião apropriada para a exibição de grandezas. Fossem de ação de graças, rogativas ou de desagravo, a unção, devoção ou sentimento religioso estavam sempre presentes, mas o que se destacava era seu rico esplendor, aumentado pelo costume de erigir nas ruas dispendiosos altares para maravilhar as pessoas.

Se as ricas festas já haviam caracterizado a época do Renascimento (BURCKHARDT, *op. cit.* p. 246), agora, já que mais dispendiosas e surpreendentes, realizam-se diante de uma massa maior de espectadores, embora continue sendo reduzido o grupo que nela toma parte ativa. Porém, talvez não fosse a diversão do povo o que contava como propósito último, mas o assombro deste diante da “grandeza” dos ricos e poderosos.

Às grandes festas urbanas, acrescentam-se as encenações teatrais, bailes, jogos eqüestres, touradas, cavalhadas, mascaradas etc., estas geralmente dirigidas para as elites, e a organização de festejos que tratam de distrair o povo de seus males. A festa é um divertimento que atende aos que mandam e aos que obedecem, a estes faz crer e àqueles cria a ilusão de que ainda restam riqueza e poder.

Por isso a festa converte-se em uma celebração institucionalizada. O comparecimento à festa e o recebimento de um oportuno obséquo convertem-se em parte da remuneração e renda de certos empregados públicos.³³ Essa institucionalização da festa revela seu entroncamento com o sistema social e com os meios de integração nos quais se apoiava o poder na sociedade barroca.

Como manifestação característica, as festas estão vinculadas à sociedade barroca porque correspondem às circunstâncias dela. Como todos os produtos da cultura barroca, são um instrumento, ou até mesmo uma arma, de caráter político. Deram-se conta disso muitos membros do poder local colonial, que gastavam em festas o que não podiam. Gregório de Matos comentou sobre o luxo da cavalhada em que foi juiz Gonçalo Ravasco Cavalcanti, então Secretário de Estado e Guerra do Brasil, que “gastou com liberal mão...”³⁴ Ao mesmo tempo que alegrava, a festa podia encher de admiração o espectador quanto à grandeza de quem a oferecia ou a quem estava dedicada. Podia ser um meio de atuar não apenas como distração, mas como atração.

³³ Certos funcionários, tanto civis quanto eclesiásticos, recebiam propinas para comparecer a tais celebrações. Cf. DHAM. Atas da Câmara de Salvador, dentre muitos outros documentos.

³⁴ Gonçalo Ravasco Cavalcanti, secretário de Estado e Guerra do Brasil, filho de Bernardo Vieira Ravasco, de quem herdou o título. Gregório de Matos (*op. cit.* Vol. I, p. 491) refere-se à festa das Onze Mil Virgens, confraria criada em Salvador em 1554. Cf. adiante, neste trabalho.

Precisamente disso abusavam os governantes da sociedade barroca (MARAVALL, 1997, p. 382).

Mas, o que na Bahia dos séculos XVII e XVIII se registrava como fruição coletiva do lazer não seriam propriamente festas voltadas ao aproveitamento do impulso individual para o lúdico, mas momentos de sociabilidade festiva, proporcionados ora por efemérides ligadas ao poder do Estado, ora pelo calendário religioso estabelecido pelo poder espiritual da Igreja. O que a documentação disponível permite concluir é, da parte das autoridades civis e dos colonos brancos – estes abrigados nas irmandades e ordens terceiras –, a tendência à reprodução dos modelos europeus de hábitos pessoais e sociais; e da parte dos dirigentes eclesiásticos – dos jesuítas e demais ordens religiosas, encarregados da evangelização da gente da terra –, a imposição não apenas da fé católica sob as novas regras da Contra-Reforma do Concílio de Trento, mas de todo o ritual criado para a encenação do culto. A leitura das informações coevas permite concluir também que o esquema de controle da participação popular nos eventos públicos não se efetivava, na prática, com a rigidez que se poderia imaginar.³⁵

Um levantamento preliminar do calendário da vida no cotidiano colonial revela que, no que se refere ao tempo destinado ao trabalho, o que se nota é que havia uma grande quantidade de dias santos. Se a esses mais de vinte dias santos e santificados se acrescentarem os domingos e os dias dos padroeiros de cada cidade, vila e freguesia, apenas a Igreja contribuía com cerca de um terço dos 365 dias do ano para atividades fora do trabalho. Havia ainda comemorações especiais, como a transladação de qualquer imagem de uma igreja para outra, a chegada de um bispo, governador ou Vice-rei, o nascimento, coroação ou casamento do rei ou de qualquer membro da família real. Nada mais exato, portanto, do que a observação do inglês Thomas Lindley, em sua *Narrativa de uma viagem ao Brasil*, referindo-se à Bahia de 1803:

As principais diversões dos moradores da cidade [do Salvador] são as festas dos vários santos, os votos oriundos das freiras, os suntuosos funerais, a Semana Santa etc., celebrada com grandes cerimônias, concertos e freqüentes procissões. É difícil um dia em que não ocorra um desses festejos (LINDLEY, 1969, p. 76).

Se assim era no século XIX, nos dois séculos anteriores isso era mais verdadeiro ainda.

³⁵ Para o século XVI, as cartas dos jesuítas, relatos de viajantes e observações de cronistas; para o século XVII, as impressões de estrangeiros, papéis oficiais, processos da Inquisição, sermões e folhetos de cordel, versos de Gregório de Matos; para o século XVIII além de obras de doutrinação religiosa, as “relações” de festas, ordens régias etc.

A morte e os ritos fúnebres

O par vida/morte desde sempre tem sido objeto de reflexão e, desde sempre, se tem procurado uma definição para a morte, sendo que isto deve ser feito definindo-se a vida. Segundo Nicole Belmont, “uma definição de vida é, à primeira vista, dúplice: a vida tanto é a duração compreendida entre o nascimento e a morte, como são as propriedades dos seres ditos ‘vivos’, e que lhes falta no momento da morte” (BELMONT, s.d.: 11). Segundo a autora, esta dúplice definição implica necessariamente uma referência à morte: a vida é o conjunto das funções que resistem à morte.

Assim, a vida, entendida como duração, pode ser considerada de duas perspectivas: as *representações* que fazem surgir em cada cultura, e os *rituais* a que dão lugar que são, em todas as sociedades, da maior importância: os ritos de passagem. Mas nem sempre é fácil distinguir as representações e as crenças, uma vez que estas se apresentam muitas vezes intimamente ligadas (BELMONT, s.d.: 11).

A morte tem sido tabu na cultura ocidental. Mas nem sempre foi tanto assim. A forma como a morte foi sendo encarada ao longo dos séculos e nas diferentes sociedades apresenta variações muito significativas, que se refletem também de modo diferenciado, de acordo com os níveis culturais dos indivíduos em que as mesmas se estratificam.

Em sua obra fundamental sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média, (1987), Philippe Ariès relata as mudanças ocorridas na sociedade ocidental relativas às atitudes diante da morte. Desde a primeira Idade Média até o século XVIII, a morte é classificada por ele como “domada”. Com isso, o autor quer afirmar a existência de uma maior intimidade entre o morrer e o cotidiano da sociedade. A morte, assim, parecia fazer parte naturalmente da vida, sendo talvez mais compreendida.

Ariès data o início das mudanças nas atitudes diante da morte aproximadamente no século XII, quando começa a se desenvolver na sociedade ocidental uma “preocupação da particularidade de cada indivíduo” (ARIÈS, 1987, p. 31) dentro da idéia que se tinha do destino coletivo da espécie. A idéia que se tinha do Juízo Final – o julgamento que aconteceria no final dos tempos, pelo qual todos os homens passariam, baseados em suas ações terrenas – é alterado. Esse passa a acontecer após o final de

cada vida, no momento pontual da morte. Essa nova realidade contrasta com a familiaridade tradicional entre o homem e a morte que implicava uma concepção coletiva de destino. A partir de então, cada indivíduo teria um julgamento próprio, que se realizaria no final de cada vida. Altera-se, então, o imaginário sobre a morte e o morrer na sociedade ocidental, que vivia um processo singular de transformação individualizadora; passa-se da comunidade à pessoa entendida como indivíduo singular e único. Os temas macabros e o interesse pelas imagens da decomposição física, o retorno da epigrafia funerária e um início de personalização das sepulturas observados nessa época contribuem para essa interpretação, segundo o qual o homem, nesse período, volta-se para si próprio.

Para Huizinga, em nenhuma outra época como no final da Idade Média se atribuiu tanto valor ao pensamento da morte: “Um imperecível apelo de *memento mori* ressoa por meio da vida” (HUIZINGA, 1978, p. 129).

No tempo da Contra-Reforma, os gestos que conformaram o modelo de encenação ritual da morte estão intimamente relacionados com a organização do espaço simbólico de comunicação entre vivos e mortos. Esse permanente contato com o mundo sobrenatural, mediado exclusivamente pela Igreja, atesta o êxito e a popularidade de uma crença tardia, o nascimento do Purgatório (LE GOFF, 2003), que, sendo subjacente à contratualização do pecado e do perdão, mediado pelo medo, se concentra no destino póstumo e individual do crente (DELUMEAU, 2003). Projetado no imaginário do além, esse destino materializava-se na visão direta e fantástica de um lugar transitório, de passagem, de expiação e castigo – o purgatório – pelo qual deveriam passar as almas pecadoras que partiam à conquista da paz eterna.

Na América portuguesa predominava um modelo de morte que se pode denominar, seguindo a expressão de Michel Vovelle (1975), de “morte barroca”, rico em detalhes simbólicos, rituais e míticos. As pessoas se preparavam para morrer, com alguma antecedência, escrevendo testamentos que instruíam sobre a mortalha que se devia cobrir seus cadáveres; os padres, pobres e irmandades que deveriam acompanhar seus funerais; o local de sepultura, o número e tipo de missas a serem rezadas e outras providências que acreditavam necessárias para a salvação de suas almas. Mesmo os indivíduos mais pobres, e até os escravos, se não tinham como fazer seus testamentos por escrito, recomendavam oralmente como queriam enfrentar a última viagem (OLIVEIRA, 1988), protegidos com os recursos rituais e simbólicos que seus recursos materiais permitiam. O importante era não ser tomado de surpresa por este último ato

entre os vivos. Daí porque a morte acidental, prematura, sem os ritos devidos, era vista como grande desventura, que fazia sofrer a alma de quem partia e a consciência de quem ficava.³⁶

A morte ideal, acima de tudo, não podia ser uma morte solitária. Durante a sua agonia, o moribundo carecia de gente a sua volta, animando-o a partir com segurança e protegido por rezas e outros meios de bem morrer. Concluída a agonia, o ideal era que muita gente cercasse o morto de cuidados, que o velasse e acompanhasse até a sepultura, que deveria estar localizada no interior de uma igreja. Era uma morte solidária, espetacular. Marcavam os melhores funerais o barulho de rezas, cânticos, sinos, orquestras, palmas, tiros de artilharia; a profusão de cores, emblemas, formas que adornavam opas, caixões e essas³⁷. As pessoas acompanhavam a pé o amigo, parente, conterrâneo, o irmão espiritual ou apenas se juntavam de bom grado ao cortejo de um morto desconhecido, pelo dever de solidariedade e investimento na própria salvação. Os funerais barrocos eram manifestações emocionantes da vida social.

E assim se passava exatamente porque a morte era vista como o fim do corpo apenas, pois o morto seguiria em espírito para um outro mundo, para uma outra vida. Nessa passagem espiritual, no entanto, figuravam como de grande importância os ritos que se desenvolviam em torno do cadáver. O destino deste servia de modelo para o destino da alma.

Essa atitude básica, generalizada entre os que viviam e morriam no Brasil antigo, se distribuía de maneira diversa entre os vários grupos da população. Nosso objetivo, nesse sentido, é apreender as diferenças, reconstituir uma realidade complexa e multifacetada em termos de rituais, significados e visões em torno da morte, muitas vezes abrigada sob o conceito genérico de “morte barroca”. Segundo esta cultura barroca, o local ideal do enterro era a igreja, porque se acreditava que ela representasse a ante-sala terrestre do Paraíso Celestial. Era um comportamento há muito condenado pelas leis de Roma, mas amplamente difundido no mundo católico. Esta ganhava contornos diferentes segundo a classe social, a afiliação religiosa, a origem étnica. Minoria privilegiada, os ricos brancos, senhores de escravos, morriam acompanhados pelo tanger de muitos sinos, mas sem a percussão de tambores e os fogos de artifício que acompanhavam a morte dos líderes das comunidades africanas.

³⁶ Sobre a morte acidental, nos sertões das Minas Gerais, cf. FURTADO, 2001; sobre a morte inglória dos condenados por crimes de lesa-majestade, ver o interessante artigo de Adalgisa Arantes Campos sobre a morte de Tiradentes, em CAMPOS, 1992, pp. 141/168.

Branco, pardos, pretos, livres, libertos, escravos, negros nascidos no Brasil ou vindos da África, crianças e adultos, homens e mulheres seguiam, para o além, vestidos de mortalhas diferentes e eram sepultados em igrejas e cemitérios distintos, ou em locais distintos das mesmas igrejas e cemitérios. Apesar de se observar que a morte nivelava muitos indivíduos em muitas dessas atitudes, de acordo com complexas combinações, predominavam tendências distintas quanto aos modos de morrer e ao destino dos mortos. Para muitos africanos, aqueles mais fiéis a suas raízes culturais, a morte os levaria amortalhados de pano branco, ao encontro de seus ancestrais, em regiões celestiais africanas que não se confundiam com o paraíso, o purgatório ou o inferno da escatologia católica.

As fontes

Nossas fontes documentais são aquelas que se encontram nos arquivos das irmandades e ordens religiosas baianas, como a Santa Casa da Misericórdia da Bahia (ASCMB), a Ordem Terceira de São Francisco da Bahia (OTSFB), a Ordem Terceira do Carmo de Salvador (OTCS), o Convento do Carmo da Bahia (ACCB), o Convento de São Bento (ACSB) e a Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS). Estes arquivos, embora ricos em coleções de manuscritos do século XVIII, não o são tanto no que se refere ao século XVII. Já a maioria dos registros do século XVI foi destruída pelos holandeses durante a ocupação da Bahia (1624-25).

As lacunas existentes nos arquivos das irmandades podem ser supridas pelos arquivos municipais do Recôncavo, ricos em material relativo ao governo e à vida social local, e pelo Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB). Neste último, se encontram cópias de correspondências entre a Coroa ou o Conselho Ultramarino de Lisboa com o Governador-Geral ou Vice-rei na Bahia. Essa série está quase completa no que se refere aos séculos XVII e XVIII. Em todos os casos, os manuscritos desses arquivos foram classificados e encadernados e se acham em bom estado para leitura.

A Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro prestou importante serviço ao publicar documentos de enorme importância para a compreensão do período colonial do Brasil

³⁷ Essa: estrado alto, catafalco, sobre o qual se coloca o ataúde.

com sua série intitulada *Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Também a Câmara Municipal de Salvador publicou as Atas da Câmara no período de 1625 a 1748 e algumas Cartas do Senado enviadas à Coroa entre 1638 e 1730, na série *Documentos Históricos da Câmara Municipal*.

Entre outras fontes já impressas utilizadas estão os escritos dos primeiros jesuítas e as histórias contemporâneas de Gabriel Soares de Sousa, Frei Vicente do Salvador, André João Antonil (anagrama do padre João Antônio Andreoni, S. J.) e Sebastião da Rocha Pitta; escritos de cunho literário-histórico, como os *Diálogos das grandezas do Brasil*, de Ambrósio Fernandes Brandão, e o *Compêndio narrativo do peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira. No caso da Bahia, podemos contar ainda com as coloridas, e geralmente preciosas, descrições da cidade feitas por visitantes europeus tais como Froguer, Dellon, Barbinais, Dampier e Frezier.

Um outro tipo de documentação impressa são as *relações*, ou seja, descrições detalhadas das festas coloniais. José Aderaldo Castelo realizou trabalho de fôlego, pelo qual os pesquisadores lhes serão sempre devedores, ao coligir a documentação referente às manifestações culturais do período colonial, que se encontra reunida na “Coleção de Textos e Documentos”, nos 14 volumes da obra *O movimento academicista no Brasil: 1641-1822*. Ali são encontradas relações de festas, agradecimentos por nascimentos e comemorações de aniversários, além de elogios fúnebres, de reis e outros membros da família real e também de governadores, Vice-reis e outros potentados locais.

Uma outra grande contribuição foi dada pelo Ministério da Cultura, em parceria com o Arquivo Histórico Ultramarino e o Instituto de Investigação Científica Tropical, de Lisboa, ao reunir em CD's microfílmicos digitalizados de documentos relativos ao Brasil do Arquivo Histórico Ultramarino. Os CDs fazem parte do Projeto Resgate de Documentação Histórica Barão do Rio Branco, que mobilizou pesquisadores brasileiros e portugueses de 110 instituições, num mutirão que coletou 250 mil documentos relacionados com a administração das 18 Capitanias do Brasil, entre os séculos XVI e XIX. Neste esforço interinstitucional, cada Estado respondeu por suas pesquisas, inclusive por parte do financiamento e pela produção dos CD's e catálogos.

Os documentos relativos à Bahia estão distribuídos em 31 CD's, divididos em duas séries: seis CDs que compõem a série “Documentos manuscritos avulsos da Capitania da Bahia (Luiza da Fonsêca) (1599-1700)”, e 25 CDs que fazem parte da série “Documentos manuscritos avulsos da Capitania da Bahia (Castro e Almeida) (1613-1807).

Utilizamos ainda a obra de Gregório de Matos que, em versos, ora satiriza, ora elogia as manifestações de sociabilidade na Bahia colonial. É claro que a utilização da obra poética de Gregório de Matos se dará observando as recomendações de autores que já se debruçaram sobre ela, de filólogos experimentados, como João Adolfo Hansen que, com relação ao estabelecimento do *Corpus* gregoriano, referindo-se ao texto do licenciado Manuel Pereira Rabelo, “Vida do excelente poeta lírico, o doutor Gregório de Matos e Guerra”,³⁸ define o escrito:

Apologia, o texto estabelece a legibilidade doutrinária da sátira atribuída ao poeta segundo critérios barrocos que o compõem e interpretam, retórica e teologicamente, como personagem. Ficção, integra-se no gênero do retrato biográfico encomiástico. Como evidencia a leitura dos atos acadêmicos e sessões comemorativas da Academia dos Esquecidos, também o licenciado unifica em código tantas obras de gêneros e formas diversos dando-lhes a autoria à unidade do nome próprio “Gregório de Matos e Guerra” porque, letrado do século XVII, constitui uma tradição local (HANSEN, 1989, p. 13).

Segundo Hansen, não se sabe quais os critérios seletivos e ordenadores utilizados pelo licenciado, o que deixou de fora, se transcreveu poemas das famosas *folhas volantes* que circulavam na Bahia em fins do século XVII, “se teria tido acesso aos livros improváveis que dom João de Lencastre mandaria abrir em palácio” após a morte do poeta, para receber os poemas que lhes eram atribuídos, se os coletou de fonte oral ou escrita. As instruções indicam, entretanto, que obteve informações sobre as pessoas e situações satirizadas pelos tipos e casos da compilação (HANSEN, *op. cit.* 14).

Com relação aos rituais e representações da morte, além dos testamentos e demais documentos existentes nos arquivos das irmandades, contamos com o magnífico trabalho de J. A. Castelo. Utilizamos também relatos de funerais simbólicos de reis portugueses, como por exemplo o *Breve compêndio e narração do fúnebre espetáculo...* escrito por Sebastião da Rocha Pita por ocasião da morte de d. Pedro II, em 1706. Temos também a publicação recente de um valioso documento sobre as representações da morte barroca na Bahia colonial: *O Panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)*, publicado em *As Excelências do Governador*, com estudos de Stuart B. Schwartz e Alcir Pécora (SCHWARTZ e PÉCORA, 2002). Trata-se da transcrição paleográfica do manuscrito, vários apêndices e ilustrações. O *Panegírico* em questão é um discurso laudatório da vida e da morte do governador Geral do Brasil,

³⁸ In, *Gregório de Matos, Obra poética*, Volume 2, pp. 1251-1270.

entre 1671 e 1675, d. Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça, Visconde de Barbacena, elaborado por ocasião de seu funeral em Salvador, em 1676. Juan Lopes Sierra, o autor, era provavelmente um espanhol radicado na Bahia.

A leitura do panegírico exige igualmente a necessária cautela, pois, como afirmou Hansen a respeito do *Corpus* gregoriano, ele é também um texto, ao mesmo tempo, apologético e ficcional, o que de forma alguma elimina o seu valor histórico.

O autor, que se descreve como um “rústico”, carente de maior sofisticação estilística – recurso literário para produzir o chamado efeito modéstia –, segue fielmente as regras prescritas para o elogio fúnebre e revela, para além do conteúdo do manuscrito, a receita de como produzir um herói, seguindo estritamente as regras do panegírico no século XVII.

Mas o elogio também pode ser visto, e isto é o que nos interessa neste trabalho, como uma vigorosa ilustração das maneiras como se concebia a morte na época. No manuscrito, os temas da morte e do funeral do governador ocupam metade do texto. A descrição do aparato fúnebre é minuciosa, expressando um ritual que visava a sua apreensão por todos.

O panegírico, assim como os demais documentos, tais como testamentos, relações de festas, poesias, crônicas de espectadores locais ou de viajantes, e mesmo documentos oficiais devem ser lidos com certo cuidado. A leitura deles os tem revelado autênticos registros barrocos, impregnados que são da visão de mundo que dominava a sociedade. Se considerarmos tais registros como elementos pictóricos pertencentes a um discurso definido, é possível se proceder a uma análise “lingüística” desse discurso. Torna-se evidente que esses registros são símbolos, portanto, que trazem em si mesmos mais que uma mensagem a ser decifrada por seus “leitores”.

(...) os discursos não são apenas (...) signos destinados a serem compreendidos, decifrados; são também signos de riqueza a serem avaliados, apreciados, e signos de autoridade a serem acreditados e obedecidos (BOURDIEU, 1996, p. 53).

Representação e alegoria

A representação barroca cristalizava o fluxo de eterno devir. Fluxo esse em que se inseriam as coisas do mundo, por meio da alegoria. Essa alegoria nada mais era do que a dissimulação da diferença – característica fundamental da sociedade europeia da Idade Moderna e ainda mais da Bahia Colonial, com suas diferenças de gradação social, étnicas, religiosas etc – por meio de representações tendentes à semelhança.

A nova historiografia tem se dedicado a temas de caráter antropológico e acrescentado contribuições valiosas à análise das representações, inserindo-a no âmbito da História Social da Cultura. Nesse sentido, os trabalhos de Roger Chartier são fundamentais.³⁹ Considerando insuficiente o modelo historiográfico proposto pela História das Mentalidades e rejeitando uma visão dicotômica de cultura do tipo “cultura popular-cultura erudita”, Chartier propõe uma visão abrangente, embora não homogênea, de cultura, o que não implica uma visão interclassista e vaga. Chartier valoriza o dimensionamento da cultura em termos de classes sociais, mas desde que não se procure delimitar as classes em qualquer âmbito externo ao da produção e consumo culturais. Desse modo, ele defende a necessidade de se buscar o social em conexão com as diferentes utilizações do equipamento intelectual (*ouillage mental*) disponível. Para isso, propõe um conceito de cultura enquanto *prática* e, para seu estudo, as categorias de *representação e apropriação*.

Representação, segundo Chartier, pensada quer como algo que permite “ver uma coisa ausente”, quer como “exibição de uma presença”, é um conceito que considera superior ao de mentalidade, dado que permite “articular três modalidades de relações com o mundo social”: 1) o trabalho de delimitação e classificação das múltiplas configurações, “por meio das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos”; 2) as “práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, exhibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição”; 3) as “formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns ‘representantes’ (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visual e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade”.

³⁹ CHARTIER, 1990; 1992.

Se a noção de *representação* é vista por Chartier como a “pedra angular” da Nova História Cultural, o conceito de *apropriação* é o seu “centro”. Frisando que seu conceito de apropriação difere daquele formulado por Foucault (que pensava a apropriação como um confisco, que colocava os discursos fora do alcance dos que os produziam), Chartier afirma que o objetivo da apropriação é “uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais” que, insiste ele, “são sociais, institucionais, culturais”.

O modelo de Chartier possui, assim, o mérito de tentar livrar a História Cultural de toda e qualquer conceituação esquemática, e isto sem cair na indeterminação interclassista das mentalidades.

É dessa perspectiva que podemos analisar, por exemplo, a influência africana sobre as cerimônias fúnebres das elites baianas do período colonial. O caráter festivo/barroco dos funerais, em Salvador, foi reforçado pelas tradições funerárias africanas, que apresentavam semelhanças estruturais importantes, como o excesso ritualístico e simbólico, que facilitaria a convergência entre os dois modelos – o barroco e o africano. Daí terem sido amplamente adotados pelos negros, quer fossem crioulos, quer africanos, que, apropriando-se do ritual cristão, o reelaboraram a ponto de serem capazes de, ao mesmo tempo, realizarem suas cerimônias fúnebres africanas antes de darem um destino nos moldes cristãos ao corpo, por meio, por exemplo, do sepultamento nas igrejas.

Ao afirmar que os negros se apropriaram do ritual cristão, reelaborando-o, nos remetemos ao conceito de *apropriação*. Formulado enquanto um mecanismo de recepção e uso diferenciado dos mesmos referenciais, ele é, nesse sentido, válido para este tipo de análise. Segundo Chartier, práticas de apropriação sempre criam usos ou representações muito pouco redutíveis aos desejos ou às intenções daqueles que produzem os discursos ou as normas. O conceito traz em si a noção de que as relações entre duas culturas envolvem um “jogo de mão-dupla”, no qual uma cultura pode ser, ao mesmo tempo “aculturada e aculturadora; nem sempre totalmente controlada, nem absolutamente livre”, de forma que a aceitação das mensagens e modelos opera mediante ajustes, combinações e resistências (CHARTIER, 1992, pp. 232-34). No caso dos costumes funerários dos negros na Bahia colonial, as descrições dos cortejos africanos pelos viajantes deixam isto suficientemente claro: as “atitudes festivas” davam-se diante do pórtico da igreja, onde palmas, cantos e salmodia, sons de tambores

e de sinos se misturavam. Eram “atitudes festivas”, na medida em que o barulho estava presente e poderia ser visto como um facilitador da passagem do morto ao além.

No primeiro capítulo deste trabalho, procuramos uma definição para as elites baianas buscando entender as estratégias utilizadas por essas elites, principalmente os senhores de engenho, para conquistar os sonhados títulos de nobreza e, mostrando que, quando este objetivo não era alcançado, eles procuravam levar, ao menos, uma vida “nobre e honrada”, exibindo com pompa estas “virtudes”, o que significava monopolizar as terras, os homens e as instituições da Capitania.

No segundo capítulo, pretendemos obter uma visão de conjunto da religiosidade das elites baianas. O objetivo é demonstrar que a religiosidade “exteriorizada” do período colonial não implicava ausência de fé. Pelo contrário, quanto mais fervorosa a fé na religião, mais de forma exteriorizada essa devia ser praticada. Assim, discutiremos a importância da atuação das irmandades e confrarias, a fim de entender o seu funcionamento e seu significado no processo de exibição com pompa e luxo da fé, principalmente as mais prestigiosas dentre elas, ponto de honra da nobreza da Bahia: a Irmandade da Santa Casa da Misericórdia da Bahia, a Venerável Ordem Terceira de São Francisco de Assis da Bahia e a Ordem Terceira do Carmo de Salvador.

Nos terceiro e quarto capítulos, a intenção é mostrar que, a despeito de sua religiosidade, o homem barroco baiano era altamente afeito à festa. Assim, procuraremos mostrar a pompa das procissões e as festas ruidosas que, geralmente, aconteciam antes, muitas vezes durante e, certamente, depois de cada um dos eventos promovidos pelo Estado ou pela igreja, festas que chegavam a durar várias semanas. Tentamos mostrar também como o sentido do dionisíaco, oprimido pelos exercícios da obediência civil e religiosa, acaba por infiltrar-se pelas dobras proporcionadas pelos eventos festivos, levando à carnavalização do barroco.

No quinto capítulo, estudamos as concepções de morte no ocidente, da Idade Média à Época Moderna, procurando entender como se lançaram sobre a América portuguesa os rituais fúnebres barrocos, cercado de todo o esplendor e pompa, principalmente em se tratando dos rituais fúnebres ligados à família real, aos governadores e vice reis e às elites locais.

Para isso, partimos de um pressuposto central: o de que na Bahia dos séculos XVII estamos diante de uma sociedade elitista e hierarquizada, marcada por um tipo de sociabilidade que, hoje, denominamos barroca. Uma sociedade cuja elite se caracterizava pela busca desenfreada da nobilitação, pela exposição fáustica dos

símbolos de distinção de *status*, pela constante procura e exposição de poder e prestígio social.

Tal comportamento acreditamos dever-se às pressões resultantes da consciência de instabilidade estamental das elites, ameaçadas principalmente por elementos que, embora discriminados socialmente por questões religiosas ou pelo exercício de funções consideradas pouco nobres ou ambas, como os comerciantes e cristãos-novos, uns sempre associados aos outros, que possuíam características que permitiam ameaçar a hegemonia social das elites aristocráticas: A mesma cor da pele e muito cabedal, que levariam, em meados do século XVIII, com o progresso econômico dos comerciantes e homens de negócio, a estarem eles completamente assimilados às elites locais.

CAPÍTULO I

ELITES NO ANTIGO REGIME DA AMÉRICA PORTUGUESA BAHIA: FORMAÇÃO E CONSOLIDAÇÃO

As sociedades de Antigo Regime herdaram da Idade Média a idéia de uma taxonomia social trinitária (“clero, nobreza e povo”). Em Portugal, no entanto, como foi sugerido por um historiador, a persistência dessa classificação “oficial”, cristalizada e legitimada pela tradição, não a isenta de uma enorme ambivalência.

O fato da sociedade ser representada, em primeiro lugar, como um conjunto de corpos juridicamente sancionados não garante que a sua estratificação social seja imediatamente visível, nem assegura uma correspondência linear entre os corpos sociais definidos pelo direito e as hierarquias sociais. Nesse sentido, a máxima institucionalização das distinções (consagradas em títulos, tratamento etc.), pode representar, pelo contrário, a máxima opacidade, nomeadamente para os historiadores de hoje (MONTEIRO, 1998, p. 19).

O vocabulário social herdado da Idade Média, a despeito de sua aparência de imobilidade, não deixou de ser objeto de contraditórias traduções. Assim, a imagem de continuidade serve para obscurecer as dimensões da mudança (MONTEIRO, 1998, p. 19). Contribuiu decisivamente para a ambivalência da taxonomia e para a mutação do vocabulário social corporativo a luta da monarquia pelo monopólio da classificação oficial. Um dos efeitos desse combate foi a multiplicação das formas de classificação, que coexistiam com a definição minimal (a representação trinitária), comum a todo o Ocidente. Ao lado disto, deu-se a progressiva institucionalização dos títulos e distinções, de cuja concessão a monarquia procurou também reservar-se o exclusivo. Estas tendências, é claro, implicavam redefinições dos privilégios e, portanto, dos processos de estruturação dos grupos sociais privilegiados,⁴⁰ promovendo, desse modo, um alargamento das fronteiras da nobreza.

⁴⁰ Nos seus traços essenciais, essas tendências já foram apontadas por MONTEIRO, Nuno Gonçalo, “Notas sobre a Nobreza, Fidalguia e titulares nos finais do Antigo Regime”, in: *Ler História*, n° 10, 1987, pp. 15-51, *Apud*. MONTEIRO, 1998, p. 21.

Desde as reformas das estruturas dos concelhos, iniciadas por d. Afonso IV, que ascende ao trono em 1325, e alargada com d. João I, que em 1391 modifica a forma de eleição para as câmaras concelhias, os oficiais que as compõem passam a se intitular “da governança” ou “nobreza da terra” (COELHO, 1994, p. 27). Com a reforma de d. João I, eleitores e elegíveis às câmaras tendem a ser os mesmos. A administração local começa a estar nas mãos de uma aristocracia. São as elites sociais e econômicas dos centros concelhios, os mais ricos e prestigiados socialmente, proprietários rurais, pequena nobreza ou comerciantes que compreendem logo que a capacidade de decisões governativas pode aumentar-lhes o prestígio e favorecer os negócios.

Esses homens vão ocupar, para além das suas funções econômicas e sociais, os mais elevados lugares da justiça e da vereação. Dessa forma, o grupo dos homens da governança vai cada vez mais caminhando para a sua restrição e clausura. Os oficiais revezam-se nos cargos e até pode falar-se, com flexibilidade, de um *cursus honorum* que os leva de procuradores a juízes. Apóiam-se na estrutura parental e conjugal aliando-se pais, filhos, irmãos, sogros, genros e cunhados. A manutenção do circuito da governança podia-se prolongar para além do tempo do oficialato, permanecendo esses “homens bons” nas sessões da vereação, desempenhando certos cargos por interinidade, quando alguns oficiais têm de ser substituídos temporariamente para missões de representatividade do Conselho, como ida às Cortes (COELHO, 1994, p. 28-29). Também os letrados encontravam, nos serviços à Coroa, a porta de entrada da nobilitação.

A ação das monarquias, no sentido de alargar as fronteiras da nobreza, foi condicionada pelas especificidades das diversas heranças institucionais. Uma delas foi a forma que se revestiu tradicionalmente a constituição do Braço da Nobreza nas Cortes, expressão paradigmática da ordem corporativa (MONTEIRO, 1998, p. 21). Convocados por Carta Régia, desde finais da Idade Média, nele tinha lugar apenas os títulos, os senhores de terras com jurisdição, os alcaides-mores e dignitários com Carta de Concelho.⁴¹ Os homens bons dos Concelhos elegiam seus procuradores para o Braço Popular (COELHO & MAGALHÃES, 1986, p. 43; MONTEIRO, 1998, p. 21).

No século XVII, ainda se podia afirmar que “fidalgo é a palavra, e título mais geral com que conhecemos a nobreza, e entre nós quase o mesmo, que entre os

⁴¹ Cf. Francisco Manuel Trigozo de Aragão Morato, B.N.L., Maço 183, n° 6 Fls. 18 e segs., e Visconde de Santarém, *Memórias para a história e teoria das Cortes Gerais*, parte 1ª, Lisboa, 1827, pp. 6 e segs. Ambas citadas por Monteiro, 1998, p. 21.

espanhóis a de Cavaleiro”.⁴² No entanto, como sugerido por António Manuel Hespanha (1994, pp. 418-419), a ampliação da classificação da nobreza foi obrigando a doutrina jurídica a criar diferenciações internas e estatutos privilegiados intermediários. Exemplo é o conceito de nobreza civil e política (por oposição a nobreza natural), já incorporado na literatura jurídica mesmo antes do século XVII, decorrente da forma singular e tardia como os juristas portugueses integraram a categoria de “nobreza” do direito comum europeu.⁴³

No entanto, tal conceito desde logo provocou ressalvas da parte dos principais:

[...] a verdadeira nobreza há-de ser herdada, e derivada dos Pais aos filhos [...]. E se algumas pessoas de nascimento humilde chegam nos povos a ser avaliadas por nobres por ações valorosas, que obraram, por cargos honrados, que tiveram, ou por alguma preeminência, ou grau, que os acrescente, não é esta a nobreza verdadeira derivada pelo sangue, e herdada dos avós, mas pertence à classe da nobreza civil e política, que se adquire pelos cargos, e postos da República, e servir-lhes-ão estes, e os feitos gloriosamente obrados de os constituir nos princípios da nobreza de sorte que verdadeiramente se não pode dizer deles que são nobres, se não que começam de ser [...] a verdadeira nobreza não pode dala (sic) o Príncipe por mais amplo que seja o seu poder.⁴⁴

Aquele conceito, no entanto, gradativamente acabará por se impor na prática de muitas instituições, num processo que, em fins do Seiscentos, contribuirá não apenas para a distinção entre nobreza e fidalguia (mais restrita), mas também para a efetiva “banalização” das fronteiras da nobreza portuguesa, tornadas das mais difusas da Europa (MONTEIRO, 1998, p. 23).

Os momentos fundamentais dessa evolução são difíceis de delimitar, mas parece ter tido papel importante a diminuição tendencial dos privilégios comuns da fidalguia e das isenções tributárias em geral. No fundo, terão sido os privilégios corporativos⁴⁵ da

⁴² João Pinto Ribeiro (m. 1649), “Sobre os títulos de nobreza de Portugal, e seus privilégios”, in: *Obras Várias...*, Coimbra, 1730, 1ª parte, p. 22. Mas, como Salienta Monteiro, que o cita, o próprio autor reconhece que “há contudo outras pessoas de maior, igual e menor condição, que gozam de maiores, e iguais privilégios, nos casos dos fidalgos, cavaleiros, e escudeiros [...] de todos estes privilégios, franquezas, liberdades, isenções, uns são concedidos à nobreza e qualidade do sangue, e por tais perpétuos; outros somente à dignidade, cargo, ou ocupação em que andam, que contudo são princípio da purificação do sangue, e qualidade”. Ob. Cit. p. 141-142. MONTEIRO, *op.cit.* p. 22.

⁴³ Cf. HESPANHA, “A nobreza nos tratados jurídicos dos séculos XVI a XVIII”. In: *Penélope, fazer e desfazer a história*, nº 12, 1993, p. 27-42, *Apud* MONTEIRO, 1998, p. 22.

⁴⁴ António de Vilas Boas e Sampaio, *Nobiliarquia Portuguesa. Tratados da Nobreza hereditária e política*. (1ª edição 1676), 3ª edição, Lisboa, 1725, pp. 28-29. *Apud* MONTEIRO, p. 23.

⁴⁵ Cf. MONTEIRO, 1998, p. 23. A verdade é que a erosão dos privilégios gerais da nobreza revestiu muitas vezes a forma da multiplicação dos privilégios corporativos concedidos a outras categorias (por exemplo, aos negociantes de grosso trato).

nobreza que se foram limitando. O lançamento do imposto direto e universal⁴⁶ da décima, em 1641⁴⁷, constituiu marco importante, tal como a progressiva restrição das isenções ao pagamento do direito senhorial da julgada.⁴⁸ Nas últimas décadas do século XVIII, a abolição da isenção da sisa de que gozavam os cavaleiros das ordens militares, o lançamento da décima das comendas, do quinto dos donatários e da décima eclesiástica representaram a virtual extinção das isenções tributárias das ordens privilegiadas, apesar da forma como estas disposições foram efetivadas (MONTEIRO, *op.cit.* p. 23).

Fundamental nesse processo foi o período pombalino (1750-1777), que consagrou definitivamente a compatibilidade entre a nobreza e o comércio por grosso, aliás, nunca questionada de fato no direito tradicional português (MAXWELL, 1996, p. 92-93). Foi ainda no período pombalino que se aboliu a distinção entre cristãos novos e cristãos velhos, que deve ter atuado como mecanismo de substituição nobiliárquica (MONTEIRO, *op.cit.* 24).

O ataque aos privilégios dos nobres com relação aos impostos, a qualificação de comerciantes para cargos públicos, uso da nobilitação como incentivo para investimentos nas companhias privilegiadas e, principalmente, a proibição da discriminação contra as pessoas de origem judaica, provocaram forte oposição da chamada seita dos “puritanos”, “um punhado de grandes famílias portuguesas que, julgando-se isentas de qualquer defeito de sangue, praticavam a mais estrita endogamia.” (MELLO, 2000, p. 102).

Oliveira Marques (1982, vol. I, p. 398) propõe dividir a nobreza em Portugal, nos finais do século XVIII, em dois grupos: de um lado, estaria um setor que era, na visão de seus membros, o defensor do sangue, da linhagem dos antigos métodos de governo e estava ligado aos proprietários de terras e à agricultura. Do outro lado, estava um grupo de mentalidade mais aberta, que aceitava a elevação à nobreza de homens de letras, e até de homens de negócios e burocratas, que contavam com o comércio e o lucro e viam a Inglaterra e a Holanda, e não a Espanha e a França, como modelos de sociedade.

A ascensão ao limiar da nobreza, como uma condição tácita, adquirida pelo “viver nobremente”, pelo desempenho de funções nobilitatórias (pertencer ao corpo de oficiais do exército de primeira linha ou das Ordenanças, à magistratura, ou simplesmente a

⁴⁶ Com exceção dos eclesiásticos.

⁴⁷ Revitalizado em 1763.

⁴⁸ Carta de lei de maio de 1775. Cf. MONTEIRO, *op.cit.* p. 23

uma câmara municipal etc.), ou negativamente, pelo não exercício de funções mecânicas, obteve efetiva tradução em muitas práticas institucionais setecentistas (MONTEIRO, 1998, p. 24).

Exemplo foi a grande abertura no acesso aos hábitos das ordens militares,⁴⁹ evidente ao longo do século XVII. Ampliando uma prática anterior, nos finais do século XVIII, o desempenho de funções comerciais de grosso trato constituía prova de nobreza, por exemplo, nas habilitações da Ordem de Cristo.⁵⁰

A assunção dos limiares das fronteiras nobiliárquicas inferiores foi-se processando simultaneamente com a progressiva delimitação do núcleo restrito dos Grandes, transformados, então, não apenas no grupo mais preeminente, mas também no único com fronteiras bem definidas e, tendencialmente, no depositário exclusivo do antigo *status* nobiliárquico. Em Portugal, no final do século XVII, em geral, quando se fala da nobreza ou da fidalguia como grupo, quer-se designar (e quase só) os títulos.⁵¹ Na América portuguesa, no entanto será diferente.

Bahia de Todos os Santos: Montagem da sociedade aristocrática

Nascida sem nenhuma base infra-estrutural anterior, apesar da presença de um grupo de colonos antigos, a cidade do Salvador é, contudo, uma cidade que já nasce socialmente estruturada. Com efeito, Tomé de Souza trouxe consigo homens indicados para vários cargos administrativos, tais como capitão da guarda costeira, provedor-mor e ouvidor geral. Nos sessenta anos que se seguiram (1548-1609), a justiça no Brasil seria administrada pelo ouvidor-geral e seus subordinados (SCHWARTZ, 1979, p. 23). Com os 1500 homens que o acompanhavam, o primeiro Governador geral trouxe também a micro-imagem daquilo que mais tarde viria a ser a sociedade da capital: nobres oficiais e soldados, arquitetos da conquista e da segurança, clérigos e religiosos

⁴⁹ Com exceção da Ordem de Malta, mesmo depois de incorporada à Casa do Infantado, em fins do século XVIII, exigindo efetivos votos aos seus cavaleiros e, sobretudo, prova de fidalguia de linhagem dos quatro costados.

⁵⁰ São numerosas as fontes que confirmam que o acesso de comerciantes aos hábitos das ordens militares é bem anterior à legislação pombalina. Sobre as habilitações dos negociantes na segunda metade de setecentos, cf. Jorge Pedreira, “Os negociantes de Lisboa (1750-1800)”. In: *Análise Social*, n.ºs. 116-7, 1992. Cf. também MELLO, 2001.

⁵¹ Todavia, devem-se distinguir as representações socialmente dominantes da nobreza do campo mais restrito das ideologias nobiliárquicas. Cf. MONTEIRO, op. cit, 26.

responsáveis pela catequese dos gentios; artesãos e oficiais mecânicos de arte e ofícios sem os quais a cidade não sobrevive nem se desenvolve. Mas trouxe, sobretudo, os homens responsáveis pelo bom êxito do empreendimento, os homens que dispunham de meios financeiros próprios ou de apoios sólidos na Metrópole para erigir o sistema produtivo agro-industrial-mercantil, que atravessaria séculos (MATTOSO, 1978, p. 159).

Por volta de 1600, Salvador já se firmava como capital da colônia e como grande centro produtor de açúcar. Mas o que, sobretudo, importa é o desenvolvimento das atividades comerciais que nasceu da agricultura de exportação. Atividades comerciais que se desenvolvem em vários níveis e que permitem, ainda que sob forma incipiente, a existência de algumas categorias intermediárias cujo estatuto social não está ainda perfeitamente firmado. Estruturada dentro do esquema de sociedade escravocrata, que legalmente separa os indivíduos em dois grupos, a sociedade de Salvador, nos séculos XVII e XVIII, aparece como sendo composta por quatro grupos.

No primeiro grupo⁵², encontramos os altos funcionários da administração real (Governador-geral ou Vice-rei, Chanceler, Ouvidor geral do crime, Ouvidor geral do cível, Tesoureiro geral, Agravista, Deputado da junta de arrecadação da Real Fazenda, Secretário de Estado e Governo, Intendente Geral do Ouro, Intendente da Marinha, Provedor da Alfândega), os militares de alta patente (Coronéis, Tenentes-Coronéis), o alto Clero secular e regular (Arcebispo, Vigário-Geral, Deão, Cônegos e Meio-Cônegos), os grandes proprietários rurais (senhores de engenho e fazendeiros de gado), os grandes mercadores (comerciantes que possuem grandes cabedais e comerciantes que mercadejavam com o seu nome e com cabedais pertencentes a terceiros⁵³). São as camadas que compõem a chamada “elite” da sociedade baiana (MATTOSO, 1978, p. 161). Todavia, dentro desta “elite”, um grupo se sobressaía, faminta de distinções e honrarias, que se consubstanciavam nas suas (pocas vezes reais, mais comumente pretensas) origens nobres sancionadas (algumas vezes) pela obtenção de um título de nobreza: os senhores de engenho do Recôncavo.

Encontram-se várias descrições do Recôncavo nos escritos dos cronistas e viajantes que passaram pela Bahia na época colonial. Era uma vasta planície costeira; suas terras, em volta da baía de Todos os Santos, eram úmidas e baixas, elevando-se

⁵² Incluídos todos aqueles cujos rendimentos anuais líquidos são superiores a 1:000\$000 anuais.

⁵³ O que diferencia este grupo dos outros grupos mercantis é que suas operações transcendem o âmbito local, integrando-se no circuito do grande comércio internacional.

suavemente em tabuleiros, ocasionalmente recortadas em uma topografia mais acidentada pelos vários rios tributários da baía.

Para os fundos do Recôncavo, desde as bocas do Paraguaçu e do Pirajá, há uma infinidade de outros recôncavos menores, Acupe e S. Amaro, e também os de Mataripe, Passé e Cotegipe. A amenidade e primor destes terrenos, abundantes alguns de mariscos, se realça com a presença de várias ilhas, tais como a de Cajaíba, Madre de Deus, Bombarra, Maré, Frades e outras. É uma paragem, esta da Bahia, por muitos títulos, análoga à da Grécia, e, se é verdade que a impressão do lugar em que se é criado, exerce no homem grande influência, não se deve estranhar que, em todo o Brasil, os baianos se tenham distinguido pelo engenho (VARNHAGEN, 1978, p. 239).

Caracterizava-se por uma floresta de chuva semi-tropical, com alta umidade e uma exuberante vegetação. Todavia, por seu solo fértil, favorável ao cultivo extenso de diversas colheitas, especialmente da cana-de-açúcar e do fumo, já em meados do século XVII, grande parte de suas densas florestas havia sido destruída para dar lugar às vilas e aos engenhos de açúcar, cujas caixas dirigiam-se a Salvador, fazendo sua riqueza e opulência.

O contato entre Salvador e o Recôncavo era proporcionado pela baía de Todos os Santos. E o fato de ser Salvador um dos maiores centros comerciais coloniais tornava este intercâmbio grandemente lucrativo. O Recôncavo era entrecortado por rios de vários tamanhos, que desaguavam na baía. Os engenhos, sempre que possível, localizavam-se às margens da baía ou ao longo desses rios, aproveitando-os como meio de transporte, fonte de alimentação e, às vezes, também como fonte de energia.

As primeiras formas de doação de terras no Brasil, as Capitânicas Hereditárias, dotavam seus donatários de poderes senhoriais que incluíam as doações de sesmarias. A lei de sesmarias fora promulgada em 1375, por d. Fernando, com o objetivo de resolver o problema da terra e da evasão de mão-de-obra no campo em Portugal. No Brasil, ela está diretamente ligada às intenções da Coroa de criar uma indústria açucareira como base para a colonização efetiva. A criação de uma capital diretamente controlada pela Coroa e de instituições para viabilizar o governo colonial não substituíram completamente o sistema anterior e os sesmeiros, que construía engenhos em suas terras, acabaram herdando quase todos os poderes dos donatários.

O engenho⁵⁴ possuía uma forma de organização que, em determinados aspectos, e guardadas as devidas proporções, lembrava a organização do senhorio medieval português, como foi assinalado por Antonil (ANTONIL, 1982, p. 75). Como unidade sócio-econômica-cultural, ele cresce e mantém-se autonomamente, constituindo-se, no período colonial, na mais complexa forma de exploração agrícola. Nada define melhor a forma como se estruturou a sociedade colonial, sua essência mais íntima, suas articulações e características básicas do que o engenho de açúcar.

Com seus vários edifícios para a moradia e para a instalação do aparelhamento necessário ao seu funcionamento, o engenho forma “um pequeno aglomerado humano, um núcleo de população. Representa a atividade sedentária que fecunda o solo, amanha a riqueza e lança as raízes da comunidade social” (CANABRAVA, 1973, p. 205). Nenhuma outra forma de exploração agrícola colonial foi tão complexa em seu funcionamento. O padre Fernão Cardim, que visitou muitos engenhos acompanhando o padre visitador na Bahia, os descreve como

uma máquina e fábrica incrível: uns são de água rasteiros, outros de água copeiros, os quais moem mais e com menos gastos; outros não são d’água, mas moem com bois e chamam-se trapiches; e estes têm muito maior fábrica e gasto, ainda que moem menos, moem todo o tempo do ano, o que não tem os d’água, porque às vezes lhes falta (CARDIM, 1980, p. 156).

O trabalho de cultivo do solo, assim como a longa série de operações necessárias, demoradas, exaustivas e complexas para a manufatura do açúcar, requeria aparelhamento caro e mão-de-obra abundante. O Padre Cardim, ainda se referindo aos engenhos, dizia que “em cada um deles, de ordinário há seis, oito e mais fogos de brancos, e ao menos sessenta escravos, que se requerem para o serviço ordinário; mas os mais deles tem cento, e duzentos escravos da Guiné e da terra”. O jesuíta italiano Antonil, em sua obra já citada, nos dá uma idéia das necessidades de um engenho:

toda a escravaria (que nos maiores engenhos passa o número de cento e cinquenta e duzentas peças, contando a dos partidos⁵⁵ quer mantimentos e farda, medicamentos, enfermaria e enfermeiro; e, para isso, são necessários roças de muitas mil covas de mandioca. Querem os barcos, velame, cabos, cordas e breu. Querem as fornalhas, que por

⁵⁴ No Brasil Colônia a fazenda de cana-de-açúcar que possuía as instalações próprias para a produção do açúcar era conhecida pelo termo “engenho”. Ou seja, estas instalações passaram a designar todo o conjunto da fazenda.

⁵⁵ Partido. Segundo Leonardo Arroyo, “área de terreno plantado de cana-de-açúcar, arrendado ou não, em terras do engenho real. A produção, cana-cativa, era entregue ao senhor de engenho para transformar em açúcar, recebendo o lavrador de partido a sua parte no resultado final. “Vocabulário”. ANTONIL, 1982, p. 217.

sete e oito meses ardem de dia e de noite, muita lenha; e para isso, há mister dois barcos velejados para se buscar nos portos, indo um atrás do outro sem parar, e muito dinheiro para comprar; ou grandes matos com muitos carros e muitas juntas de bois para trazer. Querem os canaviais também suas barcas, e carros com dobradas equipações de bois, querem enxadas e foices. Querem as serrarias machados e serras. Quer a moenda de toda a casta de paus de lei de sobressalente, e muitos quintais de aço e de ferro. Quer a carpintaria madeiras seletas e fortes para esteios, vigas, aspas e rodas; e pelo menos os instrumentos mais usuais, a saber, serras, trados, verrumas, compassos, régua, escopros, enxós, goivas, machados, martelos, cantins e junteiras, pregos e plainas. Quer a fábrica do açúcar paróis e caldeiras, tachas e bacias e outros muitos instrumentos menores, todos de cobre, cujo preço passa de oito mil cruzados, ainda quando se vende não tão caro como nos anos presentes. São finalmente necessárias, além das senzalas dos escravos, e além das moradas do capelão, feitores, mestres, purgador, banqueiro e caixeiro, uma capela decente com seus ornamentos e todo o aparelho do altar, e uma casa para o senhor do engenho, com seu quarto separado para os hóspedes que, no Brasil, faltam totalmente de estalagens, são contínuos; e o edifício do engenho, forte e espaçoso, com as mais oficinas e casa de purgar, caixaria, alambique e outras cousas, que, por miúdas, aqui se escusa apontá-las (...) (ANTONIL, 1982, pp. 75-76).

Do século XVI ao século XVIII, o número de engenhos na Bahia se multiplicou, fazendo a fortuna, dando prestígio e poder e principalmente criando expectativas de nobreza e honra para os senhores de engenho.

Ao final do terceiro quartel do século XVI, Pero de Magalhães Gandavo apontava no Recôncavo “dezoito engenhos, alguns se fazem novamente” (GANDAVO, 1964, p. 75).⁵⁶ Já em inícios do século XVII Frei Vicente do Salvador contava, no Recôncavo, “cinquenta engenhos de açúcar e por cada engenho mais de dez lavradores de canas de que se faz açúcar, todos têm seus esteiros e portos particulares” (VICENTE DO SALVADOR, 1982, p. 112).⁵⁷ Para o final do século XVII, temos o testemunho de Antonil, que conta

no território da Bahia, ao presente, cento e quarenta e seis engenhos de açúcar moentes e correntes, além dos que se vão fabricando, uns no Recôncavo, a beira-mar, e outros pela terra a dentro, que hoje são de maior rendimento (...). Fazem-se, um ano por outro nos engenhos da Bahia, catorze mil e quinhentas caixas de açúcar (...) (ANTONIL, 1982, p. 140).⁵⁸

⁵⁶ Segundo Capistrano de Abreu, o *Tratado da Terra do Brasil* de Gandavo foi escrito, provavelmente, antes de 1573. cf. “introdução”, GANDAVO, 1964: 11.

⁵⁷ A obra de Frei Vicente do Salvador, segundo Capistrano de Abreu, foi concluída em 1627. Cf. “Introdução”, VICENTE DO SALVADOR, 1982, p.15.

⁵⁸ Segundo José Honório Rodrigues, 1979, p. 402, no que se refere à data de elaboração da obra de Antonil, assim como André Mansuy, conclui “que houve três etapas na elaboração do livro: 1) entre 1693

Sebastião da Rocha Pita, no começo do século XVIII, dizia que, no Recôncavo, “tão culto e tão povoado”, existiam àquela época “cento e cinqüenta engenhos, uns de água, outros de cavalos, fazendo cada ano um por outro, quinze e dezesseis mil caixas de açúcar de muitas arrobas cada uma, além de inúmeros feixos e caras”.⁵⁹ Além destes engenhos, Rocha Pita contava também “várias fazendas de canas, algumas tão grandes na extensão, e pela bondade do terreno tão fecundas, que rendem dois mil e dois mil e quinhentos pães dos quais metade fica aos senhores dos engenhos que os moem e beneficiam o açúcar” (PITA, 1976, p. 49).⁶⁰ Finalmente, na última década do século XVIII, Luís dos Santos Vilhena escrevia que o porto de Salvador dava conta da exportação da produção de “400 engenhos de açúcar; a saber 260 no Recôncavo da Bahia, e 140 na comarca de Sergipe del Rei (...)” (VILHENA, 1969, p. 57).⁶¹

O engenho (isto é, a grande propriedade açucareira que dispõe de equipamentos para a moagem da cana e produção do açúcar) foi descrito como “um verdadeiro mundo em miniatura em que se concentra e resume a vida toda de uma pequena parcela da humanidade” (PRADO JR., 1984, p. 37). Da autarcia que era o engenho nos diz o padre Cardim.

Os engenhos do Recôncavo (...) quase todos vimos, com muitas outras fazendas muito para ver. De uma cousa me maravilhei nesta jornada, e foi a grande felicidade que tem em agasalhar os hóspedes, porque a qualquer hora da noite ou dia que chegávamos em brevíssimo espaço nos davam de comer a cinco da companhia (afora os moços) todas as variedades de carnes, galinhas, perus, patos, leites, cabritos, e outras castas e tudo tem de sua criação, com todo o gênero de pescado e mariscos de toda sorte, dos quais sempre têm a casa cheia, por terem deputados certos escravos pescadores para isso, e de tudo têm a casa tão cheia que na fartura parecem uns condes, e gastam muito” (CARDIM, 1980, p. 158).

Em regra, o quadrilátero principal que caracterizava o engenho era formado pela casa-grande (habitação do senhor de engenho e sua família), a senzala (dos escravos), a

e 1698 a redação da parte açucareira; 2) entre 1704 e 1707 atualização dos preços; 3) entre 1707 e o fim do ano de 1709 ele redige a segunda e quarta partes”

⁵⁹ *Fexos* ou *fechos*: “Caixas pequenas para açúcar, preparados geralmente por encomenda, contendo até 12 arrobas do produto mais fino, o da *cara das fôrmas*. Também figuram nas pautas de exportação”. *Cara* ou *Cara de Açúcar*: “Parte mais alva do pão de açúcar, fino, com uma arroba de peso, acondicionada em couro para exportação ou para ‘mimos’”. O pão de açúcar era o “açúcar cristalizado em fôrmas cônicas”. Cf. Leonardo Arroyo, “Vocabulário”. ANTONIL, 1982, pp. 207-220.

⁶⁰ Para José Honório Rodrigues, “quando Rocha Pitta trata dos frutos da cana e do açúcar, a distância que o separa de Antonil, que publicou em 1711 e ele em 1730, é mensurável e sua fraqueza é disfarçada pelos requintes do estilo”. A obra de Rocha pita foi concluída, segundo Rodrigues, em 1724. Cf. RODRIGUES, *op.cit.* pp.496-498.

⁶¹ O próprio Vilhena não está seguro destes números, como afirma à p. 174. “Sei que hoje são mais, mas não posso especificamente dizer quantos”.

capela e a casa do engenho (equipamentos de produção do açúcar). O engenho possuía ainda instalações acessórias ou suntuárias (oficinas, estrebarias, cais etc.). Além dos canaviais, parte das terras era reservada para outros fins: pastagens para animais, culturas alimentícias para o pessoal numeroso, matas para o fornecimento de lenhas e madeira de construção etc.

A casa-grande.

A casa grande do engenho é, de um modo geral, uma imensa construção com paredes de pedra muito espessas. Filas de janelas munidas de pesados contraventos, que permitem maior segurança quando fechadas, e uma bela escadaria de pedra com largos degraus, que conduzem ao pórtico de mármore, constituem a fachada. Em seu interior, salas de dimensões imponentes, muito vastas, lembrando as salas dos conventos e monastérios. Uma impressionante seqüência de quartos de dormir conduzem geralmente a um pátio interno. Construído ao lado ou incluído no conjunto do edifício, a capela completa o porte nobre da casa-grande (SANTIAGO, 1951, p. 10).

As cozinhas, depósitos, armazéns e reservas de todo tipo ficam no andar térreo, completadas muitas vezes por uma longa sala baixa onde os escravos condenados aos ferros ou ao cepo eram encerrados.

No interior da casa-grande, podia-se encontrar muita prataria, seda, jacarandá e louça da Índia⁶². Mas, segundo levantamento feito por Paulo Azevedo, para o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, embora não faltasse conforto, o mobiliário era escasso. Havia também poucos quadros na parede, que podiam ser encontrados somente nas casas-grandes mais requintadas. Todavia, os que existiam, geralmente, retratavam e contavam a linhagem do senhor do engenho (AZEVEDO, 1978, p. 168-71).

Não faltavam nelas os requintes de cama e mesa: jantares comidos à garfo, instrumento de uso ainda pouco freqüente nas cortes européias, introduzido a partir do

⁶² Inventário do Engenho Água Branca, de Manuel Antônio Campelo (1795). APEB. Seção Judiciária. 56a.

contato com o oriente;⁶³ mesas cobertas de prata e de louça fina; camas forradas com riquíssimas colchas de seda etc.⁶⁴

O padre jesuíta Fernão Cardim, em visita a um desses engenhos em companhia do padre visitador Christovão de Gouveia, conta como foi recebido com

grandes honras e gazalhados, com tão grandes gastos que não saberei contar, porque deixando à parte os grandes banquetes de extraordinárias iguarias, o agasalhavam [ao padre visitador] em leitos de damasco carmesim, franjados de ouro, e ricas colchas da Índia (CARDIM, 1980, p. 161).

A hospitalidade era, de fato, uma característica do senhor de engenho. Segundo Antonil, “a hospitalidade é uma ação cortês, e, também virtude cristã, e no Brasil muito exercitada e louvada”; porque não tendo estalagens fora da cidade, “vão necessariamente os passageiros a dar consigo nos engenhos, e todos ordinariamente acham de graça o que em outras terras custa dinheiro” (ANTONIL, 1982, p. 94).

Fernão Cardim acompanhou o padre Christovão de Gouveia a um engenho da Bahia e escreveu como o senhor daquele engenho “agasalhou o padre em sua casa armada de guadamecim com uma rica cama”, deu-lhes, a ele e ao padre visitador, para comer, sempre “aves, perus, manjar branco etc. Ele mesmo, ‘desbarretado’, servia a mesa e nos ajudava à missa, em sua capela, a mais formosa que há no Brasil.” (CARDIM, 1980, p. 154).

Ainda segundo o depoimento do padre Fernão Cardim,

não somente os dias de pregação, mas também em outros nos importunavam que dissemos missa cedo, para exercitarem sua caridade, em nos fazer almoçar ovos reais e outros mimos que nesta terra fazem muito bons, nem faltava vinho de Portugal (...) Nem se contentavam estes senhores de agasalhar o padre [visitador], mas também lhe davam bogios, papagaios, e outros bichos e aves que tinham em estima, e lhe mandavam depois à casa muitas várias conservas, com cartas de muito amor, e quando vinham à cidade, o visitavam amiúde, dando os devidos agradecimentos pela consolação e visita que o padre lhes fizera (CARDIM, 1980, p. 157).

Para os hóspedes, recomendava Antonil que os senhores de engenho construíssem casa separada, “porque melhor se recebem e com menor estorvo de família e sem

⁶³ O garfo, como utensílio de mesa é de origem oriental. Renato Janine Ribeiro, 1983, pp.11-12 anota que apenas no Renascimento começará a ser aceito nas cortes européias.

⁶⁴ Testamento de Antônio de Sá Dória (1663). APEB. Seção Judiciária. 630. Pyrard de Laval, em visita a uma das “belas casas nobres” pertencentes a um certo Mangue le Bote, senhor de engenho do Recôncavo em princípios do século XVII, que vivia “à maneira de grande fidalgo”, diz que este senhor “até banda de música mantinha para alegrar seus jantares. Uma banda de trinta figuras, todos negros, sob a regência de um marselhês”. Cf. TAUNAY, *op.cit.* p. 256.

prejuízo do recolhimento que hão de guardar as mulheres e as filhas e as moças de serviço interior, ocupadas no aparelho do jantar e da ceia” (ANTONIL, 1982, p. 94).

As primeiras letras os filhos do senhor de engenho aprendiam com o capelão, na casa-grande, que era geralmente dotada de sala de aula. Embora bibliotecas fossem mais raras, podiam ser encontradas. O Sargento mor Antônio Baldes Barbosa, que morreu em 15 de março de 1687, não era casado e deixou os bens ao sobrinho-neto e afilhado Pedro Baldes, filho de Geraldo Baldes Leitão e Teresa Moniz Teles. Constituíam-se do Engenho Velho, do curral da Pojuca, dinheiro e

uma livraria de livros históricos que é o mais prezado cabedal que tem e dele faz grande estimação e assim pede a seu sobrinho Geraldo Baldes Leitão que estes livros os tenha em grande estimação e os não dê nem os empreste antes os tenha muito concertados, até o dito seu sobrinho e afilhado Pedro ter idade para passar a vista por ele e cuida a se sentir é a melhor coisa que lhe deixa para aprender por eles muita doutrina.⁶⁵

Segundo Gilberto Freyre, as casas grandes tinham, quase sempre, salas de aula e, muitas vezes, “cafua para o menino vadio que não soubesse a lição” (FREYRE, 1987, p. 412). Mas Antonil advertia aos senhores de engenho que “ter os filhos sempre consigo no engenho, é criá-los tabaréus, que nas conversações não saberão falar de outra coisa mais do que do cão, do cavalo e do boi”, e, para evitar os excessos de liberdade da cidade, quando eles fossem lá estudar, recomendava “pô-los em casa de algum parente ou amigo grave e honrado, onde não haja ocasiões de tropeçar” (ANTONIL, 1982, p. 93).

A grande maioria dos engenhos possuía ermida ou capela. No inventário do Visconde da Torre, proprietário do Engenho do Unhão, falecido em 1709, temos uma descrição da Capela de Nossa Senhora da Conceição do Unhão:

Uma capela com 53 palmos de frente com 3 portas, 3 janelas, 2 torres, frontispício, 4 sinos, 74 palmos de fundo, o seu repartimento é o corredor de um e outro lado com suas portas de entrada para a Capela mor um púlpito tudo com suas entradas, seu retábulo na Capela mor tudo em bom estado em branco, quadriado o corpo da capela com tijolo quadrado e a capela mor de pedra do País; pela parte do mar tem 5 janelas e de terra, 6, em baixo duas janelas e uma porta e da parte da terra 4 janelas e 1 porta.⁶⁶

Segundo o testemunho de Fernão Cardim, alguns senhores de engenho “sustentam capelão à sua própria custa”. Segundo Gabriel Soares de Souza, os padres preferiam ser capelães nos engenhos do que na Sé da Bahia, “(...) por não ter cada cônego [da Sé]

⁶⁵ Testamento registrado em 4 de fevereiro de 1690 – livro 2º do Tombo do Mosteiro de São Bento, fl. 225v

mais de 30\$000 (mil-réis) (...) pelo que querem antes ser capelães da Misericórdia ou dos engenhos, onde têm de partido 60\$000 (mil-réis), casas em que vivem e de comer (...)" (SOARES DE SOUZA, 1971, p. 135).

Antonil recomendava ao senhor de engenho escolher o capelão "com circunspeção e informação secreta de seu procedimento e saber, [pois] é o capelão, a quem há de encomendar o ensino de tudo o que pertence à vida, para desta sorte satisfazer à maior das obrigações que tem a qual é doutrinar e mandar doutrinar a família e escravos" (ANTONIL, 1982, p. 81).

Muitas vezes o capelão era da própria família do senhor de engenho. Frequentemente, o primeiro filho era o morgado, herdeiro e continuador da linhagem; o segundo sacerdote, intermediário entre as agruras da terra e a clemência do céu; o terceiro soldado, "sentinela a garantir a terra e os bens, pois não eram poucos os riscos que corriam" (CALMOM, 1935, p. 86).

Quanto à residência do capelão, quando este não era parente, Antonil o aconselhava a fazer "muito por morar fora da casa do senhor do engenho, porque assim convém a ambos, pois é sacerdote, e não criado, familiar de Deus e não de outro homem" (ANTONIL, 1982, p. 82).

Com relação às capelas, diz o padre Cardim, os senhores de engenho as possuiu "bem consertadas, e providas de bons ornamentos". Após visitar uma delas,⁶⁷ Fernão Cardim a descreve como "a mais formosa que há no Brasil, feita toda de estuque e tintim de obra maravilhosa de molduras, louçarias, e cornijas; é de abóbada sextavada com três portas, e tem-na mui bem provida de ornamentos" (CARDIM, 1980, p. 154). *As Ordenações Primeiras do Arcebispado da Bahia* prescrevia, no livro IV, título XIX, que "ainda que é coisa pia, e louvável edificarem-se Capelas em honra, e louvor de Nosso Senhor, e dos Santos (...)", e

Que querendo algumas pessoas em nosso Arcebispado fundar capela de novo, nos dêem primeiro conta por petição, e, achando nós por vistoria e informação que mandaremos fazer, que o lugar é decente e que se obrigam a fazê-la de pedra e cal, e não somente de madeira ou de barro, assinando-lhe dote competente, ao menos de seis mil Réis cada ano para sua fábrica, reparação e ornamentos, lhe concederemos licença, fazendo-se de tudo autos e escrituras, que se guardarão no cartório de nossa Câmara (*Constituições*, par. 692, p. 254).

⁶⁶ APEB. Seção Judiciária. 422.

⁶⁷ Rodolfo Garcia, nas notas à obra de Cardim, supõe tratar-se de capela no engenho de Garcia d'Avila. cf. pp. 191

Nas capelas, com lápides tumulares dos antepassados, separavam-se sexos e qualidades. Mulheres na frente e homens mais próximos da porta de entrada; atrás as escravas, no adro – fora das grades – agregados e escravos.

O engenho, como unidade sócio-econômico-cultural, cresce e mantém-se quase que autarcicamente, o que pode nos levar a supor, numa avaliação apressada que, ao menos nas primeiras décadas da colonização, Salvador não estivesse integrada de fato na configuração sócio-cultural do Recôncavo, sendo mais um “centro cívico” que um “centro sociológico” (MACHADO NETO, 1971, p. 4). Segundo Zahidé Machado Neto, a zona urbana de Salvador, por suas características metropolitanas, centro de consumo, de comércio, de redistribuição, de serviços, de influência política e de controle administrativo, “de vida intelectual, de contatos com o mundo representa um dos principais fatores simultaneamente de unidade e de diversidade do conjunto” (MACHADO NETO, 1971, p. 5). Como “centro cívico”, Salvador era “o lugar em que os senhores de engenho iam apenas para as reuniões da Câmara, as grandes festas litúrgicas e, principalmente, para os negócios” (MACHADO NETO, 1971: 5).

No entanto, existiam diferenciações entre a *urbe* e sua *hinterlândia*. O Recôncavo representava a vida rústica – embora aristocrática; Salvador, por seu lado, representava a vida urbana e cosmopolita. Salvador, a cidade sede da administração da Colônia, com suas ruas sempre movimentadas; suas lojas e oficinas de artesãos; suas igrejas, irmandades e o Colégio dos Jesuítas. Salvador, cidade centro do comércio transatlântico português, com seu porto sempre borbulhando de atividades de importação e exportação de riquezas e de gente. O Recôncavo, sua *hinterlândia*, com seus engenhos e fazendas de cana obrigadas; suas casas-grandes opulentas e suas senzalas miseráveis.

Salvador e o Recôncavo. Aí se localizam os espaços onde se darão as lutas cotidianas na Bahia colonial; onde a experiência do vivido criará os conflitos e estabelecerá as formas de consenso; local onde se darão as formas de convivência, entre conflitos e negociações, em que senhores e escravos, comerciantes, artesãos e burocratas, livres cativos e libertos, pobres e ricos estabelecerão as relações que orientarão o cotidiano colonial. Espaço onde, sobretudo, será gestada e reproduzida por vários séculos a cultura do barroco baiano e onde o senhor de engenho exibirá sua riqueza, poder e prestígio, procurará manter sua posição no topo da hierarquia social e, tenazmente, buscará o tão sonhado título nobiliárquico que coroe a sua posição e modo de vida, pomposamente exibidos nas inúmeras procissões e festas promovidas pelas

várias irmandades e confrarias a que pertence, assim como nos diversos cortejos fúnebres, inclusive o seu próprio.

SENHOR DE ENGENHO: A “NOBREZA DA TERRA”

Na América portuguesa, uma das formas mais sólidas de consagração da riqueza e do prestígio social era tornar-se senhor de engenho. Tal título introduzia seu portador nos quadros do poder conferindo-lhe prestígio e influência suficientes para reivindicar o *status* de nobreza. Em inícios do século XVIII, o jesuíta João Antônio Andreoni, sob o pseudônimo de André João Antonil, comparava o engenho de açúcar da Bahia ao senhorio do Reino. É muito conhecida aquela sua citação, que diz,

Ser senhor de engenho é título a que muitos aspiram, porque traz consigo o ser servido obedecido e respeitado de muitos. E se for, qual deve ser, homem de cabedal e governo, bem se pode estimar no Brasil o ser senhor de engenho, quanto proporcionadamente se estimam os títulos entre fidalgos do reino (ANTONIL, 1982, p. 75).

Pouco menos de um século antes, em 1632, o Vigário da Sé da Bahia, o padre Temudo, queixando-se ao Tribunal do Santo Ofício, dizia em seu “Relatório” que, na Bahia, “ser senhor de engenho é como em Portugal ser senhor de vilas”.⁶⁸

O título de “senhor” era, de fato, como assinalaram os cronistas, um título que correspondia às pretensões de nobreza da elite colonial baiana. E, com efeito, os senhores de engenho dominaram a vida social e político-administrativa da Bahia nos séculos XVI, XVII e, em menor grau, embora não menos intensamente, no século XVIII. Os membros do Conselho Municipal de Salvador, único na Bahia até 1698, eram escolhidos quase que exclusivamente dentre os senhores de engenho. Embora os cargos no Conselho não fossem vitalícios ou hereditários, e as eleições anuais implicassem uma renovação rápida da Câmara, isto não representava nem de longe qualquer espécie de democracia representativa, dada a grande incidência de intercasamentos entre as famílias de senhores de engenho e à coincidência de interesses entre elas.⁶⁹

⁶⁸ “Relatório do padre Temudo de 5 de maio de 1632”. In: NOVINSKY (ed.) 1968, p. 423.

⁶⁹ Cf. DHAM. Atas da Câmara de Salvador. (7 Volumes) 1641-1749. 1949. Cf. também JABOATÃO, 1985.

A realização da fortuna na colônia, assim, acabou por subverter parcialmente os conceitos portugueses de nobreza. Em seus *Diálogos das grandezas do Brasil*, Ambrósio Fernandes Brandão, referindo-se aos fazendeiros de cana-de-açúcar do Brasil, diz, por intermédio de seu personagem Brandônio, que os mais ricos dentre eles “têm engenhos com títulos de senhores deles, nome que lhes concede Sua Majestade em suas cartas e provisões” (BRANDÃO, 1977, p. 33). À objeção de Alviano, seu interlocutor, sobre a existência no Brasil de uma verdadeira nobreza, Brandônio responde que se os primeiros povoadores não tinham sido nobres nem educados, seus filhos também não poderiam tê-lo sido. Mas, completa ele,

deveis saber que esses povoadores que primeiramente vieram povoar o Brasil, a poucos lanços pela largueza da terra deram em ser ricos e com a riqueza foram largando de si a ruim natureza, de que as necessidades e pobrezas que padeciam no reino os faziam usar. E os filhos dos tais, já entronizados com a mesma riqueza e governo da terra, despiram a pele velha, como cobra, usando em tudo de honradíssimos termos, com se ajuntar a isto o haverem vindo a este estado muitos homens nobilíssimos e fidalgos, os quais casaram nele e se aliaram em parentesco com os da terra, em forma que se há feito entre todos uma mistura de sangue assaz nobre (BRANDÃO, 1977, p. 155).

Ambrósio Fernandes Brandão, ele mesmo senhor de engenho, além de defender as pretensões nobiliárquicas da aristocracia açucareira revela-nos como era importante a estratégia do casamento entre as famílias de senhores de engenho com membros da nobreza portuguesa que chegavam à colônia para exercer cargos públicos.

Mas tem razão Brandônio quanto às origens modestas dos primeiros senhores de engenho. Aliás, bem mais modestas que as pretendidas pelas gerações posteriores. A primeira geração de senhores de engenho era composta por imigrantes, em sua maioria provenientes das regiões do Minho e do Douro, alguns espanhóis, florentinos e flamengos, para quem o ser senhor de engenho oferecia as vantagens simultâneas de uma atividade lucrativa e dos atributos de nobreza, associados ao modo de vida senhorial.⁷⁰

É verdade que se podiam encontrar, entre os primeiros senhores de engenho da Bahia, homens oriundos de famílias nobres ou com altos cargos públicos, como Mem de Sá, terceiro Governador-Geral do Brasil (1558-1572), fidalgo e senhor do Engenho Sergipe; Antônio de Barros Cardoso, filho do tesoureiro régio da Bahia e fidalgo da

Casa de El-rei; Antônio de Oliveira Carvalhal, ex-alcaide-mor de Vila-Velha, senhor de um engenho em Pirajá. A grande maioria deles, porém, pertencia à pequena nobreza e não possuía títulos.⁷¹

O fato é que a alta nobreza esteve quase que completamente ausente da primeira colonização. Não deve ter sido grande, também, o número de fidalgos ou cavaleiros, embora das quatorze testemunhas que depuseram em favor do governador Mem de Sá, no documento por ele mandado passar em cartório sobre seus serviços prestados no Brasil, em 1570, apenas três delas não se tenham declarado nobres: fidalgos ou cavaleiros da Casa Real.⁷²

Em Portugal, os termos consagrados para qualificar os personagens da alta nobreza eram “títulos” ou “grandes”. Em uma lista elaborada em 1754, o genealogista d. Antônio Caetano de Souza se refere aos “títulos”, ou seja, aos duques, marqueses e condes; aqueles que gozavam “as prerrogativas da grandeza” e que, na sociedade portuguesa, eram denominados “grandes” (*Apud*, SILVA, 2005, p. 15). Mas, como lembra Maria Beatriz Nizza da Silva, com exceção de alguns governadores e Vice-reis, poucos foram os títulos concedidos a colonos da América portuguesa.

Durante o período das invasões holandesas à Bahia e Pernambuco, ou durante as guerras contra os índios no Recôncavo, a Coroa distribuiu comendas das três Ordens portuguesas (Cristo, Avis e Santiago) e mercês, dentre elas foros de fidalgo da Casa Real. Estas mercês, no entanto, apenas elevava o seu portador à condição de nobre, isto é, tornava-o “conhecido e distinto pela distinção, que a lei lhe dá dos populares, e plebeus, ou mecânicos”. É a chamada “nobreza civil” ou “nobreza política”, aquela que “se consegue por graça e mercê dos reis que a dão aos que merecem, com que ficam aqueles a quem é concedida nobres e isentos de tributos e de outras sujeições

⁷⁰ Cf. Livro de Admissões, ASCMB; Livro de Admissões, AOTCS; Livro de Ingresso de Irmãos, AOTSFB. Os registros que se encontram nestes livros nos permitem perceber a origem de parte da população baiana dos séculos XVII e XVIII.

⁷¹ Cf. SILVA, 2005, p. 17. Em Portugal havia uma distinção entre aqueles que eram nobres por nascimento, os chamados moços fidalgos, e aqueles que recebiam a honra pelos serviços prestados à Coroa. Essa distinção pode ser esclarecida pela explicação dada, no século XVII, por um observador inglês: “Só podem ser moços fidalgos aqueles cujos ancestrais eram fidalgos, assim, nos momentos devidos, são eles chamados moços fidalgos mesmo quando são fidalgos, pois se supõe que sejam de descendência nobre, de sangue ilustre como se diz aqui, enquanto existem muitos fidalgos tanto assim sagrados pelo rei, quanto descendentes imediatos de outros, os quais só não tem sangue ignóbil, sendo de sangue limpo [...] e estes são chamados fidalgos da *casa del rey*, não tendo outra fidalguia senão aquela que lhes conferem os livros do rei; e são muito desdenhados pelos outros; de tal forma que [...] fidalgos nunca se casam com pessoas daquelas famílias mesmo sendo elas muito ricas” (Public Record Office, Londres, SP 9/207, Nº 24, f. 592). *Apud*. SCHWARTZ, “notas”, in: SCHWARTZ e PÉCORA, 2002.

⁷² “Instrumentos dos Serviços Prestados por Mem de Sá, Governador do Brasil”. In: Tavares (org.), 1970 pp. 124-143.

comuns”.⁷³ Por isso uma eterna busca por nobilitação, o que implicava acumulação de mercês, porque na sociedade de Antigo Regime quem aspirava à condição de nobre não se satisfazia com uma fonte de nobreza apenas. Mesmo sendo-se já cavaleiro, pretendia-se “um ofício civil ou um posto militar, pois só graças a várias mercês, reforçadas umas pelas outras, é que sua nobreza se impunha na sociedade” (SILVA, 2005, p. 18). Antônio Brito de Castro, por exemplo, fidalgo da casa de El Rei, em 1665 pediu comenda da Ordem de Cristo sob a alegação de ter servido na Bahia nos postos de soldado, Capitão, sargento mor e capitão mor de navios desde 1625.⁷⁴

No entanto, após a expulsão dos holandeses e a pacificação do gentio do Recôncavo, embora a Coroa continuasse a fazer mercês de foros de fidalgos e comendas das três ordens, o fazia com certa parcimônia. Em 1714, o Vice-rei do Brasil, Marquês de Angeja solicitou ao rei de Portugal a faculdade de dar “doze foros de fidalgos e doze hábitos das três Ordens de Cristo, quatro de cada uma como é permitido ao Vice-rei da Índia”. A faculdade foi negada por d. João V, alegando que o fizera

por não haver neste Estado as contínuas guerras que há no da Índia por mar e em terra, não só com os Reis da Ásia, mas e muitas vezes com as nações da Europa, nas quais os meus vassallos se fazem merecedores das tais honras, obrando ações heróicas”.⁷⁵

Na literatura dos cronistas ou mesmo nos documentos oficiais dos séculos XVI, XVII e XVIII, quando se trata de qualificar a nobreza da terra, o mais comum é a utilização de termos genéricos, capazes de englobar todos aqueles cuja riqueza, poder e prestígio social podiam ser igualados: “principais da terra”, “homens poderosos”, “homens muito grossos” etc. Mas a fórmula mais comumente empregada, e que assinala a intenção nobilitatória do poder e da riqueza, é a expressão “homem honrado”.

Na literatura colonial dos cronistas e viajantes, o conceito de honra aparece sempre associado à ostentação e ao luxo. A grande maioria desses escritos é rica na descrição dos excessos dos “homens honrados” baianos, como o faz, por exemplo, Gabriel Soares de Sousa, ainda no século XVI, quando, escrevendo sobre os senhores de engenho, dizia que eles

tratam suas pessoas mui honradamente, com muitos cavalos, criados e escravos, e com vestidos demasiados, especialmente as mulheres, porque não vestem senão sedas, por a terra não ser fria, no que fazem

⁷³ Álvaro Ferreira de Vera, *Origem da nobreza política. Brasões de armas, apelidos, cargos e títulos nobres*. Lisboa: Matias Rodrigues, 1631, *Apud*. SILVA, 2005, p. 17.

⁷⁴ AHU. Doc. Bahia (Luiza da Fonsêca): Cx. 18, doc. 2120.

⁷⁵ Carta de d. João V ao Vice-rei, Marquês de Angeja. APEB. Correspondência dos Vice-reis.

grandes despesas, mormente entre a gente de menor condição; porque qualquer peão anda com calções e gibão de cetim de damasco, e trazem as mulheres com vasquinhos e gibões do mesmo, os quais, como tem qualquer possibilidade, tem casas mui bem concertadas e na sua mesa serviço de prata, e trazem suas mulheres mui bem ataviadas de jóias de ouro (SOUSA, 1971, p. 139-40).

Ambrósio Fernandes Brandão, nos seus já referidos *Diálogos* de inícios do século XVII, refere-se aos “homens principais” da colônia, à frequência das festas e aos seus gastos, que são “grandíssimos” com seus “muitos cavalos ajaezados, librés⁷⁶ e vestidos custosíssimos”, para si e sua família, porque

a cada quatro dias se fazem festas de touros, canas e argolinhas e outras semelhantes neste Estado, nos quais gastam, os que as fazem e nelas entram, grande quantidade de dinheiro, além de serem muito liberais em darem a particulares dádivas de muita importância. E eu já vi afirmar a homens mui experimentados na corte de Madri, que se não traja melhor nela do que se traja no Brasil os senhores de engenhos, suas mulheres e filhas (BRANDÃO, 1977, pp. 131-2).

O consumo de artigos de luxo, na verdade, não tinha outra função senão exibir opulência e prestígio social. De fato, os gastos que essa organização social e econômica acarretam são negligenciados, sendo a magnificência exigência fatal do *status* do senhor de engenho. A propensão a consumir artigos de luxo que poderíamos, aos olhos de hoje, considerar absolutamente supérfluos, tem na verdade uma forte função social, mesmo se irracional do ponto de vista econômico, pois assegura ao senhor de engenho o prestígio necessário para manter sob seu poder o resto da comunidade. Criava-se um mito de esplendor que fascinava a população, e o senhor de engenho, habitando com sua família a casa-grande, onde tinha a reputação de viver com opulência, adquiria uma estatura gigantesca, sendo circundado por uma aura ideal.

A aquisição e o consumo de objetos de luxo constituem, assim, o que Bourdieu chamou de “marcas de distinção” (BOURDIEU, 1974, p. 7-8). É por meio dessas marcas que os sujeitos sociais exprimem e constituem, para si e para os outros, sua posição na estrutura social. Mas não basta possuir e usufruir o luxo. É fundamental mostrá-lo, anunciando a superioridade do grupo sobre toda a população. Por isso os senhores de engenho não dispensavam as “serpentinhas” ou os “cabriolés”, as “carruagens da terra”, como podemos ver nas descrições dos viajantes ou nas relações de festas. As mulheres dos senhores de engenho, quando fora do engenho, “se trajam muito bem e custosamente, e quando vão fora caminham em ombros de escravos,

⁷⁶ Fardamento provido de galões e botões distintivos, usado pelos criados de casas nobres e senhoriais.

metidas dentro em uma rede” (BRANDÃO, 1977, p. 246). E também não dispensavam as opulentas festas, onde gastam “os que as fazem e nelas entram, grande quantidade de dinheiro”.

Um outro elemento chave para acrescentar à prosperidade do senhor de engenho a marca de sua autoridade, nobreza e honra é o cavalo. O belo animal coroava o poder que o senhor de engenho erigira com a posse de terras férteis, negros para o cultivo e uma casa-grande para abrigar a família patriarcal. O cavalo, animal que durante séculos tem sido associado à imagem da nobreza e da dominação, fala uma linguagem rica em símbolos, que pode ser lida ao examinarmos como os personagens e os vários papéis sociais se definiam com relação ao seu uso. A mulher, o negro, o branco pobre não cavalgam, esse é um privilégio do senhor poderoso que, de cima do cavalo – e, portanto, sobre todos os demais – move-se com rapidez, exhibe sua força, seu garbo e, sobretudo, controla.

Os cavalos possuíam uma utilidade tanto agrícola quanto militar, por isso todos os homens ricos da Bahia colonial aspiravam um cargo na milícia montada. Os cavalos possuíam também uma função social, como símbolo de *status*, e eram orgulhosamente exibidos nas procissões, festas, cavalcadas e nos jogos de cana e argolinhas, como veremos adiante. Nos seus *Diálogos*, Brandão observa que

os homens têm seus cavalos em que costumam andar, com os trazerem bem ajaezados, principalmente quando entram com eles em algumas festas; em suma são quase todos liberais, belicosos e grandemente amigos da honra, pelo qual se aventuravam a muitas coisas (BRANDÃO, 1977, p. 247).

A artificialidade das pretensões nobiliárquicas da elite colonial baiana não passou despercebida de alguns de seus contemporâneos. Ainda no século XVII, a poesia atribuída a Gregório de Matos satirizava a “nobreza” baiana:

Bote a sua casaca de veludo,
E seja Capitão sequer dous dias,
Converse à porta de Domingos Dias,
Que pega fidalguia mais que tudo.

Seja um magano, um pícaro abelhudo,
Vá a palácio, e após das cortesias
Perca quando ganhar nas mercancias,
E em que perca o alheio, esteja mudo.

Sempre se ande na caça, e montaria,
Dê nova locução, novo epíteto,
E digo-o sem propósito à porfia;
Que em dizendo: “facção, pretexto, efecto”

Será no entendimento da Bahia
 Mui fidalgo, mui rico, e mui discreto.
 (MATOS, 1990, vol. I, p. 639).

Em outro poema do *corpus* gregoriano, dirigido a certo “fidalgo Caramuru”, os três últimos versos dizem:

Tenha embora um avô nascido lá,
 Cá tem três para as partes do Cairu,
 Chama-se o principal Paraguaçu
 Descendente este tal de um Guinamá.

Que é fidalgo nos ossos cremos nós,
 Pois nisso consistia o mor brasão
 Daqueles que comiam seus avós.

E como isto lhe vem por geração,
 lhe ficou por costume em seus teirós
 morder os que provém de outra nação.
 (MATOS, 1990, vol. I, p. 642).

As farpas do poeta dirigiam-se principalmente para os “fidalgos Caramurus”, ou “Adãos de massapé” (MATOS, 1990, vol. I, 637), em quem ele acusava a presença do sangue índio. Luís dos Santos Vilhena, no final do século XVIII igualmente zombava das pretensões nobiliárquicas da aristocracia açucareira do Recôncavo.

Há nesta cidade, e me consta que por todo o Brasil, ramos de muitas famílias ilustres, se não é que os apelidos são bastardos, (...) O certo é que a duração dos tempos tem feito sensível confusão entre nobres e abjetos plebeus. (...) O certo é que se encontram bastantes sujeitos, que não terão dúvida em tecer a sua genealogia mais comprida que a dos hebreus, e disputar nobreza com os grandes de todo o mundo. (...) Outros porém há que se preocupam da mania de ser nobres, antes que tivessem com que ostentar essa quimérica nobreza. (...) Há porém outros que sendo verdadeiramente nobres e ricos, vivem, e se dirigem pelos ditames da modéstia, razão, e política; seguindo inteiramente uma moral toda cristã (VILHENA, 1969, vol. I, pp. 51-52).

O título de “senhor” era, portanto, como assinalaram diversos cronistas, um título que correspondia às pretensões de nobreza da elite colonial baiana. E, de fato, os senhores de engenho dominaram a vida social e político-administrativa da Bahia nos séculos XVI, XVII e XVIII; estavam na Santa Casa de Misericórdia e ocupavam os postos-chave das ordens terceiras mais prestigiadas do Recôncavo baiano na época.

Em fins do século XVII e inícios do século XVIII, havia na Bahia um grupo de famílias que poderia ser chamado de a tradicional aristocracia baiana. Um grupo que podia ser identificado pelos nomes e por uma série de características comuns. Seus engenhos eram em geral os maiores, mais antigos e mais bem situados, localizados no litoral do Recôncavo ou na foz de rios de pequeno porte que desaguavam na baía de

Todos os Santos. A riqueza do solo, os custos mais baixos dos transportes e o acesso dos escravos aos peixes e frutos do mar permitiam a esses engenhos resistir a crises temporárias e sobreviver, enquanto outros faliam. Eram os engenhos de maior porte.

Em 1726, o rei d. João V, em carta ao Vice-rei, Vasco Fernandes César de Meneses, Conde de Sabugosa, menciona os “cinco grandes” proprietários da Bahia: Antônio Guedes de Brito, da Casa da Ponte (pecuarista e senhor de engenho); Domingos Affonso Sertão; Antônio da Rocha Pitta; Pedro Barbosa Leal e Garcia d’Ávila Pereira, da Casa da Torre (pecuarista e senhor de engenho).⁷⁷ A essa lista poder-se-ia acrescentar a família Silva Pimentel, pois o casamento de uma filha bastarda de Antônio Guedes de Brito com Antônio da Silva Pimentel unira essas duas poderosas famílias (JABOATÃO, 1985, Vol. I, p. 202).

Os contínuos casamentos entre seus membros reforçavam a predominância e a centralização da riqueza e do poder nas mãos de um grupo relativamente pequeno de famílias. Segundo Pedro Calmon, a prática do casamento endogâmico entre as famílias ilustres na Bahia remonta ao início da colonização.⁷⁸ Também Brandão, nos seus *Diálogos*, já dizia que “todos os moradores deste Estado, como nas Capitânicas onde moram são ligados uns com os outros por parentesco ou por amizade (...)” (BRANDÃO, 1977, p. 55).

Para se ter uma idéia, tirada do *Catálogo Genealógico* de Frei Santa Maria Jaboatão, as famílias Argolo, Moniz Barreto, Aragão, Bulcão, Rocha Pita e Vilas-Bôas, por exemplo, eram ligadas entre si por uma complexa trama de laços endogâmicos, de casamentos entre primos em várias gerações e de parentes secundários criados nos ritos de batismos, crismas e casamentos. Em 1706, na igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia, foi batizado o filho de um destes potentados.

A nove de março de mil setecentos e seis batizei nesta matriz da Conceição da Praia e pus os santos óleos a Antônio, filho do Sargento mor José Pires de Carvalho e Albuquerque e de sua mulher d. Teresa Cavalcanti e Albuquerque; foram padrinhos Baltasar de Vasconcelos e d. Leonor, mulher do Coronel Gonçalo Ravasco Cavalcanti e Albuquerque.⁷⁹

⁷⁷ Carta do Rei ao Vice-rei, datada de 7 de fevereiro de 1726, ordenando ao Conde de Sabugosa que verificasse se as grandes extensões de terra de propriedade de certas famílias da Bahia estavam sendo desenvolvidas adequadamente. APEB, Ordens régias. Vol. 20. doc. 29 e anexos.

⁷⁸ Cf. Pedro Calmon, “notas”, PITA, 1978 p. 44.

⁷⁹ ACMS. Livro de registro de batizados da Conceição da Praia.

Essas famílias compunham um núcleo duradouro de senhores de engenho baianos e se constituíam em modelo a ser seguido.⁸⁰ Os frequentes casamentos endogâmicos denunciam também uma grande preocupação com a linhagem. Na América portuguesa, a preocupação com a linhagem dizia respeito a questões relacionadas ao prestígio social e refletiu-se na elaboração de estudos genealógicos que tinham como objetivo descobrir formas de compensação por deficiências sociais. O *Catálogo Genealógico* de Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão, escrito em 1768, não tinha outra finalidade senão a de louvar as virtudes das principais linhagens de senhores de engenho da Bahia, mais ou menos trinta famílias, que formavam o núcleo da aristocracia baiana.

O *Catálogo* de Frei Jaboatão “criava” nobreza para as famílias dos senhores de engenho, pelo simples fato de serem antigas na colônia; procurava qualquer ligação da aristocracia baiana com famílias fidalgas em Portugal, para exhibir esse laço como prova de nobreza da elite mazomba. Quando nada disso produzia resultados satisfatórios, enfatizava-se a origem “honrosa” do genearca, criando uma árvore genealógica distinta e honrada para a elite açucareira do Recôncavo.

A importância da genealogia nas sociedades de Antigo Regime está ligada à antigüidade da nobreza. Quanto mais antiga a nobreza, maior respeito merecerá. Respeito e honra, nessas sociedades, se equivalem, se confundem e se completam. Quanto mais honrada a nobreza, mais respeitada será e vice-versa. Por isso, uma das mais importantes concepções de honra entre os nobres, é a que a faz derivar do sangue. O termo português “fidalgo” define-o bem: *filho d'algo*.

Os oficiais do Senado Câmara de Salvador, já vimos, eram escolhidos quase que exclusivamente dentro desse grupo de famílias, que se consideravam as “melhores famílias da terra”, “principais da terra” ou “nobreza da terra”, que era como se costumava designar os senhores de engenho, descendentes das famílias pioneiras no povoamento da América portuguesa (FRAGOSO, 2001, p. 51; 2000, p. 90). Tais expressões designavam, no Portugal do Antigo Regime, os “homens bons” que ocupavam os cargos concelhios ou andavam “na governança”⁸¹ (COELHO, 1994, pp. 27-29). Em ambos os casos, a “nobreza da terra” aparece associada ao poder político das vilas e cidades.⁸² Na América portuguesa, contudo, esta expressão estaria ligada

⁸⁰ Cf. JABOATÃO, *op.cit.* 2 vols.

⁸¹ Isto é, ocupavam cargos no Senado da Câmara ou cargos de provimento Real na administração colonial.

⁸² Em Portugal do Antigo Regime, a noção de “principais da terra” e “nobreza da terra” deixaria de se identificar com os senhores de terras com jurisdição. Isto teria ocorrido em função dos “grandes da terra”

fundamentalmente à antiguidade da família no exercício do poder político-administrativo da cidade e à descendência dos primeiros povoadores (BICALHO, 1997, pp. 372-374).

Segundo o historiador João Fragoso (2000; 2001), a noção de nobreza da terra não tem uma existência legal, no sentido de uma posição hierárquica superior referendada pela lei, como ocorre na sociedade estamental europeia. Na verdade, na América portuguesa, os “fidalgos” pagam impostos como qualquer outra pessoa e, da mesma forma, ao contrário de Portugal, não são senhores de terras com jurisdição. Ainda segundo Fragoso, o que permite àquelas famílias senhoriais se arrogarem o título de nobreza no Recôncavo⁸³ seria um sentimento que combina, pelo menos três ingredientes:

a) Elas seriam descendentes de conquistadores, de um grupo de pessoas (ou de uma “raça”) que, às custas de suas fazendas, governaram e submeteram terras e outros povos (gentio da terra e inimigos europeus);

b) Uma vez isto, a partir daí exerciam os postos de mando da República;

c) A conquista e o mando político lhes davam um sentimento de superioridade sobre os demais moradores da colônia. Este fenômeno era referendado pelas mercês dadas por Sua Majestade, pelos casamentos com pessoas do mesmo *status* e, talvez, principalmente, pelo contínuo reconhecimento dado pelos coloniais por meio da reiterada eleição destas famílias para os principais postos do Senado (FRAGOSO, 2000, p. 93; 2001, p. 52).

Os cargos do Senado tornaram-se ainda mais honrosos em função da concessão feita à Bahia, a pedido da Câmara de Salvador, dos mesmos privilégios que possuíam as cidades de Lisboa e do Porto⁸⁴. Por ele, era concedido a todos os cidadãos⁸⁵

que ora são em a dita cidade, e ao diante forem, que queremos e nos praz que daqui em diante para sempre sejam privilegiados; que eles não sejam metidos a tormentos por nenhuns mal feitos que tenham feito, cometidos ou cometerem e fizerem daqui por diante; salvo nos feitos, e daquelas qualidades e nos modos em que se devem ser os fidalgos de nossos reinos e senhorios, e isso mesmo não possam ser

sistematicamente se furtarem ao exercício dos cargos concelhios, visto que seu horizonte político não se situava na província, mas na Corte, a serviço da monarquia. Cf. MONTEIRO, 1998, pp. 17-32; MONTEIRO, 1996, pp. 163-164.

⁸³ Fragoso refere-se ao Recôncavo do Rio de Janeiro. Todavia, acreditamos que, assim como os itens que se seguem, são válidos também para a Bahia do mesmo período.

⁸⁴ Já os possuíam as cidades de São Luiz do Maranhão e do Rio de Janeiro.

⁸⁵ Isto é, os oficiais do Senado da Câmara.

presos por nenhuns crimes, somente sobre suas homenagens, e assim como o são e devem ser ditos fidalgos.⁸⁶

Além destes privilégios, podiam ainda portar armas “por todos os nossos reinos e senhorios”, exceto em algumas cidades e vilas que “tenhamos por defeso ou defendamos que não as tragam”.

Na Bahia do Antigo Regime, as relações sociais inspiravam-se em um espírito patrimonialista, onde as relações políticas eram frequentemente invadidas pelas relações pessoais e familiares e onde o público era frequentemente substituído pelo privado, ou, lembrando Sergio Buarque de Holanda, “a entidade privada precede sempre [...] a entidade pública” (HOLLANDA, 1983, p. 50). Nesta sociedade, as responsabilidades políticas e os encargos do Estado cabem aos “homens bons”; e o “homem bom” vive *para* a política, diferentemente do burguês que vive *da* política, na conhecida máxima weberiana.

Com seu *status*, riqueza e influência, os senhores de engenho dominavam todo o Recôncavo baiano. A fim de proteger e promover seus interesses, procuravam ocupar todos os postos políticos da Capitania e não hesitavam, inclusive, em assumir cargos na administração real.⁸⁷ Em Salvador, quase todas as instituições urbanas eram dominadas pelas famílias aristocráticas e seu círculo de influência.⁸⁸ O Recôncavo dominava a Capitania e a aristocracia do açúcar, com seus satélites e aderentes, dominava o Recôncavo, principalmente por meio das Câmaras Municipais.

O controle da elite senhorial sobre a política, ou mais especificamente, sobre o Senado da Câmara e parte da administração da Coroa, facultar-lhe-ia o contínuo exercício de uma acumulação excedente. Esta elite senhorial não era, como vimos, uma nobreza no sentido europeu, mas ela foi capaz de articular, na prática e por meio da política, privilégios que lhe garantiam a apropriação de segmentos da riqueza social, sendo estes privilégios passados de geração para geração (FRAGOSO, 2000, p. 97). Na verdade, percebe-se uma inversão da máxima de Weber sobre os “homens bons” e a

⁸⁶ *Privilégios concedidos à Cidade do Porto, anexo ao Alvará porque Vossa Majestade fez mercê pelos respetos nele declarados à cidade do Salvador, Bahia de Todos os Santos, por ser cabeça do Estado do Brasil, de que goze dos mesmos privilégios que tem e goza a cidade do Porto, como nelle se declara, que vai por duas vias.* APEB. Cartas e Alvarás. (Cópia). Os originais destes documentos encontram-se no IHGB.

⁸⁷ Por exemplo, Pedro Viegas Giraldes, proprietário de um engenho em Ipitanga, foi Provedor-Mor da Bahia.

⁸⁸ Embora muitos cargos fossem ocupados por lavradores de partido, agregados etc., todos eram dependentes dos senhores de engenho.

política. Na América portuguesa os administradores vivem da política e com o controle dos postos públicos e da economia local, se apropriam de parte da produção social.

Até finais do século XVII, a Câmara de Salvador⁸⁹ era a única Câmara Municipal da Bahia. Foi dominada pelos senhores de engenho por quase todo o período colonial e desempenhou importante papel na defesa dos interesses dos senhores de engenho. Grande parte dos negócios políticos, inclusive matérias relevantes de caráter geral, eram tratados e resolvidos na Câmara de Salvador.⁹⁰ O Senado da Câmara tinha o privilégio de se corresponder diretamente com o monarca reinante e depois dos privilégios concedidos em 1646, durante os mandatos, seus membros gozavam de outras imunidades judiciais.

Ainda recebiam propinas quando assistiam às procissões religiosas regulamentares⁹¹ e, quando as acompanhavam ou desempenhavam funções oficiais, os magistrados empunhavam uma vara ou bastão de cor vermelha. Segundo as ordenações, o uso da vara vermelha pelos juizes ordinários era muito importante, porque os distinguia mesmo de longe, do juiz letrado, o Juiz de Fora, que trazia vara branca com as armas reais (quinas) numa das extremidades, como distintivo de seu cargo. A dignidade do cargo tinha parte de seu valor no bastão, e assim se manteve até 1699, quando foi extinto o juiz ordinário. A importância do uso da vara pode ser avaliada pelo alvará de 1652, que determinava:

Os magistrados e julgadores que usam da insígnia da vara não as possam trazer de rota⁹² ou de outra coisa semelhantes, salvo de pau, da grossura costumeira, não as trazendo abatidas mas direitas na mão, levantadas em proporção do corpo; e só para as prisões lhes permite as possam trazer quebradiças.⁹³

Em 1696, várias reformas foram introduzidas nas Câmaras municipais coloniais. A presidência da Câmara de Salvador foi confiada a um Juiz de Fora, magistrado nomeado pela Coroa; a nomeação dos vereadores passou a ser feita pelo governador,

⁸⁹ Eram várias as denominações no período colonial. Mesa de Vereação; Casa de Vereação; Concelho de Vereação; Câmara Municipal ou, a partir de 1646, Senado da Câmara.

⁹⁰ DHAM. Atas da Câmara. DHAM. Cartas do Senado. À Câmara de Salvador cabia fixar e coletar taxas locais; arrendar os contratos de monopólio; fixar os preços dos gêneros e serviços e conceder licença para comerciar ou abrir loja de artesanato. Era também a Câmara Municipal que administrava os serviços de limpeza, saúde e policiamento da cidade. A Mesa de Vereação podia debater sobre vários assuntos, inclusive políticos, importantes, e não foram raras as vezes em que entrou em conflito com as autoridades da administração real. Cf. RUY, 1953; PINHO, t. 1, 1968; MATTOSO, 1978; 1983.

⁹¹ E mesmo daquelas recentemente implantadas, ainda não regulamentadas. Embora isso gerasse queixas e reclamações dos Provedores de Comarca, era uma prática muito comum, como veremos adiante.

⁹² Bengala delgada, muito usada na Índia, feita de cipó.

⁹³ Transcrito em RUY, 1956, p. 29.

com base em uma lista composta por cidadãos elegíveis, isto é, os “homens-bons” da Capitania. Até então os membros da Câmara eram eleitos por um colégio eleitoral composto de comerciantes da cidade e pela elite açucareira do Recôncavo. Este sistema, no entanto, colocava o poder quase que literalmente nas mãos dos senhores de engenho e impedia o embargo do Estado sobre a administração local. A partir de 1696, ao menos em tese, os membros do Conselho Municipal passaram a ser nomeados pelo governador. “Em tese” apenas, uma vez que, na prática, continuavam os senhores de engenho a exercer sua influência na escolha dos vereadores e demais membros da Câmara.

Mais tarde, em 1698, com a elevação das vilas de São Francisco do Conde, Nossa Senhora do Rosário de Cachoeira e Nossa Senhora da Ajuda de Jaguaripe são criadas suas respectivas Câmaras Municipais. Embora as reformas ocorridas em 1696 sejam válidas também para essas novas municipalidades, elas logo atingirão grande importância política em virtude da disposição dos senhores de engenho, manifestada sobretudo no século XVIII, em servir nas Câmaras do Recôncavo, mais próximas à localização de seus engenhos, passando a exercer nelas sua influência. Ao ser instituída a Câmara de Cachoeira, no Recôncavo baiano, em 1698, estavam incluídos entre seus membros Manuel de Araújo de Aragão e Antônio Barbosa Leal, ambos senhores de engenho. Também o senhor de engenho José Pires de Carvalho participou da Câmara de Salvador e posteriormente da Câmara de Cachoeira. Não eram raros outros exemplos como estes.⁹⁴

Essa ruralização da vida política está longe de representar uma diminuição do interesse dos senhores de engenho pela Câmara de Salvador, mas antes uma ampliação da estrutura representativa. Em assuntos de interesse comum, as Câmaras Municipais do Recôncavo uniam-se para fins de representação conjunta ou simultânea junto à Coroa.⁹⁵

Com as modificações introduzidas nas Câmaras no final do século XVII, houve, de fato, no século XVIII, um aumento do papel político das Câmaras do Recôncavo, onde os juizes de fora nomeados pela Coroa não possuíam autoridade suficiente e encontravam dificuldades para resistir aos senhores de engenho. Frequentemente, os votos dos vereadores anulavam as decisões dos magistrados, e estes últimos, depois de algum tempo, acabavam por fazer parte das famílias aristocráticas açucareiras, por meio

⁹⁴ AMC, Posturas e Vereações, 1698.

⁹⁵ P. ex. a oposição à criação das Casas de Inspeção em 1751. Cf. Carta da Câmara de Santo Amaro ao Senado da Câmara de Salvador, datada de 3 de junho de 1751. DHAM. Cartas do Senado, vol. VII, p. 28.

de casamentos, e a assumirem os pontos de vista dos senhores de engenho.⁹⁶ No entanto, a Câmara de Salvador continuava a ser a de maior prestígio e a preferida pela aristocracia do Recôncavo, embora membros de famílias poderosas, como Pires de Albuquerque e Calmon, constassem das listas das Câmaras do Recôncavo.

Como mostra o quadro I (anexo I), desde seus primórdios a Câmara de Salvador foi dominada pelos proprietários de terra local, especialmente do setor açucareiro, perspectiva que se manteve durante todo o período colonial. Em fins do século XVIII, comerciantes, profissionais liberais e militares aumentarão sua participação na Câmara de Salvador, mas permanecerão ainda em posição secundária com relação ao setor açucareiro.⁹⁷

As pressões advindas da insegurança de *status*, na Bahia colonial, levaram os senhores de engenho a almejar o *status* de nobreza. Diante das dificuldades de obtenção do reconhecimento oficial de sua posição, eles procuravam afirmar-se pelo reconhecimento social, expressos em seus modos de vida, funções e atos. A nobreza passa, então, a ser uma questão de *onde* e *como se vive* e *o que se faz*, tanto quanto de um título nobiliárquico. Na sua falta, eles demonstram seu *status* de nobreza e sua honra levando uma vida faustosa, com uma grande propriedade fundiária, uma família do tipo patriarcal, agregados e muitos escravos, pelo exercício do poder político e pela responsabilidade de prover a defesa da região.

As primeiras doações de sesmarias na Bahia impunham a condição de que os senhores fornecessem armas e defesa. O regimento do primeiro Governador-geral do Brasil, Tomé de Sousa, obrigava os senhores de engenho a fortificá-lo, fixando o quanto de armamento deviam ter. Em sesmaria doada a Simão da Gama, em 17 de janeiro de 1552, Tomé de Sousa estabelece que

(...) com as mais condições de meu regimento que serão todos trasladados na mesma carta de sesmaria, e quando o dito Simão da Gama ordenar fazer o dito engenho ou engenhos lhe assinalarei ou quem meu cargo tiver de que grandura será a fortaleza que fizer e que artilharia será obrigado a ter (...).⁹⁸

⁹⁶ não eram raros os casos de casamento entre alguns desses magistrados com filhas de senhores de engenho, o que acabava por promover entre eles a comunhão de interesses. Cf. JABOATÃO, Catálogo Genealógico, cit.

⁹⁷ Embora não tenha sido possível determinar com detalhes a composição social das Câmaras do Recôncavo, Stuart B. Schwartz, *op.cit.* P. 233, com base nas listas existentes, compôs o quadro que reproduzimos aqui, sobre a composição da Câmara de Salvador. Cf. Quadro I, no final.

⁹⁸ Carta de doação de sesmaria a Simão da Gama, transcrita em VARNHAGEM, 1978, vol. 1: 251.

Da mesma forma, o “Regimento do Governador e Capitão-geral do Estado do Brasil”, d. Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça, em 1671, determina que os senhores de engenho tenham armas “para se defenderem das invasões dos gentios”, manda o governador visitá-los todos os anos e, “faltando-lhes algumas, enviá-los-ia dos Armazéns, pelo preço que fosse ‘estilo’”.⁹⁹

Tudo isto era visto pelos senhores de engenho como um reconhecimento de sua função militar. Nos séculos XVI, as guerras contra os índios e os holandeses propiciaram oportunidades para o serviço militar que, por seu lado, estava na gênese de muitas mercês. Em 1638, após o ataque fracassado dos holandeses à Ilha de Itaparica, na baía de Todos os Santos, o rei Felipe III (IV de Espanha), concede mercê ao Capitão Francisco Rebelo:

Capitão Francisco Rebelo. Eu El Rei vos envio muito saudar. Fui informado de como procedestes em meu serviço na guerra deste Estado e do que vos tendes assinalado nas ocasiões dela e zelo com que ficáveis continuando e porque de tudo estou com particular satisfação, me pareceu significar-vo-lo por esta carta, esperando que o continuareis de modo que se acrescente a vontade com que fico de vos fazer toda a mercê que houver lugar e em satisfação de tudo vo-la tenho feito de um hábito das três Ordens militares que escolherdes, com promessa de uma comenda, quarenta cruzados de soldo cada mês e foro de Fidalgo de minha casa, de que tenho ordenado se vos enviem os despachos nesta armada, e de que me pareceu avisar-vos para o terdes entendido. Escrita em Lisboa, a 20 de Agosto de 1638.¹⁰⁰

Além disso, desde o início do processo de colonização, havia na Bahia alguma espécie de defesa local. A partir do século XVII, a defesa do território era assegurada por corpos auxiliares, como os regimentos de milícias e os de ordenanças, colocados sob o comando direto dos grupos privilegiados que deveriam prover seu sustento.

Em 1612, havia, no Recôncavo, 12 companhias de milícias, quatro das quais com sede em Salvador. As tropas de primeira linha, organizadas após 1626 segundo o modelo dos *tércios* espanhóis,¹⁰¹ eram geralmente comandadas por soldados profissionais, freqüentemente recrutados em Portugal. Estes eram oficiais de alta patente, uma vez que o comando militar da época estava nas mãos da metrópole. Mas 90% dos sargentos mores, alferes e cadetes eram recrutados entre brasileiros; os sargentos geralmente eram recrutados entre gente de menor condição (freqüentemente mulatos) e tinham poucas possibilidades de chegar a alferes.

⁹⁹ Cod.1027f. (k. VI. 1f). fl. 342. V. 363. In: *Os manuscritos do arquivo da casa de Cadaval respeitantes ao Brasil*, Vol. 1, p. 217.

¹⁰⁰ APEB. Provisões Reais, 4º Vol. P. 167.

Os senhores de engenho evitavam ingressar nessas guarnições nos postos de soldado, entrando diretamente no oficialato. Isso porque a promoção de soldado a alferes significava passar pelo posto de sargento. Um dos deveres do sargento era acompanhar as “serpentinhas” (cadeiras carregadas a mão por escravos) de seus superiores, tarefa incompatível com sua posição social. Alegavam que com isso estariam “emparelhados com os negros que as carregam”. Em 1678, o soldado pago da Bahia, Sebastião da Rocha Pita, enviou ao rei pedido de dispensa de tempo e ser nomeado Alferes, o que lhe foi concedido, “por ser homem nobre e sobrinho do Desembargador João da Rocha Pita”.¹⁰²

Esta situação permaneceu até 1710, quando, a 23 de junho, o Concelho Municipal de Salvador pediu ao rei que permitisse às pessoas de “comprovada nobreza” passar do posto de soldado a alferes ou, pelo menos, serem dispensados da obrigação de acompanhar as “serpentinhas”.¹⁰³

Apesar da organização militar brasileira não reservar o posto de oficial apenas à nobreza e de existirem algumas promoções de oficiais subalternos, a tendência era sempre favorecer a aristocracia e ligá-la o mais estreitamente possível, ao menos nos assuntos militares, aos interesses da Coroa.

As unidades de milícias e a terceira linha das unidades locais (ordenanças) eram geralmente comandadas por senhores de engenho, que dividiam as tarefas de administração dos engenhos com as funções militares. As ordenanças eram também corpos auxiliares, organizados segundo os *tércios* ibéricos, com quatro patentes de oficiais em vez de seis como nos outros regimentos (VILHENA, 1969, v.1, p. 260), embora não tivessem o prestígio das milícias.

As milícias, portanto, correspondiam melhor aos objetivos dos senhores de engenho e suas unidades tendiam a reproduzir a sociedade senhorial, com os senhores de engenho no topo da hierarquia e seus dependentes servindo nos postos intermediários. Por um lado, para entrar no serviço militar, no posto de cadete, era necessário pertencer a uma família de militares ou ser de família detentora de título de nobreza. Por outro, para se chegar a comandante de um regimento de milícia, era necessário ter servido em um regimento de primeira linha.

¹⁰¹ Regimento composto de aproximadamente 2.500 homens.

¹⁰² Consulta do Conselho Ultramarino sobre Sebastião da Rocha Pita, soldado pago da Bahia, que, por ser homem nobre e sobrinho do desembargador João da Rocha Pita, pede dispensa do tempo, para ter nombramento de Alferes. Lisboa, 3 de outubro de 1678. AHU. Doc. Bahia (Luiza da Fonsêca). Cx. 24. doc. 2845.

Com exceção dos sargentos e majores, pagos pelas municipalidades respectivas, os oficiais das milícias não eram remunerados¹⁰⁴ nem seguiam uma carreira, mas eram postos muito cobiçados, pois as funções que exerciam eram consideradas honoríficas, além de compatíveis com o exercício de outras atividades. Segundo o regimento de d. Afonso Furtado, as patentes seriam confirmadas pelo príncipe d. Pedro dentro do prazo de seis meses e registradas no livro da fazenda real.¹⁰⁵

Algumas famílias aristocráticas do Recôncavo encaminhavam seus filhos mais novos para a profissão das armas como oficiais de carreira. No entanto, geralmente os senhores de engenho preferiam as milícias, nas quais o prestígio local e a riqueza contavam para as promoções e os deveres podiam ser cumpridos próximos ao lar. Além do mais, o posto de oficial das milícias abria caminho para que os filhos servissem como cadetes nas forças regulares.

Outro fator do prestígio das milícias era o fato de que a nomeação dependia de uma patente real e da fortuna necessária ao exercício do cargo. Uma patente de oficial miliciano, assinada pelo rei, proporcionava aos senhores de engenho não só um objeto de exibição para suas pretensões nobiliárquicas, como também uma forma indireta de legitimação de seu *status* de nobre. Embora não fossem remunerados, os oficiais das milícias eram autorizados a portar espadas e andar a cavalo, atributos da nobreza. E, ainda, desfrutavam do “foro militar” (originadora de privilégios e isenções),¹⁰⁶ e seus filhos podiam tornar-se cadetes, categoria exclusiva dos filhos de famílias nobres.

Em fins do século XVIII, o Recôncavo contava com seis regimentos de milícias, cujos oficiais mais graduados eram todos senhores de engenho. Praticamente todos os postos de coronel e muitos de capitão eram por eles ocupados. Sua graduação militar era quase uma extensão e uma confirmação legal de sua posição social. Por exemplo, quando, em 1686, Antônio Bitencourt Berenguer requereu o posto de coronel, forneceu, como prova de sua aptidão, 26 anos de experiência militar e a posse de “três engenhos de primeira classe”.¹⁰⁷ Tudo isso, para os senhores de engenho, era um símbolo de que

¹⁰³ DHAM. Cartas do Senado, 1710-1730. 6º Vol. P. 11.

¹⁰⁴ “Os oficiais da gente miliciana não vencerão soldo, nem qualquer ordenado à custa da fazenda real ou das Câmaras, excetuados os sargentos-mores”. *Regimento do Governador Afonso Furtado de Mendonça*, cit.

¹⁰⁵ Cf. *Regimento do Governador Afonso Furtado de Mendonça*, cit.

¹⁰⁶ Estes privilégios nem sempre eram bem vistos pelos governadores, especialmente pela relutância dos brasileiros em servir nos regimentos de primeira linha. Cf. carta de 16 de outubro de 1775, do Governador Manuel da Cunha Menezes a Marinho de Melo de Castro. ABNRJ, vol.3 pp. 319, 1919.

¹⁰⁷ APEB. Ord. Reg. Vol.86 doc. 198.

sua posição na sociedade colonial era semelhante à da nobreza em Portugal e, portanto, detentores da mesma honra.

Era necessário que a nobreza fosse socialmente reconhecida e para isso tinha que ser mostrada, exibida à exaustão. Daí a exteriorização da religiosidade, uma vez que o fato de ser cristão-velho se constituía num passo importante para a ascensão ao patamar das elites¹⁰⁸; por isso as festas ruidosas e os grandes cortejos fúnebres. Estes últimos destinavam-se menos a homenagear o morto que a confirmar a posição de sua família na hierarquia da sociedade; não apenas exibir a sua nobreza, mas, principalmente, a nobreza dos sobreviventes, seus herdeiros.

¹⁰⁸ É claro que apenas isso não era suficiente. Mas não deixava de ser um passo importante.

A TRANSGRESSÃO DA ORDEM “NATURAL”

(COMERCIANTES E CRISTÃOS-NOVOS)

A atividade agrícola, isto é, o plantio de cana para a fabricação do açúcar, era a forma mais fácil de se conseguir riqueza e poder. Mas, para que essa atividade sobrevivesse e prosperasse, outras se faziam necessárias.

Ainda que em seu início a cultura açucareira da América portuguesa tenha enfrentado uma série de dificuldades, a médio prazo os portugueses obtiveram na costa brasileira um sucesso bem maior que os espanhóis no Caribe. Calcada na experiência acumulada com o fabrico do produto nas ilhas da Madeira e de São Tomé, a Coroa procurou estimular a construção de unidades açucareiras no Brasil desde a década de 1530. Porém, até os começos da década de 1570, os colonos ainda encontravam grandes dificuldades para fundar em bases sólidas uma rede de engenhos no litoral. Ao serem superadas tais dificuldades, com o atrelamento da produção brasileira aos centros mercantis do norte da Europa e com a articulação do tráfico de escravos entre a África e o Brasil, tornou-se viável a arrancada definitiva da produção do açúcar na América portuguesa. Isto ocorreu entre 1580 e 1620, quando houve um crescimento acelerado da sua produção na costa brasileira, em especial na Bahia e em Pernambuco. O crescimento vertiginoso da produção brasileira sobrepujou as outras regiões abastecedoras do mercado europeu (SCHWARTZ, 1988, pp. 22-73; ALENCASTRO, 2000, pp. 11-42) e, na década de 1620, a colônia portuguesa já detinha o monopólio do fornecimento do produto à Europa. Contudo, essa posição monopolista teve curta duração.

A ocupação holandesa de Pernambuco entre as décadas de 1630 e 1650 possibilitou o aparecimento de novas regiões produtoras de açúcar no Novo Mundo, nas ilhas caribenhas pertencentes à Inglaterra e à França.

A rápida montagem do complexo açucareiro escravista nas Antilhas, a partir da década de 1650, logo traria grande impacto negativo para a economia açucareira da América portuguesa. O crescimento da produção inglesa e francesa no Caribe derrubou os preços do açúcar nos mercados europeus, ao mesmo tempo que a demanda por trabalhadores negros nas *plantations* antilhanas aumentou os preços dos escravos no litoral africano. Fora estes problemas, os senhores de engenho luso brasileiros tiveram que enfrentar outro ainda maior. Por conta das políticas mercantilistas adotadas pela Inglaterra e França na segunda metade do século XVII, que procuravam estimular a produção antilhana garantindo-lhe proteções monopolistas, o açúcar brasileiro foi praticamente excluído desses dois mercados europeus. Ademais, doravante o produto brasileiro teria que concorrer com os ingleses e franceses nos mercados “abertos” do Mediterrâneo e do Báltico (SCHWARTZ, 1988, pp. 157-163; FERLINI, 1988, pp. 70-80).

A posição desfavorável dos senhores luso-brasileiros no mercado mundial do açúcar foi em grande parte tributária da fraqueza da Metrópole lusa nos quadros da economia e da geopolítica européias. Desde a segunda metade do século XVI, Portugal passou a desempenhar um papel secundário na economia-mundo européia. A União das Coroas ibéricas, em 1580, certamente contribuiu em muito para agudizar a precária situação do reino de Portugal, pois o Império dos Habsburgos espanhóis já estava vivenciando a profunda crise econômica que o levaria ao colapso no século seguinte (MARQUESE, 2004, p. 47). Quando Portugal obteve a independência da Espanha, em 1640, a sua posição no concerto europeu havia se tornado periférica. Os custos políticos e econômicos da Restauração foram elevados para a enfraquecida Coroa lusa.

A consolidação da nova dinastia dos Bragança exigiu a construção de uma dupla dependência. Para manter o reino contra as ameaças da reconquista espanhola, os Bragança selaram uma série de tratados militares e comerciais com a Inglaterra (1642, 1654, 1661), agravando a posição subalterna de Portugal dentro da Europa ocidental. Por outro lado, com o colapso do “Império da Pimenta” no Oriente, as possessões do Novo mundo se tornaram o sustentáculo econômico de Portugal: uma pesada tributação sobre o açúcar brasileiro foi criada para dar conta dos gastos com a diplomacia e a defesa do reino (MELLO, 1998, pp. 248-9; SCHWARTZ, 1988, pp. 164-5).

Tais atribuições não impediram a sobrevivência da economia açucareira na América portuguesa. Em que pese a desorganização trazida pelas guerras do Atlântico Sul entre as décadas de 1620 e 1650, os problemas estruturais da frota mercantil

portuguesa, a concorrência antilhana e a restrição de acesso a certos mercados europeus, os senhores de engenho luso brasileiros (Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro) conseguiram manter sua produção de açúcar em patamares estáveis. Para tanto, foi vital a consolidação do sistema atlântico bipolar unindo a África aos portos brasileiros. Tal sistema, ao garantir um fluxo contínuo de escravos a baixo custo para os engenhos brasileiros, viabilizou a atividade econômica açucareira da colônia em uma conjuntura internacional bastante adversa (ALENCASTRO, 2000, pp. 186-7, 325).

Fundamentais nesse processo foram os comerciantes. No Brasil, eles compunham uma camada heterogênea, que podia ser agrupada em três grandes categorias. Na primeira, estavam homens brancos, de origem portuguesa que exerciam hegemonia sobre os setores de maior capital e especialização: “dominavam o *comércio por grosso*, eram proprietários dos estabelecimentos mercantis de maior importância e financiavam a atividade de pequenos comerciantes”. Na segunda categoria, tinham-se outros homens também brancos, originários da terra, que se dedicavam ao comércio interno, ligando os portos ao interior da colônia e as regiões de pecuária nordestina e sulista aos grandes mercados consumidores de Minas e Rio de Janeiro. Finalmente, na terceira, “havia negros, mestiços e forros, especialmente mulheres, que eram numerosos no comércio ambulante e nas vendas da periferia dos núcleos urbanos, comerciando gêneros alimentícios e bebidas” (FURTADO & VENÂNCIO, 2000, p. 95). Os maiores, dentre os comerciantes, aqueles cujos negócios envolviam grandes somas de capital e operavam em vários lugares, eram conhecidos como *negociantes de grosso trato* (FURTADO & VENÂNCIO, *op. cit.*, p. 98).

“Vendendo Gato Por Lebre”

A cidade do Salvador não era apenas o centro administrativo da Capitania e da Colônia, era também a área urbana mais importante e possuía um dos portos mais movimentados de toda a América portuguesa, além de abrigar uma ativa comunidade mercantil, com grandes e pequenos comerciantes.

Nos séculos XVI e XVII, a comunidade mercantil da Bahia ainda não era a poderosa força política que viria a se tornar no século XVIII, mas, por volta de 1600, suas lojas e armazéns já formavam uma parte vital da vida da cidade, de importância

óbvia para uma colônia orientada para a exportação de produtos agrícolas e importação de produtos essenciais, além de escravos, fundamentais para as atividades coloniais.

Em 1618 Ambrósio Fernandes Brandão escrevia em seus *Diálogos*:

Muitos homens têm adquirido grande quantidade de dinheiro amoedado e de fazenda no Brasil pela mercancia, posto que os que mais se avantajam nela são os mercadores que vem do Reino para esse efeito, os quais comerciam por dois modos, de que um deles é o que vem de *ida por vinda*, e assim depois de venderem as suas mercadorias fazem o seu emprego em açúcares, algodões e ainda âmbar muito bom e gris, e se tornam para o Reino nas mesmas naus, em que vieram ou noutras. O segundo modo de mercadores são os que estão assistentes na terra com loja aberta, colmadas de mercadorias de muito preço, como são toda sorte de louçaria, sedas riquíssimas, panos finíssimos, brocados maravilhosos, que tudo se gasta, em grande cópia na terra, com deixar grande proveito aos mercadores que os vendem” (BRANDÃO, 1977, p. 132).

A comunidade mercantil da Bahia concentrava-se principalmente na Cidade Baixa. O porto de Salvador era o centro da vida marítima e comercial da Capitania. Seu movimento febril devia-se ao fato de estar situado no eixo das rotas comerciais do atlântico e do padrão vertical do comércio costeiro. Para ele se dirigia o açúcar do Recôncavo e de outras Capitânicas, como a de Ilhéus, de onde depois era exportado para a Europa. Podiam ainda ser encontrados com facilidade no porto de Salvador, além de mandioca “muitos vinhos da Ilha da Madeira, das Canárias (...); os quais se vendem em lojas abertas, e outros mantimentos de Espanha, e todas as drogas, sedas e panos de toda a sorte, e as mais mercadorias acostumadas” (SOARES DE SOUSA, 1971, p. 139).

Os grandes comerciantes se incumbiam do embarque do açúcar para a Europa e da venda e distribuição dele no velho continente. Além disso, comercializavam os produtos vindos de Portugal, e como muitos deles eram também proprietários de embarcações, dedicavam-se ainda ao frete de mercadorias, inclusive ao tráfico de escravos da África para o Brasil. Também era comum que eles concedessem empréstimos aos senhores da terra para a instalação e melhoramentos dos engenhos.

Tais empréstimos podiam ser pagos em caixas de açúcar ou rolos de tabaco, que exportados davam bons lucros aos homens de negócio. Porém, não era raro os senhores de engenho e lavradores se endividarem além de suas capacidades e entrarem em conflito com seus credores. Em 1663, o Senado da Câmara pediu, e foi atendido pelo rei, uma provisão para que por seis anos “se não fizessem penhora e execução por dívidas nas fábricas dos engenhos e lavouras, e que fossem pagos os credores pelos

rendimentos, e que o açúcar que viesse à praça por execução se não arrematasse”.¹⁰⁹ Em seis de julho de 1683, o Senado renova o pedido, “por que os credores por fraudarem os devedores executados faziam as suas execuções em o açúcar e mais gêneros da terra de tempo que não tinham valor por não ser tempo da carga das frotas, onde entendem seu justo preço”.¹¹⁰ Mais uma vez foram atendidos os senhores de terra ao pedido que tinham feito ao rei via Senado da Câmara, dominado por eles.

A economia colonial apoiava-se no trabalho escravo, na agricultura e no comércio. Todavia, incluída nessa sociedade, a comunidade mercantil não deixava de ser pressionada e influenciada pela cultura senhorial, isto é, pelo espírito escravista, antiburguês e aristocrático da época. Daí a adotar o mesmo tipo de comportamento social que caracterizava a vida na Colônia, ou seja, possuir escravos, almejar a condição de senhor de engenho e, principalmente os ideais de nobreza e honra da aristocracia açucareira.

No século XVII, o *Corpus* gregoriano era profuso na sátira às pretensões nobiliárquicas da elite baiana:

O Fidalgo esclarecido
Traz longe a descendência
Mas fidalgo de influência
Sem ter solar conhecido,
É fidalgo introduzido
Enfronhado em Fidalguia
(MATOS, 1990, v. II, p. 689).

Gregório de Matos, contudo, não está satirizando toda a nobreza baiana, visto que também ele, membro de uma família de senhores de engenho e fruto de sua época, estava impregnado da mentalidade senhorial e também reivindicava nobreza, como numa sátira em que se defende contra o Padre Lourenço Ribeiro, exibindo sua própria fidalguia:

Não sabeis reverendo Mariola,
Remendado de frade em salvajola
Que cada gota, que meu sangue pesa,
Vos poderá a quintais vender nobreza?
(*Id.* I. p. 610).

Assumindo a mentalidade aristocrática da época, o poeta satirizava a nobreza adquirida pelo comércio. Para ele, o nobre brasileiro era aquele ligado ao engenho e à aristocracia metropolitana, enquanto que o homem de comércio, além de ser marcado com o estigma de trapaceiro que os comerciantes possuíam em Portugal, era associado

¹⁰⁹ DHAM, Cartas do Senado. 1673-1684. p. 115-15.

ao cristão-novo, ao judeu, portanto excluído de qualquer nobreza por não possuir pureza de sangue:

Sai um pobrete de Cristo
 De Portugal, ou do Algarves
 Cheio de Drogas alheias
 Para daí tirar gages
 O tal foi sota-tendeiro
 De um cristão-novo em tal parte,
 Que por aqueles serviços
 O despachou a embarcar-se.
 Vendendo gato por lebre,
 Antes que quatro anos passem,
 Já tem tantos mil cruzados,
 Segundo afirmam pasguates.
 Casa-se o meu matochim,
 Põe duas negras, e um pajem
 Uma rede com dous Minas,
 Chapéu-de-sol e casas-grandes.
 Entra logo nos pelouros,
 E sai do primeiro lance
 Vereador da Bahia,
 Que é notável dignidade.
 Já temos o canastreiro,
 Que ainda fede a seus beirames,
 Metamorfosis da terra
 E eis aqui a personagem.
 Vem outro do mesmo lote
 Tão pobre, e tão miserável
 Vende os retalhos, e tira
 Comissão com couro, e carne.
 Co principal se levanta,
 E tudo emprega no Iguape,
 Que um engenho, e três fazendas
 O tem feito homem grande;
 e eis aqui o personagem.
 (MATOS, *op.cit.* Vol. I, pp. 334-6).

Para Gregório de Matos, o “homem grande” da colônia é a versão brasileira da aristocracia. Portanto, mostra-se indignado com os mercadores que, com seus “tantos mil cruzados” conseguidos via trapaças, “vendendo gato por lebre”, consigam muito rapidamente, “antes que quatro anos passem”, comprar seus escravos e viver senhorialmente no Iguape¹¹¹, com “um engenho e três fazendas” que o fazem “homem grande”. Para ele, perfeitamente integrado na sociedade senhorial, era inaceitável o rompimento da fixidez da ordem estamental. Portanto, aquele “pobrete de Cristo” que

¹¹⁰ DHAM, *idem.*

¹¹¹ Região, no Recôncavo, próximo à cidade do Salvador, onde se encontravam os melhores engenhos.

em “quatro anos” se transforma em “homem grande” era visto pela nobreza da terra como uma séria transgressão da ordem “natural” das coisas: a ordem estamental.

Que se despache um caixeiro
Criado na mercancia
Com faro de fidalguia
Sem nobreza de escudeiro!
E que a poder de dinheiro
E papéis falsificados
Se vejam entronizados
Tanto mecânico vil
Que na ordem mercantil são criados!
(MATOS, *op.cit.* Vol. II, p. 689).

Aos mercadores que, como os senhores de engenho, e concorrendo com eles, procuravam os títulos de nobreza, Gregório de Matos atribui toda a sorte de más influências na Bahia colonial.

Triste Bahia! Oh quão dessemelhante
Estás, e estou do nosso antigo estado!
Pobre te vejo a ti, tu a mi empenhado,
Rica te vejo eu já, tu a mi abundante.

A ti tocou-te a máquina mercante,
Que em tua larga barra tem entrado,
A mim foi-me trocando, e tem trocado
Tanto negócio, e tanto negociante.

Destes em dar tanto açúcar excelente
Pelas drogas inúteis, que abelhuda
Simples aceitas do sagaz Brichote.

Oh se quisera Deus, que de repente
Um dia amanheceras tão sisuda
Que fora de algodão o teu Capote!
(MATOS. 1990 vol. I p. 333).

“O Rosário na Mão e as Contas no Coração”

O Respeito e o prestígio social na sociedade colonial baiana estavam ligados à posse de terras e engenhos, ao número de escravos e à vida de ostentação e luxo que se pudesse levar. Desde o Século XVI, existiam entre os comerciantes, como informa Brandão, “muitos que tem grossas fazendas de engenho e lavoura na própria terra” (BRANDÃO, 1977, p. 133). Na década de 1580, pelo menos um terço dos engenhos do

Recôncavo era de propriedade de comerciantes que resolveram trocar ou aliar as atividades mercantis às da agricultura do açúcar.

A posição dos comerciantes no Reino era ambígua e difícil. Membros de um grupo social marcado na mentalidade popular pelo estigma semita, desprezado pela população como cristão-novo¹¹², era porém tolerado pela Coroa como meio de prover os cofres reais.

Em 1644, durante um sermão pregado na igreja de São Roque de Lisboa, o padre Vieira propunha, como solução para salvar as finanças de Portugal e enfrentar a guerra com Castela, a formação de duas companhias de comércio:

O remédio temido, ou chamado perigoso, são duas companhias mercantis, oriental uma, e outra ocidental, cujas frotas, poderosamente armadas, tragam seguras contra Holanda as drogas da Índia e do Brasil, e Portugal, com as mesmas drogas, tenha todos os anos os cabedais necessários para enfrentar a guerra interior de Castela, que não pode deixar de durar alguns anos. Este é o remédio por todas as suas circunstâncias, não só aprovado, mas admirado das nações mais políticas da Europa, exceto somente a portuguesa, na qual a experiência de serem mal reputados na fé alguns de seus comerciantes, não a união das pessoas, mas a mistura do dinheiro menos cristão com o católico, faz suspeito todo o mesmo remédio, e por isso perigoso.¹¹³

Para isso, dizia o padre Vieira, era necessário confiar nos seus comerciantes “mal reputados na fé”, os cristãos-novos, e lançar um empréstimo. Estas companhias nunca foram criadas, mas, em 1649, d. João IV, a despeito do Santo Ofício, resolveu aceitar o dinheiro dos cristãos-novos e fundar a Companhia Geral do Brasil.

A identificação do homem de negócios com o cristão-novo não impediu que ambos se estabelecessem na colônia. Pelo contrário, a estrutura econômica da América portuguesa exigia a presença do comerciante, e, quanto ao cristão-novo, o controle menos rígido fazia do Brasil um refúgio para os que escapavam da Inquisição na Espanha e em Portugal.¹¹⁴

Em uma lista preparada pelo Senado da Câmara de Salvador, em 1648¹¹⁵, para a repartição de um imposto, aqueles que se declararam mercadores atingem o número de

¹¹² Para uma bibliografia sobre os Cristãos-novos, cf. dentre outros, NOVINSKY, 1968; SALVADOR, 1969; SIQUEIRA, 1978; SARAIVA, 1985.

¹¹³ *Sermão de São Roque, panegírico e apologético, no aniversário do nascimento do Príncipe d. Afonso, na Capela Real, ano de 1644.* in: VIEIRA, 2002a, P.54.

¹¹⁴ Em algumas ocasiões a Coroa tentou limitar a emigração de cristãos-novos para o Brasil e outros territórios portugueses, tentativas infrutíferas. O Brasil acabou se tornando local preferido para o banimento de cristãos-novos apóstatas. A união com a Espanha (1580-1640) elevou o número de imigrantes cristãos-novos no Brasil. cf. NOVINSKY, 1974, pp. 417-37.

¹¹⁵ DHAM. Atas da Câmara, 1641-1649. 22º Volume, p. 388.

46, sobre um total de 310 pessoas, ou seja, representam 14,8% dos contribuintes declarados. O pagamento deste imposto devia obedecer a um critério que não está mencionado na lista, mas que supomos estar ligado à fortuna dos contribuintes. Até o ponto em que a lista menciona a profissão, o total arrecadado é de 277\$700 Réis. Os mercadores contribuem, ao todo, com 74\$500 Réis, o que equivale a 26,82% deste total. Dos mercadores, aquele que mais contribuiu foi Diogo Leão, com 5\$000 Réis, e o que menos pagou foi Manuel de Abreu, com \$280 Réis. Comparando a lista dos cristãos-novos denunciados ou culpados na Visitação do Santo Ofício, de 1646, à Bahia,¹¹⁶ com a lista da Câmara de 1648, encontramos vários identificados como judeus: João Batista, nascido no Porto, com loja na Bahia; Gonçalo Francisco, mercador; João Rodrigues Soares, mercador, natural do Reino, morador da Bahia; Vicente Rodrigues; Manuel Rodrigues, mercador; Domingos Álvares Serpa, natural de Serpa, senhor de engenho e mercador; João Saraiva, mercador de loja e fintador; João Peixoto Viegas, tesoureiro, escrivão de Bulas, também denunciante, e ali tesoureiro da Bula da Cruzada, tendo aparecido como mercador, quando paga o mencionado imposto; Diogo de Leão, aquele que foi o maior contribuinte, é descrito como senhor de engenho, mercador, “natural de Lisboa ou do Porto”; Simão Lopes; Bento da Costa, que também paga imposto de 5\$000, parente dos Bravo, família reputada como cristã-nova; Antônio Rodrigues, mercador, natural da Bahia. O que perfaz um total de 12 cristãos-novos em um total de 46 mercadores.

Destes 12 cristãos-novos, dois pagam 5\$000 Réis, quatro estão na faixa dos 2\$000, três na de 1\$000, e três menos de 1\$000. Ao todo, pagam eles 28\$000, que em relação aos 74\$500 pagos pelos mercadores, significa uma percentagem de 37,5%. Temos então o seguinte quadro: dos 46 mercadores iniciais que pagam o imposto, 12 são cristãos-novos ou suspeitos de praticar ritos judaicos, o que equivale a 26%.

O Cristão-novo criou raízes profundas na Bahia, integrando-se plenamente na sociedade colonial; e, como o sucesso financeiro sempre precede a aceitação social, galgou posições representativas na vida social e política; eram solicitados para importantes decisões da Câmara e procurados como conselheiros e financistas (NOVINSKI, 1972, p. 60), o que não deixava de causar ciúmes na aristocracia. Em 1653, Bernardo Vieira Ravasco, Secretário do Estado e Guerra do Brasil, grande senhor de engenho e ligado às mais poderosas famílias locais, queixa-se ao rei “de ter assento

¹¹⁶ Lista levantada por NOVINSKY, 1972, Apêndice 1, p. 165.

inferior, quando os mercadores têm cadeiras de espaldar, diante do governador”.¹¹⁷ Até nas confrarias, órgãos importantes na vida social e religiosa, os cristãos novos penetraram. O cristão-novo Nuno Franco, ourives, foi tesoureiro da Confraria de São Francisco, por volta de 1585 e, ao tempo da primeira visitação do Santo Ofício, dois cristãos-novos estavam encarregados de recolher ofertas para as Confrarias a que ambos pertenciam. Fernão Gomes administrava o serviço do altar de Nossa Senhora da Ajuda, de Salvador, e também costumava pedir esmolas para a respectiva igreja (SALVADOR, 1969, p. 163).

Segundo a legislação da época, cabia ao cristão-novo, no quadro social, o mesmo lugar que ao negro, distinguidos ambos dos cristãos-velhos pela impureza de sangue.¹¹⁸ Mas o fato de ter a mesma cor da pele do cristão-velho permitia-lhes frequentemente burlar os dispositivos legais e conquistar privilégios destinados aos cristãos de velha etnia (NOVINSKY, 1972, p. 59). Por exemplo, Manuel Serrão Botelho, filho de Lope Botelho, um Cristão-novo que servira na África com d. Sebastião, requereu e foi aceito para um cargo de ouvidor na Bahia, porque “embora fosse um cristão-novo havia se casado com uma cristã de velha cepa e demonstrara desejo de ser assim considerado. Tanto ele quanto seu pai não mais se davam com outros cristãos-novos e ambos eram homens muito honrados”¹¹⁹. Também Diogo Lopes Ulhoa, confidente do Governador Diogo Luis de Oliveira, aos 80 anos, solicitou o ingresso na Ordem de Cristo, o que lhe foi inicialmente negado porque “por ambas as partes, materna e paterna, é descendente da nação hebréia”. No entanto, à margem do processo o rei deu o seguinte despacho: “dispensado no defeito da idade; e para suprimimento no sangue oferecerá breve de S. Santidade e a mesa lho guardará” (JABOATÃO, 1985.vol. 1. “Nota” de Pedro Calmon, pp. 303-4). Note-se que a Coroa portuguesa só concedia o título de fidalguia e a maior parte dos cargos governamentais aos antigos cristãos que não tivessem mancha da “raça de judeu, mouro ou negro”.

A despeito de estar relegado à condição de pária na metrópole, o cristão-novo conseguiu conquistar *status* e honorabilidade na América portuguesa. Em certa medida a colônia oferecia uma situação de vigilância menos intensa e possuía uma estrutura

¹¹⁷ AHU. Doc. Bahia (Luiza da Fonsêca): Cx. 12, docs. 1546 ao 1548.

¹¹⁸ Nos documentos da época, nas cláusulas relacionadas às proscições e impedimentos, geralmente vinham expressas os de natureza étnico-religiosas: não ter no sangue mistura com “raças infectas de mouro, judeu ou mulato”.

¹¹⁹ *Requerimento de Manuel Serrão Botelho que pede a propriedade do ofício de Provedor da Fazenda da Bahia*. AHU. Doc. Bahia (Luiza da Fonseca) Caixa 2. doc. 155.

social mais aberta, o que a tornava particularmente atrativa para o cristão-novo. Papel relevante nesta atração teve o açúcar.

Entre 1587 e 1592, de 41 engenhos cujos proprietários puderam ter suas origens identificadas, doze deles eram de propriedade de cristãos-novos. No período entre 1620-1660, entre 150 cristãos-novos identificados, Anita Novinsky apura um percentual de 14% de senhores de engenho e 31% de mercadores e homens de negócios.¹²⁰

A condição de senhor de engenho conferia ao cristão-novo, como ocorria com o cristão-velho, uma posição de relevo semelhante à do fidalgo no Reino. “Ser senhor de engenho é como em Portugal ser senhor de vilas”, comentava o padre Temudo, em seu já citado *Relatório*. Mas é óbvio que o fato de um elemento identificado como inferior, um pária, desprezado e estigmatizado pela mentalidade popular, apenas tolerado pela Coroa por questões econômicas, vir a ocupar uma posição igual à da fidalguia e do clero, que se consideravam tradicionalmente os herdeiros legítimos e únicos de todos os privilégios, não foi recebido sem reação na Bahia.

A honra, patrimônio exclusivo da nobreza, era o maior valor aspirado pela elite colonial. E para se ter “honra”, era preciso ser nobre. O cristão-novo, sem nome, sem “estirpe”, não podia almejar esse valor. Contudo, do ponto de vista econômico, o senhor de engenho cristão-novo se colocava em uma posição igual à do cristão-velho, ameaçando, portanto a hegemonia da ortodoxia católica. O sucesso econômico dos cristãos-novos, cujo número e influência cresciam cada vez mais na Bahia, estimulava reações de ciúmes que levaram ao aumento da perseguição. O ciúme econômico e social se traduzia, assim, na cobrança de ortodoxia e perseguição religiosa.

O poeta baiano Manuel Botelho de Oliveira, impressionado com o poder econômico dos cristãos-novos, disse, em uma de suas obras, que eles tinham “na mão o rosário e no coração as contas”¹²¹. A poesia atribuída a Gregório de Matos, que não perdoava os comerciantes, não perdoaria também os cristãos-novos, pois

Quantos com capa cristã
 Professam o judaísmo,
 Mostrando hipocritamente
 Devoção à lei de cristo.

¹²⁰ Cf. NOVINSKY, *Op.cit.* pp. 101-102 e apêndice 2, p. 176.

¹²¹ Manuel Botelho de Oliveira, filho de Antônio Álvares Botelho, senhor de engenho, fidalgo da Casa de Sua Majestade e capitão de Infantaria paga de Salvador. Formou-se em Jurisprudência Cesárea (Direito Romano) pela Universidade de Coimbra; como seu pai, era também senhor de engenho, foi vereador da Câmara de Salvador e exerceu o cargo de Capitão mor em uma comarca do recôncavo. Considerado um dos grandes poetas do barroco baiano, ao lado de Gregório de Matos, é autor de “Música do Parnaso” e “Ilha de Maré”. Cf. JABOATÃO, 1985, vol. I pp. 226-227 e “Notas” de Pedro Calmon.

(*op.cit.* I. p. 40).

Revestido de zelo pela ortodoxia cristã, que lhe dava um caráter religioso, o ciúme econômico e social foi uma das causas do estabelecimento dos Comissários e Familiares do Santo Ofício e das Visitações da Inquisição ao Brasil.

Em seu *Relatório* ao Santo Ofício, o Padre Manuel Temudo, vigário da Sé, queixava-se do grande número de judeus na Bahia, revelando que “muitos são senhores de engenho e de muitas fazendas que possuem”. Indignado, ele dizia que a maioria desses judeus são “poderosos e ricos e ocupam o melhor de todo o Estado”¹²².

Como vimos, muitos cristãos-novos, a despeito da dúvida quanto à sua real conversão e ortodoxia cristã, alcançaram posições importantes e poder na sociedade colonial baiana. Mas foi o caso de Diogo Lopes Ulhoa que mais indignou ao padre Temudo. Ulhoa era um comerciante e senhor de engenho, cristão-novo, que se tornou próximo do governador Diogo Luis de Oliveira, na década de 1620, e agente de confiança dos jesuítas. Sobre ele escreveu o Padre Temudo, em seu *Relatório*:

Os cristãos-novos procuram ter o Governador e Justiças de sua mão com dádivas, e eles são vereadores e muitos deles juizes (...) e de presente o governador Diogo Luis de Oliveira tem por familiar amigo, ou conselheiro, ou secretário ou tudo a Diogo Lopes Ulhoa (...). Lá lhe chamam o Conde-Duque¹²³, e é público e notório que ele lhe vê as cartas Del-Rey, e que o dito Diogo Lopes lhe faz as respostas (...) e por assim o terem os governadores que a ele vão os favores e o que é pior é se governam por eles.¹²⁴

Com o perigo da concorrência em termos de riqueza, poder e *status*, não era difícil, com o estigma com que era marcado na mentalidade popular, identificar o cristão-novo com o herege. E de fato muitos deles permaneceram judeus secretamente. Diogo Lopes Ulhoa foi acusado pela Inquisição, em 1591, de ter sinagoga doméstica em seu engenho em Matoim. Diziam as *Denúncias do Santo Ofício* “que em casa de Diogo Lopes Ulhoa, cristão novo mercador nesta cidade se fazia esnoga (sic.) com ajuntamento de judeus e que quando uns estavam dentro fazendo esnoga, outros andavam de fora vigiando”. Quando, em 1610, morreu uma das irmãs de Diogo Lopes Ulhoa, sua morte foi pranteada segundo os costumes judaicos (JABOATÃO, 1985. Vol. 1, p. 304). Mas, é sabido que, tanto os cristãos-novos que permaneceram judeus quanto aqueles que abandonaram verdadeiramente o judaísmo foram discriminados e

¹²² *Relatório do Padre Manuel Temudo de 1632*. NOVINSKY (Edição e apresentação), 1968, pp. 417-423.

¹²³ Alusão irônica ao Conde de Linhares, Ministro e confidente de Felipe IV, da Espanha.

perseguidos por outros elementos da população colonial. Os autos da Inquisição de 1618 mencionam 34 engenhos indiciados, sendo que 20 deles eram de propriedade de cristãos-novos (NOVINSKY, 1974, pp. 259-92).

A discriminação e o preconceito contra os cristãos-novos estão registrados sem subterfúgios nas condições impostas para o ingresso nas Irmandades da Bahia colonial. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, fundada em 1549, era uma das mais prestigiosas da Colônia e, para a aristocracia baiana, fazer parte dela era uma tradição de família. O cargo de Provedor da Santa Casa era monopolizado pela aristocracia rural, que o ocupou por todo o século XVII e parte do século XVIII, e, muitas vezes, era passado de pai para filho. Segundo o “Compromisso” de 1618, o provedor da Santa Casa devia ser “sempre um homem fidalgo de autoridade, prudência, virtude, reputação, e idade, de maneira, que os outros irmãos o possam reconhecer por cabeça, e o obedeçam com mais facilidade, e ainda que todas as sobreditas partes o mereça, não poderá ser eleito de menos idade de quarenta anos”.¹²⁵ Até inícios do século XVII, a Santa Casa era regida pelo compromisso de Lisboa de 1516, que exigia que os postulantes à Irmandade fossem “de boa fama, e sã consciência e honesta vida, temente a Deus, e guardadores de seus mandamentos, mansos e humildes a todo serviço de Deus e da dita confraria”¹²⁶. Em 1618, um novo compromisso passa a vigor na Santa Casa. Este estipulava sete condições para o ingresso na Irmandade, sendo que a primeira delas determinava que o candidato

seja limpo de sangue sem alguma raça de mouro, ou judeu não somente em sua pessoa, mas também em sua mulher se for casado, como pratica, e usa na Irmandade de Misericórdia por um acordão da Mesa, e Junta, que estão no livro primeiro dos acordos a fol. 254 feito em 25 de maio de 598, e confirmado por outro acordo de Mesa e Junta feito a 8 de junho de 603, que está no dito livro a fol. 301.¹²⁷

Isto implicava uma modificação de natureza social com relação ao compromisso de Lisboa de 1516, introduzindo uma cláusula exigindo a pureza de sangue religioso, embora fosse comum às Ordens Terceiras a exigência de pureza de sangue. Outra modificação com relação ao compromisso de 1516 era a exigência local, imposta pela Misericórdia da Bahia, de pureza de sangue étnico.

¹²⁴ *Relatório...*p. 422.

¹²⁵ *Compromisso de 1618*, Cap. VIII, par. I. *Apud* RUSSEL-WOOD, 1981, p. 89.

¹²⁶ *Compromisso de 1516*, Cap. II, *Apud* RUSSEL-WOOD, *Op.cit.* p. 95.

¹²⁷ *Compromisso de 1618*, Cap. I, par. IV, *id. Ibid.*

Mas, a despeito de toda a perseguição que se abateu sobre os cristãos-novos, eles acabaram por se misturar por todos os segmentos da sociedade baiana e, no século XVIII, estavam já totalmente assimilados, inclusive entre as famílias aristocráticas.

Na tentativa de distinguir-se o mais que pudessem das outras classes sociais da Colônia, os senhores de engenho procuravam salientar sua pureza de sangue. O *status* nobiliárquico, teoricamente, dependia da pureza racial e religiosa, constituindo, por isso, um meio de enfatizá-la. As famílias de senhores de engenho tentavam assegurar-se de que nenhum de seus membros reverteria o processo¹²⁸. Nem sempre, no entanto, tais expedientes davam resultado e uniões com cristãos-novos eram relativamente comuns. Por exemplo, a família Moniz Barreto, uma das principais da aristocracia baiana, cujo genearca, Egas Moniz Barreto, fidalgo da Casa Real, foi um dos fundadores da cidade do Salvador, era ligada por vários laços de parentesco, adquiridos por meio de casamentos, com cristãos-novos. Henrique Moniz Teles, pai de Henrique Moniz Barreto e proprietário de um engenho em Matoim, casou-se em segundas núpcias com d. Leonor Antunes, filha de d. Ana Rodrigues, processada pela Inquisição por práticas judaicas e queimada na fogueira em Portugal (JABOATÃO, 1985, vol. 1, pp. 285-97 e “notas” de Pedro Calmon).

Muitas famílias de origem cristã-nova no Recôncavo permaneceram importantes durante todo o período colonial, como, por exemplo, os Lopes Franco, Ulhoa, Parede, Gomes Vitória etc.

Formas de representação da comunidade mercantil da Bahia

Não se pode afirmar que o grupo mercantil da Bahia possuísse, nesse período, uma identidade coletiva. Todavia, é certo que havia uma certa comunidade de interesses suficientes para permitir alguma cooperação entre eles, manifestada em ações como no caso da oposição à Relação da Bahia, implantada em 1609. Os comerciantes faziam chegar à Câmara, e daí ao Tribunal da Relação, sua insatisfação. (SCHWARTZ, 1979, p. 83)

¹²⁸ O Governador Mem de Sá incluiu em seu testamento uma cláusula que impedia seus descendentes de herdarem se desposassem alguém que não fosse cristão-velho. Jerônimo de Burgos fez o mesmo. O fundo

Em 1649, foi criada, em Portugal, uma Companhia Geral de Comércio do Brasil, cujos estatutos, submetidos ao Conselho Ultramarino, foram aprovados por alvará régio de 10 de março do mesmo ano¹²⁹. Esta companhia, no entanto, tornar-se-ia tão impopular na Bahia que, apesar das várias tentativas do conselho Ultramarino, tornaria impossível a criação, mais tarde, de outras Companhias de Comércio.

A notícia da criação em Lisboa da Companhia Geral do Brasil não foi recebida com muito entusiasmo na Bahia, apesar do que pode deixar parecer os termos elogiosos que se vêem no início da resposta do Senado da Câmara:

A carta de Vossa Majestade sobre a aceitação da Companhia Geral recebemos em treze do mês de agosto. Para se dar a execução, chamamos o Povo a esta Câmara, ao qual junto se leu a mesma Carta de Vossa Majestade e os capítulos da instituição da Companhia Geral, que todos abraçamos com alegria geral, rendendo a Deus as graças e a Vossa Majestade pela lembrança que tem em socorrer a todo este Estado tão perseguido... com as contínuas vexações das armas inimigas...

Porém, continuando a carta, os vereadores dão início a reclamações contra a Companhia, queixas que se reproduzirão ao longo do século:

... Porém, como Vossa Majestade foi servido conceder à Companhia Geral por estaque os quatro gêneros com o preço excessivo, da pipa de vinho por quarenta mil Réis, o barril de azeite por dezesseis a arroba, a farinha por mil e seiscentos e de bacalhau pelo mesmo, por se dizer, a Vossa Majestade ser este preço mais acomodado que neste tempo se venderam nesta praça, que foi o que moveu a Vossa Majestade para ser servido conceder à Companhia Geral os pudesse vender pelo mesmo, sendo este dos mais subidos, que no tempo de mor carestia chegar a valer os ditos gêneros e no tempo da confirmação que Vossa Majestade fez da Companhia Geral estando valendo nesta praça a pipa de vinho trinta e cinco mil Réis, o barril de azeite dez a arroba, de farinha mil e cem Réis. Pede a Vossa Majestade este povo seja servido, como Rei e Senhor, mandar que haja alguma diminuição em preço tão excessivo, para sobrar força e servir a Vossa Majestade como tão leais vassallos. Guarde Deus a Católica e Real Pessoa de Vossa Majestade.¹³⁰

Em 10 de junho de 1651, o Senado mandava outra longa carta de reclamações contra uma série de abusos cometidos pela Companhia Geral, que terminava com a

para dotes legado à Misericórdia por João Matos de Aguiar destinava-se apenas a candidatas cristãs-velhas. Cf. SCHWARTZ, 1988, p. 231.

¹²⁹ *Alvará de 10 de março de 1649*. APEB. *Alvarás e Ordens régias*. Vol. 121. fl. 18

¹³⁰ *Registro de uma carta que os Oficiais da Câmara escreveram a Sua Majestade*. APEB, 121 F. 18. Não datada, classificada entre 4/06 e 19/10/1650.

queixa contra os Ministros da Companhia que “vem a estancar não só quatro, mas todos os gêneros com notável perda e escândalo dos vassallos de Vossa Majestade”.¹³¹

O excessivo encarecimento dos preços das quatro mercadorias estancadas (vinho, farinha, azeite e bacalhau salgado) tornaria a Companhia cada vez mais impopular. Finalmente, por Alvará de 9 de maio de 1658, seus privilégios foram suprimidos; em 1684, ela foi incorporada pelo Estado; e, em 1720, finalmente extinta.¹³²

A partir da segunda metade do século XVII, o comércio da Bahia vai sofrer um grande impulso com o desenvolvimento da cultura do tabaco. Este já era plantado na Bahia desde inícios da colonização. Segundo Antonil, “há pouco mais de cem anos que esta folha se começou a plantar e beneficiar na Bahia” (ANTONIL, 1982. P. 149). Em começos do século XVII, Ambrósio Fernandes Brandão nos informa, por seu personagem Brandônio, que nas mesmas hortas que se plantavam “cenouras, cardos, berinjelas, pepinos, melancias, [e] abóboras”, se cultivava também “tabaco, a que dão o nome de erva santa em Portugal”. (BRANDÃO, 1977, p. 93) Porém, pouco mais tarde, segundo Antonil, depois de cultivada por “grande parte dos moradores dos campos, que chamam da Cachoeira, e de outros do sertão da Bahia”, o tabaco

Passou pouco a pouco a ser um dos gêneros de maior estimação que hoje saem desta América meridional para o Reino de Portugal e para os outros reinos e repúblicas de nações estranhas. E, desta sorte, uma folha antes desprezada, e quase desconhecida, tem dado e dá atualmente grandes cabedais aos moradores do Brasil e incriveis emolumentos aos erários dos príncipes” (ANTONIL, 1982, p. 149).

Desde o final da primeira metade do século XVII, o fumo já possui importância como produto comercial. Até 1648, Angola achava-se ocupada pelos holandeses. Estes, no entanto, haviam autorizado os portugueses a traficar escravos em quatro portos da África – Grande Popo, Uidá (ou Ajudá), Jaquim e Apá a leste e ao longo da costa do Daomé, atual Benin¹³³ – com a condição de não trazerem nenhuma mercadoria da Europa, além de fumo. Acontece que era proibido por lei a introdução em Portugal de fumo de terceira categoria, que ficava na Bahia para consumo local.

As folhas de fumo de terceira categoria, às quais faltava “substância”, além de serem de pequeno tamanho ou quebradas, sofriam um tratamento especial para evitar ressecamento ou apodrecimento. Para isso, untavam-na mais abundantemente com

¹³¹ *Procedimentos e excessos dos Ministros da Companhia Geral e dos feitores deste Estado*. APEB. 121, FL. 27.

¹³² APEB. 4. docs. 07, 32 e 95 respectivamente.

melaço que as de primeira qualidade, quando eram torcidas e colocadas em rolos. O aroma que se desprendia deste fumo o fazia especiaria admirada nos portos da costa da Mina. Assim, a mediocridade desta mercadoria fazia a sua qualidade.

A qualidade inferior do tabaco, portanto, tornou-se um fator de sucesso para o produto na costa da Mina. Além disso, a necessidade que os holandeses tinham de dispor da mercadoria para fazer seu próprio tráfico estava na base da permissão outorgada aos navios portugueses para traficarem na costa da Mina, sob a condição de deixarem dez por cento de seu carregamento de tabaco.

Por um decreto de 12 de janeiro de 1644, d. João IV autorizava os navios portugueses, carregados de tabaco, a irem diretamente da Bahia para os portos da África em busca de escravos e trazê-los para o Brasil. Dessa forma, na Bahia o tráfico não se fazia segundo o clássico esquema das viagens triangulares, o comércio estabeleceu-se diretamente entre as duas regiões, pelos navios armados na Bahia que faziam viagens de ida e volta, sem passar pela Europa. Este movimento está associado à mudança de rota do tráfico de escravos para a Bahia, até então feito predominantemente no sentido Angola-Bahia, para a costa da Mina.¹³⁴

Foram constantes os esforços da Coroa para que os negociantes da Bahia enviassem seus navios para o tráfico na Guiné, Angola e Congo, regiões consideradas conquistas da Coroa de Portugal. Mas lá, os comerciantes baianos não tinham mercado para um tabaco de terceira, preferindo continuar a traficar com a costa da Mina. Disto resultou uma intensa oposição entre os homens de negócio de Portugal e os da Bahia.

Em 1698, os comerciantes da Bahia fizeram proposta de criação de uma Companhia de Comércio, cujos estatutos seriam inspirados nos da Companhia Geral do Comércio do Brasil. Após parecer desfavorável do Conselho Ultramarino, em 1699, alegando prejuízos que causariam à Companhia de Cacheu e Cabo Verde, que faziam o tráfico com o Gabão e a Costa da Mina, em 7 de junho de 1700, o Governador Geral do Brasil, d. João de Lencastre recebia de Sua Majestade um despacho em que declarava, dentre outras coisas que:

...no que toca à Companhia que pretendem os homens de negócio dessa cidade em que se insinua, poderão entrar os de Pernambuco e Rio de Janeiro, hei por bem de prometer esta companhia, com declaração, porém, que será livre a todos os moradores, assim desse

¹³³ Esta costa era conhecida como “costa da Mina”, em função da dependência para com o Castelo de São Jorge da Mina, fundado em 1482. cf. VERGER, 1987, p. 21.

¹³⁴ Sobre o ciclo do tráfico de escravos da costa da Mina, cf. VERGER, 1966 e 1987; VIANA FILHO, 1988. Para a importância do fumo na economia colonial, ANTONIL, 1982; LAPA, s.d.; SANTOS, 1974.

Estado, como deste Reino, poderem mandar as suas embarcações livremente, como até agora faziam, com condição de que serão obrigados pagar a mesma companhia o comboio que se entender conveniente.¹³⁵

Na resposta dos negociantes da Bahia, redigida confusamente, fica difícil saber se eles aceitavam admitir sem distinção todos os vassallos do rei de Portugal, quer fossem do Brasil, do reino ou de suas conquistas. Mas, em 1702, d. Pedro II entrega ao recém designado Governador geral do Brasil, d. Rodrigo da Costa, instruções nas quais dizia que:

Não havia ainda nesta [resposta dos homens de negocio da Bahia] toda aquela clareza, e individuação, de que necessita para o último ajuste de um negócio de tanta importância, e por fiar de vosso zelo, atividade e prudência, que tomando vós uma inteira notícia deste particular assim na Bahia, como das mais praças daquele Estado, me informeis sobre ele com tal exação que eu possa tomar a última resolução.¹³⁶

A resposta do novo governador foi muito clara, tendo-a expressada num despacho datado de 9 de outubro de 1702:

A formação da companhia proposta por alguns negociantes da Bahia à Sua Majestade é impossível, tanto em razão dos enormes capitais necessários, quanto das mudanças de intenção de alguns dos que haviam feito tal proposta.¹³⁷

Neste mesmo mês de outubro, seria criada a Superintendência do Tabaco, um órgão alfandegário especial cuja função era promover e controlar o comércio deste produto. Pelo regimento de 18 de outubro de 1702¹³⁸, cabia-lhes administrar o comércio do tabaco, zelar por sua qualidade, coibir e punir o contrabando. Foi criada uma casa na Bahia e outra em Pernambuco, composta cada uma delas de um superintendente, Juiz da balança, Escrivão do registro do tabaco, Escrivão da ementa do tabaco, Marcador do tabaco, Guarda mor, Escrivão do guarda mor e Guarda livros.

A rivalidade entre os negociantes de Lisboa e os da Bahia continuou sem grandes mudanças até 1720, quando da chegada de d. Vasco Fernandes César de Meneses, quarto Vice-rei do Brasil. Logo no início de sua regência, que durou quinze anos, o Vice-rei favoreceu as iniciativas dos negociantes da Bahia contra os de Lisboa. A Bahia via-se, finalmente, livre do peso que havia constituído para sua economia os privilégios

¹³⁵ APEB. 6. doc. 126.

¹³⁶ APEB. 7. Doc. 5.

¹³⁷ APEB. 7. f. 46.

¹³⁸ APEB, 7. f. 52.

dos quatro gêneros concedidos em 1649 à Companhia Geral do Comércio e, em 1723, atendendo às solicitações dos negociantes da Bahia, o Vice-rei responde a uma consulta da Corte com um Parecer, datado de 14 de junho, mostrando-se favorável à criação de uma espécie de Câmara de Comércio. Reconhecendo a importância adquirida pelos homens de negócio na Bahia, ele declara que

... sendo esta cidade cabeça do Estado e achando-se com mais negócio que nenhuma outra do Reino, porque o tinha com Lisboa, Porto, Sena, Ilhas de Madeira e Açores, e com todas as Conquistas de Angola, Costa da Mina, Cacheu, Ilhas de São Tomé e do Príncipe, e do Cabo Verde, e também com todos os portos do Brasil e minas, com tanta freqüência que eram poucos os moradores que não negociassem para umas e outras praças.

Disso resultava haver muitas dúvidas e por esse motivo se fazia preciso haver Procurador Comum do Comércio, que faça os requerimentos que a ele tocassem, e Mesa e Junta que os resolvesse, como se observa na Corte, porque só daquela maneira se poria melhor o comércio com mais utilidade ao Reino, aumento do Estado, sossego dos Governadores dele e menos confusão dos Ministros.¹³⁹

D. João V aprova o parecer, confirma Domingos de Azevedo do Couto, que fora nomeado Procurador do Comércio pelos homens de negócio da Bahia, e acrescenta que,

... concedo que possam estabelecer a dita Mesa de negócio nesta cidade, escolhendo para seu estabelecimento a parte mais conveniente, e também a praticar-se nela o mesmo Regimento e Estilos que se observam nas da Corte e cidade do Porto, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário...¹⁴⁰

A Mesa do Bem Comum dos Homens de Negócio da Bahia, como ficou conhecida, provocou algumas reações contrárias a ela. Numa carta dirigida a d. João V, em 5 de novembro de 1736, o Senado Câmara de Salvador queixava-se das taxas impostas pela Mesa de Negócio, considerando-as intoleráveis. O Senado questionava a própria existência da Mesa:

... não nos consta que a referida Mesa de negócio esteja confirmada por Vossa Majestade e nem aprovado o subsídio para ela aplicado [...] de um vintém em cada volume despachado na Alfândega e em cada cativo que vem dos portos da África e Guiné, que pagam os mercadores e donos das fazendas e escravos [...] representamos a Vossa Majestade, a quem só pertence levantar e desfazer tribunais, em

¹³⁹ *Parecer do Vice-rei, Vasco Fernandes César de Meneses sobre haver Junta de Comércio na Bahia.* APEB, 56, fl. 127v.

¹⁴⁰ *Provisão de Sua Majestade sobre Mesa de Comércio que se há de haver nesta cidade.* APEB, 56, fl. 127.

pôr e extinguir tributos, para mandar neste particular o que a Vossa Majestade parecer justo.¹⁴¹

Em 12 de fevereiro de 1738, o Intendente do Ouro¹⁴², Desembargador Wenceslau Pereira da Silva, que já havia exercido a função de Juiz de Fora na Câmara de Salvador, funcionário devotado aos interesses da Corte e oposto às aspirações dos negociantes da Bahia, escreveu um longo parecer em que propõe “...os meios mais convenientes para suspender a ruína dos três principais gêneros do comercio do Brasil, açúcar, tabaco e sola.” Após apontar as diversas causas desta “ruína”, aponta os remédios que devem ser aplicados: o primeiro é coibir os abusos de luxo que se vêm na cidade, lançando “um rigoroso tributo sobre os gêneros estrangeiros, que sendo desnecessários para o preciso sustento e decente trato, só servem de fomento para a vaidade”.

O segundo remédio para os males procedidos de falta e carestia de escravos, que são as mãos e os pés deste corpo, sem os quais não podemos subsistir, consiste em se aplicar todo o cuidado e buscar meio de o prever deles todos os anos com abundância, para que cresça a lavoura se aumentem as fábricas e lavras das minas em utilidade comum das Reais Rendas, dos vassalos e do comércio nacional. Para esse efeito o melhor e mais proporcionado arbítrio que se oferece na conjuntura presente é o estabelecimento de uma nova Companhia Geral à imitação das que em outros reinos, cujo tráfico e principal emprego será resgatar escravos, conduzi-los de África e vendê-los nos portos do mar do Brasil. [...] Estabelecida esta se pode interessar nela a mercancia do Portugal com a deste Estado, concorrendo todos e fazendo o fundo de 500 até 600 mil cruzados de ações para os primeiros empregos e fornecimentos necessários.¹⁴³

A proposta de criar uma nova Companhia Geral de Comércio é rejeitada pelos negociantes da Bahia e, no relatório que o Vice-rei d. Vasco Fernandes César de Meneses, Conde de Athouguia desde 1729, mandou a d. João V, justifica-se a rejeição pelos “inconvenientes e prejuízos, que precisamente se hão de encontrar para o seu estabelecimento”.¹⁴⁴

Em 1751, com o intuito de controlar o comércio por meio de grandes companhias, nos moldes das dos holandeses, ingleses e franceses, o Primeiro Ministro de d. José, Sebastião José de Carvalho e Mello, criou a companhia do Grão Pará e Maranhão e a de Pernambuco e Paraíba. Na ausência de companhia que assegurasse esse controle na

¹⁴¹ APEB. *Cartas do Senado*, 131, fl. 106.

¹⁴² As Intendências do Ouro foram criadas em 1735, num momento de grande ascensão da atividade mineradora. Viria substituir a Superintendência das Minas, criada em 1702. Estabelecidas nas comarcas dedicadas à mineração, incumbiam-se não apenas da arrecadação dos tributos, mas também de controlar toda a atividade mineradora. (SALGADO, 1985, pp. 293-4).

¹⁴³ AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): cx. 03, doc. 347.

¹⁴⁴ *Relatório do Vice-rei, Conde de Athouguia, de 9 de março de 1744*. APEB, 40, fl. 13v.

Bahia, o Primeiro Ministro criou a Junta de Inspeção do Açúcar e Tabaco, pelas leis de 16 e 27 de janeiro de 1751.¹⁴⁵ O Desembargador Wenceslau Pereira Silva, Intendente do ouro, foi nomeado presidente dessa nova organização, que contrariava os interesses dos negociantes baianos agrupados em torno da Mesa do Bem Comum dos Homens de Negócio da Bahia, criada por provisão de 14 de junho de 1723.¹⁴⁶

Em 1756, a Mesa do Bem Comum foi dissolvida, passando a Junta de Inspeção a chamar-se “Mesa de Inspeção”, tornando-se o único órgão encarregado das questões comerciais “daquele Estado do Brasil”.

E para que tudo seja dirigido com a maior [...] satisfação [...] na referida Casa de Inspeção, sendo governada por maior número de votos, houve S. Majestade por bem criar nela mais dois deputados, escolhidos dos que servem ou tiveram servido na tal Mesa do Bem Comum, que fica abolida, com tanto que tenham as qualidades requeridas, sendo um deles homem de negócio e outro lavrador de tabaco, e assim o manda ordenar à referida Casa por uma carta firmada pelo Real punho do mesmo Senhor.¹⁴⁷

A importância adquirida pelos homens de negócio da Bahia, na primeira metade do século XVIII, pode ser avaliada pelo que eles próprios dizem, num relatório anexado ao despacho do Conde de Sabugosa, sobre a proposta de criar uma Companhia para o comércio com Cabo Verde, Cacheu, Angola, Madagascar e Moçambique, abandonando-se aos holandeses o comércio da Costa da Mina. O procurador dos homens de negócio da Bahia, em 7 de janeiro de 1731, esclarecia os inconvenientes à “conservação dos engenhos, fazendas e labor das minas” e os motivos que levaram os negociantes a não se interessar pela Companhia proposta. No começo do relatório, diz que

este corpo de que se compõe a mercancia desta cidade se verifica hoje, bem se pode dizer unicamente, da negociação que de quarenta anos a esta parte tem introduzido nos portos da Costa da Mina, fazendo útil e conveniente servir-se, quase no todo, para o resgate de escravos em troca dos gêneros da terra, com o que adiantaram as rendas Reais desta cidade em quatro partes mais do que avultavam antes delas.

Da mesma se seguiu a ereção de tantos templos ornados com custosas peças de prata e ouro, quantos admira a piedade e pode celebrar repetidas formas de louvar toda a posteridade; dela tem resultado a nobreza e esplendor dos edifícios públicos e particulares

¹⁴⁵ AHU. Doc. Da Bahia (Castro e Almeida): Cx.54 doc. 10356. “Regimento das casas de Inspeção, que novamente se estabeleceram no Estado do Brasil, pelas leis de 16 e 27 de janeiro de 1751, que deram nova forma ao comércio e navegação dos tabacos e açúcares daquele continente. Lisboa, 1º de abril de 1751”. Anexo ao doc. 10319.

¹⁴⁶ APEB, 56 f. 127.

¹⁴⁷ APEB, 56, f. 123. A de Lisboa fora suprimida por decreto de 30 de setembro de 1755, por protestado contra a criação da companhia do Grão Pará e Maranhão, na qual estava interessado Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do Primeiro Ministro.

desta cidade ampliando-se sua extensão em mais três partes do que era.

Dela vivem quase todos os habitantes... com ela se sustentam todos os lavradores de pão da terra, em que se ocupam milhares. Com ela, e por razão dela, se cultivam os áridos campos da Cachoeira, em que também se empregam os milhares de lavradores, dando ocasião com sua laboriosa cultura do tabaco não só a estes avaliados produtos, mas a crescidas quantias, que resultam dos contratos deste gênero em Portugal.¹⁴⁸

Concorrendo com a “nobreza da terra”, isto é, com os senhores de engenho, em termos de riqueza, prestígio e poder, os homens de negócio adotarão o mesmo modelo de comportamento em termos de estilo de vida e religiosidade, exibidas com pompa e luxo sempre que a ocasião se lhes oferecer.

¹⁴⁸ *Carta do Vice-rei, Conde de Sabugosa, para Sua Majestade*. APEB, 27, doc. 79a.

CAPÍTULO II

SOCIEDADE E RELIGIÃO NA CAPITANIA DA BAHIA

Durante os séculos XVII e XVIII, contradições características do Antigo Regime, agravadas com a situação colonial, geravam insatisfações e crises na sociedade baiana¹⁴⁹. Havia, entretanto, um elemento de coesão cuja eficácia se tornara tão grande que era a própria vivência para a maioria das pessoas – a religião católica, imposta à medida que exercia o papel de governo das consciências e aceita à medida em que os homens acreditavam nas crenças, dogmas, mitos e símbolos veiculados pela burocracia religiosa e pela mentalidade daquele tempo.

O cristianismo que se lançou sobre a América portuguesa não era um cristianismo em formação, mas um certo catolicismo que se veio formando desde o século XII (DELUMEAU, 1989a e 1991; Le Goff, 1993), culminando com o Concílio de Trento, no século XVI, com dogmas e teologias já estruturados, centralizados em torno da autoridade do magistério pontifício e, mais do que nunca, associado a um projeto estatal. Acima de tudo, o catolicismo que chega ao Brasil estava sendo estruturalmente atacado na Europa (DELUMEAU, 1989a). Quando os primeiros jesuítas aqui chegaram, em 1549, o Concílio de Trento era um fenômeno de quatro anos. É importante, portanto, ter em mente que a conquista espiritual da América portuguesa ocorre em pleno recrudescimento das divergências religiosas na Europa. Assim, este cristianismo de vertente católica, que se lançou sobre a colônia portuguesa na América, tinha perdido (pelo menos para seus dirigentes) a maleabilidade sincrética que guardava a princípio.

A Igreja, no Brasil, foi regida, desde o descobrimento até o início do século XVIII, pelas Constituições Eclesiásticas de Lisboa e Évora, e de acordo com as disposições do Concílio de Trento. Embora em 1605, o IV bispo da Bahia, d.

¹⁴⁹ Branco X não-branco; católico X herege ou gentio; nobre X plebeu; liberdade X escravidão; masculino X feminino...

Constantino Barradas tenha redigido Constituições eclesiásticas, estas não foram impressas, motivo pelo qual “andavam viciadas, e se não tinham posto em observância, e por esta causa estavam esquecidas, e quase derogadas”. Por isso, o Arcebispo d. Sebastião Monteiro da Vide resolveu fazer o Sínodo Diocesano baiano,¹⁵⁰ e, a partir de então, o Brasil passou a ter suas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, promulgadas em 1707.

A Igreja exercia atribuições de ordem administrativas da maior relevância. Desde os registros de nascimento e do casamento (com todas as suas vicissitudes jurídicas) até a morte, todos os atos sociais da vida estavam a seu cargo. A religião católica no Brasil colonial, apesar de ter adquirido uma identidade própria, apresentou fortes traços de sua congênere portuguesa.

Em uma época em que polarizações sociais encontram na religião a explicação para situações diferentes, ampliado era o raio de poder desta sobre as idéias e as sensibilidades coletivas. Aquele ambiente sócio/cultural mostrou-se propício para que a cultura e o estilo barroco se expressassem em gestos, atitudes e em obras, tanto preservando as suas características de estilo europeu erudito, como adaptando-se às exigências mentais e estéticas da sociedade colonial, tomando, então, significados específicos.

¹⁵⁰ *Relação da procissão e sessões do Synodo Diocesano, que se celebrou na Santa Sé Metropolitana da Bahia em 12 de junho de 1707 dia do Espírito Santo, e nas duas oitavas seguintes, presidido pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor d. Sebastião Monteiro da Vide, quinto arcebispo deste arcebispado da Bahia.* In: VIDE, 1853, p. 511.

PIEIDADE CRISTÃ E STATUS NA SOCIEDADE COLONIAL

Desde os primórdios do cristianismo, seus fiéis aprendiam dois caminhos para se chegar à perfeição espiritual e, conseqüentemente, ao Reino dos Céus: o primeiro recomendava o exercício individual e privado dos atos de piedade e comunicação mística direta da criatura com Deus; o segundo indicava a prática pública e comunitária dos sacramentos e cerimônias sacras.

Desde os *Atos dos Apóstolos*, a primitiva Igreja Cristã reuniu essas duas posturas na prática religiosa: a *contemplatio*, ou a oração pessoal, privada, e a *liturgia*, que pode ser traduzido por “culto público e oficial instituído por uma Igreja”¹⁵¹

Como salientou Durkheim, as cerimônias e rituais públicos sempre tiveram uma função catalisadora do etos comunitário, funcionando também como eficiente mecanismo de controle social e manutenção da rígida hierarquia da *igreja militante* (DURKHEIM, 1990). Desse modo, a obrigatoriedade da missa aos domingos e dias santos de guarda, da desobriga pascal¹⁵² e da freqüência aos sacramentos são algumas das práticas religiosas formadoras do corpo místico na América portuguesa.

Se tais rituais eram obrigatórios, dever de todo cristão, outras tantas cerimônias eram fortemente incentivadas pelo clero como caminho seguro para os fiéis conseguirem as almeçadas benesses divinas e enfrentarem as ciladas do Demônio. Mas por trás do estímulo à vida eclesial comunitária, estava o interesse da hierarquia eclesiástica em controlar seu rebanho, exaurindo dos fregueses as cobiçadas esmolos, dízimos e demais benesses materiais, indispensáveis para manter a riqueza do culto.

¹⁵¹ Cf. Novo Dicionário Aurélio, 1986, p. 1041.

Ao católico, não bastava cumprir a obrigação pascal e os mandamentos da Santa Igreja, era necessário alimentar sua vida espiritual privada e comunitária. Além de todos os exercícios pios individuais, os fiéis eram aconselhados a participar das cerimônias de devoções públicas, tanto as de dentro quanto as de fora dos templos, como as celebrações da Semana Santa, as freqüentes procissões, bênçãos do Santíssimo, romarias, trezenas, novenas e tríduos em honra aos inúmeros oragos de sua freguesia.¹⁵³

Tais cerimônias e rituais públicos faziam parte da cultura religiosa portuguesa desde o tempo dos Descobrimentos. Quase toda semana, no Portugal quinhentista, os fiéis deviam passar horas seguidas reunidos nas igrejas, capelas ou ermidas, rezando, cantando, ouvindo sermões ou assistindo a representações religiosas, como presépios, autos-de-fé, *lausperenes*, Vias Sacras etc., não apenas em sua própria vila ou cidade, mas também nas terras circunvizinhas (ALMEIDA, 1910, p. 55 e ss.).

Todavia, ao contrário do que ocorria em Portugal, onde as disparidades sócio-econômicas eram menores, na Colônia, a elite branca, minoritária demograficamente, protegia-se da arraia miúda e da “gentalha de cor”, isolando-se por trás de balaustradas e colunatas próximas do altar. Os mais elitistas construía seus próprios locais de culto – capelas, ermidas e até igrejas, no interior ou anexas às suas moradas, evitando assim o indesejado convívio com os fiéis de outras raças ou de extratos inferiores. Em informação prestada em 1751, para reconhecimento do Recolhimento de Nossa Senhora da Soledade, da Companhia de Jesus, d. José Botelho de Mattos, oitavo Arcebispo de Salvador, dizia que os aristocratas da Bahia desprezavam os templos e espaços religiosos públicos, sobretudo pelas tentações que podiam representar à pureza e honestidade das mulheres das famílias de respeito. Justificava ele a criação do recolhimento dizendo que

o principal e essencial, não cabe nem tem lugar nesta terra, por se conservar o mulhério dela, sem embargo dos contínuos clamores dos Prelados, Missionários, Confessores, com tal reclusão, que parece impossível o conseguir que os pais e parentes consintam que suas filhas e mais obrigações saiam da casa à missa, nem a outra alguma função, o que geralmente se pratica não só para com as donzelas brancas, mas ainda com as pardas e pretas, chamadas crioulas.¹⁵⁴

¹⁵² Atestado assinado pelo vigário que o freguês confessou-se e comungou ao menos uma vez por ocasião da Páscoa da Ressurreição.

¹⁵³ Cf. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, principalmente os livros III e V.

¹⁵⁴ AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx. 2 docs. 128-129. Um século antes, em 1650, d. Francisco Manuel de Melo, na sua *Carta de guia de casados*, p. 112, assim aconselhava: “Reduza a mulher casada as beatarias em ser muito amiga de Deus, muito temerosa dele. Ouça missa no seu oratório à semana e se ao Domingo quiser ir à igreja, é bem louvável. Vá e não às de maior concurso. Os dias de festa será

Era grande, para a elite baiana, o perigo representado pelos espaços e cerimônias públicas em contraposição ao recesso e recato da religião privada dentro do lar, embora também em volta dos oratórios domésticos o espírito do mal costumasse rondar e causar danos às almas. Exatamente para evitar abusos e indecências dentro da Casa do Senhor, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* legislavam com minúcia sobre a maneira correta de os fiéis se comportarem nas celebrações religiosas:

A igreja é a casa de Deus, especialmente deputada para seu louvor. Portanto, convém que haja nela toda a reverência, humildade e devoção, e se desterrem dali todas as superstições, abusos, negociações, tratos profanos, práticas, discórdias e tudo o mais que pode causar perturbação nos ofícios divinos e ofender os olhos da Divina Majestade. Pelo que, exortamos e admoestamos muito a todos nossos súditos, que assim quando entrarem na Igreja como em quanto nela estiverem, tenham e mostrem grande devoção, humildade, e reverência, para que não só agradem a Deus Nosso Senhor, mas também com seu exemplo movam e edifiquem os próximos. E nesse nosso Arcebispado é isto necessário pelos muitos neófitos, pretos e boçais, que cada dia se batizam, e convertem à nossa Santa Fé, e das exterioridades que vem fazer aos brancos, aprendam mais do que as palavras e doutrina, que lhes ensinam, porque a sua muita rudeza os não ajuda mais. Mandamos que nas igrejas não estejam homens entre as mulheres, nem elas entre os homens, mas uns e outros estejam em assentos separados (VIDE, Tit. 27, p.728).

Mas não era apenas a honra das mulheres que preocupava a elite baiana quando construía suas capelas privadas. Na segunda metade do século XVIII, um dos mais respeitados membros daquela elite nos dá pista de mais um motivo, ao reprovar o costume. “A condescendência de se permitirem todos os atos públicos em oratórios particulares, tem posto os templos vazios”, reclamava o capitão Domingos Alves Branco Moniz Barreto. E continuava: “Sendo um dos primeiros artigos para mostrar o grande caráter da pessoa e distinção de sua nobreza, o não procurar igreja para ouvir missa, mas sim o seu oratório, e isto é mais vulgar nos nacionais do que nos da Europa, para falar a verdade”.¹⁵⁵ Possuir capela própria, na Bahia colonial, era uma das marcas de distinção, denotadora de nobreza e prestígio social.

A casa de morada é o *locus* privilegiado para o exercício da religiosidade privada dos católicos. Nas mais abastadas, o lançamento da pedra fundamental da construção contava sempre com a presença de um sacerdote encarregado de aspergir água benta no alicerce, garantindo-se assim o bom futuro religioso do novo domicílio. Depois de

conveniente acompanhar-se da parenta e de amiga, ir cedo e não entrar na Casa de Deus com o mesmo estrondo que se entrara em uma batalha. Não seja a última que saia nem a primeira”.

pronta, em seu interior, uma série de imagens, quadros e amuletos sinalizavam a presença do sagrado no espaço privado do lar.

Assim como em Portugal da época, na América portuguesa desde o despertar o cristão se via rodeado de lembranças do Reino dos Céus. Na parede contígua à cama, havia sempre algum símbolo visível da fé cristã: um quadrinho ou caixilho com gravura do santo anjo da guarda ou do santo onomástico; uma pequena concha com água benta; o Rosário dependurado na própria cabeceira da cama. Saindo do quarto, na parede da sala, lá estavam para ser venerados e saudados os quadros ou “registros” dos santos de maior devoção dos donos da casa, às vezes tendo a seu lado um copo ou tigela de mamona onde uma lamparina votiva queimava diuturnamente, dando um pouco de claridade à escuridão da noite ao mesmo tempo que prestava homenagem aos ditos oragos.

Nas propriedades rurais mais abastadas, próximo às casas-grandes dos engenhos era comum a construção de uma capela ou ermida, onde um sacerdote residente ou de fora prestava assistência religiosa aos senhores e à escravaria e agregados. Questão de *status* e cumprimento das obrigações religiosas. Segundo um levantamento realizado pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), de um total de trinta propriedades coloniais do Recôncavo, entre engenhos, fazendas e casarões, 25 contavam com capelas, a maioria delas situadas no interior da casa-grande, seja contígua à varanda, logo na entrada do imóvel, seja na parte central. Alguns engenhos mais abastados construía suas capelas no alto de um morro próximo à moradia, funcionando, de fato, quase como matriz de freguesia (AZEVEDO, 1978, Vol. II, p. 15).

A capela, além das funções religiosas, era ponto de reunião social. Ali se celebravam casamentos, batizados, primeiras comunhões. Com freqüência, serviam de cemitério aos membros da família. Na maioria dos casos, ficavam separadas das residências, mas há exemplos de capelas edificadas contiguamente às casas-grandes, como as dos Engenhos Freguesia, São José e Pouco Ponto. Um elemento típico das capelas de engenho do Recôncavo baiano é a sala lateral à capela-mor, ligada à mesma por um janelão. Deste camarim, geralmente simétrico à sacristia, assistiam à missa, sem serem vistos, alguns membros da família grande, especialmente mulheres.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Capitão Domingos Alves Branco Moniz Barreto, *Abusos que se tem introduzido na Bahia, 1780*. Biblioteca Pública do Porto, *Memória*, nº 1105.

¹⁵⁶ Cf. SANTIAGO, 1951; OTT, 1996, 2 vols.; MATOS, 1971; CALMON, 1939.

O reitor do Colégio da Bahia, o jesuíta Antonil, discriminava as atribuições do sacerdote-zelador dessas capelas domiciliares e o conteúdo elementar da doutrina que devia ensinar a seu rebanho, frisando a obrigação do capelão de dizer missa na capela do engenho nos domingos e dias santos, explicar a doutrina cristã, alertar sobre a magnitude do pecado mortal e das penas que “tem Deus aparelhado nesta e na outra vida, aonde a alma vive e viverá imortalmente”, lembrando ainda a forma adequada de se confessar e pedir remissão dos pecados. Era também o capelão quem devia instruir sobre o Santíssimo Sacramento, sobre o papel das indulgências “para descontar o que se deve pagar no Purgatório”; sobre como se “encomendar a Deus para não cair em pecado e oferecer-lhe pela manhã todo o trabalho do dia”. E completava:

Zeze que na capela seja Deus honrado e a Virgem Senhora Nossa, cantando-lhe nos sábados as ladainhas, e nos meses em que o engenho não moa, o terço do Rosário, não consentindo risadas, nem conversações e práticas indecentes não só na capela mas nem ainda no copiar [alpendre] particularmente quando se celebra o santo sacrifício da missa (ANTONIL, 1982, pp. 149 e ss.).

No dia que se bota a cana para moer, se o senhor de engenho não convidar o vigário, o capelão benzerá o engenho e pedirá a Deus que dê bom rendimento, e livre aos que nele trabalham de todo o desastre. E quando, ao fim da safra, o engenho pejar (parar de moer), procurará que todos dêem a Deus as graças na capela (ANTONIL, *Op.cit.*, p. 83).

Mas os custos para autorizar a ereção dessas capelas eram altos e a burocracia eclesiástica lenta. No Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador há uma coleção desses processos, alguns com dezenas de folhas, incluindo bulas, papéis e dispêndio de muitos contos de Réis.¹⁵⁷ Assim, algumas famílias mais abastadas procuravam se associar às igrejas e se tornavam “fundadoras de capelas”, título que além de prestígio lhes conferia muitos privilégios, como no caso de Francisco Gil de Araújo, que, segundo carta do P. Simão de Vasconcelos, exigiu como fundador da capela mor da igreja dos jesuítas, “primeiramente três missas em vida e três na morte” e que, em sua capela, “possa ter carneiro, e suas armas, inscrições e tudo o mais que é costume dar-se aos fundadores das capelas e benfeitorias tão insígnies”. Além de sepulturas para si e para todos os seus descendentes, com direito a pedra tumular com letreiro e armas.¹⁵⁸

¹⁵⁷ ACMS, Breves e Oratórios, 4.

¹⁵⁸ *Carta do P. Simão de Vasconcelos ao P. Geral da Companhia de Jesus, de 9 de outubro de 1655.* (ACMS. 3, 311).

O Padre Geral agradece a fundação da Capela-mor, mas adverte que não era costume da Companhia “aquelas missas em vida; por sua morte sim”. E que também não era costume conceder sepultura dentro da igreja aos benfeitores e a *todos* os seus descendentes, mas apenas até à terceira geração, isto é, “para ele, sua mulher, seus filhos e seus netos. Com os netos caducava o privilégio, que para os bisnetos se renovaria, se o pedissem. Podia ter letreiro”.¹⁵⁹

A 18 de abril de 1657, o P. Simão de Vasconcelos sugere que se retire a restrição sobre os descendentes. Se não fosse possível, que o P. Geral escrevesse diretamente ao capitão Francisco Gil de Araújo, “a dizer que não se usa, e ele dar-se-á por satisfeito”.¹⁶⁰ Três meses depois, a 22 de julho de 1657, o P. José da Costa, que assinara a carta anterior com o P. Simão de Vasconcelos, volta a informar ao Geral da Companhia sobre as obras e o local da nova igreja, o que implicou derrubar “um corredor inteiro e parte do outro”, salientando que os benfeitores não prometiam fazê-lo, mas apenas a igreja “e Deus queira que cumpram suas promessas”.¹⁶¹

A 21 de dezembro de 1685, faleceu o capitão Francisco Gil de Araújo, que foi sepultado na Capela-mor da igreja. Em seu mausoléu uma inscrição em latim declara que ele fora “fundador” e o patrono da Capela-mor, para si e seus descendentes (*posteris suis*), donde se vê que conseguiu os seus desejos, para estes, sem limitação.¹⁶²

Existem ainda documentos sobre outros fundadores nos ACMS, como os da fundação do Noviciado da Anunciada, entre 1696 e 1703, para o qual o senhor de engenho, pecuarista e sertanista Domingos Afonso Sertão doou 64.000 cruzados em vida e outro tanto deixou como legado em testamento para a Companhia de Jesus;¹⁶³ ou da fundação do Seminário de Belém de Cachoeira, no Recôncavo, para o qual concorreu a família Aragão, principalmente Antônio de Aragão de Menezes, que colaborou com 20.000 cruzados.¹⁶⁴

A devoção aos santos e às santas relíquias, outra característica dessa sociedade, era generalizada e uma verdadeira obsessão para as almas mais pias, estimulada pelas *Ordenações Primeiras* (Livro I, Tit. 8). Cada devoto montava sua própria corte celestial: seu anjo da guarda, seus santos protetores e prediletos, Nosso Senhor e a

¹⁵⁹ ACMS, 3 (1), 311.

¹⁶⁰ ACMS, 3 (1), 306.

¹⁶¹ ACMS, 3 (1), 310.

¹⁶² Fotografia da pedra tumular, existente no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB). A transcrição do latim foi feita pelo SPHAN.

¹⁶³ ACMS, 3 (2), 237.

¹⁶⁴ ACMS, 3 (2), 325.

Virgem Maria com suas várias invocações. No imaginário barroco, o mundo não passava de um campo de batalha entre as forças do bem e as hostes do mal, vencendo aquele que promettesse uma mercê à Majestade Divina.

A partir desse perfil religioso da elite colonial baiana, podemos nos arriscar a delimitar duas tendências religiosas de comportamento, geralmente ostentadas pelos mesmos indivíduos, sobressaindo ora um tipo, ora outro. No primeiro tipo de comportamento, estavam os católicos que aceitavam os dogmas e ensinamentos impostos pela hierarquia eclesiástica, refletindo em suas variadas práticas exteriores de piedade os sentimentos mais profundos de sua fé na revelação cristã; para os do segundo tipo, os rituais e deveres religiosos obrigatórios eram cumpridos, senão como mera encenação social, ao menos com displicência, às vezes apenas para cumprir tais deveres e fugir da onipresente vigilância eclesiástica, reservando a contrição que se devia ter para com todos os sacramentos e demais ritos cristãos apenas para o momento da morte.

Em ambos os casos, cristalizavam-se diferentes tipos de vivência e práticas privadas tendo como centro a religião. É claro que o grupo de indivíduos em que predominava o segundo tipo de comportamento era maior, porém nestes não faltava a fé, como mostram as suas atitudes no *memento mori*. Por outro lado, as idéias e pensamentos heterodoxos ou heréticos que rondavam toda a sociedade colonial atingiam igualmente aquele grupo no qual predominava o primeiro tipo de comportamento.

A exteriorização da fé

O quadro social baiano cristalizava-se em formas culturais e mentais, não apenas específicas da colônia, mas com fortes traços do medievalismo cristão e resultante do modelo oficial e popular ibérico. Como resultado, duas categorias marcantes predominavam e determinavam outras na sociedade colonial da Bahia: a ambigüidade e a multiplicidade, tão comuns à estética barroca.

Tais categorias atuavam enquanto elementos culturais, presentes em todas as instâncias de poder e de domínio colonial, resultando em proselitismo mental e combustível de novas formas de concepção de mundo, que realimentavam e perpetuaram tal situação até o fim da época colonial. Um dos grandes exemplos que nos ajudam a compreender estas categorias é exatamente a presença do luxo e das festas

ruidosas e extravagantes, em contraste com a violência do regime escravista e com a miséria reinante na Bahia colonial. Luxo, algumas vezes apenas exterior, para ser visto, não condizendo com a realidade cotidiana de quem o ostentava.

Luxo e ostentação que não passavam despercebidas aos olhos dos cronistas e viajantes, como atestam inúmeros relatos. Já em inícios do século XVII, surpreendia aos estrangeiros a opulência demonstrada pela capital colonial, como aconteceu a Pyrard de Laval, maravilhado pela quantidade de prata que havia na região e a quantidade de escravos que eram vistos. No Recôncavo, admirou-se Pyrard de Laval com a opulência dos engenhos, cujos proprietários viviam como “barões medievais”, cheios de servos e agregados. Em torno das “belas casas nobres”, jardins e pomares se estendiam por toda parte (PYRARD DE LAVAL, in TAUNAY, 1924, p. 254). Havia um senhor que, em seu engenho, possuía até “banda de música de trinta figurantes, todos negros escravos, cujo regente era um francês provençal”. A “orquestra” era ainda acompanhada de “uma massa coral (sic)” (PYRARD DE LAVAL, *Op.cit.* 256).

As ostentações inquietavam aos reis de Portugal, preocupados, por sua vez, em não deixar escapar os lucros coloniais. Exemplo é o parecer do Intendente do Ouro, Wenceslao Pereira Silva, que em 12 de fevereiro de 1738, preocupado com a ruína dos principais produtos brasileiros, açúcar, tabaco e sola, emitia parecer sugerindo redução de gastos em excesso, o luxo e a prodigalidade que “enferma” e “agoniza” Salvador. Segundo o intendente, o Brasil se achava na “inocência ou ignorância” das leis pragmáticas estabelecidas por d. Pedro II, que proibia “todo excesso e demasia de gastos, luxo e prodigalidade nos ornatos, trajes e vestidos”. Pelo contrário, “cada um se regula pelo seu apetite e veste como lhe parece”, com luxo imoderado “nos trajes e adornos de ouro, prata e sedas (...) excedendo quase todos em muito as suas possibilidades”. Investe também contra o que considera intolerável, “o uso ou abuso de cadeiras guarnecidas de ouro e sedas, que são as carruagens da terra”, e que para sua manutenção implica “excessivas despesas com o fornecimento, sustento e vestiário de muitos escravos” que, além de caros nos tempos que correm, são ocupados inutilmente. E arremata o intendente, indicando as causas das dificuldades econômicas da colônia:

Sobretudo é digno de reparo e admiração ver que padecendo quase todos as indiscrições da necessidade e vivendo no mais calamitoso estado de pobreza por falta de cabedais e abatimento de frutos, de que não recebem proveito, nem lucro, para o supérfluo lhes não falta suprimento, nem se modera, antes se aumenta mais o luxo! Mas por isso mesmo crescem os empenhos e dívidas, que não se pagam; quebram e fojem muitos falidos; não há honestidade segura, virtude

sem perigo, nem retidão incorrupta; e se cometerem inumeráveis usurpações, roubos e latrocínios, sem escaparem nem ainda os sacrários e templos, indícios todos manifestos dos perigosos achaques, de que enferma e agoniza esta cidade...¹⁶⁵

A prodigalidade e os excessos não se reduziam ao plano da vida material, mas atingiam à própria vida espiritual e religiosa, principalmente na Bahia, em uma realidade herdada tanto da cultura portuguesa como introduzida pelos cânones tridentinos a partir do século XVI, enfatizando aspectos visíveis da fé. Uma religiosidade marcada pelo culto aos símbolos exteriores, às manifestações públicas da fé, que certamente não impediam o afloramento de sentimentos sinceros.

A preocupação com os aspectos visíveis da fé caracterizava desde os altares domésticos, as missas solenes, as festas do calendário litúrgico, as procissões e até os cortejos fúnebres, com a presença das ordens terceiras e irmandades que culminavam nos excessos fantasiosos das procissões, desejosas de serem reconhecidas como as melhores.

As procissões não deixavam a desejar na Bahia, com rivalidades entre as ordens religiosas, que gastavam alto para melhor se apresentarem, disputando a precedência no cortejo e empregando inúmeros artífices na confecção dos andores e demais aparatos efêmeros. Esforços que, aos olhos de estrangeiros, principalmente os protestantes, soavam como vãos, como, por exemplo, o viajante Froger, que, em 1696, durante as festividades do Corpo de Deus, pasmou diante de “uma quantidade prodigiosa de cruces, relicários, andores, paramentos ricos, muita tropa formada, mesteres, confrarias e congregações”. Causou-lhe péssima impressão, no entanto, o “bando de mascarados, músicos e dançarinos que com as posturas lúbricas perturbavam inteiramente a ordem da santa cerimônia” (FROGUER, in TAUNAY, 1924, p. 290).

Mais ridícula iria achar o viajante francês, Gentil de La Barbinais, a procissão de abertura da Quaresma, em Salvador, em 2 de março de 1717. O olhar estrangeiro, que não entendia ou procurava não entender a estrutura religiosa da América portuguesa, além da pompa e do luxo excessivo espantava-se com os espetáculos de mortificação que, imaginava ele, fossem meras encenações, teatralização, como dizia Barbinais, “para francês ver”:

... Não condeno as devoções e sim o modo pelo qual são praticadas; censuro a imodéstia dos padres e frades, que numa demonstração de penitência riem e fazem sinais misteriosos às senhoras, que para estas

¹⁶⁵ AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx. 03, doc. 347.

ocasiões, se enfeitam com as mais belas roupas e se colocam às sacadas. Censuro a intenção dos flagelados, que de um ato piedoso fazem ocasião de namoro (LA BARBINAIS, in. TAUNAY, *Op.cit.* p. 374).

Eram muitas as procissões na Bahia colonial. Além daquelas previstas no calendário litúrgico da Igreja, muitas mais eram criadas todo ano pela Câmara, além de inúmeras outras que constavam como obrigatórias nos termos de compromisso das ordens e das irmandades. Havia procissões quaresmais, penitenciais, de súplicas (implorando chuvas, cessação de epidemias etc.), de ação de graças, por acontecimentos festivos, sínodos, por pacificação de índios, vitórias militares etc.

Festas, solenidades e procissões moldavam a estética das formas exteriores da religião na Bahia colonial, sucedendo a fé na intimidade. Todavia, o homem barroco era sinceramente religioso. A exterioridade característica do catolicismo da época não implicava menor fervor devocional. À maneira barroca, era-se devoto.

A religiosidade colonial “se caracterizava por um *continuum* de amor e ódio”, como diz o antropólogo Luiz Mott, religiosidade “que incluía desde os louvores e a adulação até a intimidade e a agressão física explícita” aos santos (MOTT, 1997, p. 184). Mas, d. Francisco Manuel de Melo, desde o século XVII, já lembrava que era comum “em momentos de ira a blasfêmia ou o arrenegar de Deus e dos santos. Daí as penas impostas pelas ordenações...” (MELO, s.d, p. 23). Gilberto Freyre refere-se à “religião afetizada”, aquela que se expressava no hábito de adornar as imagens domésticas com jóias, capas, roupas com ricos bordados, entre outros objetos (FREYRE, 1987, p. 225).

Exteriorizada na prodigalidade dos excessos que caracterizavam desde os cultos domésticos até as missas solenes, os festejos do calendário litúrgico e as procissões, que contavam sempre com a presença das ordens terceiras e irmandades, sempre acabavam nos exageros das ordens nas procissões e nas festas que, invariavelmente, se lhes seguiam.

Todavia, fé exteriorizada não implica necessariamente falsa fé. O homem barroco era antes de tudo um homem religioso que precisava manifestar sua religiosidade. E este é um dos aspectos mais importantes do catolicismo barroco: as manifestações externas da fé. Missas celebradas por dezenas de padres, acompanhadas por corais e orquestras, em templos cuja abundante decoração era um espetáculo para os olhos e, sobretudo, os cortejos fúnebres e as procissões com pompa, cheias de alegorias e exibição de *status*, das quais participavam centenas de pessoas.

E aqui se destacavam as confrarias que, além dos funerais de irmãos, promoviam festas em que música, dança, mascarados, banquetes e fogos de artifício alegravam os fiéis em apoteóticas homenagens aos santos de devoção.

IRMANDADES, CONFRARIAS, ORDENS TERCEIRAS

Diversas Ordens Religiosas trabalharam na América portuguesa: Beneditina, Carmelita, Franciscana, Capucho, Jesuíta, dentre outras. As três primeiras são de fundação medieval. Os capuchinhos representam um ramo da Ordem Franciscana, reformada no século XVII. Apenas os Jesuítas constituíam uma congregação nova de clérigos regulares, nos moldes da Reforma Tridentina. Os carmelitas e os franciscanos exerceram forte influência na Bahia seiscentista e setecentista por meio da Ordem Terceira do Carmo e da Venerável Ordem Terceira de São Francisco de Assis, ou da Penitência. Nascidas ainda na época medieval, não foram muito influenciadas pelo clericalismo próprio da época pós-tridentina. Por essa razão, tanto nas irmandades religiosas como nas ordens terceiras, a participação dos leigos é muito ampla, limitando-se os frades apenas à orientação espiritual.

As confrarias eram associações religiosas nas quais se reuniam os leigos no catolicismo tradicional. Dividiam-se principalmente em irmandades e em ordens terceiras, tanto umas quanto outras de origem medieval, e existentes em Portugal desde o século XIII pelo menos, dedicando-se a obras de caridade voltadas para seus próprios membros ou para pessoas carentes não associadas. Embora recebessem religiosos, eram formadas sobretudo por leigos, mas as últimas se associavam a Ordens Religiosas conventuais (Franciscana, Dominicana, Carmelita), daí se originando seu maior prestígio. As irmandades comuns foram bem mais numerosas. Da metrópole, se estendeu ao império ultramarino, o Brasil inclusive, o modelo básico dessas organizações (BOSCHI, 1986, pp. 12-21). No Brasil, alcançaram seu auge no período colonial e perduraram fortes ainda na época do Império.

A intenção primeira dessas associações era zelar pelo culto religioso e assistência espiritual e, também, prestar auxílio em caso de doença e falecimento. Para cada santo de devoção e para cada segmento social, havia uma irmandade respectiva. eram grupos

de pessoas, geralmente da vizinhança, que se reuniam e se organizavam numa associação destinada a manter seu culto. Para que uma confraria funcionasse, precisava encontrar igreja que a acolhesse, ou construir a sua, e ter aprovado seu estatuto ou *compromisso* pelas autoridades eclesiásticas (VIDE, Tit. LX, Par. 867). Algumas vezes o santo de devoção já possuía sua ermida ou capela e os fiéis devotos se comprometiam a manter o seu culto e a promover a sua festa. Em outras oportunidades, o culto começava a ser feito num pequeno oratório e a finalidade da irmandade era justamente angariar recursos materiais para a ereção da ermida ou capela. Diversas irmandades pobres, como a dos escravos, contentavam-se em conseguir um altar lateral para cultuar seu santo numa capela ou igreja já dedicada a outro santo, até que conseguissem construir a sua própria.

Além das matrizes, havia também as capelas urbanas e as rurais. As urbanas eram sempre pertencentes a uma irmandade, principalmente a partir de meados do século XVII, quando essas associações tiveram o seu grande desenvolvimento. De um modo geral, eram as capelas de Nossa Senhora do Monte do Carmo, de São Francisco de Assis, de Nossa Senhora do Rosário, das Mercês etc., os oragos principais das Irmandades.

Em geral, cada templo acomodava diversas irmandades, que veneravam seus santos patronos em altares laterais. Existiam irmandades com a mesma denominação espalhadas pelas igrejas do Brasil e mesmo em cada vila ou cidade. Os templos, que ocupavam, representavam um marco fundamental de identidade, pois neles não funcionava, em princípio, mais de uma confraria com o mesmo nome. Dizia-se, por exemplo, em seus documentos: “*Irmandade de São Benedicto ereta no Convento dos religiosos Franciscanos na Freguesia da Sé da Bahia*”, ou “*Irmandade de Nossa Senhora do Rosário ereta na Matriz da Conceição da Praia*”. Na Bahia, confrarias de São Benedito existiam também nas igrejas da Conceição da Praia e do Rosário da Penha, além de outras em Salvador e vilas do Recôncavo. Quase todas as igrejas matrizes da Bahia – *matriz* significando templo-sede de freguesia – possuía irmandades do Santíssimo Sacramento e do Rosário. Também as igrejas conventuais e mesmo capelas abrigavam simultaneamente diversas irmandades.

A presença dessas associações confirmou no íntimo dos irmãos, além do sentimento religioso, um verdadeiro sentimento comunitário, que resultou em cooperação entre elas, se os interesses eram afins, e em disputas e concorrências, se eram antagônicos.

As irmandades eram portadoras de um vasto poder econômico, adquirido sobre as anuidades cobradas, dos sufrágios remunerados, das generosas doações que recebiam via testamento dos seus devotos e também sobre os juros dos empréstimos que faziam aos irmãos. E detentoras de enorme poder político e religioso que, em termos de sensibilidades coletivas, funcionavam historicamente como vínculo eficiente de transplantação da cultura lusa, constituindo-se em mecanismo de controle social da população.¹⁶⁶

A administração de cada confraria ficava a cargo de uma mesa, presidida por juizes, presidentes, provedores ou priores – a denominação variava –, e composta por escrivães, tesoureiros, procuradores, consultores, mordomos, que desenvolviam diversas tarefas: convocação e direção de reuniões, arrecadação de fundos, guarda dos livros e bens da confraria, visitas de assistência aos irmãos necessitados, organização de funerais, festas, loterias e outras atividades. A cada ano se renovavam, por meio de votação, os integrantes da mesa, e as *Constituições Primeiras* (VIDE, Tit. LXII, Par. 872) proibiam expressamente a reeleição, proibição nem sempre respeitada.

Cada Irmandade tinha o seu estatuto ou compromisso particular. Sua aprovação competia ao rei de Portugal, enquanto Grão-Mestre da Ordem de Cristo. Além de regularem a administração das irmandades, os *Compromissos* estabeleciam a condição social ou racial exigida dos sócios, seus deveres e direitos. Entre os deveres, estavam o bom comportamento e a devoção católica, o pagamento de anuidades, a participação nas cerimônias civis e religiosas da Irmandade. Em troca, os irmãos tinham direito à assistência médica e jurídica, ao socorro em momento de crise financeira, a ajuda para compra de alforria, no caso das confrarias de negros, e, muito especialmente, direito a enterro decente para si e membros da família, com acompanhamento de irmãos e irmãs de confraria e, ainda, sepultura na capela da Irmandade.

Em face dessa preeminência ocupada pelas irmandades no seio da sociedade, ao irmão era garantido um modo de participar da cultura da época, da vida social e, ainda, obtinha a confiança de que seus confrades abreviariam o seu tempo no Purgatório, pelo envio de sufrágios. Além de ter direito a uma cama no interior do templo e, mais tarde, de um carneiro nos cemitérios anexos às igrejas, os associados tinham a convicção

¹⁶⁶ Para despertar o interesse dos grupos sociais pelas irmandades, a Coroa, pelo direito canônico e por sua própria legislação, propiciava uma série de regalias e direitos à associação. Cada irmandade era proprietária, com direitos civis reconhecidos, das igrejas ou capelas que construía; do cemitério onde eram sepultados seus irmãos falecidos; animais de sela, imagens, utensílios e mobiliário dos seus

íntima que receberiam o máximo de atenção espiritual em favor de suas almas. Disso se conclui a força e importância das irmandades religiosas na sensibilidade coletiva no período colonial.

Segundo Caio Boschi, “deve ficar claro, porém, que confraria não era sinônimo de corporação”. Nas confrarias, os assuntos profissionais não eram os mais importantes. Por outro lado, “o espírito cristão que inspirara a ereção das Misericórdias cedia lugar a preocupações temporais e terrenas” (BOSCHI, 1986, p. 13). Enquanto entidades coletivas, as irmandades traziam em seu seio acentuado individualismo, ou seja, “podiam ser entendidas também como centro catalisador de individualidades atemorizadas pela morte e pela doença” e ansiosas por espaço político. Para esses sodalícios, segundo ele, convergiam todas as espécies de sentimentos e aspirações. Ainda segundo Boschi:

As relações comunitárias faziam-se na medida exata da identificação entre os que delas participavam. Simultaneamente, integravam os indivíduos e liberavam seus anseios de libertação, passando, assim, a ser também o canal de manifestações de seus membros, o veículo de suas queixas, o palco de suas discussões (BOSCHI, 1986, p. 14).

Tal ocorre particularmente, acrescenta o autor, em relação às irmandades de negros. As irmandades, então, funcionavam como “agentes de solidariedade grupal, congregando, simultaneamente, anseios comuns frente à religião e perplexidades frente à realidade social” (BOSCHI, 1986, p. 14).

As irmandades eram associações no interior das quais se teciam solidariedades, fundadas nas hierarquias sociais. O prestígio era de importância capital para as irmandades baianas. As mais influentes dentre elas, nos séculos XVII e XVIII, eram a Santa Casa da Misericórdia, a Irmandade do Santíssimo Sacramento e as Ordens Terceiras de São Francisco, do Carmo e de São Bento. Os Irmãos da Misericórdia, freqüentemente, pertenciam também a essas outras irmandades. Pertencer a uma delas correspondia a um passaporte para as outras e para um cargo no Conselho Municipal (RUSSEL-WOOD, 1981, p. 49).

As confrarias do período colonial sempre mantiveram um caráter marcadamente religioso e devocional. A única irmandade que manteve um aspecto nitidamente social foi a Irmandade da Santa Casa da Misericórdia, que possuía estatuto próprio com uma finalidade religiosa e assistencial.

respectivos templos e de seus escravos, quando possuía. Tratava-se, portanto de uma propriedade coletiva.

A Irmandade da Misericórdia da Bahia data da própria fundação da cidade. Já a 6 de novembro de 1549, uma ordem de pagamento a favor de Diogo Muniz, “provedor do Hospital desta cidade do Salvador”, atesta a sua existência. Mem de Sá, terceiro Governador geral, deixou, em testamento, a terça de seus bens do Brasil para a Misericórdia da Bahia.

As Santas Casas da Misericórdia se estabeleceram exclusivamente nos centros de maior desenvolvimento urbano, onde era possível de algum modo organizar algum tipo de assistência hospitalar. As precárias condições de vida rural não permitiam ainda a possibilidade de organizações religiosas análogas. Na Bahia e em algumas regiões, elas controlavam vasta rede filantrópica de hospitais, recolhimentos, orfanatos e cemitérios. Desenvolviam uma caridade principalmente para fora, para os destituídos da sociedade, uma vez que seus irmãos eram os socialmente privilegiados. O Compromisso de 1516 estipulava a manutenção de uma essa para os enterros dos pobres (cap. 3 e 14). O compromisso de 1618 da Misericórdia de Lisboa, que regia a da Bahia, estabelecia que seus membros fossem alfabetizados e “abastados de fazenda”, proibindo expressamente a entrada de trabalhadores manuais. Seus membros se dividiam em nobres ou irmãos maiores – os aristocratas portugueses titulados ou nossos fidalgos sem títulos (senhores de engenho, grandes negociantes, altos funcionários) – e oficiais ou irmãos menores – aqueles que prosperaram nas profissões mecânicas (mestres de ofício).

Pertencendo à Misericórdia, os leigos participavam de modo ativo na vida da Igreja e faziam jus a benefícios de ordem espiritual. A Misericórdia gozava do privilégio dos enterros,¹⁶⁷ que eram sempre acompanhados por grande número de irmãos revestidos de suas insígnias distintas.

Outra importante irmandade na Bahia colonial era a do Santíssimo Sacramento. Sua finalidade específica era a promoção do culto do Sacramento da Eucaristia. Esta foi uma das mais antigas e difundidas no período colonial. Todavia, assim como a Misericórdia, sua atuação se restringia aos centros urbanos, onde era possível a presença do sacerdote para a celebração da missa e consagração da hóstia, que permitissem o culto eucarístico. Segundo o Cônego Luís Castanho de Almeida,

¹⁶⁷ Privilégio concedido à Misericórdia de Lisboa em 30 de junho de 1593 pelo Cardeal Arquiduque Alberto da Áustria, como governador de Portugal, durante o reinado de Filipe II da Espanha. Quando os privilégios da Misericórdia de Lisboa foram estendidos à da Bahia, ela passou a ter o mesmo monopólio. O provedor ordenou a sua publicação por toda a cidade da Bahia em 1627. Cf. BNRJ, 11-13, 24,45, doc. 24.

as paróquias precisam da Irmandade do Santíssimo ou do Senhor, para a cera, o óleo da lâmpada e o brilho das cerimônias. Pois o vigário devia arranjar-se para as despesas do culto no altar-mor, visto como, havendo altares laterais, deles tomavam conta as respectivas Irmandades. Verdade se diga: Sua Majestade concedia às paróquias coladas uma anuidade para vinho de missa, farinha e óleo, mas com o correr dos anos, não bastava, e as paróquias não foram coladas (*apud AZZI, 1978, p. 95*).

À Irmandade do Santíssimo Sacramento competia a promoção e a organização da procissão de *Corpus Christi*, a maior procissão celebrada durante o ano, chamada também procissão do Triunfo Eucarístico. Tinha ainda o compromisso de assistir às missas nas quintas feiras, havendo em seguida a benção do Santíssimo.

Os irmãos do Santíssimo tinham suas campas, geralmente seis, sem lápide própria, na capela-mor da matriz, entre o arco-cruzeiro e os primeiros degraus, justamente no lugar em que eles assistiam à missa como congregados. O privilégio de ser enterrado dentro do próprio recinto da igreja, como veremos adiante, era dos mais ambicionados. Nas igrejas mais ricas, os irmãos do Santíssimo conseguiram, até no presbitério, cadeiras com rico espaldar e belos detalhes. Esse abuso, proibido pelas *Constituições Primeiras* no início do século XVIII, perdurou ainda por muito tempo.

Por sua estrita vinculação com o culto litúrgico, as Irmandades do Santíssimo, na Bahia, eram reservadas apenas aos homens. Nos principais centros urbanos do Recôncavo, congregavam em geral figuras de destaque da elite local. Vestiam uma opa vermelha durante o serviço do culto. Também com suas opas abrilhantavam as cerimônias, carregavam as tochas nas procissões eucarísticas dentro da igreja, bem como na procissão de *Corpus Christi* e no acompanhamento do viático aos enfermos.

Segundo as *Constituições*, não era qualquer homem que podia entrar na capela-mor da Igreja, sob pena de excomunhão, a não ser “para cantar, tanger e ajudar os ofícios”. Esta era a função específica dos irmãos do Santíssimo que se sentiam altamente honrados por essa forma de participação no culto da Igreja.

Serafim Leite afirma a existência das confrarias do Santíssimo nas igrejas dos Jesuítas e nas missões desde o século XVI. Segundo ele, nas igrejas da Companhia floresciam diversas corporações religiosas. “Além das Congregações Marianas e da Confraria de Santa Úrsula e companheiros nos Colégios, havia em cada aldeia uma de Nossa Senhora, do Santíssimo Sacramento e das Almas do Purgatório” (LEITE, 1945, vol. IV, p. 112). O padre Cardim, em seus *Tratados*, ainda no final do século XVI dizia que:

Os mordomos são os principais e mais virtuosos; tem sua mesa na Igreja com seu pano, e eles trazem suas opas de baeta ou outro pano vermelho, branco ou azul; servem de visitar os enfermos, ajudar a enterrar os mortos e as missas, levando a seu tempo círios acesos, o que fazem com modesta devoção e muito a ponto; dão esmolas para as confrarias, as quais tem bem providas de cera, e altares ornados com frontais de várias sedas; em suas festas, enramam as igrejas com muita diligência e fervor, e é certo que consola ver esta cristandade” (CARDIM, 1980, p. 156).

Na medida em que a Coroa não assumia a assistência social e apenas a Misericórdia prestava assistência aos pobres, as irmandades foram criando disposições nos seus Livros de Compromissos, visando a auxiliar aqueles irmãos que ficassem pobres, fossem presos, adoecessem e assim por diante. É muito comum encontrar, nos estatutos de qualquer irmandade, o seguinte capítulo:

No caso que algum irmão desta irmandade chegue ao estado de pobre, a Mesa o mandará socorrer com o que puder, examinando a justa causa que tiver para não poder ganhar com que se sustente e adoecendo com todo o cuidado o mandará visitar e assistir com toda a caridade, e falecendo, ainda que deva à irmandade, nem por isso esta deixará de o acompanhar e lhe mandar logo fazer os sufrágios.¹⁶⁸

Confrarias de profissões e de homens de cor

Muitas confrarias agregavam principalmente indivíduos da mesma profissão. Os oficiais mecânicos de Salvador organizavam-se em torno das “confrarias dos mesteres”, dedicadas aos santos patronos de cada ofício. Segundo Serafim Leite (1953, pp. 29-31), as primeiras confrarias de oficiais mecânicos foram instituídas, na Bahia, pelos jesuítas ainda no século XVI. Havia a de São Jorge, que reunia ferreiros, serralheiros e ocupações afins; a de São Crispim, dos sapateiros e celeiros; a de São José, dos carpinteiros, pedreiros, canteiros e torneiros. Outros grupos profissionais também possuíam suas confrarias, como a de Santo Antônio da Barra, cujos membros eram comerciantes dedicados ao tráfico de escravos. As irmandades do Rosário, na igreja da Ajuda, e do Senhor Bom Jesus da Cruz, na igreja da Palma, abrigavam principalmente

¹⁶⁸ Compromisso da irmandade do Santíssimo Sacramento sita na igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia desta cidade do Salvador. Cap. 21. ACMS.

militares negros e pardos. A Irmandade de Santa Cecília, na Igreja da Conceição da Praia, era formada por músicos.

Uma postura da Câmara de Salvador, dizia que “todos os oficiais serão obrigados a acompanhar a bandeira nos dias das procissões del rei – pena de seis mil reis (6\$000)”.¹⁶⁹ A designação de “bandeira”, em Portugal, significava a corporação pública constituída por uma ou várias profissões, tendo por insígnia certo estandarte. Tais estandartes possuíam as imagens dos seus padroeiros e acompanhavam a corporação sempre que ela se reunia ou comparecia em público. Os estandartes eram considerados como elementos de elevação social.¹⁷⁰

A “bandeira”, no sentido definido pelo prof. Marcelo Caetano, não existiu em Salvador. A palavra servia apenas para indicar o estandarte que deveriam possuir os oficiais mecânicos e que com ele compareceriam às solenidades organizadas pela Câmara ou pelas confrarias. Esses estandartes traziam sempre estampadas sobre tecido as imagens do patrono, sempre muito bem adornados com franjas e borlas douradas. A bandeira era zelosamente guardada, bem como as alfaias do santo, pelos próprios irmãos ou, em particular, pelo tesoureiro da confraria à qual pertenciam os oficiais.

A bandeira de ofício elevava o *status* social, distinguindo os mesteres da plebe:

Ao mestre mais acatado de cada ofício se confiava o honroso encargo de dirigir a Irmandade, a cuja devoção estava ligada a sua profissão, sendo a escolha feita pelos próprios companheiros, ou por insinuação dos camaristas (RUY, 1953, p. 174).

As Irmandades tinham a função implícita de representar socialmente, se não politicamente, os diversos grupos sociais e ocupacionais da Bahia. Na ausência de associações propriamente de classe, elas ajudavam a tecer solidariedades fundamentadas na estrutura econômica, e algumas não faziam segredo disso em seus compromissos quando exigiam, por exemplo, que seus membros possuíssem, além da adequada devoção religiosa, bens materiais em quantidade. Mas o critério que mais freqüentemente regulava a entrada de membros nas confrarias não era ocupacional ou econômico, mas étnico-racial.

Havia Irmandades de brancos, de pretos, de pardos e de mulatos. As confrarias de brancos podiam se dividir entre aquelas cujos membros eram predominantemente portugueses, devotos de Nossa Senhora da Conceição da Praia, e aquelas, mais

¹⁶⁹ DHAM. Atas da Câmara (1625-1641), vol. 1, p. 6. Repetida em várias outras posturas.

numerosas, nas quais predominavam brasileiros natos, como os que faziam parte da Irmandade de Nossa Senhora das Angústias, no Mosteiro de São Bento. As mais prestigiosas exigiam em geral de seus membros, além de sucesso material, que pertencessem à raça dominante.

Os mulatos se reuniam nas Irmandades de Nosso Senhor da Cruz, na igreja da Palma, na de Nosso Senhor Bom Jesus da Paciência, na igreja de São Pedro, na Irmandade de Nossa Senhora da Conceição do Boqueirão e na igreja do mesmo nome. Os negros africanos agrupavam-se por nações de origem: os angolanos e os congoleses formavam a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, na praça do Pelourinho; os daomeanos, a de Nosso Senhor das Necessidades e da Redenção, na capela do Corpo Santo e os Nago-Yorubás, formada por mulheres e consagrada a Nossa Senhora da Boa Morte, na pequena igreja da Barroquinha.¹⁷¹

Os negros nascidos no Brasil se reuniam na Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios e em torno da devoção a São Benedito, seja na Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia, seja na de São Francisco, ou ainda na de Nossa Senhora do Rosário, como também em quase todas as igrejas da Bahia.

Cada uma destas irmandades participava de diversas procissões e festas tradicionais, o que provocava grande competição e uma forte rivalidade entre as diferentes associações religiosas que buscavam dar o maior brilho possível a suas procissões. Assim é que, no domingo de Quasímodo¹⁷², realizava-se, na Igreja de São Francisco, a festa de São Benedito, com muita pompa. Tudo era feito pela irmandade dos pretos nascidos no Brasil, para que não fosse eclipsada, em matéria de esplendor e solenidade, pela festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia, realizada pelos portugueses, ou a de Nossa Senhora das Angústias, pelos brancos nacionais, ou, ainda, a de Nosso Senhor da Cruz, realizada pelos mulatos.

¹⁷⁰ Cf. Marcelo Caetano, “O ofício é o grupo natural profissional reconhecido e regulado juridicamente; a bandeira é a associação de ofícios, constituída para efeitos políticos, administrativos e religiosos”. Apud. FLEXOR, 1974: 21.

Irmandades de homens pretos e de homens pardos

Os negros vindos da África para o Brasil, embora tivessem trazido, de seus grupos étnicos de origem, suas próprias crenças rituais, foram aos poucos se aculturando e sendo convertidos ao catolicismo de seus senhores. No entanto, no processo de assimilação do cristianismo, muitos dos seus valores foram preservados e as imagens de seus mitos associados aos santos católicos, trazendo, assim, aspectos de suas culturas para a nova religião. A própria maneira de ser do africano, o gosto pela música, pela dança, pelos panos coloridos etc. contrastava com os padrões da Igreja Católica da época, que procurava manter uma severidade quase medieval, mas, ao mesmo tempo, se afinava com os padrões da religiosidade popular da América portuguesa. Embora tivessem enfrentado dificuldades para conciliar seus padrões religiosos aos do culto cristão, os negros conseguiram, de certa forma, se adaptar e, em muitos aspectos, influenciar as formas de devoção na Bahia colonial. Um dos instrumentos por eles utilizados foram as irmandades. Destas, as mais importantes eram as do Rosário dos homens pretos.

A mais antiga referência a uma confraria de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos é de 14 de julho de 1496. Trata-se de um alvará dado à dita confraria, localizada no Mosteiro de São Domingos de Lisboa, para poderem dar círios e recolher esmolas nas caravelas que iam à Mina e aos rios da Guiné.¹⁷³ Na Bahia, a mais antiga referência é do padre Vieira que, em 1633, pregou um sermão em uma “irmandade de pretos de uma engenho”.¹⁷⁴

Em Salvador, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos foi fundada em 1686, na igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia. Dela participavam irmãos e irmãs crioulos e angolas e, na época de sua criação, apenas crioulos e angolas eram elegíveis, em números iguais, para os cargos da Mesa.¹⁷⁵ O mesmo acontecia com a Irmandade de Santo Antônio de Catagerona, fundada em 1699 por um grupo de crioulos e angolas, sob a invocação do “glorioso” santo. Localizava-se na igreja de São

¹⁷¹ No começo do século XIX, por volta da década de 1820, esta irmandade, fundada em na segunda metade do século XVIII, mudou-se para a vila de Cachoeira, no Recôncavo baiano.

¹⁷² Domingo da pascoela.

¹⁷³ Confirmações Gerais. Livro 2, fls. 107v e 108. O documento encontra-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa.

¹⁷⁴ *Na Bahia à irmandade dos pretos de um engenho, em dia de S. João Evangelista. Ano de 1633. Sermão XIV da Série Rosa Mística.* In: VIEIRA, Vol. V. 1965.

Pedro, além dos muros da cidade, onde os irmãos deviam se reunir para ouvir missa e celebrar a festa do padroeiro. Na ocasião, redigiram estatutos para seu governo e os submeteram à aprovação das autoridades eclesiásticas.¹⁷⁶

Assim como a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos, também a de Santo Antônio de Catagerona aceitava pessoas de qualquer condição, embora apenas angolas e crioulos pudessem ocupar cargos de direção, conforme estabelecia o capítulo II do Compromisso:¹⁷⁷

Os oficiais que haverão que por eleição hão de servir esta S. Irmandade são os seguintes Juiz Escrivão Tesoureiro e Procurador e os Mordomos que necessários forem; e os ditos oficiais acima referidos serão os Crioulos e os segundos serão os Angolas que para isso se farão duas eleições em que os ditos Oficiais irão divididos, e da mesma sorte será feita a eleição das Crioulas, e outra das Angolas, e todos serão eleitos no dia do glorioso S. pelos Oficiais que acabaram estando presente o Reverendo P. Vigário e serão Tesoureiro e escrivão dois homens de Sã consciência.¹⁷⁸

Submetido o compromisso ao arcebispo da Bahia, este o encaminha ao provisor e mestre-escola, doutor Sebastião do Vale Pontes para parecer, que foi dado em primeiro de junho de 1699. O parecer revela todo o preconceito de cor que existia então, negando que o tesoureiro pudesse ser um negro, ainda que livre. Sobre o capítulo II do compromisso, dizia:

Porquanto no Capítulo 2º está ordenado que os tesoueiros sejam homens de Sã consciência, sem declarar a condição das pessoas, e ainda que alguns pretos a possam ter boa, como se vê no Santo desta Confraria; todavia, deve também ser pessoa inteligente, segura, e abonada, para que se não desencaminhem os bens da Confraria, o que poucas vezes se achará nos pretos, ainda sendo Livres; portanto em declaração do dito Capítulo se ordena que o tesoureiro desta Confraria seja um homem Branco, eleito pelos Irmãos da Mesa na forma em que o forem os mais oficiais.¹⁷⁹

Somente com a reforma estatutária de 1764, quando sete capítulos foram modificados e oito novos capítulos incluídos, os negros passaram a ter o direito de se tornar tesoueiros de sua irmandade:

¹⁷⁵ Compromisso da Virgem Sactissima May de Deus Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Praya: anno de 1686, cap. VI, ms. ACMS.

¹⁷⁶ O que nem sempre era feito pelas irmandades, como leva a crer os parágrafos 867 e 868 do Livro IV, Tit. LX, das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.

¹⁷⁷ O compromisso está publicado, na íntegra, com seus acrescentamentos e a reforma de 1764, in: Manuel da Silveira Cardozo, As irmandades da antiga Bahia. In: Revista de História, ano XXIV, volume XLVII. Pp. 237-231. São Paulo, 1973.

¹⁷⁸ Compromisso da Irmandade de S. Antônio de Catagerona cita na matris de S. Pedro desta cidade da Bahya;... no anno de 1699. P. 248.

Haverão dois Juizes, um Escrivão, um Tesoureiro, dois Procuradores, oito consultores, a saber uma parte de Crioulos, outra Angolas, para o que no dia da festa que será na primeira Dominga do mês de novembro, em declaração do Capítulo oito deste Compromisso, se juntará a Mesa no lugar costumado, e se farão os novos oficiais, que hão de servir para o ano seguinte, e o Escrivão e o Tesoureiro serão pessoa de sã consciência, e com boa inteligência para estes lugares.¹⁸⁰

As mudanças foram aprovadas sem alterações, mantendo-se, todavia, a precedência de crioulos e angolas.

Esse sistema de representatividade étnica, comum nas irmandades de cor, segundo João Reis, “permite aos grupos hegemônicos melhor administração de suas diferenças”, além de um melhor controle dos irmãos de outras etnias, instaurando “a subordinação aos angolas e crioulos”. (REIS, 1991, p. 56)

Essa divisão étnica sobreviveria por quase todo o século XVIII, para paulatinamente, não sem dificuldades e ajustes, ir declinando. Apenas em 1770, os irmãos de São Benedito do Convento de São Francisco declararam abolidos os privilégios étnicos, ao definirem que “crioulos, angolas e toda a mais qualidade de pretos” podiam dirigir a sociedade. Os critérios passavam a ser, além da negritude, o “serviço e antigüidade que cada um tiver na Irmandade”.¹⁸¹ Atitudes como esta dos devotos de São Benedito, somente muito tempo depois, tornaram-se comuns na Bahia.

Todavia, essa não era a única divisão entre os homens de cor. Uma outra tendência começou a se evidenciar ainda na primeira metade do século XVII, na Bahia, quando se aprofundou a tradicional separação entre as irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos homens brancos e dos homens pretos, com a decisão dos pardos de afastarem-se dos negros para formar a irmandade morena de Nossa Senhora de Guadalupe.

Esta distinção, de significado incômodo para os brancos, representava uma espécie de fenômeno paralelo ao de outra separação ocorrida na Congregação de Nossa Senhora da Paz, quando quebrou-se a união dos grupos mercantil e dos oficiais mecânicos, com a criação, em 1614, da confraria de oficiais mecânicos. A mudança no comportamento dos negros e pardos incomodou também ao padre Antônio Vieira, que num dos sermões da série *Rosa Mística*, assim pregava:

¹⁷⁹ *Compromisso da Irmandade de S. Antônio de Catagerona... Acrescentamentos*, p. 252.

¹⁸⁰ *Idem, Acrescentamentos*, p. 254.

¹⁸¹ *Compromisso da Irmandade de São Benedito erecta no Convento de São Francisco [1770]*. ANTT, Ordem de Cristo, V. 293, s. fl. Apud, REIS, 1991: 56.

O Domingo passado, falando na linguagem da terra, celebraram os brancos a sua festa do Rosário, e hoje, em ato apartado, festejam a sua os pretos, e só os pretos. Até nas coisas sagradas e que pertencem ao culto do mesmo Deus, que fez a todos iguais, primeiro buscam os homens a distinção que a piedade.¹⁸²

No mesmo sermão, referindo-se às três cores de gente do Brasil, brancos, pretos e pardos, e de como se separaram em irmandades diferentes, diz ele:

Consta esta grande república de três sortes ou três cores de gentes: brancos, pretos, pardos. E, posto que todos se prezem e professam servir á Virgem Maria, Senhora nossa e se puderam reduzir a uma só irmandade [...], seguindo, porém, todos mais a diferença das cores que a unidade da profissão, não só os não vemos unidos em uma irmandade, ou divididos em duas, mas totalmente separados em três. Os que acho menos razão são os pardos, porque não só separaram a irmandade, mas mudaram o apelido. Os brancos e os pretos, sendo cores extremas, conservaram o nome do Rosário, e os pardos, sendo cor meia entre as duas, por mais se estremarem de ambas deixado o do Rosário, tomaram o de Guadalupe.¹⁸³

Em 1686, os irmãos do Rosário da Conceição da Praia definiram o segundo Domingo de outubro como a data de sua festa, “a qual festa se fará com sua missa cantada e sermão e seu ofício na segunda feira, de que mandarão dizer vinte missas [...] de que assistirão os ditos Irmãos confrades da dita irmandade”. Estabelecia também que, em todo Domingo do mês haveria uma procissão em torno da igreja com a presença dos mesários carregando tochas acesas.¹⁸⁴

¹⁸² *Sermão XX da série Rosa Mística*. In: VIEIRA, Vol. V, 1965.

¹⁸³ VIEIRA, *Idem*.

¹⁸⁴ *Compromisso da Virgem Sanctissima May de Deus N. S. do Rosário da Praia (1686)*, caps. V e XVIII. ACMS.

IRMANDADES E ORDENS TERCEIRAS: CULTURA E SENSIBILIDADE COLONIAIS

Alguns dos traços culturais que impregnavam a elite baiana dos séculos XVII e XVIII podem ser vislumbrados mediante a leitura de alguns dos documentos encontrados nos arquivos das ordens terceiras e das irmandades mais prestigiosas, como a Misericórdia, a Ordem Terceira de São Francisco e a Ordem Terceira do Carmo, que assim dão a conhecer quais eram as atitudes comuns e a mentalidade diferenciadora dos grupos, bem como o preconceito social, de cor e de credo que impediam os pobres, os não-brancos e os cristãos-novos de nelas professarem os votos. Era atitude comum na Bahia do Antigo Regime, em consonância com as próprias leis do Estado, leis religiosas e mesmo as normas contidas nos estatutos das associações da época, proibir o ingresso de “*raças infectas*” às fileiras da carreira religiosa.

O privilégio de pertencer ao estamento superior era muito ambicionado e, uma vez obtido, zelosamente conservado. Os membros dos estratos superiores (as elites) freqüentemente se recusavam servir na guarnição simplesmente porque a promoção de soldado a alferes significava passar pelo posto de sargento. Um dos deveres do sargento era acompanhar as “serpentinhas”, ou cadeiras carregadas à mão, de seus superiores, e a nobreza era incompatível com tal tarefa.¹⁸⁵

Esse sentimento de preconceito era aceso desde a mais tenra idade. E dele não escapava nem os alunos do Seminário dos Jesuítas de Belém de Cachoeira, no Recôncavo. O parágrafo 17 do regulamento do Seminário determinava que os meninos deveriam ser “sacristãos, porteiros etc., e varrerão seus cubículos, farão suas camas

¹⁸⁵ Objeção adicional era a de que assim estariam “emparelhados com os negros que a carregam”. Em 23 de junho de 1710 os conselheiros da Câmara pediram ao rei que permitisse às pessoas de comprovada nobreza passar do posto de soldado ao de alferes, ou pelo menos serem dispensados da obrigação de acompanhar as serpentinhas. AMS, vol. 176, fl. 83. Cartas do Senado, vol. 2, 1710. (Anexo II)

etc.”¹⁸⁶ Mas ao ser submetido ao parecer do P. Provincial Manuel Correia, em 1696, este exclui o parágrafo sob o argumento de que esta ordem

de se fazerem os seminaristas alguns ofícios mais baixos como varrerem os cubículos, etc., é digna de reparo, especialmente no Brasil, aonde nem o mínimo oficial Branco exercita tais ofícios, próprios dos escravos, nem se achará um homem Branco que tal faça. A que se ajunta serem os Seminaristas, filhos de Pais honrados e nobres, que não folgarão disso, muito mais havendo tantos escravos no Seminário que o poderão fazer.¹⁸⁷

Os cristãos-novos eram bastante discriminados na sociedade colonial, sempre associados aos maus comerciantes. E, se a população os aceitava com desconfiança, as irmandades reagiam com mais antipatia ainda, vedando-lhes a entrada. A cláusula do Compromisso de 1618, da Santa Casa de Misericórdia, que exigia pureza de sangue, era comum às Ordens Terceiras. Depois de receber uma proposta de admissão, a Mesa encarregava um de seus membros de fazer um inquérito especial sobre a veracidade das afirmações feitas pelo candidato e verificar se se tratava de pessoa adequada. Além desse inquérito especial, todos os demais membros do corpo de guardiães empreendiam investigações gerais dos antecedentes sociais do candidato e faziam um relatório ao provedor se encontrassem alguma contra-indicação.

Cuidava a elite de reservar seus espaços de associação, e para isso melhor não marcá-la pela tolerância, mas reafirmar o próprio caráter das normas nas ordens. A Ordem Terceira do Carmo possui uma série de “inquirições” em que se investigavam a legitimidade, a cor ou a “raça”, a profissão e a fama do requerente.¹⁸⁸ E destas inquirições não escapavam nem os meninos candidatos ao Seminário dos Jesuítas, que em seu regulamento, no parágrafo 17, determinava que se tirassem informações sobre costumes e pureza de sangue, “excluindo totalmente os que tem qualquer mácula de sangue judeu, e até o 3º grau inclusive os que têm alguma mistura de sangue da terra, a saber índios ou de negros mulatos ou mestiços”.¹⁸⁹

¹⁸⁶ cf. *Ordens para o Seminário de Belém conforme ao que mandou Nosso Reverendo Padre em uma sua de 28 de janeiro de 1696, e em outra antecedente de 16 de janeiro de 1694 ao Padre Provincial*. ACMS, 15. Parágrafo 17: “não se permita que os meninos tragam moleques para servirem, porque é mui necessário para sua boa criação que eles sirvam a si, e uns aos outros quando estão doentes; e para se acostumarem a ter cuidado das coisas, eles serão os sacristães, porteiros, etc., e varrerão seus cubículos, farão suas camas, etc.”

¹⁸⁷ *Parecer do Padre Provincial Manuel Correia sobre o Regulamento do Seminário de Belém, em Cachoeira*. Anexo ao documento acima. ACMS, 15.

¹⁸⁸ AOTCS. Livros de Entradas e Profissões, 1636-1772. (4 livros).

¹⁸⁹ Cf. *Ordens para o Seminário de Belém...*, citado, parágrafo 7: “Dos que pretendem entrar no Seminário, se hão-de tirar as informações (ainda que não com aquela exação, que se costuma, quando se trata de admitir alguém na Companhia), acerca dos costumes, e da pureza do sangue: excluindo

Todas as ordens terceiras e a Santa Casa de Misericórdia faziam tais inquirições, mas com exceção da Ordem Terceira do Carmo do Salvador, perderam-se quase todas. Todavia, ainda podemos encontrar, no Livro de Segredos da Santa Casa de Misericórdia, exemplos da maneira pela qual as informações eram verificadas e da extensão do preconceito anti-semita na colônia. Um desses casos diz respeito a Francisco Ferreira, que foi recusado pela irmandade em 1629, ostensivamente, porque não havia vaga. Corria o boato de que, o verdadeiro motivo, era a suspeita de que ele fosse um cristão-novo. Considerando que sua honra estava em jogo, Francisco Ferreira candidatou-se novamente, no ano seguinte, afirmando que tal acusação tinha intenções maliciosas e que apresentaria provas irrefutáveis de sua pureza de sangue. Para isso, apresentou nove testemunhos de pessoas de alta posição, tanto da Bahia quanto de sua vila natal, Almada, no Tejo. Os testemunhos certificavam que não apenas seu pai e sua mãe, mas também sua avó, eram católicos. A testemunha mais importante era Luís Vaz de Paiva, homem sexagenário, registrador oficial de judeus e cristãos-novos que tinha vindo de Portugal estabelecer-se na Bahia. Ele jurou que os pais de Francisco Ferreira não estavam entre aqueles migrantes. Isso se confirmava mediante referência à lista de emigrados judeus em poder de outra testemunha¹⁹⁰ (RUSSELL-WOOD, 1981, p. 104). Os documentos não revelam o resultado final dessa investigação.

Um outro caso ocorreu cinquenta anos mais tarde, envolvendo Joanna Leal, nascida na Bahia. Ao contrário das demais irmandades baianas, a admissão de um irmão à Misericórdia automaticamente incluía a aceitação de sua mulher, que gozava dos mesmos privilégios e estava sujeita aos mesmos regulamentos que o marido. Em 1669, o primeiro marido de Joanna Leal, tenente Francisco Rodrigues de Aguiar, foi impedido de entrar na irmandade devido à alegada impureza de sangue de sua mulher. Dez anos depois o segundo marido, funcionário principal da Relação, Domingos Rodrigues Correia, recebeu recusa semelhante pelos mesmos motivos.

A posição mais elevada de Domingos Rodrigues Correia, contudo, exigiu uma investigação mais completa do que a feita em relação a seu predecessor e, a junta, pela

totalmente os que tem qualquer mácula de sangue judeu, e até o 3º grau inclusive os que tem alguma mistura de sangue da terra, a saber, de índios ou de negros mulatos ou mestiços”.

¹⁹⁰ “Luís Vaz de Paiva, morador nesta cidade de idade que disse ser de sessenta anos pouco mais ou menos, tal a quem o procurador deu juramento dos Santos Evangelhos em que pôs sua mão, e prometeu dizer a verdade e do costume dizer nada. E perguntado pelo conteúdo na petição atrás disse: que conheceu Antônio Mendes e a sua mulher, os quais ele também sempre os teve por cristãos-velhos, e assim o ouviu dizer nesta terra. E que foi ele fintador da gente de nação, e que veio de Portugal fintados dela muita gente, de que havia nesta cidade; sem o suplicante nem seu pai virem na dita finta, nem lá os fintaram por ele também e os irmãos os terem por cristãos-velhos. ASCMB. Vol. 195, fls. 3-4v.

primeira vez, tomou conhecimento do assunto. Domingos Rodrigues trouxe testemunhos de pureza de sangue de sua mulher e uma declaração assinada pelo escrivão da Ordem dos Carmelitas da Bahia, frei Antônio da Trindade, de que o irmão de Joanna Leal fora aceito na Irmandade depois que pesquisas exaustivas haviam verificado a pureza de seu sangue. Ainda assim, o corpo de guardiães da Misericórdia rejeitou a petição, sob a alegação de que a pureza do sangue de Joanna Leal não estava suficientemente provada. Correia, insatisfeito com a decisão, tornou a candidatar-se, em março de 1680, apoiando a petição com extensos testemunhos mandados buscar em Lisboa. Evidentemente, o caso se tornou importante para a Misericórdia, pois, em dezembro de 1679, a Mesa escreveu à sua correspondente em Lisboa solicitando informações sobre os pais de Joanna Leal. Somente após o estabelecimento de contato com a misericórdia de Luzã, uma aldeia perto de Coimbra, e depois que o escrivão recebeu provas de que os avós de Joanna Leal haviam pertencido à irmandade em Luzã, é que Domingos Rodrigues Correia foi finalmente admitido para irmão da Misericórdia da Bahia¹⁹¹ (RUSSELL-WOOD, 1981, p. 105).

Os exemplos não param por aí. Em 5 de junho de 1679, Luís de Melo Vasconcelos, capitão de ordenanças da cidade desde agosto de 1657, em substituição ao seu irmão Francisco que estava doente, foi expulso da Misericórdia porque, enviuvando, casou com “mulher de nação” (cristã-nova).¹⁹²

As discriminações contra os cristãos-novos não se limitavam à Santa Casa. Apesar de não terem sido encontrados os primeiros compromissos que constituíram a Ordem Terceira de São Francisco, conhece-se o *Regimento Administrativo* que vigorou até 1883,¹⁹³ e a ausência das pessoas discriminadas nos quadros da ordem leva a supor a existência, também naquela ordem terceira, da proibitiva prática vigente, atitude que durou os três séculos de situação colonial.

¹⁹¹ O escrivão dos Carmelitas confirmou que “o Reverendo padre frei Manuel Leal, irmão da sobredita Joanna Leal fora aceito na dita Religião do Carmo pela limpa informação que se tirou do seu nascimento e sangüinidade, e ser cristão-velho sem raça alguma para que necessitasse de escrito algum Apostólico que não houve pela grande limpeza que se achou em seu sangue”. O escrivão da Misericórdia de Luzã afirmou que os avós eram “cristãos-velhos sem raça de mouro ou mulato. Livro de Segredos. 20 de julho de 1679, fl. 22. ASCMB vol. 195, fls. 12v, 16v-17 e 21-2. Domingos Rodrigues Correia foi aceito como irmão “maior” em 15 de abril de 1680. ASCMB. Vol. 2 fl. 156.

¹⁹² Livro de termos. ASCMB.

¹⁹³ A última impressão do Regimento Administrativo da Venerável Ordem Terceira de Nosso Seráfico Padre S. Francisco da Cidade da Bahia data de 1880, ainda sob a Regra original de Nicolau IV – o Memoriale Propositi – adaptado, em 1741, às condições sociais de tempos mais recentes, com a constituição apostólica Ad Romanum Pontificem pelo papa Benedicto XIV. A partir de 1883, entrou em vigor a Regra de Leão XIII, que permaneceu até o século XX. Regra da Ordem Terceira de São Francisco Segundo Recente Disposição do Sumo Pontífice Leão XIII. Bahia: Reimprimatur, 1889.

A análise dos documentos disponíveis nos arquivos das irmandades,¹⁹⁴ nos permitem especular sobre a forma como os segmentos da sociedade colonial baiana percebiam a existência dessas associações. De acordo com tais documentos, havia duas concepções principais: 1) a concepção da própria instituição, de uma perspectiva interna à irmandade, isto é, aos olhos dos próprios irmãos; 2) a concepção dos que a viam de fora, sob uma perspectiva externa à instituição.

O primeiro ponto de vista partia dos irmãos que exerciam o poder interno e que gerenciavam os negócios da Instituição – geralmente os mais ricos e poderosos.¹⁹⁵ Estes se preocupavam claramente com o destino administrativo-financeiro da irmandade e com a melhor realização possível das funções religiosas, mediante as quais iriam cumprir seus deveres espirituais e de caridade. A irmandade e os bens, pelos quais eles eram responsáveis, eram concebidos como veículos a partir dos quais desempenhavam sua religiosidade. Beneficiavam-se das prerrogativas religiosas que canonicamente se estendiam aos irmãos e exerciam, na administração da irmandade, atos de piedade e de caridade religiosa, além de se solidarizarem com as confrarias de menor porte às quais às vezes vendia, outras doava, as alaias de que já não necessitavam.

Aconteceu, por exemplo, em 1687, quando chegou à cidade do Salvador o senhor Manoel Pereira da Costa, morador da freguesia de Nossa Senhora do Monte, perto da vila de São Francisco do Conde, para adquirir uma imagem do Cristo na coluna da flagelação. Soube que na Ordem Terceira do Carmo de Salvador existia uma imagem dessa invocação, fora de uso. Comprou-a por 14\$000, assim como comprou também o resplendor de prata, por 3\$000.¹⁹⁶

Os terceiros também doavam essas imagens, quando não mais precisavam delas. Foi o que se deu em 1772. Quando foram feitas novas imagens do Cristo Morto e de Nossa Senhora do Carmo, por Francisco das Chagas, em 1758, as velhas imagens foram encostadas. Os moradores da vila de Belmonte, no sul da Bahia, souberam disso e

¹⁹⁴ Cf. documentos encontrados em ASCMB, AOTCS, AVOTSFB, APEB, AMS e ACMS.

¹⁹⁵ Os corpos dirigentes da Misericórdia e das Ordens Terceiras de São Francisco e dos Carmelitas eram virtualmente monopolizados pela aristocracia rural e por altos dignitários civis e eclesiásticos da Colônia. Cf. Livro de Termos das Eleições e Posses – 1649-1799 (AVOTSFB); Livros de Entradas e Profissões de Irmãos (4 livros), (AOTCS); Livros das Eleições das Mesas e Juntas (3 livros), (ASCMB).

¹⁹⁶ Segundo a sessão da Mesa da Ordem Terceira do Carmo, de 15 de janeiro de 1687, “veio à Mesa Manoel Pereira da Costa morador na freguesia do Monte e pediu por serviço de Deus ao irmão Prior e os mais irmãos da Mesa que lhe quisessem fazer mercê largar uma imagem de Cristo Senhor Nosso à coluna, porquanto na dita matriz de Nossa Senhora do Monte se faziam os passos de Cristo Senhor Nosso na quaresma para cujo efeito lhe era muito necessária a dita imagem, o que visto pelo irmão Prior e conselheiros da Mesa convieram em que se desse ao dito Manoel Pereira a imagem que pedia, visto haver

dirigiram um pedido aos terceiros do Carmo para lhes cederem as ditas imagens. A petição foi despachada favoravelmente.¹⁹⁷

Um pouco diferente era o ponto de vista dos irmãos menos poderosos, aqueles que não tinham acesso aos cargos de comando na ordem, que não eram diretamente responsáveis pelos destinos da instituição, mas que também eram beneficiários, tanto das prerrogativas religiosas e dos benefícios espirituais quanto da caridade temporal por parte dos mais privilegiados. Estes, como irmãos professos, na pior das hipóteses, em caso de morte, tinham direito ao enterro e aos ofícios fúnebres decentes. Enxergavam também a ordem, além de garantia de seu espaço religioso, como lugar de amparo e porto seguro onde estariam ancorados das incertezas da vida.

Pontos de vista diferentes, é claro, mas equivalentes na relação afetiva e espiritual que mantinham com a Ordem. Pontos de vista embasados pela cultura religiosa daquele grupo, especificamente, e daquela sociedade em geral, que via a irmandade como um caminho espiritual e material que, trilhado em conformidade com as leis da Igreja, se transformaria em caminho da salvação eterna.

Além da compreensão da ordem terceira sob uma perspectiva interna, se bem que dicotômica, havia uma outra forma exterior – o ponto de vista da sociedade em geral. Daqueles que não eram irmãos terceiros e que mantinham com a Ordem um outro tipo de relação, pois não se pode perder de vista que a Ordem estava inserida na sociedade, da qual fazia parte, de acordo com regras gerais, não podendo ser compartimentada como um organismo estanque.

Para esta sociedade, se bem que a irmandade fosse respeitada pelos seus atributos religiosos e talvez até invejada pelos que a ela não tinham acesso, a perspectiva era diferente, passando a ter o caráter de uma casa de negócios, usurária, onde se tomava dinheiro emprestado¹⁹⁸ e precisava-se pagar com juros;¹⁹⁹ onde hipotecavam-se e

a nova na nossa Ordem para o mesmo passo, e foi avaliado o feitiço dela em quatorze mil réis que o irmão tesoureiro recebeu como também três mil réis de resplendor. (AOTCS (7), f. 198r).

¹⁹⁷ Em 13 de setembro de 1772, foi apresentada à Mesa da Ordem Terceira do Carmo “uma petição dos moradores da Vila de Belmonte, em que pediam por esmola uma Santa Imagem de Cristo Senhor Nosso Crucificado que se achava nesta Ordem sem exercício” e se resolveu “que se conferisse a dita imagem para a dita freguesia de Belmonte, onde é padroeira, e orago a mesma Senhora do Monte do Carmo, que também foi dada por esta ordem” (AOTCS (9), f. 156r).

¹⁹⁸ Todo o sistema econômico da Bahia se baseava nas necessidades dos proprietários de engenhos de açúcar. Estes pediam dinheiro emprestado às ordens ou irmandades em outubro e novembro para custear o cultivo, colheita e moagem da cana de açúcar. O capital era garantido com penhor de imóveis e havia avalistas para o pagamento dos juros. Todos esses empréstimos eram feitos no entendimento de que, com a chegada da frota e a venda do açúcar, as importâncias seriam pagas juntamente com os juros devidos. Esse ciclo financeiro se rompeu no século XVIII. Frequentemente, a Misericórdia se viu obrigada a aceitar o pagamento em açúcar, para o qual não havia mercado imediato, mas que era melhor do que não

penhoravam-se bens e alugava-se somente sob fiança²⁰⁰. As ordens terceiras eram proprietárias de uma grande quantidade de imóveis, que lhes eram deixadas por doação em testamento, ou por compra.

Antônio de Amorim Corrêa deixou para a Ordem Terceira de São Francisco, em seu testamento feito em 1698, 1.200\$000, em dinheiro, para ser aplicado a juros.²⁰¹ Este Irmão foi Oficial da Câmara da cidade do Salvador, de 1671 a 1698,²⁰² foi citado, novamente como vereador na ata de 05/05/1690²⁰³ e, segundo Frei Jaboatão, foi ministro da Ordem em 1696 (1859, Vol. I, p. 311).

Cristóvão Barbosa Vilas Boas, natural de Viana, em Portugal, era irmão da Santa Casa, em 1685, e meirinho da Relação, em 1680. Encarregado de administrar o estanco de sabão, por 4 anos, na Bahia, teve sesmaria de 4 léguas quadradas na região do Rio Doce, em 1690 (JABOATÃO, 1985, Vol. I, p. 462). Deixou em testamento para a Ordem Terceira de São Francisco, em 1698, casa e sobrado no valor de 1.000\$000 e, em dinheiro, 800\$000.²⁰⁴ Foi oficial da Câmara, segundo consta da ata, lavrada em 23/07/1694.²⁰⁵

Os terceiros do Carmo também não se descuidavam da conservação e aumento de seu patrimônio. Em 1762 adquiriram num leilão, de uma só vez, quinze edifícios e ainda terrenos situados no Taboão, tudo por 6.666\$040. Foram bens dos jesuítas expulsos,

receber qualquer pagamento. A queda de valor da terra também prejudicou a Misericórdia no início do século XVIII. As garantias exigidas pela Misericórdia para os empréstimos tomavam geralmente a forma de fazendas de açúcar. Embora ao ser aceita como garantia o valor da fazenda pudesse ser elevado, ocorria que no momento de posse da propriedade, após os litígios judiciais, o valor muitas vezes havia decrescido. A partir de 1738, a Irmandade da Misericórdia passou a emprestar também para as ordens terceiras, a taxa de juros de 5%, em lugar dos usuais 6, 25%.

¹⁹⁹ A usura, como empréstimo a juros, foi uma prática condenada na Idade Média, mas legalizada na Idade Moderna. Na Bahia colonial, as *Constituições Primeiras do Arcebispado* dispõem sobre a usura, sob diversos aspectos, considerando “usura palliada” as transações em que os lucros fossem exorbitantes (cf. VIDE, 1853: Liv. V, Tit. 15). Com a ausência de bancos e outros estabelecimentos financeiros, cabia às ordens e à Santa Casa da Misericórdia realizar determinadas transações de capital. Na Ordem, eram feitos muitos empréstimos em dinheiro e cobrados juros. Sempre juros de lei, como convinha a uma ordem religiosa. Operações que nunca eram feitas às cegas, mas sempre garantidas por penhoras, numa mostra de cautela dos administradores para com a administração do patrimônio da Ordem e numa mostra da esperteza com o aumento do capital.

²⁰⁰ Nesse caso, estamos nos referindo àqueles devedores de fora da irmandade. Embora o fato de alguns irmãos manterem com as irmandades contratos regidos pela lógica mercantil possa dar a idéia de distanciamento, não devemos ignorar que ser membro da irmandade facilitava a vida do credor em relação aos contratos comerciais. Ver nota 198.

²⁰¹ Livro 3º do Tombo, 1759.

²⁰² DHAM. Cartas do Senado 1684-1692. pp. 82; 107.

²⁰³ DHAM. Atas da Câmara. 1684-1700. pp. 122, 123; 143.

²⁰⁴ Livro Terceiro do Tombo, 1759.

²⁰⁵ DHAM. Atas da Câmara. 1684-1700. p. 254.

postos em leilão, que assim passaram em parte para as mãos dos terceiros do Carmo.²⁰⁶ Compraram também outras casas entre 1763-65, no valor de 6:050\$000.²⁰⁷ Logo no ano seguinte, mandavam fazer, na Saúde, doze casas novas por 2.340\$000; foi empreiteiro destas obras o pedreiro Manoel Domingos de Barros.

Compravam-se e vendiam-se desde bens imóveis a escravos. A relação daqueles clientes com a Ordem não era a relação de irmãos, mas de inquilinos, para quem pagava aluguel; de enfiteuta, para quem pagava foros; e de desilusão, para quem devia e não podia pagar, perdendo, muitas vezes, os seus bens penhorados, na dura lógica da realidade do capital. Além disso, o próprio auxílio ao irmão, cuja sorte fosse adversa, carrega o sentido de dominação (sujeição) da piedade e da esmola.

As irmandades e ordens terceiras eram também as maiores clientes dos escultores, pintores etc., e as maiores empregadoras dos mestres de ofício e oficiais mecânicos, muitos deles irmãos da Misericórdia ou terceiros das diversas ordens, que legavam testamentos a essas entidades, como veremos adiante. Os livros de receita e despesa, as atas e os recibos de pagamento das ordens e irmandades podem fornecer uma idéia das relações entre elas e os mestres e oficiais mecânicos nos séculos XVII e XVIII, ale, de serem, também, uma fonte ímpar para perscrutar os preconceitos que existiam contra os homens de cor, mesmo se considerados bons no seu ofício.

Em 1758, quando os terceiros do Carmo resolveram fazer as citadas novas imagens do Cristo Morto, do Cristo sentado na pedra e do Cristo com a cruz nas costas para a procissão daquele ano, abriram concorrência e, como sempre acontecia, vários interessados apareceram, cada um pedindo um preço diferente. Os terceiros do Carmo

²⁰⁶ Em 15 de fevereiro de 1762, “arremataram-se para a consignação dos Defuntos 15 propriedades ao Taboão por 6.400\$000, como também arrematou-se uma porção de terras para quintas nas ditas casas em 17 de maio do dito ano por 230\$000 e com as despesas da carta de arrematação, e posse, ficaram estas casas e terras por 6.666\$040; foram dos Padres da Companhia e postas em praça pela Fazenda Real”. AOTCS, (15), p. 26.

²⁰⁷ “Em 20 de novembro de 1763, mandou-se arrematar para o capital da Ordem uma propriedade de sobrado com loja, que foi do finado Domingos Moutinho, cita ao Taboão da parte direita ao descer a Baixa dos Sapateiros, avaliada em 1.200\$000. (*ibid.*, p. 26) “Resolução de 24 de janeiro de 1765 para comprar 2 propriedades na quina do Taboão da parte esquerda, com frente para a Baixa dos Sapateiros com 5 léguas, reedificadas de novo, que foram do Capitão Manuel Moutinho de Queiroz por 2.100\$000, e acha-se a escritura na nota do Tabelião Barbosa de Oliveira a F. 104”. (*ibid.*, p. 26-27) “Em 11 de agosto de 1765, resolveu-se comprar uma propriedade às Portas do Carmo, junto à Guarda que aí havia, em terras próprias, e de pedra e cal, foram de João da Costa Barbosa para o capital do Hospital e parte de lado com porta do Lundú e da outra com casas de Bernardo de França Burgos. Comprou-se em 17 do dito mês por 750\$000, lavrou-se Escritura na nota do Tabelião Vicente José de Avelar, f. 156”. (*ibid.*, p. 27) “em 7 de julho de 1765, resolveu-se comprar 4 propriedades com léguas ao descer o Taboão da parte esquerda, para o capital do Hospital, e comprou-se por 2.000\$000 a Caetano José da Costa em 14 do dito mês e lavrou-se a escritura na nota do Tabelião Vicente José Avelar a f. 141”. (*ibid.*, p. 27)

ajustaram o trabalho com um homem de cor, chamado Francisco das Chagas, apelidado de “Cabra”, que se tornaria uma espécie de “Aleijadinho” da Bahia.

Para um artista de cor, era difícil encontrar trabalho bem remunerado na Bahia colonial. Ele podia alistar-se entre os oficiais anônimos de um escultor branco que possuía oficina própria. Mas aí tornava-se escravo artístico do mestre branco, quando não o era na verdade.

A análise do contrato que os terceiros do Carmo impuseram a Francisco das Chagas mostra toda a carga de preconceitos e desconfiança contra artistas de cor. Em primeiro lugar, exigiram dele um prazo fixo para a entrega das três imagens, pois era corrente na época que os homens livres de cor só trabalhavam quando precisavam de dinheiro. Colocaram no contrato que o artista perderia 50\$000 dos 176\$000 estipulados pelas três imagens, caso não as entregasse no prazo marcado. A segunda condição era que, caso as três imagens não agradassem, o escultor tinha que devolver o dinheiro já recebido e levar consigo as suas imagens. O contrato exigia ainda que o Senhor Morto tivesse oito palmos (altura regular de um homem), que se lhe desse olhos de vidro (mesmo estando com as pálpebras fechadas) e que fizesse as unhas das mãos e dos pés de marfim. Foi estabelecido o preço de 76\$000 pela imagem do Cristo Morto e 50\$000 por cada uma das outras duas imagens, num total de 176\$000. (cf. anexo VI)

Francisco das Chagas fez as três imagens e entregou-as à Ordem Terceira do Carmo de Salvador. O escultor foi pago, embora não tivesse feito as unhas do Cristo Morto de marfim nem lhe tenha dado olhos de vidro, como exigia o contrato. Ao que tudo indica, os terceiros ficaram satisfeitos com as três imagens, logo reconhecidas como as melhores da cidade, e pagaram ao escultor 22\$000 a mais do que lhe deviam.²⁰⁸

As ordens terceiras e irmandades devem ser entendidas, portanto, a partir dessa concepção global – da sua realidade interna, na qual para o irmão predominava o lado espiritual; e da sua inserção na sociedade, na qual, para o cliente, devedor ou trabalhador, preponderava o lado material – ambigüidade bem de acordo com a mentalidade e a cultura reinantes no todo da sociedade colonial.

Ambigüidade que não tinha como ser resolvida, pois ela própria é que mantinha a dinâmica da irmandade. Inviável manter assistência e serviços religiosos sem bens; impossível a aquisição de bens sem a aura da religiosidade; difícil ser encarada pelo

²⁰⁸ AOTCS, (24), fls. 13r-14r.

enfiteuta, inquilino ou devedor como expressão religiosa, pois o contrato, mantenedor das garantias da “empresa”, que impunha obrigações, espelhava, por sua vez, características utilitaristas difíceis de serem associadas com prática religiosa.

Outrossim, os membros aceitos por essas associações se agrupavam, de alguma forma, com as outras camadas sociais, nos atos públicos, festas religiosas ou pela prática da caridade, porém em posição de destaque. Observa-se, entretanto, que a maioria das obras caritativas desenvolvidas pelas ordens, fossem elas esmolas, ajudas a órfãos ou enterros de pessoas necessitadas (geralmente pagas com os bens deixados pelos instituidores de capelas e despendidas pela administração da ordem), beneficiava, em primeiro lugar, os próprios irmãos empobrecidos, as viúvas dos irmãos falecidos e as suas filhas órfãs. Se não filhas, pelo menos parentes ou afilhadas.

Como era difícil até mesmo às moças filhas de pais “honrados” casar-se, a menos que tivessem um dote, este era de fundamental importância para que estas moças não viessem a cair em uma vida “errada”. Assim, nos testamentos dos irmãos, depois dos legados pios para missas, predominavam os legados de dotes para órfãs, cujas disposições revelam, ainda, evidentes formas de preconceitos (comuns àquele grupo e à mentalidade da época), uma vez que se impõem condições, claras e expressas, de que sejam transmitidos os dotes somente a moças virgens, brancas e honradas, como foi feito no testamento de Antônio de Souza Caes, em 1707 que, ao deixar à Ordem Terceira de São Francisco um legado em dote, impôs as seguintes condições:

...preferindo porém destas em primeiro lugar aquelas que forem naturais da sua freguezia de Nossa Senhora da Conceição da Praia, e em falta de afilhadas não havendo, que pretendam o dito dote no ano em que se der e suceder oporem-se outras moças preferirão em primeiro lugar as que forem naturais da mesma freguesia e em falta desta se dará o dito dote a quem por sorte sair, com tal condição que serão todas as tais dotadas, assim umas como outras brancas e cristãs velhas, honradas e bem procedidas e pobres...²⁰⁹

Além de virgens, brancas, cristãs-velhas e honradas, as órfãs deveriam ser, de preferência, parentes, em ordem de importância: do próprio testador, de sua mulher, afilhadas, ou quando menos, filha de um amigo ou irmão da ordem, o que não significava serem necessariamente desabonadas. Neste sentido, ilustrativo é o testamento de Domingos Pereira Peixoto, também irmão terceiro de São Francisco, despachado em 1726 que, como um bom negociante das coisas materiais, após garantir sua sobrevivência em vida, vai “negociar” a sua salvação espiritual, ao dispor os dotes

em tal ordem de hierarquia familiar que dificilmente aquela dotação deixaria de pertencer à sua família, mesmo em se tratando de parentas que ainda não eram nem nascidas. Diz ele, no testamento:

Com declaração que não sei o tempo que Deus me dará em vida e me poderão faltar os bens para me alimentar em caso terei preferido no dito dote para meu alimento, e outrossim preferirá ao primeiro dote vencido que seja minha sobrinha Teresa Pereira de Carvalho viúva do Ajudante João Alvares e minha sobrinha Ignacia Pereira da Fé no segundo ano Teresa de Jesus Maria (...) e morrendo uma destas antes de vencido o dote (...) E assim mais preferirão a dote anual as filhas fêmeas de meus parentes que tenho nesta terra que nesta petição declaro para ajuda de seus dotes de casadas ou freiras a saber a minha sobrinha e afillhada d. Antonia filha do Coronel João Teixeira de Souza (...) e tendo os ditos meus sobrinhos outra segunda filha fêmea se dotará na mesma forma que digo acima (...) E na dita forma as filhas que Deus der a meu parente Diontão de Mattos Roiz morador na Freguesia de S. Gonçalo dos Campos da Cachoeira (...) E assim mais as filhas que tiver e tem meu parente Manoel Pereira Peixoto (...) As filhas que tiver meu primo João Pereira Serqueira Irmão do Pe. Manoel Pereira Serqueira Vigário da villa do Penedo casado com Francisca de Sande de Almeida (...) E outrossim que todas as minhas parentes e preferentes nomeadas acima serão dotadas sem entrarem em sorte.²¹⁰

Essa prática de priorizar os seus, parentes e aderentes, confirma o desejo de continuação da forma de associação terrena no plano espiritual, como se pode observar no privilégio testamental para as mulheres nascidas ou a nascer na família Pereira Peixoto.

Os testamentos que faziam legados para a distribuição de dotes têm certas características comuns. O testador era geralmente integrante da elite e as principais beneficiárias eram as sobrinhas. Em todos os casos, a concessão de dotes, a parentes ou não, dependia da virtude inatacável da beneficiária. Esses aspectos têm relação com o contexto social mais amplo da sensibilidade colonial.

Nem todos os testadores que deixavam dotes para seus parentes pertenciam à aristocracia rural baiana. Eram, no entanto, suficientemente importantes na vida social da cidade para ter consciência das distinções de *status*. Essa preocupação com a posição social aparece nitidamente nas cláusulas de um testamento que estipulava as condições para a concessão de um dote. Jorge Ferreira, que morreu em 1641 deixando 2.450\$000 à Misericórdia para a celebração de missas, pertencia ao grupo dos proprietários rurais e tinha exatamente aquelas preocupações. Proprietário de uma plantação de cana, em

²⁰⁹ AVOTSFB. Livro 3º do Tombo, fl. 69, 1759.

²¹⁰ 1759AVOTSFB. Livro 3º do Tombo, fls. 178/179, 1759.ASCMB, vol. 40. fls. 143v-153.

Sergipe, de uma fazenda na Serra, de pequena propriedade no Rio Vermelho e de casas na cidade da Bahia, não era do tipo que desejasse ver sua sobrinha casar-se com pessoa de *status* inferior. Assim, legou o produto de seus 63 anos de trabalho a sua sobrinha, Jerônima Ferreira, como dote, “Para que o marido com quem casar fique mais enobrecido”.²¹¹

Aos irmãos em dificuldades financeiras era concedida uma pensão, até que sua situação melhorasse. Confirmando a eficácia da administração das ordens, observa-se que cada pensão concedida era examinada pela respectiva Mesa Administrativa e, de acordo com cada caso, era votada a continuação, ou não, da mesma. Além de pensões, davam-se também esmolas, que eram registradas no “*Livro da Porta*” ou no “*Livro dos Irmãos Socorridos*”.²¹²

Era costume também a doação de roupas e/ou gratificações anuais aos funcionários assalariados da ordem ou ao vigário. Para os escravos, compravam-se, anualmente, tecidos, e é de se supor que eles se vestiam com mais dignidade do que a maioria dos escravos brasileiros, geralmente maltratados e quase nus. Prova isto o número de recibos de compra de tecidos e de feitiço de roupas encontrados.²¹³

Os encargos deixados pelos irmãos defuntos, em testamentos, eram cumpridos conscienciosamente. Tão bem cumpridos que, quando a Ordem Terceira de São Francisco se viu obrigada a reorganizar o tombamento dos bens encapelados, em 1759, nada foi feito sem a expressa autorização legal e religiosa da Provedoria dos Resíduos e Capelas. As esmolas e as missas eram taxadas de acordo com o preço em vigor. Os dotes eram conferidos de acordo com as disposições testamentárias e os encargos, de modo geral, eram cumpridos à risca, mesmo em caso de prejuízo da ordem, como acontecia, antes do referido tombamento.²¹⁴ Tais cuidados foram cumpridos mais conscienciosamente ainda quando a contabilidade de capela começou a ser feita separadamente.²¹⁵

A ambigüidade inerente à mentalidade colonial esteve presente em todas as instâncias materiais e espirituais da vida dos irmãos. O próprio termo de profissão se revelava um documento ambíguo quando, na mesma folha em que o irmão jurava defender a Conceição Imaculada da Virgem (prova incontestável de fé católica e

²¹¹ ASCMB, vol. 40. fls. 143v-153.AVOTSFB.

²¹² AVOTSFB.

²¹³ AVOTSFB, Livros de Receita e Despesa.

²¹⁴ Cf. “Introdução”, Livro Terceiro do Tombo, AVOTSFB, reproduzido no anexo I

²¹⁵ AVOTSFB, Livro Terceiro do Tombo.

bandeira franciscana), cobrava-se a “jóia” de entrada, obrigatória, negando-se profissão àqueles que, porventura, não pagassem.²¹⁶

O clima religioso dava o tom de sucesso das irmandades. Estas eram procuradas como espaço de associação, porém de associação sob determinada fé. As exigências materiais tinham necessariamente a correspondência com o cumprimento de obrigações pela administração da ordem. Esta via-se compelida a cumprir com os encargos, por motivo de fé dominante e para a eficácia (credibilidade) da mesma que, para sobreviver, necessitava de irmãos ricos, que buscavam o *status* e a salvação de suas almas, enquanto ajudavam a reproduzir as crenças – esteio, dentre outros, da sociedade colonial.

Dualidade que aparecia, também, por ocasião das procissões, quando à humildade, reconhecida pela tradição católica e exacerbada pela arte barroca das imagens de Cristo e de São Francisco das Chagas, sobrepunha-se o orgulho e a vaidade dos irmãos, tanto na disputa para carregar os andores, quanto pela predominância no cortejo (querela que se manifestou e perdurou por todo o período colonial, não só na Bahia, mas em todo o Brasil).

Religiosidade e Piedade na Bahia colonial

Importante para o conhecimento da sensibilidade da época, como já vimos, é a leitura dos testamentos dos irmãos terceiros e de outras irmandades, que mostram a disposição dos legados materiais dos instituidores de bens encapelados, para fins espirituais. Os relatos individuais dos testadores expressam diretamente o pensamento daqueles irmãos. Pensamentos que, somados, dão mostra dos traços mentais e da religiosidade daquele grupo destacado da sociedade colonial. Pensamentos fidedignos e sinceros porque elaborados na proximidade da morte e, muitas vezes, em agonia. Arraiados e reveladores de hábitos mentais e sentimentos construídos em toda uma vida e, por isso mesmo, difíceis de serem modificados, mesmo na hora extrema. Nada poderia ser mais verdadeiro e ilustrativo dos sentimentos que povoaram as cabeças dos terceiros da Bahia colonial do que seus testamentos.

²¹⁶ AOTCS, Livros de entradas e profissões de irmãos.

O testamento do terceiro colonial, documento ditado por um devoto na hora da morte quando a mente estava voltada apenas para a salvação da alma, é um verdadeiro atestado da ambigüidade existente no grupo dos irmãos e na sociedade mais abrangente, pois mesmo, naqueles momentos, em que a preocupação com a eternidade deveria superar a preocupação com os bens temporais, esta última estava presente.

Existia, claro, a preocupação principal com a salvação da alma. Mas era uma salvação que iria ser negociada mediante a crença de que quanto maior a doação de bens que seriam administrados para o pagamento das missas, esmolas e dotes para órfãos, mais rápido e eficaz seria o caminho da salvação. Mesmo em ocasião de doença, dor e agonia, mesmo no momento de repensar, em inúmeras imagens mentais, visões do passado ou incertezas do futuro, em momento de exame de consciência (certamente assistido por um padre), arrependimento, medo e súplica religiosa, insinuavam-se nas palavras ditadas em testamentos, visíveis reflexos do que tinha sido a vida passada e como suas mentes ainda se achavam influenciadas pelos valores sócio-materiais.

O irmão terceiro, ao fazer o seu testamento, usava da terça parte dos seus bens (de que ele podia dispor, parcial ou integralmente), legalmente, sem prejuízo para os seus herdeiros. Ele pedia em testamento que esses bens (dinheiro, imóveis, objetos e até mesmo dívidas a cobrar) fossem deixados à ordem terceira ou à Santa Casa da Misericórdia e administrados em arrendamento ou aluguéis. Assim determinou em testamento Domingos João, um verdadeiro homem de negócios, em 1665:

Declaro que eu tenho umas casas na rua do Tabelaão Pascoal Teixeira que foram de João Botelho de Mattos, as quais arrematei na praça pelo juízo dos Orphãos que custaram o primeiro dinheiro cento e oitenta mil reis por estarem todas danificadas me custaram de conserto cento e vinte mil reis chegam os chãos até a rua dos Azuleijos e mora nas ditas casas Antônio Nogueira (...) que de seu rendimento me mandem dizer uma capela de missas...²¹⁷

Também concediam empréstimo de dinheiro a juros, como fez a testadora Ana da Conceição, que deixou uma capela de missas no valor de 1:000\$000 à Ordem Terceira do Carmo de Salvador, determinando que esse dinheiro fosse empregado a juros;²¹⁸ o testador Antônio Mendes de Oliveira, em 1711, preocupado com a manutenção da sua capela e conseqüente estadia celestial, deixava para a Ordem Terceira de São Francisco,

de que sou Irmão Terceiro quatrocentos mil reis a saber duzentos mil reis para as obras da dita Ordem 3ª por uma só vez e os duzentos mil

²¹⁷ AVOTFSB. Livro 3º do Tombo, fl. 17. 1759.

²¹⁸ AOTCS, Livro 2 de Assentos da Ordem 1660-1709, f. 240.

reis para por a render a dita Ordem a juro seguramente para sempre em mãos de pessoas abonadas e do rendimento principal me mandar dizer a dita Ordem 3^a todos os anos sete missas por minha alma...²¹⁹

Ou ainda o instituidor João Álvares Fontes, em 1703, que deixou para a Irmandade quatrocentos mil réis para os administradores “mandarem por a juro com boas fianças e hipotecas para dos seus rendimentos mandarem tombar uma capela de missas...”.²²⁰

Os irmãos preocupavam-se com as obras da irmandade, como Madalena da Silva, natural do Matoim, que, em seu testamento de 18 de julho de 1663, do qual era testamenteiro a Misericórdia, declara fazer parte da Ordem Terceira do Carmo, acrescentando: “deixo de esmola para a obra dos terceiros de Nossa Senhora do Carmo dez mil reis”.²²¹ O ornato das capelas das ordens, da mesma forma, eram frutos de preocupações dos irmãos. O mestre dourador Gabriel Ribeiro, após trabalhar por muitos anos para as irmandades e ordens terceiras da Bahia, tendo enriquecido e sido aceito como irmão da Ordem Terceira do Carmo de Salvador, ao morrer, em 28 de outubro de 1725, deixou em testamento para a ordem terceira uma capela de missas no valor de 8:000\$000, e mais 400\$000 (uma fortuna para a época, principalmente em se tratando de um mestre de ofícios) “para douramento do retábulo da capela” da ordem.²²²

Preocupavam-se ainda com as alfaias e ornatos das imagens que saíam nas procissões. Foi o caso da irmã Ana da Conceição, que, além de mil cruzados em dinheiro, deixou 397 pérolas para o colar da imagem de Nossa Senhora do Carmo, “a que sobe nas procissões para lhes botarem no pescoço”.²²³

Geralmente, as disposições testamentárias são claras, minuciosas e precisas; constam desde o número de missas a serem ditas (número que obedecia a uma

²¹⁹ AVOTSFB, Livro 3º do Tombo, fl. 87. 1759.

²²⁰ . AVOTSFB. Livro 3º do Tombo, fl. 29, 1759

²²¹ ASCMB, Livro 2º do Tombo, fls. 85v-87r.

²²² AOTCS, Resoluções, fls. 154r/v.

²²³ Na sessão da Mesa da Ordem Terceira do Carmo, de 3 de fevereiro de 1692, foi comunicado “que ontem dois do corrente mês de fevereiro dia da Senhora das Candeias viera a este Consistório o irmão João Gomes de Araújo como testamenteiro da Irmã Ana da Conceição entregar as trezentas e noventa e sete pérolas miúdas que a dita irmã defunta deixou em verba do seu testamento para se lançarem no processo da Virgem Santíssima Senhora Nossa do Monte do Carmo e que com efeito lho foram logo lançadas pelo Reverendo Padre Comissário, e com elas no pescoço saíra a Senhora na procissão que no dito dia se fez; e que o dito testamenteiro queria quitação do referido para a conta do dito testamento de cuja verba e teor é o seguinte: Declaro que tenho mais trezentas, e noventa e sete pérolas miúdas, que deixo à Ordem 3ª de Nossa Senhora do Monte do Carmo, a que sobe nas procissões para lhas botarem no pescoço. O que visto pelo dito Irmão Subprior e mais irmãos da Mesa, por lhes constar a verdade e referiam todos uniformemente concordaram se passassem as quitações e claras (sic) necessárias ao dito testamenteiro para seu descargo, e que visto outrossim no mesmo testamento deixou a dita defunta mil cruzados a esta Ordem para uma capela de missas se registrasse”. AOTCS. Livro 2º de assentos da Ordem 1660 – 1709, f. 240r.

correlação direta com a possibilidade de doação, é evidente), como os dias da semana ou os dias santificados e a igreja e capela onde deveriam ser rezadas as missas, como especificou o citado Antônio Mendes de Oliveira:

...sete missas por minha alma ditas na mesma Igreja a saber três em dia de Natal e quatro se dirão por minha alma também a saber, a primeira oferecida a N. Sra. da Conceição a segunda ao Anjo da minha guarda, a terceira ao Padre Santo Antônio e a 4ª ao Seráfico Padre S. Francisco e se dirão como digo na Capela nova da dita Ordem 3ª pagará a cada uma trezentos e vinte réis e se dirão estas ditas sete missas todos os anos perpetuamente...²²⁴

Pedidos que eram feitos numa perspectiva de mundo material equivalente ao mundo espiritual, nos quais nota-se forte preocupação com o cumprimento do encargo – “enquanto o mundo durar” ou “enquanto o mundo for mundo”,²²⁵ e com a boa administração do legado, “seguramente para sempre em mãos de pessoas abonadas”, “com boas fianças e hipotecas”.²²⁶ Preocupação que era reveladora também de insegurança, ao tentar garantir, a qualquer custo, que o encargo fosse obedecido.

A outorga dos bens era cheia de condições e pré-requisitos, que direcionavam, depois, a forma como seriam administrados os legados. Revela, sem embargo, a preocupação com a manutenção do poder e dos privilégios dos irmãos e de suas famílias, a preservação do *status quo* e os preconceitos estamentais. De forma ambígua, revela também o medo da morte e da prestação final de contas, a incerteza da salvação e o medo do inferno, o que era suavizado com a certeza de que as missas seriam rezadas e de que a caridade, no final da vida, compensaria todos os pecados do passado.

Os testamentos e outros atos de disposição da vontade do instituidor de bens encapelados são testemunhos de preocupações cristãs, mas também de utilitarismo terreno. A fé católica, inclusive em seus aspectos puramente externos (além dos valores religiosos introjetados na consciência), é evidenciada nos documentos que compõem o que restou dos arquivos das irmandades, encadeada, porém, com as questões da realidade material, em dualidade indissociável. As afirmativas não significam, entretanto, que a piedade dos irmãos testamentários fosse inexistente ou que inexistiam irmãos que doavam seus bens simplesmente, sem preocupações materiais. Exemplo dignificante foi registrado com a prática caridosa de d. Francisca de Sande, durante a

²²⁴ AVOTSFB. Livro 3º do Tombo, fl. 94, 1759.

²²⁵ Manoel da Costa Ferreira, falecido em 1724, deixou para a Ordem Terceira do Carmo 600\$000 para serem postos a juros, e de seus rendimentos a ordem lhe mandar dizer uma missa semanária “enquanto o mundo durar”. AOTCS, Índice dos Livros da Ordem Terceira do Carmo de Salvador, p. 5.

²²⁶ Frases tiradas dos testamentos de Antônio Mendes de Oliveira e João Alvares Fontes, citados.

epidemia de 1686, feita em vida.²²⁷ Outro bom exemplo é o de Bento Manuel, senhor de engenho em Cachoeira, que, em 1693, doou aos Jesuítas todos os seus bens, avaliados em 25.000 cruzados, para a fundação do Seminário de Belém, em Cachoeira, com a condição de ter na hora da morte os votos da Companhia e, desde logo, carta de irmandade.²²⁸ Pedia também para viver no Seminário, “na saúde e na doença, enquanto me durar a vida”. Morreu a 18 de janeiro de 1709, enterrado com a roupeta e como irmão da Companhia, com os sufrágios que, como tal, lhe competiam.²²⁹

Medo da perdição da alma, solidariedade familiar, preconceito social, racial, piedade, tais eram os sentimentos que emergem da leitura dos testamentos, em mistura com o evidente utilitarismo. Doar em testamento terminava por ser uma das regras do jogo e, assim, nada mais eficaz do que, na disposição da vontade, somar o sentimento religioso ao sentimento social.

Não é de se espantar (ao contrário, espera-se) que a cultura e a arte barrocas tenham encontrado espaço naquela vida de tensão, reveladas pelo medo da perdição eterna da alma e pelo utilitarismo ou gozo pela fruição de riquezas. O que sugere que eram ricos, porém não destituídos de fé, aqueles irmãos. Tomado como modelo, aquele grupo é, assim, revelador das categorias homólogas entre a sua cultura, sua forma de vida e a sua morte.

²²⁷ d. Francisca de Sande era viúva do Mestre-de-Campo Nicolau Aranha Pacheco e filha do rico senhor de engenho e comerciante Francisco Fernandes da Ilha. Durante a epidemia de febre amarela que abateu sobre a Bahia entre maio e junho de 1686, o hospital da Santa Casa da Misericórdia não dava conta dos doentes, as casas cheias de moribundos e as ruas de cadáveres. d. Francisca de Sande converteu sua casa em enfermaria, pagando por sua conta médicos, remédios, alimentação, vestuário e roupas de cama para os enfermos, o que abalou consideravelmente o patrimônio da família. Cf. PITA, 1976: 198. Tais esforços mereceram o agradecimento de d. Pedro II, expresso em carta de 1689. Anais do Arquivo Público da Bahia, vol. XXXI, imprensa Oficial da Bahia, 1949, pp. 383/397.

²²⁸ ACMS, 3, 329.

²²⁹ ACMS, 3, 330.

CAPÍTULO III

FESTAS: PODER E HIERARQUIA SOCIAL

Após sessenta anos ligado ao trono espanhol, Portugal realizou finalmente seu movimento de restauração da independência que teve como ato simbólico a chamada “Revolução de 1º de dezembro de 1640”. Quinze dias depois, seria aclamado “por metade de Portugal” o duque de Bragança, d. João, que, no começo de dezembro “descia em procissão triunfal, através de *suas* terras, de Vila Viçosa a Lisboa, onde chegou no dia 6” (OLIVEIRA MARTINS, s.d, Vol. II, p. 96).

Segundo a descrição da Aclamação, feita por D’Oliveira França, valendo-se de cronistas coevos, a cerimônia ocorreu no Terreiro do Paço, em Lisboa, com a tradicional pompa que caracterizava a Corte de Bragança,²³⁰ instalada em Vila Viçosa desde a morte de d. Sebastião: “No Terreiro do Paço a pompa tradicional. O docel de estilo com seis reis d’armas”. Todo o clero de negro, enquanto que a nobreza, inclusive o Condestável, o Marquês de Ferreira, vestia cadeias douradas. O Duque de Bragança, d. João, vestia um “rico pardo bordado de ouro com botas e cadeias de diamantes; opa de tela branca semeada de ramos de ouro. Larga fralda amparada pelo Marquês de Gouveia”, camareiro mor. De joelhos, o Duque jura guardar leis e foros do Reino. “Levanta-se o rei” e põe na cabeça “um chapéu de plumas brancas e pretas. O novo rei dirige-se à Sé, à cavalo, para rezar, com o novo pálio sendo conduzido pelos vereadores da Câmara de Lisboa. Durante a cerimônia de Beija-mãos, “enfileiram-se prelados e fidalgos”, após o que acontecem as aclamações rituais e os vivas.

Aquele ano fizera rigoroso inverno em Portugal e chovia muito. Porém, “o povo na chuva respondia calorosa e umidamente ao vivório”. A nobreza sem chapéus acompanhou o préstito e, na hora dos discursos, permaneceu silenciosa. Um

²³⁰ Cf. LOBO, 1945; MELO, 1648.

desembargador dos agravos e o camarista Rebelo Homem “canalizaram até o trono o alegramento de todos”.

A entrega das chaves foi feita pelo Conde de Castanheda, presidente do Senado, e o cavalo Régio levado pelas rédeas por d. Pedro Fernandes de Castro, já que o alcaide mor, conde de Monsanto, estava ausente. Onipresente a aristocracia, a burguesia assistia à cena confundida na massa, “cujo alvoroço incontido estrepitava” (D’OLIVEIRA FRANÇA, 1951, pp. 356-7).

Temos aqui, no primeiro ato da dinastia de Bragança, uma amostra do que seriam as cerimônias festivas durante seu longo reinado: todo o clero e nobreza participando do evento, de fora o povo e a “burguesia”, que o assistia “confundida na massa”.

Observar as cerimônias públicas, nas quais o Estado, a Igreja ou seus membros e as elites participavam como promotores ou simples intervenientes, é determinante para captar a consciência que, quer uns, quer outros – especialmente os titulares de cargos mais proeminentes na hierarquia pública ou eclesiástica – têm das suas funções, lugar social, prestígio e poder. Este postulado inicial faz sentido particularmente numa altura, séculos XVII e XVIII, na qual a importância conferida à cerimonialidade e à etiqueta e o fascínio exercido pelo ritual sagrado eram enormes.

Após a restauração, a Coroa procurou incrementar práticas de representações simbólicas de seu poder e da soberania do Estado português, que seriam apresentadas aos súditos, tanto os metropolitanos quanto os das conquistas, nas celebrações e nos momentos festivos. Um dos primeiros atos foi exatamente o das festas de Aclamação de d. João IV.

A notícia da restauração chegou à Bahia no dia 15 de fevereiro de 1641, por carta régia dirigida ao Vice-rei, d. Jorge de Mascarenhas, Marquês de Montalvão, ordenando que se procedesse ao juramento e aclamação do novo rei. Logo que recebeu a carta, o Vice-rei imediatamente mandou isolar a caravela que a trouxera, com ordens para que nenhuma embarcação dela se aproximasse. E, como haviam 600 praças entre espanhóis e napolitanos na guarnição da Bahia, mandou que apenas as portuguesas se mantivessem em armas, ao tempo em que mandou ocupar o largo do Terreiro pelo terço comandado por seu filho, d. Fernando de Mascarenhas, e a praça do Palácio pelo terço comandado pelo Mestre de Campo João Mendes de Vasconcelos. Tais cuidados tinham como objetivo evitar qualquer movimento das guarnições espanholas. Estas “foram pelo povo desarmadas, quando o mesmo povo seguia para a Sé”, para o *Te Deum Laudamus*

de ação de graças (ERICAIRA, Vol. I, pp. 137-8, 1946). Após estas providências, o Vice-rei reuniu em palácio os

prelados das quatro religiões, que na cidade do Salvador tem seus conventos, sendo de São Bento, de Nossa Senhora do Carmo, de São Francisco, e da Companhia de Jesus, e os oficiais da Câmara; e finalmente aos Mestres de Campo, e Sargentos-mores dos terços da milícia portuguesa, que ali assistiam (CALADO, 1987, vol. I, p. 165).²³¹

Convidando um por um, em separado, ao seu gabinete, mostrava-lhe a carta e o fazia entrar em outra sala. Depois de ter assegurado o voto de todos, os reuniu em conselho pleno, no qual se votou a imediata aclamação do novo rei. O Vice-rei, então, conclamou a todos que se dirijam à Sé para o *Te Deum Laudamus* de ação de graças. Segundo a narração de Frei Manuel Calado:

os vereadores, e mais oficiais da Câmara trouxeram a sua bandeira, e logo o Marquês Vice-rei vestido de gala, com todos os mais oficiais maiores da milícia, e todo o povo que se ajuntou, sem saber o para que; e mandando tocar todas as caixas, em elas parando, mandou deitar pregão em voz sonora, e alta, por um pregoeiro, o qual disse estas palavras: *Ouvi, ouvi, ouvi e estais atentos*. E logo disse o Vice-rei estoutras palavras: *Real, real, real, por Senhor Dom João Quarto deste nome, Rei de Portugal*. E todo o povo respondeu: *Real, real, real, viva El-Rei Dom João o Quarto deste nome, Rei de Portugal* (CALADO, 1987, vol. I, p. 166).

As palavras de Frei Calado coincidem com o que está registrado na Ata da Sessão da Câmara de 15 de fevereiro de 1641, que aclamou o novo rei, inclusive as exclamações finais:

... depois deles fez o mesmo juramento a Câmara desta Salvador em nome de todo o povo, e tomando o Vereador mais velho Manoel Maciel Aranha a Bandeira da Câmara em suas mãos com vozes altas que todos ouviram disse – Real Real Real por El Rei Dom João o quarto Rei de Portugal o que todo o povo, Clero, e mais gente em muito número aclamou por três vezes Viva, Viva, Viva, El Rei Dom João o quarto de Portugal com geral contentamento dando muitas graças a Deus pela Mercê que a todos fizera em grandes demonstrações de alegria...²³²

Imediatamente depois destas aclamações, toda a infantaria portuguesa disparou “três surriadas de arcabuzeria, e mosqueteria”, e a cada uma delas os alferes “abatiam as

²³¹ *O Valeroso Lucideno*, de Frei Manuel Calado, foi publicada pela primeira vez em 1648, e apesar de todas as licenças foi proibido por conter críticas ao então vigário de Pernambuco, o padre Jesuíta Francisco de Vilhena. O autor viveu no Brasil durante 30 anos, tendo assistido a invasão de Pernambuco pelos holandeses e contemporâneo da Aclamação de d. João IV, na Bahia em 1641.

²³² DHAM. Atas da Câmara. Vol. 2, 1641-1648, pp. 81-82.

bandeiras, e o povo aclamava: Viva El-Rei Dom João”. Daí partem todos em direção à igreja da Sé para as devidas graças a Deus “por tão soberano benefício como lhes havia feito em dar Rei; e tal Rei.” O Marquês de Montalvão mandou que se disparassem toda a artilharia das fortalezas da cidade e dos arredores, assim como de todas as naus e navios que se encontravam no porto. À noite ordenou que

Todos os moradores da cidade pusessem luminárias em suas portas, e janelas, e acender outros muitos fochos, e celebrou a aclamação de el-rei nosso senhor com muitas encamisadas, e com festas de cavalo, com músicas, chacotas e danças, fazendo todas as demonstrações de alegria, que lhe foram possíveis (CALADO, 1987, Vol. I. p. 166).

Do ponto de vista popular, a atração da comemoração estaria no clima de festa criado pelas autoridades, com o desfile pelas ruas da cidade, o Pendão Real da Câmara conduzido em procissão até a Sé da Bahia, para o *Te Deum Laudamus*, em meio a gritos de vivas. Vivas que a maioria aderiu com entusiasmo mesmo sem saber o que estava acontecendo, como escreveu Frei Manuel Calado.

Todas as capitanias sujeitas ao governo da Bahia foram notificadas pelo Vice-rei para que procedessem também à aclamação de d. João IV. O Marques de Montalvão mandou notificar inclusive à Capitania de Pernambuco, então sob o domínio holandês, onde também se festejou a aclamação do novo rei de Portugal. Às outras vilas e câmaras da capitania da Bahia se encarregou de notificar a Câmara de Salvador²³³ e, a 25 de fevereiro, seus oficiais escreveram²³⁴ para o rei dando conta das festas que se haviam realizado na Bahia, que duraram dez dias, como declara a Câmara na resposta à carta recebida de d. João IV em 4 de março.²³⁵

A aclamação de d. João IV se transformaria em uma das festas mais tradicionais do calendário festivo da Bahia durante todo o período colonial. Foi oficializada em 1642. Em 15 de novembro daquele ano, o governador geral Antonio Teles da Silva expediu uma portaria para a Câmara de Salvador na qual dizia:

Porquanto em todo o Reino de Portugal se fazem ao primeiro de Dezembro grandes festas em ação de graças pela restituição de Sua Coroa a El Rei Nosso senhor Dom João o quarto [...] ordeno aos oficiais da Câmara desta cidade façam assento nos livros dela para que no tal dia primeiro de Dezembro haja daqui em diante as festas que as possibilidades dos moradores permitirem e se faça uma procissão como a de *Corpus* com toda a pompa que pede o ato de tanta solenidade e aplauso, mandando que a véspera se ponham luminárias

²³³ DHAM. Atas da Câmara, vol. 2. 1641-1648. p. 86.

²³⁴ DHAM. Atas da Câmara, vol. 2.

²³⁵ DHAM. Cartas do Senado, Vol. 1, (1641-1642) pp. 12-14.

e ao dia se preparem e aderecem as ruas com toda a decência e festival demonstração o que espero que nestas primeiras se faça da maneira que se enxerguem nelas os afetos de verdadeiros vassalos. Bahia 15 de novembro de mil seis centos e quarenta e dois. Antonio Teles da Silva.²³⁶

O ponto que queremos chamar a atenção, na portaria do governador, é exatamente aquele em que ela manda “se faça uma procissão como a de *Corpus* com toda a pompa que pede o ato de tanta solenidade e aplauso”.

Das cerimônias de caráter público, as procissões e as entradas foram aquelas que mais chamavam a atenção, exatamente pelo seu caráter coletivo, e que acabaram por propiciar a passagem da representação ritual para formas progressivamente declaradas de diversão coletiva, levando, por uma espécie de transbordamento, tanto as festas litúrgicas quanto as do Estado, do interior das igrejas e das cortes para as ruas. Tais cerimônias representavam ocasiões de afirmação das hierarquias de toda ordem e também momentos nos quais se buscava ou se exibia poder e prestígio.

²³⁶ Portaria do Governador-geral Antonio Teles da Silva de 15 de novembro de 1642. DHAM. Atas da Câmara, Livro 2, p. 15

CORPUS CHRISTI:

O POVO DE DEUS EM MOVIMENTO

A procissão (do latim *processio*, “ação de avançar, de ir para adiante”, “marcha para adiante”) significa um desfile de caráter civil ou religioso. Na Roma Antiga, havia a procissão consular e eram famosas as procissões triunfais. Na Grécia, chamavam-na *teorias*, referindo-se aos comandantes que passavam a tropa em revista, palavra que mais tarde ganharia a acepção de contemplação (CARVALHO, 1941, p. 145).

Elemento dos mais importantes da chamada “devoção popular” brasileira, as procissões são, ao mesmo tempo, expressão de devoção, manifestação social e fator de sociabilidade. Das várias cerimônias a que a Igreja recorria para atrair o povo para a religião, eram as procissões as mais populares e concorridas.

De fato, elas eram um importante fator de sociabilidade. Participando apenas como espectador das festividades públicas de caráter oficial, nas quais era sempre colocado à margem, vai ser nas solenidades religiosas, principalmente nas procissões, que a gente comum das vilas e cidades coloniais encontrará oportunidade de figurar como personagem ativa desde o século XVI.

O processo de inserção destas camadas em tais cerimônias se deu graças à herança medieval do Cristianismo Ocidental que, desde cedo, adotara a dramatização de episódios da história sagrada com fins de propagação às maiorias, dos princípios do Evangelho, por meio de exemplos. O movimento no sentido de transbordamento das festividades, da área limitada do interior dos templos para o céu aberto do espaço público, provocaria um deslocamento da diretriz religiosa de tais manifestações (baseado no estímulo à fé e à devoção) para objetivos profanos (cujo maior interesse era a afirmação do poder secular e a busca de diversão).

O modelo maior foi sempre a procissão de *Corpus Christi*. Segundo Jacob Burkhardt, nas cidades renascentistas italianas, de “ruas largas, planas e bem pavimentadas” (algo bem diverso das cidades coloniais brasileiras²³⁷),

a procissão logo se transformou no *trionfo* ou seja, o desfile de figuras mascaradas a pé e em carruagens, cujo caráter eclesiástico foi gradualmente cedendo lugar ao secular. As procissões no carnaval e no feriado de *Corpus Christi* eram semelhantes em pompa e brilho, criando o padrão mais tarde seguido pelos avanços reais ou principescos (BURCKHARDT, 1991, p. 246).

A Festa de *Corpus Christi* teria se iniciado em 1264, por meio da bula *transitorio* de Urbano IV.²³⁸ Todavia, se a bula prescrevia missa e ofício, o mesmo não fazia com relação à procissão (SILVA, 1993, p. 197-8). Esta viria a se tornar, na Europa do século XIV, a forma por excelência de celebração da festa da Eucaristia (RUBIN, 1994, p. 243). Apenas no pontificado seguinte, de João XXII, a festa passaria a ser efetivamente celebrada. O papa João XXII parecia condensar características interessantes: tinha uma visão original sobre a política, a religião e a sociedade; buscava preservar os poderes, os privilégios clericais e enxergou razões pastorais para a criação, ou divulgação, de um espetáculo ortodoxo eucarístico num contexto de maiores desafios, questionamentos e explorações sobre o ofício sacramental e clerical (RUBIN, 1994, p. 243). Não à toa, este foi o papa responsável pela canonização de São Tomás de Aquino, a quem se atribui a liturgia de *Corpus Christi* (RUBIN, 1994, p. 184-5).²³⁹ Por meio destas indicações, pode-se sublinhar a visão do pontífice que considerava as festas e seus ofícios uma maneira de fortalecer a fé, como também destacar o lugar das práticas religiosas e, em particular, da festa de *Corpus Christi* na instituição da Igreja e desta no mundo, no domínio secular.²⁴⁰ Lembremos que, desde o século XII,

a [própria] noção de *corpus mysticum*, até então empregada para definir a hóstia, estava se transferindo gradualmente – a partir de 1150 – para a Igreja como corpo organizado da sociedade cristã unida no Sacramento do Altar. Em suma a expressão ‘corpo místico’, que

²³⁷ Em 1727, nos festejos pelos casamentos dos príncipes de Portugal e de Castela, o Bispo de Salvador determinou uma mudança no percurso da procissão, que, nesse ano, seria maior e constaria de muitos e grandes carros alegóricos, “para evitar uma ladeira dificultosa aos carros”. MATOS. 1729, p. 37

²³⁸ Cf. KANTOROWICZ, 1985, p. 127; GENRO, 1959, p. 10; ARAUJO, 1990, p. 48.

²³⁹ Segundo a autora, foi provavelmente no material de canonização, onde o papa João XXII deve ter encontrado a composição litúrgica de Tomás de Aquino. A autoria da liturgia é discutível (idem, ibidem), porém a *Biblioteca Lusitana* de Barbosa Machado (1933) confirma a autoria.

²⁴⁰ Pode-se consultar as referências de Georges Duby sobre o mistério da Encarnação como centro tanto dos debates teológicos, quanto da criação artística no século XII. A valorização do Cristo dos evangelhos sinópticos significava a celebração da própria vida dos homens e do mundo. Cf. DUBY, 1993, p. 103-136.

originalmente tivera um significado litúrgico ou sacramental, assumiu uma conotação de conteúdo sociológico.

Kantorowicz assinala um ponto de mutação no século XII, quando se dá uma inversão do uso das expressões *Corpus Christi* e *corpus mysticum*. Este passara a designar a instituição, mas vinculava o organismo visível da Igreja a uma ordem litúrgica anterior, e, ao mesmo tempo, assemelhava-a aos órgãos políticos (KANTOROWICZ, 1998, p. 127). Vale acrescentar algumas indicações do autor: no mesmo momento em que *Corpus Mysticum* começa a designar a corporação eclesiológica, teólogos e canonistas começaram a distinguir os “dois corpos do Senhor” – um o *Corpus Verum* individual no altar, a hóstia; e, o outro o *Corpus Mysticum* coletivo, a Igreja (KANTOROWICZ, 1998, p. 127-8).

Sem pretender uma discussão do contexto medieval, salientamos estas passagens porque, de um lado, elas informam sobre a estreita relação que se estabelece entre a eucaristia e a organização eclesiástica; de outro lado, permite marcar o processo de secularização da igreja medieval. É este dado de experiência da Igreja que os Estados Nacionais tomarão de empréstimo. Finalmente, consideramos importante distinguir os sentidos identificados pelo autor para os “dois corpos do Senhor”, a fim de identificar um sentido preciso, no contexto moderno.²⁴¹

Dois séculos mais tarde, segundo Hans Gumbrecht, Lutero transformou a celebração da eucaristia em ato de comemoração.

A definição de pão e vinho como significantes do corpo e do sangue de Cristo (e a transformação subsequente da celebração da eucaristia em ato de comemoração) tem origem na teologia da Reforma. Um passo decisivo nesse processo de reorientação foi a tradução das palavras de Cristo na última ceia “*Hoc est enim corpus meum*” (pelo equivalente de) “*This means my body*” [em português, “Este é o meu corpo”] (GUMBRECHT, 1998, p. 523).²⁴²

²⁴¹ Alguns autores identificam a relação entre a festa do Corpo de Deus e os dois corpos. William de Souza Martins, que analisa a festa no rio de Janeiro, no início do século XIX, fornece ricas referências sobre a relação entre *Corpus* e a Câmara. Indica a relação entre a festa e a representação do poder pela via dos “dois *Corpus* do rei”, mas a análise não avança nesse sentido. Cf. MARTINS, 1997; em trabalho sobre a procissão na antiga Capitania de São Paulo, Maria Aparecida Gaeta identificou na procissão um momento de representação dos “dois corpos do rei”. Para a autora o “duplo corpo” se diferencia em “um corpo político, público e perecível e o seu eterno, sacralizado e imaginado”. Cf. GAETA, 1994, p. 115.

²⁴² Vale lembrar que Lutero se diferencia dos chefes da Reforma alemã e renana, pois continua a afirmar a doutrina da presença real. Sobre seu posicionamento há algumas indicações de Lucien Febvre, dentre elas: “aos fiéis de Estrasburgo, em 1524, [quando] lhes fala sobre as tentações que teve ao princípio, de suas veleidades de adotar a tese de que, ‘no Santo Sacramento, não há mais que pão e vinho. Me resolvi, lutei (...)’ e ‘discutindo a opinião de Carlstadt de que não se podia razoavelmente conceber que o corpo de Jesus Cristo se reduzisse a um espaço tão pequeno [Lutero] razoavelmente exclamava: ‘Mas se se consulta a razão, não se acreditará mais em nenhum mistério’”. Cf. FEBVRE, 1983, p. 237.

É também munido desta referência que Gumbrecht procura firmar posição pela idéia de “produção de presença” em lugar da idéia de representação para pensar determinados fenômenos. O entendimento da eucaristia gerando uma “presença real” é, segundo ele, uma referência óbvia da cultura ocidental para a “produção de presença” (GUMBRECHT, 1998, p. 522-23). A transformação da celebração da eucaristia em ato de comemoração permite não apenas compreender a visão e o posicionamento de agentes das reformas protestante e católica diante da procissão de *Corpus Christi*, como também permite ampliar as reflexões sobre estas comemorações, que se tornaram mais solenes no Portugal do século XVIII.

A partir das distinções entre celebração/comemoração, “produção de presença”/representação, respectivamente inventariadas e formuladas por Gumbrecht, pode-se afirmar que ora estejamos nos referindo à celebração, ora à comemoração da eucaristia, e que este capítulo versa principalmente sobre a última, ou seja, sobre as procissões criadas e ampliadas para solenizar o divino sacramento, mas que se superpunham à “produção de presença”.

Em Lisboa dos fins da Idade Média, há um grande número de procissões anuais, e procissões novas são instituídas.²⁴³ Na América portuguesa, tal como no Reino, a procissão era uma prática religiosa e uma manifestação da cultura barroca.²⁴⁴ Havia procissões por ocasião da construção de um novo templo, durante os festejos de eventos que envolviam a família real ou o reino, como a aclamação de um novo rei, nascimentos, casamentos ou outras datas, nas festas dos Santos e nas demais festas ordinárias e extraordinárias²⁴⁵ previstas pelo calendário religioso. Talvez constituíssem a cerimônia mais recorrente²⁴⁶ nos momentos em que a sociedade buscava festejar. E, vale relembrar, as procissões tinham um caráter compulsório. Segundo os regimentos que regulavam a procissão de *Corpus Christi*, desde o primeiro conhecido, de 1517²⁴⁷, ninguém podia negar-se a participar da solenidade quando convocado. Também as

²⁴³ Cf. os quadros apresentados por Renata de Araújo sobre procissões anuais (séculos XV-XVI). Festas e procissões instituídas em Lisboa. ARAÚJO, 1990, p. 73-4.

²⁴⁴ Consideramos as procissões, neste trabalho, como cerimônias do Antigo Regime e da cultura barroca. Cf. MARAVALL, *op. cit.*

²⁴⁵ A distinção entre ritos extraordinários e ordinários pode ser encontrada em Roberto da Matta, 1983, p. 37.

²⁴⁶ Cf. Serafim Leite, 1950, vol. 3, tomo III.

²⁴⁷ Cf. Regimento de Coimbra de 1517: *Título do Regimento da festa do Corpo de Deus, e de como hande ir os Offícios cada um em seu lugar*. Apud João Pedro Ribeiro (1758-1839). *Dissertações cronológicas e críticas sobre a história e jurisprudencia eclesiástica e civil de Portugal*. Lisboa: Typografia da Academia Real de Ciências de Lisboa. 1867, tomo IV, parte I, p. 240-5.

Ordenações Filipinas, em seu livro Primeiro, capítulo LXVI, parágrafo 48, determinava que

Item, mandamos aos Juizes e Vereadores, que em cada um ano aos dois dias do mês de julho ordenem uma Procissão solene à honra da Visitação de Nossa Senhora. E assim mesmo farão em cada um ano no terceiro domingo do mês de julho outra Procissão, solene por comemoração do Anjo da Guarda, que tem cuidado de nos guardar e defender, para que sempre seja em nossa defesa. As quais procissões se ordenarão e farão com aquela festa e solenidade, com que se faz a do Corpo de Deus. Para as quais, e para quaisquer outras, que Nós mandarmos fazer, ou forem ordenadas dos Prelados, ou Concelhos e Câmaras, não serão constrangidos a vir a elas nenhum moradores (sic) do termo de alguma Cidade, ou Vila, salvo os que morarem ao redor uma légua.

Cabia à Câmara arcar com as despesas de material e com o pagamento das propinas.

A procissão de *Corpus Christi* era definida nas *Constituições Primeiras* como festa real e inserida no conjunto das procissões a que os moradores eram obrigados e comparecer.

A principal de todas as Procissões é a grande, e festival procissão do Corpo de Deus, que em cada ano se faz na Quinta-Feira depois do Domingo da Trindade, tão encomendada pelos Sagrados Cânones, e Concílio Tridentino, e ainda pelas leis do Reino. Foi ordenada pela Igreja para exaltação do Divino Sacramento, manjar sagrado em que se nos dá o mesmo Cristo nosso Senhor, para honra de Deus, glória dos católicos, confusão dos hereges, e para que os fiéis lembrados deste imenso benefício, com fervoroso afeto se movam a render o obséquio devido a tão Divina Majestade, e dar as graças a Christo nosso Senhor, tão liberalíssimo benfeitor, que se nos dá a si mesmo em iguaria da vida espiritual (VIDE, Tit. XVI, n. 496).

Nesse discurso eclesiástico, destacamos o fato de serem mencionados o Concílio de Trento, os Cânones e indicar as semelhanças entre seus argumentos e os textos antecessores. Todos apontam para o lugar da festividade, na pastoral cristã, posteriormente católica.

Destacaríamos ainda que a procissão de *Corpus* sofreu “dupla ordenação”, ou seja, teria sido encomendada tanto pela Igreja quanto pela Monarquia. É justamente como uma cerimônia na confluência desta “dupla” e mesma ordem que nos interessa refletir sobre a festa de *Corpus Christi*.

Por outro lado, não devemos perder de vista a importância atribuída à procissão de *Corpus* pelas *Constituições* do Arcebispado da Bahia, o seu papel de exemplo na

sociedade colonial.²⁴⁸ Entendemos que, é como prática na confluência da Igreja e da Monarquia, que se pode compreender a expectativa das *Constituições* em relação aos fiéis (que incluem os súditos do Reino) de que “se movam a render o obséquo devido”. A linguagem utilizada neste texto não seria assemelhada à expressão utilizada na pregação religiosa – “mover os ouvintes a uma ação”, e empregada na pedagogia e na arte da cultura barroca?²⁴⁹

Essa procissão, também conhecida como *Triunfo Eucarístico*, pois se revestia de tal solenidade, se transformou num verdadeiro cortejo triunfal, modelo para todas as outras procissões e cerimônias públicas, como as entradas régias, entradas de Bispos em suas dioceses, governadores ou Vice-reis, dentre outras autoridades civis e eclesiásticas, tornando-se logo, também, momento privilegiado para a exibição de poder e prestígio e de manifestações da hierarquia social.

Em Portugal, a tradição da procissão de *Corpus Christi* era a mais concorrida, sendo acompanhada pelo maior número possível de devotos. Segundo Câmara Cascudo, “contava com o máximo esplendor de tropas, fidalgos, cavaleiros, andores, danças e cantos. Todas as Corporações eram obrigadas a uma apresentação, e esta consistia num grupo que dançava, simbolizando povos vencidos e gente bíblica” (CÂMARA CASCUDO, 1972, vol. 2, p. 381).

Esse clima religioso-festivo da procissão de *Corpus Christi*, em Portugal, coincidindo o início da sua prática no século XIV²⁵⁰, respectivamente, com as lutas contra Castela até o advento da dinastia de Avís e a organização dos trabalhadores urbanos em confrarias ligadas a santos patronos, iria conferir ao ato um claro simbolismo teológico-político. De uma festa que servia à afirmação do poder espiritual da Igreja, enquanto resposta a heresias que negavam a presença de Cristo no Sacramento, na América portuguesa passa a servir também à afirmação da Coroa, à autoridade das Câmaras, pelo controle sobre os mesteres, às autoridades régias, como Chanceleres da Relação e Governadores ou Vice-reis sobre o conjunto da sociedade e,

²⁴⁸ A forma como é objetivada a procissão de *Corpus Christi*, nas *Constituições* pode significar outras coisas. Porém, quis destacar o lugar de modelo da procissão em relação a outras práticas na sociedade colonial. Ela é reveladora da festividade como acontecimento social, e em Portugal já exercia este papel, como mostra o trecho citado das *Ordenações*. A procissão funcionava como um reservatório de imagens para todas as festas. Os ofícios eram proprietários de carros alegóricos e vestimentas que adaptavam segundo as necessidades das festividades religiosas ou reais. (Cf. ALVES. s.d, p. 50) O que aponta para a relação entre a festa e troca, comércio.

²⁴⁹ Para algumas formulações desta pedagogia, que atribui um papel ativo ao receptor, e da arte na cultura barroca, cf. MARAVALL. *Op. cit.*

²⁵⁰ As primeiras notícias de sua realização surgem apenas em 1318, em Guimarães.

principalmente, aos interesses do rei, pela glorificação pública de seus feitos. A passeata solene do Corpo de Deus ganha, assim, a dimensão de ato oficial.

A partir de 1387, quando São Jorge foi elevado por d. João I à condição de Defensor Perpétuo do Reino, a imagem do santo, montada num cavalo rodeado de oficiais em grande gala, o chamado “Estado de São Jorge”, passou a integrar a procissão. O poder real reservava-se o direito de fazer-se representar simbolicamente pela inclusão de São Jorge em posição de destaque, para lembrar sua ajuda nas vitórias das armas portuguesas sobre os castelhanos, desde a batalha de Aljubarrota.²⁵¹ Acompanhavam o séquito do santo, animais de diversas espécies, figuras de dragões e serpentes etc., que provocavam assombro entre os espectadores.

Transformada, assim, em manifestação profano-religiosa com caráter de instituição representativa da identidade nacional de Portugal, a procissão do Corpo de Deus passou a configurar, a partir do século XVI, a síntese perfeita da sociedade que era chamada a refletir. Esse papel de projeção virtual da realidade de um país e de um povo se tornou possível, exatamente, pelo caráter de representação teatral determinado pela própria sugestão do tema inspirador da procissão afirmadora do mistério do Deus sacramentado.

Como o próprio texto da Bíblia impunha à procissão encenar episódios registrados tanto no Velho quanto no Novo Testamento, era possível, inclusive a certas categorias profissionais convocadas a participar da marcha, procurar na história sagrada alguma identificação com seu mester.²⁵² No geral, porém, era tal a liberdade de criação na escolha da forma de apresentação dos autos – como eram chamadas as encenações²⁵³ – que se chegaria, com o passar dos tempos, a ultrapassar todas as conveniências. E assim, ao lado de “Davi dançando, com seus pajens, que serão doze, ricamente vestidos”, da procissão do Porto de 1621, já figuravam também “tratantes do vinho com

²⁵¹ Os reis portugueses costumavam, desde os tempos das lutas contra os mouros, lançar-se às batalhas invocando o nome de Santiago, o apóstolo de Compostela. Com o advento das guerras contra Castela, porém, tornava-se uma contradição pedir favores ao santo do inimigo, o que levou à troca por São Jorge, popularizado em Portugal pelos cruzados ingleses que ajudaram na campanha do território. “A imagem de São Jorge começou a figurar na procissão do Corpo de Deus, no ano de 1387. El-Rei, d. João I, na famosa batalha, a 14 de agosto de 1385, d’Aljubarrota, invocou como grito de guerra o santo bradando: ‘Avante, á vante S. Jorge. Portugal – São Jorge, Portugal, que eu sou o rei de Portugal’”. Ribeiro Guimarães. *Sumário de Vária História*. Vol. IV, p. 28. Uma outra versão para a presença de São Jorge nas procissões diz que ela tem sua origem numa lenda medieval segundo a qual esse santo, partindo para uma batalha, encontra-se no caminho com o santo viático e o acompanha com suas tropas. Esta segunda versão, porém, é menos aceita.

²⁵² “irá o ofício dos ferreiros, com seu Rei, Imperador e bandeira, com dança de espadas”, estabelecia o Regimento da festa do Corpo de Deus de 1517.

a figura de Baco que costumam dar”. Costumavam dar, como acontecera em Coimbra em 1577, com um “Baco, gordo e rubro, sentado numa pipa no meio dos seus sequazes”, conforme descreve Ernesto Veiga de Oliveira (1988, p. 276).

A transformação do desfile teatral do Corpo de Deus (precedido, na véspera, por solenidades no interior das catedrais das cidades onde se realizava, com a presença dos personagens dos autos e entremezes programados) em espetáculo de grande agrado popular estava destinada a tornar a procissão de *Corpus Christi* em Portugal não apenas num ato religioso-profano de caráter nacional e oficial, mas num paradigma para outras procissões. Com seu espírito de solenidade acima da mera invocação de santos determinados, por força da presença maior de Deus no Santo Sacramento, ela serviria de modelo para outras procissões, sob a indicação precisa de se constituírem “pelo estilo da do Corpo de Deus”, como expressa nas Ordenações Filipinas e na portaria de 1642 do Governador geral do Brasil.

De todas essas procissões subordinadas ao modelo das alusões simbólico-dramatizadas na história do Cristianismo (incluindo a ligação do sagrado com feitos heróicos nacionais e episódios da vida local), a mais ampla pelos temas, e mais festiva pelo espírito, continuaria sendo a mais antiga, de *Corpus Christi*.²⁵⁴

O Corpo de Deus na Bahia de todos os Santos.

As procissões de *Corpus Christi* são realizadas na Bahia desde os tempos da fundação da cidade do Salvador. O padre Manuel da Nóbrega relata duas grandes procissões celebradas, em 1549, ano da chegada dos jesuítas ao Brasil. No dia 21 de julho, festa do Anjo da Guarda de Portugal, diz ele que

fizemos procissões com grande música, a que respondiam as trombetas. Ficavam os índios espantados de tal maneira que depois pediam ao padre Navarro que lhes cantasse como na procissão se fazia. Outra procissão que se fez dia de *Corpus Christi*, mui solene, em que jogou toda a artilharia que estava na cerca, as ruas mui

²⁵³ “os atabaqueiros são obrigados a fazer S. Miguel, e dois diabos grandes, todo bem feito e como cumpre para tal auto”, Idem.

²⁵⁴ “Era a Procissão de Corpo de Deus, a mais aparatosa de todas, quando por qualquer motivo se decretava um desses atos religiosos por algum fausto sucesso político, logo se declarava que a procissão se faria à maneira da do Corpo de Deus, com assistência dos ofícios com suas bandeiras, dos jogos, danças, sem esquecer a serpe e o drago”. GUIMARÃES, 1872, Vol. IV. p. 30.

enramadas, houve danças e invenções à maneira de Portugal (NÓBREGA, 1988: 86).

É claro que, ao começar a ser realizada no Brasil, ainda na primeira metade do século XVI, a procissão de *Corpus Christi* estaria certamente muito longe de comparar-se ao modelo português, em termos de vulto e espetacularidade. Mesmo porque, numa cidade de menos de mil habitantes brancos, como era Salvador e seus termos no Recôncavo no tempo de sua fundação, em 1549, não se teria como reproduzir a animação e a variedade das procissões realizadas em centros populosos de Portugal como Porto, Braga, Coimbra e Lisboa.

Todavia, as referências ao fato de as ruas estarem “enramadas” e da procissão incluir “danças e invenções à maneira de Portugal” revelam que o modelo básico da alegre caminhada em louvor ao mistério da presença do Corpo de Deus entre os homens começava a ser seguido. E, tal como na metrópole, estava destinada a consagrar-se também na colônia, a partir da primeira metade do século XVII, como uma grande festa popular.

Muito modestas e pobres foram as procissões no Brasil no início da colonização. Porém, tiveram significados semelhantes. Também aqui elas foram propiciatórias, expiatórias, exemplificadoras do mundo estamental, acolhedoras de relíquias e autoridades, didáticas e catequéticas. Foi, enfim, um poderoso instrumento de propaganda em relação à população colonial.

Ainda nos primeiros momentos da colonização, o padre Anchieta descreve uma solene cerimônia realizada no Colégio dos Jesuítas da Bahia, quando da festa da Invenção da Santa Cruz. Esta festa tinha particular importância num país nascido sob esta invocação. Nestes dias, eram expostas as relíquias do Colégio, os corredores da Casa jesuítica eram forradas com tapetes, flores e outros ornamentos. Ao fundo, durante o desfile das relíquias, tocavam-se órgão, flautas, clavicórdio e cítaras. Os padres “revestidos de riquíssimos paramentos, debaixo de um pálio de seda adamascada” desfilavam em ordem com as imagens, acompanhados de incensadores, turíbulos e velas. Segundo o padre Anchieta,

todas estas cousas inspiravam tanta piedade e devoção, que muitos fidalgos, que instantemente haviam solicitado permissão para assistir esta trasladação, admirando esta perfeição da Companhia, e impulsionados por fervorosa devoção, derramaram abundantes lágrimas e espalharam pela cidade entusiásticos da Companhia (ANCHIETA, 1988: 404).

Em sua narrativa, o cronista cria a sensação de que todo o aparato cênico para a transladação de relíquias e a procissão armada com tanto esforço eram para puro uso interno da Companhia. Assim, quer levar o leitor a supor que, somente com certa relutância, os padres permitiram à elite da Bahia presenciar a procissão.

Mas, nesta narrativa, destacam-se dois objetivos plenamente atingidos. Primeiro, supondo que seria uma procissão interna, todo o aparato cênico está lá para dizer que as relíquias e as imagens são dignas em si da procissão, são objetos ontologicamente importantes, ainda que não houvesse ninguém para assistir. Segundo, tendo os “fidalgos” conseguido participar da cerimônia, ela serve também como poderoso instrumento de propaganda, promovendo a imagem da Companhia pela capital da colônia. É difícil dizer qual objetivo foi o mais importante, ou quão acidental foi a presença da elite soteropolitana, mas é fácil concluir que a procissão foi um sucesso na terra e no céu.

Em 1561, o padre Antônio Blazquez escreveu ao padre Geral da Companhia para narrar os festejos da Semana Santa. Segundo ele, um ourives fizera retábulos e enfeites para a igreja, dosséis e arcos dentro da igreja. Os padres e irmãos, entoando o *Miserere*, saíam dois a dois, sendo o canto frequentemente interrompido pelo choro das pessoas e das disciplinas²⁵⁵ à passagem dos religiosos. O padre provincial lavou os pés de doze homens para imitar a leitura do evangelho da Quinta-Feira Santa. O sermão era interrompido por “um contínuo choro, um gemer e soluçar, de modo que não podiam fazê-los calar por mais que lho pedissem, tão veemente e grande era o seu sentimento e compaixão”. O padre provincial, vendo que várias pessoas desmaiavam “e outras davam grandes gritos”, pediu ao padre Reitor que interrompesse a narração da Via Sacra, pois “não havia quem se ouvisse”.

Depois dos faustosos festejos urbanos, o padre provincial foi visitar as aldeias próximas e novas procissões foram acontecendo. Numa delas, houve uma procissão solene na festa da Invenção da Santa Cruz. Para ela, os índios elaboraram uma imensa cruz e a cravaram no alto de um monte. Diz o autor que “iam eles tangendo e cantando uma folia a seu modo, e de quando em quando vinham fazer reverência à cruz que um Irmão levava”.²⁵⁶

²⁵⁵ Práticas de autoflagelação como forma de penitência, muito comum nas procissões da época.

²⁵⁶ Carta do padre Antônio Blasquez, do Brasil, da cidade do Salvador, Bahia de Todos os Santos, para o padre mestre geral Diogo Laynez e aos mais padres e irmãos da Companhia, de 23 de setembro de 1561. In: NAVARRO e outros. 1988, pp. 334 e ss.

Acerca do caráter catequético da procissão, é interessante notar que, no que respeita aos índios, eles não tinham, exatamente, tradição processional. A procissão, nas missões brasileiras, vilas e cidades é, para o índio, uma novidade. Os índios da Bahia faziam “uma folia a seu modo”. Era uma festa como os recebimentos festivos que eles tinham na sua “gentilidade” (o *ereuipe*). A diferença parecia ser agora a necessidade de fazer uma reverência a um novo objeto, mas apenas “de quando em quando”.

Na zelosa pena do cronista inaciano, aparecem elementos que dizem exatamente o contrário do que o autor pretendia ao redigir este relato: os índios continuavam índios no sentido estrito da palavra. Ou, como dizia Montaigne, “*ces cérémonies semblent être plus magnifiques que dévotienses*”, isto é, estas cerimônias eram bonitas, mas não necessariamente refletiam um estado de alma inclinado ao programa do Decálogo (Montaigne, *Essais*).

Porém, a percepção de Montaigne traduz também o plano de ação de uma elite que procurava uma coerência entre cena-gesto-atitude existencial que, embora estivesse presente nas intenções dos colonos, nunca foi a preocupação central da massa de índios. Montaigne incorpora o espírito jesuítico e tenta a ordenação que a Companhia tentara. Seria necessário um olhar mais antropológico para perceber que, no caráter estético dos adereços cênicos, estava a própria piedade do índio, que muitos autores vêem também no colono português. A distinção forma-conteúdo é, aqui, zelo cartesiano.

A amplitude plástica destas cerimônias tem uma característica muito importante. Incorporando, no sentido estrito do termo (trazer o corpo), elas possibilitavam agregação sem, necessariamente, implicar adesão pessoal. Os índios poderiam continuar sendo índios, como nos tempos da sua “gentilidade”, desde que entrassem na fila e venerassem a presença de Cristo no ostensório que ia à frente. Como o “venerar a presença real de Cristo” significava, com freqüência, estar na procissão, sendo a adesão corporal evidência (para a Igreja) de uma adesão “espiritual”, constituía-se um manto amplo, amplo a ponto de suas dobras compreenderem várias diversidades. Foi neste universo amplo, oposto aos espíritos huguenotes, que ocorreu a interação do universo indígena com o europeu-católico. Ora, os povos indígenas do Brasil desconheciam o uso efetivo de imagens de barro ou madeira. É fácil supor que deveriam desconhecer o conceito ocidental de transcendência e representação que uma imagem cristã deveria evocar.

Nos séculos XVII e XVIII, no Brasil, a procissão de *Corpus Christi* se consagra como uma das grandes festas reais determinadas pelas *Ordenações* e, a partir de 1707,

pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Estas dispõem sobre a pompa e sobre o cerimonial que deve ter a procissão do Corpo de Deus, baseada no Ritual Romano e no Cerimonial dos Bispos.

Pelo que mandamos, que nesta Cidade se faça esta Solene Procissão com o ornato possível de pompa, e majestade, assim como até agora se fez, na Quinta-Feira de *Corpus Christi* pela manhã, acabada a celebração da Missa, na forma que dispõem o Cerimonial dos Bispos, e sairá da nossa Sé, e Nós e nossos sucessores levaremos a Custódia do Santíssimo Sacramento, e tendo legítimo impedimento a levará o Deão do nosso Cabido, ou dignidade a quem pertencer. A mesma procissão se poderá fazer nas mais igrejas de nosso Arcebispado, em que houver costume de se fazer, havendo o ornato necessário, na forma que ordena o Ritual Romano (VIDE, livro IV, Tit. XVI, n. 497).

Todos os clérigos, de qualquer qualidade são obrigados a acompanhá-la “da igreja de onde sair, até se recolher, e irão com vestido clerical decente e com sobrepelizes lavadas, coroas, e barbas feitas”. Todas as ordens religiosas, terceiras e irmandades, assim como “todas as pessoas que a isso são obrigadas, se achem na procissão”. Para isso, dois dias antes o provisor deverá afixar edital nas portas da Sé, declarando que “se o assim não cumprirem, incorrem nas ditas penas de excomunhão e dinheiro”.

As *Constituições* dão um enfoque especial às procissões como elemento de piedade e devoção.

Procissão é uma oração pública feita a Deus por um comum ajuntamento de fiéis disposto com certa ordem, que vai de um lugar sagrado a outro lugar sagrado, e é tão antigo o uso delas na Igreja Católica, que alguns autores atribuem sua origem ao tempo dos apóstolos. São atos de verdadeira religião e divino culto com os quais reconhecemos a Deus como Supremo Senhor de tudo e Piíssimo distribuidor de todos os bens, e por isso nos sujeitamos a Ele, esperando de sua divina clemência as graças e favores que lhe pedimos para salvação de nossas almas, remédio dos corpos, e de nossas necessidades (Liv. 3º, Tit. XIII, n. 488).

Estabelecem ainda três tipos de procissões oficialmente permitidas: procissões organizadas pelos religiosos, procissões organizadas pelas Irmandades e procissões organizadas pelos poderes públicos. Como eram “solenidades espirituais e sagradas”, estavam sob a jurisdição eclesiástica e apenas os bispos poderiam autorizá-las, conferindo-lhes licença para se realizar.

Portanto, ordenamos, e mandamos ao nosso cabido, e aos párocos, vigários, comunidades, e mais pessoas eclesiásticas, e seculares de nosso Arcebispado, que não ordenem, nem façam Procissões públicas gerais, ou particulares, por qualquer causa que seja, sem licença nossa por escrito, em que se assinará o tempo, parte, e por onde hão de ir e se tornarão a recolher, exceto aquela que mandamos e permitirmos se

façam nestas nossas Constituições; na qual nossa proibição se compreendem também os regulares, os quais conforme a direito, e declarações da Sagrada Congregação não podem fazer Procissões públicas por fora do âmbito de suas igrejas sem licença dos Bispos (Livro 3º, Tits. 489-90).

As ordens religiosas eram autorizadas a realizar procissões ao longo do ano, em datas específicas, regulamentadas pelas *Constituições*. Eram as seguintes: 1) *Companhia de Jesus*: dia das Onze mil Virgens, dia da Santíssima Trindade e na Terça-feira das Quarenta Horas; 2) *Ordem dos Carmelitas*: Sexta-Feira da Paixão; 3) *Franciscanos*: Quarta-feira de Cinzas. Com relação às irmandades, estas podiam fazer as seguintes procissões: *Irmandade da Misericórdia*, Quinta-Feira de Endoenças e no dia de Todos os Santos; *Irmandade dos Passos*: Segunda Sexta-Feira da Quaresma. As procissões do Senado da Câmara eram a do dia de São Sebastião; a de 10 de maio, comemorativa do padroado de São Francisco Xavier; a do dia dos apóstolos São Felipe e Santiago; a do dia do Anjo Custódio; em primeiro de dezembro, dia da aclamação de d. João IV; e dia de Santo Antônio de Argoim (*Constituições, id. Id. n. 491*).

A legislação eclesiástica estabelecia ainda a ornamentação que se deveria dar às ruas por onde passaria a solene procissão, bem como o comportamento das pessoas à sua passagem. Mandava-se que, nos dias de procissão,

tenham as ruas, e lugares por onde houver de passar limpos, e ornados com ramos, e flores, e as janelas, e paredes concertadas, e armadas com sedas, panos, alcatifas, tapeçarias, quadros, imagens de Santos, e outras pinturas honestas, quanto lhes for possível.

E outro-sim mandamos, que nenhum homem (não tendo legítima causa) enquanto a Procissão passar pelas ruas, esteja às janelas, ou sentados em cadeiras de espaldas com a cabeça coberta, e tanto que avistarem o Senhor se porão de joelhos sob pena de excomunhão maior (*Op. cit. Tit. XVI, n.ºs. 496 a 501*).

Mas não eram somente penas que estabeleciam as *Constituições*. Elas previam também indulgências para quem acompanhasse a procissão, tendo confessado, comungado, assistido às missas e Horas Canônicas. Indulgências que variavam de 40 dias, para quem apenas tivesse acompanhado; e para quem além de acompanhar, assistir às primeiras Vésperas, à “Prima, Terça, Sexta, Nona e Completas”, ganhariam 100 anos por cada uma dessas ações, cumulativamente! (*op. cit. Tit. XVII, n. 502 e 503*).

A procissão de Corpo de Deus na Bahia constituía, à maneira de Portugal, um espetáculo de pompa e gala, em que desfilavam grupos de escravos com suas danças características, corporações de ofício com seus instrumentos de trabalho e suas bandeiras, irmandades, destacando-se a do Santíssimo Sacramento, com suas opas

vermelhas e, por último, ao redor do pátio, que era conduzido pelas autoridades, vinham a nobreza e o clero. As Câmaras mandavam que as casas fossem caiadas, os muros consertados e as ruas limpas e cobertas de flores e folhas.²⁵⁷ Era obrigatório o comparecimento de autoridades, funcionários, corporações e povo, estabelecendo-se penalidades de 600\$000 e 30 dias de cadeia aos faltosos. Dos balcões e das janelas das casas situadas em “ruas de passar a procissão” pendiam, durante o cortejo, ricas colchas e toalhas de seda ou adamascadas, ao mesmo tempo que nos parapeitos era colocado o santo protetor da família, cercado de flores e velas.

As festas da Câmara

Órgãos de administração local na América portuguesa, as Câmaras, eram responsáveis pela promoção de festejos ordinários – cadenciados anualmente de acordo com o calendário litúrgico – e extraordinários – como as celebrações referentes a nascimentos, casamentos e exéquias da família real – custeando tais eventos. Contudo, outras festas foram acrescentadas ao calendário oficial pela Câmara de Salvador, como a dos apóstolos São Felipe e Santiago, a de São Sebastião, em honra ao rei d. Sebastião, morto em luta contra os mouros, a de Santo Antônio do Argoim, Nossa Senhora da Conceição e a de São Francisco Xavier.

A festa dos apóstolos São Felipe e Santiago foi instituída para solenizar a restauração da Bahia, em primeiro de maio de 1625, dia consagrado aos apóstolos mártires. Mas sua celebração só foi iniciada em 1627, conforme a Ata da sessão da Câmara de 17 de abril daquele ano, em que os vereadores

...assentaram que era em grande serviço de Deus fazer-se uma [...] procissão em o primeiro de maio de todos os anos pela mercê, que Deus Nosso Senhor fez a esta cidade, pela recuperação dela e aliviar dos hereges holandeses, que a tinham tomado, a qual procissão se fará

²⁵⁷ Cf. diversas posturas lançadas pelo Senado da Câmara registradas nas Atas publicadas nos DHAM, Atas da Câmara, 7 volumes. Bastante antigo é o costume de cobrir as ruas por onde deverá passar a procissão de *Corpus Christi* com folhagens e flores. Coincidindo a festa com a primavera, no hemisfério norte, os tapetes de flores foram adotados em várias regiões da Europa, inclusive Portugal, num esforço de revalorização dessa festa frente à oposição defendida pelos reformistas, que negavam a presença de Cristo na Eucaristia.

com toda a solenidade e como se fazem as mais procissões del rei, de que se avisará a Sua Majestade para confirmar...²⁵⁸

A origem da festa de Santo Antônio de Argoim está envolvida em suposto milagre que teria acontecido na Bahia. Segundo Sebastião da Rocha Pita, em finais do século XVI, uma frota comandada por luteranos deixou a França, em 1595, com a intenção de conquistar a Bahia. No caminho, atacaram Argoim, uma ilha ao largo da Costa da África, pertencente aos portugueses. Depois de saquear e destruir a cidade, levaram entre os despojos uma imagem de Santo Antônio. Ao prosseguir viagem, foram atacados por uma forte tempestade, o que causou muitos estragos e a perda de vários navios. Os que escaparam foram acometidos pela peste, e durante essa provação, aplicaram golpes de facão na imagem do santo, atirando-a ao mar em seguida, “dizendo-lhe, por ludíbrio, que os guiasse à Bahia” (PITA, 1976, p. 99).

O navio que os transportava chegou ao litoral de Sergipe, onde todos os que estavam a bordo foram presos. Enviados à Bahia, a primeira coisa que viram na praia foi a imagem de Santo Antônio. “Estava o milagroso simulacro em pé, como esperando para os conduzir à cidade, em execução do que lhe tinham pedido; que os despachos de petições insolentes são castigos” (PITA, 1976, p. 99). A população da Cidade de Salvador fez-lhe “solene desagravo”, levando-o em procissão para a igreja da Ajuda e, depois, para o Convento de São Francisco.

Após a ocupação holandesa, aumenta a devoção pelo Santo. Sendo ele português, lhe atribuem também créditos pela restauração da cidade contra os holandeses. E o fervor é tanto que, na sessão da Câmara de 4 de dezembro de 1641, quando o procurador do conselho, Pedro de Oliveira, comunicou aos camaristas que não havia dinheiro para custear a festa de Santo Antônio, que se aproximava, em virtude de ter gasto tudo o que tinha no cofre da Câmara com as festas pela aclamação de d. João IV, os vereadores não se conformaram com a possibilidade de não ser realizada a tradicional solenidade e ordenaram ao procurador

...que tratasse de fazer a festa por quanto se não sabia, nem tinha ajustado sua conta e que das festas se não escusava fazer ainda que fosse a conta das rendas futuras deste Conselho pois tudo que se tinha gastado era em serviço de Deus e de Sua Majestade.²⁵⁹

O procurador, sabendo que faltava pouco para terminar seu tempo na Mesa de Vereança, nada fez. Mas, na próxima reunião, realizada no dia 20 de dezembro, as

²⁵⁸ DHAM. Atas da Câmara, vol. I, 1626-1640. p. 112.

declarações de que não havia dinheiro e que, por isso, não se realizariam as festas foram reiteradas. Com as suscetibilidades feridas, os vereadores, em nome da devoção, fizeram constar em Ata o incidente, declarando que “a dita festa se havia de fazer e que para ela se empenhassem e vendessem as salvas de prata e tinteiros que haviam na Câmara”.²⁶⁰ O festejo foi realizado pela nova Câmara, eleita em primeiro de janeiro de 1642, e a devoção continuou com o mesmo fervor.

Segundo o franciscano frei Santa Maria Jaboatão, a procissão de Santo Antônio de Argoim, considerado por ele o primeiro padroeiro da Cidade, era das mais solenes e se realizava “com a assistência da Câmara e Cabido”, que juntos, na igreja, “a horas competentes da manhã se ordena a procissão que se costuma fazer antes da Missa solene”.

Para ela desce a comunidade²⁶¹ à igreja, e depois de recebidas à porta principal dos RR Cônegos e vereadores para estes sai logo um religioso a dizer-lhes missa, que acabada se distribui a cera, e sai o Santo em seu andor, que conduzem quatro camaristas, e R. Cônego, que há de solenizar a Missa leva o Santo Lenho debaixo do Pálio, que sustentam outros oficiais da mesma Câmara. A nossa comunidade acompanha até a porta da igreja, ficando aí da parte de dentro, e de fora aonde está formada a de Nossa Senhora do Carmo e continua, e dando volta ao Cruzeiro, se torna a recolher a procissão que os nossos prosseguem, e os RR. PP. Do Carmo de fora da porta se tornam na mesma forma.

No fim se soleniza a Missa pelo mesmo R. Cônego, e capelães da Sé e a sua música. Faz o Sermão um religioso dos nossos, e por toda esta ação não recebe a comunidade mais que a cera que se gasta nos altares e serve aos religiosos na procissão (JABOATÃO, 1859, Vol. I, p. 74).

Em 1645, os vereadores fizeram voto perpétuo de solenizar todos os anos a Santo Antônio de Argoim pela Restauração de Pernambuco, tomada pelos holandeses. Esta procissão era realizada, segundo os vereadores de 1697, por sua conta e solenemente, na cidade, todas as manhãs do dia 24 de julho, “com o Estandarte da Câmara e festas do mesmo Senado, com o Senhor exposto, sermão e missa cantada”.²⁶²

A extrema devoção dos vereadores baianos pelo santo lisboeta fez com que ele fosse eleito, em 1707, Guardiã da Bahia, inscrito no Terço da cidade como Capitão da Fortaleza da Ponta do Padrão. O Rei aprovou o ato com certa reserva e, na carta patente que passa para Santo Antônio diz:

²⁵⁹ DHAM. Atas da Câmara, Vol. II, 1641-1648, p. 54.

²⁶⁰ DHAM. Atas da Câmara, Vol. II, 1641-1648, p. 54.

²⁶¹ Comunidade dos franciscanos, de quem Santo Antônio era custódio.

²⁶² APEB. Cartas do Senado a Sua Majestade. Vol. I, p. 12.

Oficiais da Câmara da cidade da Bahia. Eu el Rei vos envio muito saudar. Havendo visto o que me escrevestes sobre o assento que tomastes para se dar ao glorioso Santo Antônio cito em Convento de São Francisco dessa cidade o soldo de Capitão entretenido do forte de Santo Antônio da Barra assentando-lhe dele praça, e o que me representou em nome do mesmo Santo para efeito de se continuar com ela, Fui servido Resolver se continue com a dita praça como se assentou nesse Senado, com declaração porém que a importância destes soldos se aplicarão na festa com que se celebra o mesmo Santo, ou para ornato da sua mesma capela. De que me parece avisar-lhes para terdes entendido a Resolução que fui servido tomar nesta matéria, e advertir-vos que não deveis fazer semelhantes despesas pela vossa autoridade, sem primeiro mo deres conta pois efeitos que administrais são da Fazenda Real que não podeis distribuir sem permissão minha.²⁶³

A festa de São Francisco Xavier se iniciou em 1686, quando aconteceu na cidade uma epidemia de febre amarela, chamada então de “mal da bicha”. A população de Salvador, implorando a proteção do “Apóstolo do Oriente”, o elegeu padroeiro da cidade. A epidemia surgiu inicialmente em Pernambuco. Meses depois, chegava à Bahia. O Reitor do Colégio dos Jesuítas, padre Diogo Machado, narra os acontecimentos:

No começo de abril do corrente ano começou a grassar nesta cidade da Bahia um contágio mortal pela corrupção do ar, não conhecido antes. Toda a cidade, aterrada de repente pelo mal, não deixou de implorar a misericórdia divina preparando-se com confissões gerais em que os nossos se empregaram com todo o fervor até os que dantes eram menos assíduos a esse ministério. A cidade recorreu a São Francisco Xavier, a quem fez devotíssima procissão, a que assistiram os nossos, a Câmara da Bahia, que em nome de todo o povo fez voto solene de o tomar como Padroeiro da cidade. Nem por isso cessou o mal, antes cresceu e se espalhou e em poucos dias levou a muitos. Fecharam-se as Escolas Públicas, os Estudos, o comércio, os Tribunais, e ninguém tinha outra preocupação mais que o horror da morte e a salvação das almas. Os nossos não faltaram com admirável ardor em ajudar os próximos, segundo o seu ofício e instituto; parte deles assistia aos moribundos, de qualquer condição que fossem; parte ia pelas casas socorrer a pobreza dos miseráveis.²⁶⁴

A 10 de maio de 1686, cumprindo a promessa, o Senado da Câmara compareceu à procissão promovida pelos jesuítas a pedido da população e, depois, em carta dirigida ao Reitor do Colégio faz a seguinte petição:

A violência com que o presente mal continua, sem os remédios humanos o poderem atalhar, nos tem desenganado ser a causa deste

²⁶³ *Registro da Carta Patente de posto de Capitão, digo carta de Sua Majestade, sobre a graça que se deu a Santo Antônio de Capitão do Forte da Barra.* APEB. Alvarás e Ordens Régias, Vol. III. P. 75.

²⁶⁴ *Carta da Bahia, 8 de julho de 1686,* de Diogo Machado. *Archivum Societatis Iesu Romanum. Brasiliae 3. Epistolae Brasiliensis. 1661-1695.* p. 222. apud. LEITE, 1945. Vol. V, p. 90.

mal a ira de Deus irritada com nossos pecados do que outra alguma causa material: pretende este povo alcançar de Deus Misericórdia. E para medianeiro desta Graça (com grande confiança e particular devoção) tem feito eleição do Glorioso Apóstolo do Oriente São Francisco de Xavier: temos feito assento de tomar por nosso Protetor para toda a vida, e fazer-lhe em todos os anos, uma festa aos dez de maio com missa cantada e Sermão aí nesta igreja do Colégio, e procissão pela cidade a custa deste conselho: o senhor Marquês das Minas Governador e Capitão General deste Estado, com seu costumado zelo e cristandade, aprova tanto esta Resolução que se oferece a alcançar de Sua Majestade que Deus guarde, que também aprove por sua provisão. Damos conta a V. Padres e aos Padres consultores, para nos dizerem, encaminharem nesta matéria para se perpetuar, e cumprir este voto, por cujo meio, esperamos a melhora dos nossos males, e resposta de Vossos Padres, logo, que esta tarde eu nomear este povo, vá este Senado, oferecer ao Glorioso Santo, e pedir-lhe seu patrocínio.

O Governador geral, Marquês das Minas, juntamente com os vereadores, tratou de dar cumprimento ao voto da Câmara, feito em 10 de maio de 1686 (PITA, 1972, pp. 216-17). A Câmara enviou petição à Coroa, em 20 de julho, com o seguinte teor:

Assentamos, com o parecer do Governador e Capitão General Marquês das Minas, cuja piedade, zelo e liberalidade resplandeceram nesta ocasião com grande lustre, e dos cidadãos e povo, que foi chamado, tomarmos por protetor e padroeiro da cidade ao glorioso Apóstolo do Oriente são Francisco Xavier, para que nesta cidade, em outras ocasiões, que se pedem oferecer, alcançasse Deus, pra ela e seus moradores, aqueles labores e mercês, que em outras partes em semelhantes casos impetrou”.

O pedido foi satisfeito. A aprovação régia se deu por provisão de 3 de março de 1687; a da Sagrada Congregação dos Ritos, de 13 de março de 1688 e o Arcebispo, d. Frei Manuel da Ressurreição, proclama o santo protetor especial da Bahia, por pastoral de 16 de abril de 1689, ressaltando que disto não deveria resultar “nenhum prejuízo ou diminuição às preeminências e prerrogativas do nosso principal titular, o Salvador do mundo”.²⁶⁵

²⁶⁵ ACCIOLI, 1925, vol. IV, publica na íntegra todos estes documentos, que se encontram, com mais alguns referentes à epidemia, nos Registros de Cartas da Câmara. AMS, Cartas do Eclesiástico.

Os custos das festas

As somas gastas em tais celebrações eram muito altas. Em 28 de julho de 1649, os oficiais da Câmara de Salvador enviaram correspondência ao rei, d. João IV, onde alegavam que, nas festas da Aclamação daquele ano, haviam gasto “mais de um milhão, e como a Ordenação não lhes dá poder para este gasto e os provedores das comarcas lhes não levam em conta, os obrigam a que paguem de suas custas”. Pedem então à Sua Majestade que lhes mande ordem “para que possam fazer os gastos das ditas festas das rendas daquela Câmara, depois de pagar a terça de S. Majestade”, e que os provedores “se lhes levem em conta para que com isso se disponham a fazê-las como convém”.

Enviada a carta ao Conselho Ultramarino, para consulta, este responde ao rei que “por a Câmara da Bahia e seus moradores serem tão bons, e leais vassalos”, Sua Majestade deve lhes fazer mercê e dar licença para que “nas festas públicas, que fazem em memória da feliz restituição, e aclamação de V. Majestade, possam gastar cada ano até duzentos cruzados” tirados das rendas da Câmara, depois de paga a terça da fazenda real e, assim, “deixem de fazer semelhantes demonstrações à custa da [própria] fazenda como fazem todas as mais do Reino”.²⁶⁶ Por Provisão datada de 31 de maio de 1650, o rei concedia à Câmara da Bahia o que esta pedia:

[...] Hei por bem e me apraz de lhes fazer mercê conceder-lhes licença para que nas ditas festas públicas que fazem em memória de minha restituição e aclamação, possam gastar cada ano até duzentos cruzados das rendas da mesma Câmara depois de paga a terça que pertence a minha fazenda. E que a mesma quantia se lhes leve em conta. Pelo que mando ao governador e capitão geral do Estado do Brasil, e aos mais ministros da justiça e da fazenda dele e quem suceder não impidam (sic) aos oficiais da Câmara da dita cidade celebrar todos os anos as ditas festas, e pelo treslado autêntico desta Provisão com certidão dos ditos oficiais de como nelas gastaram os ditos duzentos cruzados, mando que lhes sejam levados em conta nas que se lhe tomarem do rendimento das rendas da dita Câmara; sem lhe não ser posto em dúvida, nem contradição alguma, e esta quero que valha como carta sem embargo da ordenação [...]²⁶⁷

Esta Provisão dizia respeito apenas às festas da Aclamação. Mas uma das mais caras procissões era a de *Corpus Christi*, que o Senado da Câmara também custeava

²⁶⁶ Consulta do Conselho Ultramarino sobre os oficiais da Câmara da Bahia pedirem que se lhes envie ordem para se lhes levar em conta o que gastaram nas festas da Aclamação. Lisboa, 9 de maio de 1650. AHU. Doc. Bahia (Luiza da Fonsêca). Cx. 11, doc. 1365.

²⁶⁷ Provisão sobre o mesmo assunto. Anexa ao documento anterior. AHU. Doc. Bahia (Luiza da Fonsêca): Cx. 11, doc. 1366.

pagando os músicos, o aluguel dos cavalos, os cavaleiros, as despesas de ornamentação, além das propinas dos seus oficiais. Um custo que nem sempre a Câmara tinha condições de arcar. Em 1682, os vereadores, em carta ao Príncipe Regente, d. Pedro, reclamam dos muitos gastos da Câmara e das dificuldades de “pagarem-se as limitadas propinas que temos por Provisão do Conde de Castelo Melhor, de dois mil réis em cada procissão”, e pedem autorização para que se pagassem “das rendas do conselho, não entrando a terça de Vossa Alteza”. Em 1685 este problema ainda não havia sido solucionado, como mostra outro pedido que a Câmara de Salvador fez, ao rei d. Pedro II, em carta de 2 de julho:

Nas Procissões de Corpo de Deus e outras que pelo decurso do ano se fazem nesta cidade a que são obrigados assistir e irem os Officiais da Câmara com o Ouvidor Geral se dá a cada um dois mil réis de propina por ser assim costume mui antigo a qual despesa o Provedor Mor da Câmara costuma tomar todos os anos os bens do conselho duvida levar em conta sem Provisão de Vossa Majestade como tem muitas Cidades e Vilas nesse Reino; e porque esta não merece menos e os Officiais da Câmara não tem outro emolumento mais que esta propina, que é coisa limitada em comparação do muito que gasta cada um em vir de fora de suas fazendas para assistirem nesta cidade enquanto dura o ano de seu Regimento pedimos a Vossa Majestade que nos faça mercê conceder Provisão para o Provedor levar em conta a despesa das Procissões referidas.²⁶⁸

Legislando para o bem comum ou legislando em causa própria, o certo é que montante considerável dos cofres públicos, sobretudo aos olhos contemporâneos, destinava-se à representação político-religiosa.

Os documentos referentes aos gastos das Câmaras podem ajudar a elucidar alguns aspectos da festa. A partir deles, surgem dois momentos: um solene, feito no interior da igreja, requerendo o pároco para o sermão, o vinho para a missa e cera; outro que percorria as ruas da cidade, a procissão, com suas imagens, cera, música. Se, no primeiro momento, a dimensão espacial do templo limitava o número de participantes, restrito às maiores dignidades da região, a procissão, mesmo não aglutinando em sua figuração solene a totalidade da população, era um espetáculo aberto a todos os espectadores. Daí a conclusão de ser o cortejo *locus* privilegiado de representação social hierarquizada, tendo em vista a exaltação e manutenção da ordem hierárquica da sociedade. Nesse sentido, emblemática é a presença de negros carregando imagens gigantescas, ou seja, confirmando representativamente sua condição de trabalhador braçal, tão degradante na colônia.

Certas partes do ritual que ocupava a rua prevalecem – o Estado de São Jorge, a oferta de moedas ao Cabido da Catedral e o próprio percurso da procissão – sobre outros, assim como certos temas, como as obrigações por *status*, a participação dos mestres de ofício e as disputas por precedência e posição.

Os membros do Senado da Câmara distinguiam-se dos demais por uma série de privilégios e a procissão de *Corpus Christi* constituía ocasião em que estes se destacavam. Para além das propinas que recebiam por delas participar²⁶⁹, ocupavam no cortejo uma posição próxima ao Santíssimo Sacramento e portavam “uma vara ou bastão com as armas reais [quinas] numa das extremidades, como distintivo do seu cargo”.²⁷⁰

A festa do Corpo de Deus, no entanto, era para todos. A presença e o envolvimento de “todos” na “multidão” na procissão constituem elementos que permitem pensar numa “abertura” proporcionada pelo ritual.²⁷¹

²⁶⁸ DHAM. Cartas do Senado. Vol. 3. Carta de 2/7/1685, p. 6.

²⁶⁹ Cf. Alvará endereçado ao Governador geral, Luis César de Meneses, de 20 de julho de 1704, contendo o Regimento dos Oficiais da Fazenda, Alfândega e Senado da Câmara. APEB, série Ordens Régias, livro 9, 1702-1714. Tais propinas, no entanto, já eram recebidas desde o século XVII e foram objeto de acirrada disputa entre os oficiais da Câmara e os Provedores de Comarca. Sobre este ponto, ver adiante, neste trabalho.

²⁷⁰ Cf. BOXER, 2002, p. 289-90, no qual há uma descrição dos privilégios que distinguiam os oficiais da Câmara.

²⁷¹ É possível encontrar no ritual público da procissão de *Corpus Christi* aspectos do “*communitas*” (ou abertura) elaborado por Victor Turner em *O processo ritual; estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974. Evidentemente a elaboração de um vínculo tipo “*communitas*” na procissão do Corpo de Deus não significa a ausência de hierarquia.

FESTAS REAIS: O DESFILE SIMBÓLICO DO PODER

O Antigo Regime português foi caracterizado por exibições de pompa e suntuosidade que eram evidenciadas tanto na construção de templos e palácios quanto nas celebrações e festividades. Estas características acentuaram-se no reinado de d. João V.²⁷² Por meio desses “espetáculos” visuais, permanentes ou efêmeros, buscava-se construir uma imagem do rei capaz de transmitir aos súditos toda a sua magnificência, poder e liberalidade. Nesse sentido, as festas deviam maravilhar e arrebatá-los os espectadores, evidenciando o poder monárquico e a magnanimidade do rei enquanto promotor desses grandiosos espetáculos. Tais festas, sempre caracterizando a um só tempo celebrações dos poderes político e religioso, tinham como centro das atenções e da ação o rei, “primeiro actor e supremo arquiteto” (BEBIANO, 1987, p. 49). E isso, mesmo considerando que a presença real era, no mais das vezes, apenas simbólica, como era o caso, evidentemente, das festas coloniais.

Mas se as festas eram da Coroa, quem as realizava eram os súditos da América portuguesa e, nestas ocasiões, as elites locais também se esmeravam para mostrar a hierarquia social, poder e prestígio de que eram detentores, exibindo pompa, riqueza e luxo.

Por meio de cartas endereçadas aos governadores e às Câmaras coloniais, o rei comunicava eventos que deveriam ser celebrados e prescrevia o procedimento, a data, o número de dias de duração, a programação, as precedências a serem adotadas pelos colonos nas cerimônias etc.²⁷³ Celebravam-se desde nascimentos e casamentos reais até assinaturas de tratados políticos. Em 1713, o Marquês de Angeja, Vice-rei do Brasil, recebeu de d. João V carta régia, datada de 15 de maio, em que este lhe comunicava que

²⁷² Isto dos dois lados do atlântico. As primeiras décadas do século XVIII foram marcadas, na Bahia, por uma corrida entre as Ordens religiosas, pela reforma e ornamentação de seus templos, tornando-os cada vez mais suntuosos.

²⁷³ Ordem Régia regulamentando as precedências nas cerimônias públicas. 13/07/1727. APEB. Série Ordens Régias, 1725-1730.

Por estar confirmada e ratificada a paz que celebrei com El-Rei de Castela, e ser esta nova de grande gosto é justo que como tal se festeje, e mandei publicar neste Reino no primeiro dia do mês de maio deste ano, na forma que vereis da cópia inclusa; e à Câmara desta cidade ordeno faça o mesmo, o que vos mando participar para que em a noite do dia da sua publicação e nas duas seguintes mandeis fazer salvas nas fortalezas dessa capitania.²⁷⁴

Por sua vez, era comum o Governador geral ou Vice-rei escrever à Coroa dando conta dos festejos:

Senhor, em vinte e oito de Novembro próximo passado se publicou nesta cidade a paz confirmada e ratificada por El-Rei de Castela e na noite do mesmo dia e nas duas seguintes, mandei fazer em todas as fortalezas desta Cidade as salvas que V. Majestade me ordenou nesta carta. O Senado dela celebrou aquele ato com todas as demonstrações de alegria que lhe tocava [...].²⁷⁵

Em 1751, o Vice-rei, Conde de Athouguia, escrevia a Diogo de Mendonça Corte Real, do Conselho Ultramarino, para relatar os festejos que se observaram na Bahia pela aclamação do rei d. José.²⁷⁶ Em 1760, quando do casamento da princesa d. Maria com o príncipe d. Pedro, o governador interino, Chanceler da Relação da Bahia, Thomas Robi, anexou também uma “Narração panegírico histórica”, escrita pelo padre Manuel Cerqueira Torres.²⁷⁷ Dessa forma, os colonos experimentavam sua integração no corpo místico do Estado, festejando na colônia os eventos ligados à família real e à monarquia, festas cheias de pompa e muito caras, geralmente custeadas com o concurso da população.

Foi o que se deu em 1661, quando do casamento da princesa, d. Catarina, filha de d. João IV, com o rei da Inglaterra, Carlos II. Para cobrir os festejos realizados pela cidade do Salvador, a Câmara, por um termo registrado no livro de Atas, ordenou que se abrisse um “caderno numerado e rubricado por um dos juizes ordinários” no qual seria lançado o dinheiro arrecadado para custear “as festas do feliz casamento da Senhora

²⁷⁴ APEB, livro 9. Série Ordens Régias, 1702-1714.

²⁷⁵ Carta do Vice-rei, Marquês de Angeja, a d. João V, comunicando das festividades realizadas na Bahia pela paz com Castela. Bahia e Dezembro 14 de 1714. APEB. Livro 9, Serie Ordens Régias, 1702-1714.

²⁷⁶ “Ofício do Vice-rei, Conde de Athouguia, para Diogo de Mendonça Corte Real, relatando os festejos públicos realizados na Bahia para celebrar a aclamação de d. José I.” Bahia, 6 de abril de 1751. AHU. Doc. Bahia (Castro e Almeida): Cx. 1. Doc. 75.

²⁷⁷ Cf. “Ofício do Chanceler governador Thomaz Roby de Barros para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em que lhe participa ter sido recebida com muito regosijo na Bahia a fausta notícia do casamento da Princesa da Beira com o infante d. Pedro e o informa dos festejos públicos que se realizaram para celebrar o acontecimento. Bahia, 12 de novembro de 1760”.AHU. Doc. Bahia. (Castro e Almeida): Cx. 27. Doc. 5097. Anexo a este documento, a “Narração panegírico-histórica das festividades com que a Cidade da Bahia solenizou os felicíssimos desposórios da Princeza N. Senhora com o Sereníssimo Sr. Infante d. Pedro, offerecida a El-Rei Nosso Senhor por seu autor o Reverendo P. Manuel de Cerqueira Torres, bahiense, etc.”

Infanta com El-rei da Inglaterra”. O dinheiro arrecadado, portanto, seria gasto “com as coisas que se comprarão” e com “as comédias e ditas festas”²⁷⁸

Era comum também o envio de donativos para custear as celebrações ocorridas em Portugal, além de contribuição para os dotes das princesas nubentes. Assim foi neste ano de 1661, quando a América portuguesa haveria de contribuir com 140.000 cruzados, durante dezoito anos, para o pagamento do dote da Infanta, d. Catarina. Este valor incluía também a contribuição da colônia para a indenização da paz celebrada com a Holanda. O rateio proposto pelo Governador geral Francisco Barreto determinava a seguinte divisão: Pernambuco, 25.000 cruzados; Itamaracá e Paraíba, 3.000 cruzados; Rio de Janeiro, 26.000 cruzados; São Paulo 4.000 cruzados; Bahia, 80.000 cruzados.²⁷⁹

Também em 1727, para os casamentos dos príncipes de Portugal e Castela, a Capitania da Bahia foi chamada a contribuir. Foram estipulados 20 anos para este pagamento. Todavia, 26 anos depois, em 1753, ainda não havia sido concluído o pagamento, daí as diligências do intendente do ouro, Wenceslau Pereira da Silva:

... Em o ano de 1727 veio carta de S. M. expedida em 6 de abril do mesmo ano, para os povos desta capital contribuírem com um grosso donativo para os casamentos dos Sereníssimos Príncipes e ofereceram logo três milhões, pagos em 20 anos, à razão de 150 mil cruzados por ano, tirados dos efeitos arbitrados e declarados no termo que se fez deste estabelecimento, continuado em 30 de junho do dito ano.

Imediatamente se passou à execução desta diligência, que me foi cometida e conferindo-a repetidas vezes com os Oficiais da Câmara e os 8 árbitros adjuntos, nomeados pelos Povos, como seus procuradores, depois de feitas todas as averiguações e disposições necessárias para o regularem e acertarem os meios, se assentou por todos uniformemente, que a Cidade da Bahia e seu termo contribuiria em cada um ano com 110 mil cruzados, tirados dos gêneros seguintes.

A saber na carne de vaca se impôs 160 réis por arroba, regulando-se que se poderiam gastar em cada um ano 12 mil bois e produzir 42 mil cruzados. Na aguardente da terra 80 réis por canada e gastando-se mil pipas em cada ano renderia 12 mil cruzados. No azeite da baleia a 80 réis por canada e gastando-se mil pipas em cada ano, renderia outra tanta quantia de 12 mil cruzados. No azeite doce a 600 réis por barril, produziriam 6 mil cruzados. Pelos negros trazidos da Costa da Mina pagariam seus donos 2 mil réis por cada um, e produziriam uns anos por outros 40 mil cruzados cada ano, o que tudo faria a importância dos ditos 110 mil cruzados prometidos.²⁸⁰

²⁷⁸ DHAM. Atas da Câmara, vol 4, 1659-1669, p. 98.

²⁷⁹ *Registro da Resolução que se tomou perante o Senhor Francisco Barreto governador deste Estado sobre a contribuição do dote da senhora Rainha da Grã Bretanha e da paz de Holanda.* Cf. DHAM. Atas da Câmara, Vol. 4, p. 136-140.

²⁸⁰ *Ofício do Intendente Geral do ouro, Wenceslau Pereira da Silva, para Diogo de Mendonça Corte Real, acerca das diligências a que procedera para a averiguação dos descaminhos e irregularidades nas*

As outras vilas e comarcas da capitania da Bahia contribuiriam com 800 mil cruzados, à razão de 40 mil cruzados por ano, “tirados dos gêneros ou pelos meios que lhes parecesse”.²⁸¹

Na maioria das vezes, a Coroa informava as datas em que seriam celebradas as festas. Mas, em algumas ocasiões, as autoridades locais tomavam a iniciativa, sem qualquer solicitação da metrópole. Exemplo disso ocorreu em 22 de novembro de 1645, quando a Câmara de Salvador, reunida extraordinariamente, fez voto perpétuo a Santo Antonio de Argoim de solenizar, todos os anos, o dia do aniversário da restauração de Pernambuco e das demais partes do norte do Brasil, ocupadas pelos holandeses, com festa e procissão saindo da igreja do Convento de São Francisco, assim como substituir imagem do Santo que se encontrava naquela igreja, “por outra igual feita à custa de seu cofre”, além de pagar 10\$000 por ano ao capelão que todas as quartas feiras do ano celebrasse missa para o santo.²⁸²

Na América portuguesa, as festas, efetivamente, possibilitavam aos grupos sociais o confronto de prestígio e rivalidades, a exaltação de posições e valores, de privilégios e poderes. Tudo isto sublinhado devidamente pela ostentação do luxo e distribuição de generosidade. O indivíduo e o grupo familiar afirmavam, com sua participação nas festas públicas, seu lugar na sociedade e na sociedade política.

No século XVIII ocorreram várias destas suntuosas festas na Bahia, com seus aparatosos desfiles em “demonstração de pública alegria” ligadas a eventos referentes à família real.²⁸³ De algumas delas, temos apenas breves referências documentais, outras, no entanto, tiveram narradores entusiasmados que deixaram para a posteridade toda a pompa e suntuosidade daquelas festas.

O primeiro caso é exemplificado pelas festas de aclamação de d. José I, em 7 de setembro 1751. O Conde de Athouguia tomou conhecimento em 6 de dezembro do mesmo ano, por carta recebida de Diogo de Mendonça Furtado, do Conselho Ultramarino. O Vice-rei do Brasil responde ao conselheiro descrevendo suas ações logo que tomou conhecimento da aclamação:

cobranças, e pagamentos do Donativo Real estabelecido na Cidade e Capitania da Bahia em 1727. Bahia 3 de março de 1753. AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx. 04 doc. 480.

²⁸¹ Idem.

²⁸² Cf. DHAM. Atas da Câmara, livro 2, p. 190.

²⁸³ Isto sem contarmos as exéquias reais, como a de 1707, pela morte de d. Pedro II, narrada por Sebastião da Rocha Pitta, e a de d. João V, em 1750. E sem falar também das cerimônias fúnebres por morte de Vice-reis e governadores gerais.

Ordenei se preparassem o que era necessário para executar nesta cidade o mesmo ato, tão desejado dos moradores dela, e de todos os que temos a honra de ser empregados do Real serviço.

Com efeito, no dia 20 de fevereiro passado, veio a Câmara buscar-me, e saindo com ela processionalmente, tive a fortuna de aclamar a S. Majestade com as formalidades costumadas em semelhantes ocasiões, e os repetidos vivas com que o povo me respondeu, sai os seguros mais infalíveis do excessivo gosto com que entram no feliz domínio do mesmo Senhor.

Em todos os sítios em que a cerimônia costuma fazer-se, houve descargas da Infantaria, a que responderam com a sua artilharia todas as fortalezas que defendem a esta cidade, e seu Porto; o mesmo exemplo seguiram os Navios que se estavam de fundo nele.

Recolheu-se a Procissão à Sé, aonde se cantou o *Te Deum Laudamus*, em ação de graças a Deus Nosso Senhor pelo grande benefício, que nos fez em conservar a Real Pessoa de S. Majestade até este tempo, em que o veneramos exaltado no trono de seus Avós; e a noite findou esta solenidade com as iluminações e repiques que houve em toda a cidade. E para segurar V. Excelência que se a duração do presente governo se medir pelos desejos destes Povos, viverá S. Majestade muitos e felicíssimos anos, que Deus queira conceder-lhes para a felicidade de seus Vassalos. Deus guarde a V. Excelência. Bahia, 6 de abril de 1751.²⁸⁴

Para o segundo caso, a primeira grande festa aconteceu em 1727, pelos casamentos dos príncipes de Portugal e Castela. d. José, príncipe do Brasil, futuro duque de Bragança e futuro rei de Portugal, casou-se com a Infanta de Castela, d. Maria Ana Vitória; e o Príncipe das Astúrias, d. Fernando, casou-se com d. Maria Bárbara. Das festas que se realizaram em Salvador por este duplo casamento, ficaria um “*Diário Histórico*”, escrito pelo licenciado José Ferreira de Matos, Tesoureiro mor da Sé da Bahia, oferecido ao Arcebispo de Salvador, d. Luis Álvares de Figueiredo²⁸⁵.

A intenção declarada do autor, ao redigir o “*Diário Histórico*”, era deixar registrada a sua experiência no cargo. O Arcebispo pretendia que “na ocasião de função tão régia se visse egregiamente majestosa” a Catedral da Sé, por isso tomou “à sua conta muito do que se viu no dia da ação de graças e Procissão”. E como a ornamentação dela era uma das funções do tesoureiro mor, resolvera deixar registro para seus sucessores.²⁸⁶ Como declara o próprio autor, não era outro o seu intento, senão descrever a armação da

²⁸⁴ *Ofício do Vice-rei, Conde de Athouguia, para Diogo de Mendonça Corte Real, relatando os festejos realizados na Bahia para celebrar a aclamação de d. José I. Bahia, 6 de abril de 1751. AHU. Doc. Bahia (Castro e Almeida): Cx. 1. Doc. 75.*

²⁸⁵ Matos, José Ferreira. *Diário histórico das celebrações, que na cidade da Bahia se fizeram em ação de graças pelos felicíssimos casamentos dos sereníssimos príncipes de Portugal e Castela, ...* daqui em diante referido apenas como *Diário Histórico*.

²⁸⁶ Cf. *Diário Histórico*. “Dedicatória”. As páginas do “*Diário Histórico*” só começam a ser numeradas a partir do “*Diário*”, efetivamente, ou seja, a “Dedicatória”, os poemas que trazem e as licenças do Santo Ofício não são numeradas.

Igreja e a Procissão “destas celebérrimas festas para utilidade dos sucessores da minha dignidade de Tesoureiro mor; porém por não ficar mutilada a narrativa de toda esta ação de graças, a descrevo por modo de Diário” (MATOS, 1727, p. 5). Todavia, lendo um trecho da dedicatória compreendemos que havia algo mais que simples zelo para com seus sucessores:

[...] E se o que obrei nesta ocasião por mandado de Vossa Ilustríssima, mereceu uma geral plausibilidade, mais que tudo o agrado de Vossa Ilustríssima; justamente me resolvi a escrever com toda a singeleza, e verdade este rascunho destas grandiosas festas, assim para me servir de exemplar para as ocasiões de seu maior agrado, como para que meus sucessores não experimentem a indignência, que até agora experimentava na falta de notícias de muitas coisas próprias desta dignidade (MATOS, 1727. Dedicatória).

Além dessa intenção manifesta do autor, o *Diário* tinha também a função de manifestar a presença real nos lugares mais distantes, visto que os sinos que o autor fez repicar nestas festas, “tem limitada esfera para seus sonoros sons, e só por esta maneira podem chegar a partes remotíssimas, substituindo aquela falta com a narração deste Diário Histórico” (MATOS, 1727. Dedicatória). Esta função da narração das festas ficará evidente também no parecer do padre Mestre Frei Lucas de Santa Catarina, acadêmico real, para a obtenção de licença do Paço. Não achando “nada que se oponha ao Real serviço de Vossa Majestade”, diz o padre que

Antes reconheço no autor o bem meditado acerto (não faltando aos que pedem um *Diário*) de empregar a pena em tão nobre assunto (a que os Homeros e Lívios lusitanos deviam sacrificar os seus rasgos) que intenta que por meio da estampa se eternize, e se entregue às atenções da posteridade, protestando a mais rendida, e afetuosa sujeição daqueles nobres Estados aos seus Soberanos, nos dispêndios, e aparatos de uma ação suntuosamente festiva, em que com singular glória, se viu luzir o zelo, e lealdade portuguesa (MATOS, 1727, Licenças. Do Paço).

Logo que chegou à Bahia a notícia dos casamentos reais, o Senado da Câmara determinou aos moradores de Salvador, enquanto “Cabeça do Estado do Brasil, fazer uma demonstração de pública alegria” rendendo graças a Deus e mostrando-se “do modo possível” agradecidos a seu soberano “em lhes procurar por meio destes casamentos a dilatação de Príncipes nacionais para o estabelecimento do seu Reino e governo de seus domínios.” (MATOS, 1727, p. 3-4). As festividades foram ordenadas e coordenadas respectivamente pelo Arcebispo, d. Luis Álvares de Figueiredo, pelo Vice-rei d. Vasco Fernandes César de Menezes, futuro Conde de Sabugosa, e pelo Senado da Câmara. Desde o seu anúncio, a festa mostrou-se grandiloquente ao exaltar que a

oportunidade de realizá-la era proporcional à necessidade de demonstração do empenho da Coroa para o sucesso das relações entre a comunidade e o Estado. Também aqueles que saíram pelas ruas da cidade anunciando o evento, estavam próximos do poder, indicando que a festa era propriedade do Estado. Foi assim que, a 23 de julho de 1727, fez-se a publicação e rompimento das festividades e, pelas luxuosas vestimentas dos pregoeiros, adivinhava-se uma faustosa festa:

Saiu da casa do Senado o Meirinho Miguel Cardoso de Sá vestido de gorgorão preto, bandada a capa de glacê de ouro, chapéu de plumas levantadas, meias reclamadas de ouro, e com ele o porteiro da Câmara vistosamente trajado, com maça de prata, e com eles o pregoeiro do Conselho vestido de crepe, bandada a capa de primavera carmesim; montavam a cavalo com seis trombeteiros de librés encarnadas, e um terno de Chameleiros a pé: desta sorte percorreram por toda a Cidade, fazendo saber a seus moradores a pública demonstração de alegria, o fim dela, e anunciando o dia de 25 do presente mês para dar princípio a esta celebridade (MATOS, 1727, pp. 5-6).

O povo era, portanto, “convidado” a participar da festa, e os pregões marcavam de fato o início dela, representando uma importante propaganda da qualidade, fausto, importância e riqueza que elevariam ou rebaixariam, diante da sociedade local, aqueles que a propunham ou patrocinavam. Quanto mais divertida e imaginativa fosse a atuação dos arautos, mais provável seria que a notícia da festa se espalhasse e circulasse no interior da comunidade, chamando toda a população.

Por outro lado, do ponto de vista da maioria dos moradores da cidade estes antecedentes da festa seriam talvez mais animados do que a própria solenidade final, pois, no aparatoso desfile de carros alegóricos de inspiração barroca, a participação popular só poderia ser de espectador passivo. Mas, nos bandos anunciadores do programa da festa, a presença de “máscaras” garantia, por certo, a diversão.

As festividades duraram de 25 de julho até 20 de agosto. Foram vinte e oito dias de oportunidades para a exibição de luxo e gala não apenas pelas elites, autoridades civis e eclesiásticas, “nobreza, e mais pessoas de distinção”, mas igualmente pelo “mais povo” que também “se vestiu de finíssimos panos bernês²⁸⁷, e outras vistosas cores, com véstias de seda e ouro, e prata; e não houve finalmente quem neste dia se não trajasse de nova gala”. Os ministros da Relação trajavam “garnachas de gorgorão preto, bandadas de tessús, rissos, glacês, e telas de ouro, e prata”. Os oficiais da Câmara, e todos os seus “cidadãos”, vestiam-se “do mesmo gorgorão preto com véstias, canhões, e forros das capas dos mesmos rissos, tessús, telas, e glacês de ouro, e prata, com meias reclamadas,

e chapéus bordados de ouro”. Os oficiais de guerra, nobreza, e demais pessoas de distinção “com casacas de estofos de ouro, e prata, véstias de tela, meias reclamadas, chapéus de plumas, e todo o mais ornato de igual custo; outros com casacas de seda lisa bordadas de ouro”; outros ainda com “casacos de seda lisa bordadas de ouro”. Um espetáculo de cores (MATOS, 1727, p. 7). Além das vistosas roupas, foram exibidas também “muitas carruagens da nova moda, guarnecidas de ouro, e forradas de damasco e de outras ricas sedas²⁸⁸. Até os escravos que serviam aos senhores nas festas vestiram-se “custosamente”, pois “não houve quem neste dia não trajasse seus lacaios, pajens, e carregadores das carruagens de vistosas librés” (MATOS, 1727, p. 8).

Nas ocasiões festivas, a população era conclamada a adornar a cidade, aumentando mais ainda o ambiente artificial para o desenrolar da festa. As ruas eram enfeitadas, as casas adornadas com ricas tapeçarias e colchas de seda e damasco, dando ocasião a que os moradores se diferenciasssem uns dos outros, externando nas janelas os símbolos de riqueza. A festa tinha, desde o começo, esse caráter normatizador, nomeando ostensivamente para os moradores e para os visitantes os dignitários do poder (FURTADO, 1995).

A expectativa popular gerada por tais preparativos crescia a cada promoção da festa. Repiques dos sinos da Catedral, seguidos por todas as igrejas da cidade e, ao mesmo tempo, disparos de salva real por “todas as fortalezas, naus de guerra, e mercantes, que se achavam neste porto”, todas “vistosamente engalhardetadas”. No começo da noite, novos repiques e nova salva de artilharia (MATOS, 1727, p. 10). No dia 27 de julho, os estudantes dos Pátios dos Jesuítas “publicaram a tom de caixa, e jocosas máscaras as suas costumadas festas das Onze mil Virgens”. Embora normalmente esta festa se realizasse no começo de outubro, “nesta ocasião se anteciparam a fim de fazerem plausíveis, e alegres estes dias de tanto gosto para todos” (MATOS, 1727, p. 14).

²⁸⁷ Berne, ou bérnio, pano vermelho vivo.

²⁸⁸ Sem substituir inteiramente as serpentinas, que continuavam a existir na Bahia até as primeiras décadas do século XIX, surgem no começo do século XVIII as chamadas “carruagens”, que não passavam de cadeiras luxuosamente enfeitadas carregadas à mão por escravos. Em 1737, no parecer já citado de Wenceslau Pereira da Silva, que reclama do luxo excessivo da cidade de Salvador, o intendente condena: “Não... (é) menos tolerável o uso ou abuso de cadeiras guarnecidas de ouro e sedas, e que são as carruagens da terra, moda introduzida há nove ou dez anos [exatamente o período dos casamentos reais] e há pouco permitida a pessoas de inferior condição, no que fazem excessivas despesas com o fornecimento, sustento e vestuário de muitos escravos ocupados inutilmente e caríssimos no tempo presente, como é notório”. (*op. cit*)

As noites eram reservadas às luminárias. Um “pedido” da Câmara, veiculado junto com o pregão da festa, ordenava que os moradores da cidade iluminassem as casas e domicílios “com festivas luminárias”.²⁸⁹ A principal função delas era clarear a noite, momento em que a cidade caía no escuro e na modorra, fazendo inverter a ordem da natureza, “porquanto as estrelas do céu pareciam luminárias da terra, e as luminárias da terra afetaram ser estrelas do firmamento”.²⁹⁰ Como salienta Mary Del Priori (1994, p. 35-36), a iluminação tinha um caráter metafórico. Servia também para marcar o lugar dos indivíduos no conjunto da sociedade. A fachada mais enfeitada e iluminada era uma forma de distinção e hierarquização social. Quem mais oferecesse luminárias mais *status* adquiria e mais poder reafirmaria em relação à sociedade. Daí os funcionários régios e oficiais da Câmara receberem propinas para custear tais luminárias, tanto as das casas em que serviam como as de suas residências.

Por isso e, é claro, sem descartar o fato de ter sido obra sua, o narrador do *Diário Histórico* faz questão de destacar a iluminação do Palácio Arqueiepiscopal que, “à sua custa”, mandara o Arcebispo iluminar “todas as seis noites com trezentas luzes cada uma”.

No século XVIII, a iluminação havia adquirido toques de sofisticação, apresentando desenhos, escrevendo nomes de membros da família real ou outras autoridades ou mensagens gratulatórias e, sobretudo, servindo para a propaganda do Estado e da Igreja, retratando o rei e seus familiares, assim como os símbolos e santos católicos. O redator do *Diário* descreve orgulhoso a iluminação do Palácio do Arcebispo:

...aonde se viu o maior luzimento, e mais engenhoso artifício, foi no Palácio do Ilustríssimo senhor Arcebispo, em tudo o mais empenhado nestes festivos aplausos. Nas vinte e duas janelas da superior galeria se viam luzir em majestosos quadros de iluminações as armas de Portugal, e Castela, de Sua Santidade, de Sua Ilustríssima, do excelentíssimo Vice-rei, e de outras grandes Potências interessadas nestes Reais Desposórios, mediando em cada uma das três quadras do Palácio; em uma a Imagem do Santo Salvador, Patrono principal desta Metrópole; na outra a Imagem de Nossa Senhora da Conceição, singular Padroeira do Reino de Portugal, em veneração das Sereníssimas Infantas de Portugal, e Castela. Na terceira, e última

²⁸⁹ As “festivas luminárias” eram pequenas painéis de barro com azeite, de baleia ou de peixe e um pavio de algodão que se acendiam na época das festas e procissões. Além dos moradores, também a Câmara era encarregada dessas luminárias. Em 1652, a Câmara da Bahia acusa ter gasto um barril de azeite de peixe com as luminárias da festa da aclamação do ano anterior. Cf. DHAM. Atas da Câmara, Vol III. 1649-1659, p. 194-5. Costumava-se também pagar propinas aos funcionários régios e oficiais da Câmara para a cera das luminárias. Sobre isso, ver adiante.

²⁹⁰ Cf. *Panegírico Histórico*, de 1761, p. 408.

quadra se via a Imagem do grande Patriarca S. José, singular Protetor destes casamentos, em reverência do nome do Sereníssimo Príncipe do Brasil; e as últimas janelas se ornavam de vasos de vistosas flores, com que todo aquele artefato, e sua boa disposição fazia uma vistosa, e alegre correspondência de luzes (MATOS, 1727, p. 11-12).

A despeito das inúmeras pragmáticas emitidas pela coroa e das queixas do intendente geral do ouro, Wenceslau Pereira da Silva, quanto ao luxo excessivo dos baianos, nas épocas de festa, este era não só aceito como também estimulado. No dia 28 de julho, o Arcebispo mandou afixar, na Sé, duas pastorais contendo, segundo o autor da narração, “as resoluções do seu generoso ânimo para esta ação de graças...”. A primeira convocava a população para cantar o do *Te Deum Laudamus* e para a celebração de missa pontifical seguida de sermão.

E para que todos concorram a esta precisa celebridade, não só com o luzimento das galas exteriores, que o gosto talhou com profusão de efetivos, e leais Vassallos, mas também com a gala interior da graça (de que em semelhantes ações devem revestir-se os fiéis cristãos) para ser grato a Deus, assim como é aos homens (MATOS, 1727, p. 15).

E para atrair os fiéis para a ação de graças, concedia indulgências. Amparado “pela faculdade que nos é concedida”²⁹¹, o prelado oferecia,

a cada um dos fiéis cristãos, que verdadeiramente confessado, e refeito com a Sagrada Comunhão visitar a dita nossa Sé, e aí na presença do Santíssimo Sacramento oferecer orações a Deus Nosso Senhor pelo bom sucesso, paz, e concórdia entre os Príncipes Cristãos, extirpação das heresias, e exaltação da Santa Madre Igreja: indulgência plenária, e remissão de todos os seus pecados (MATOS, 1727, p. 16).

Mandava ainda o Arcebispo que esse dia fosse guardado em tudo, “como se guardam os dias de preceito da Igreja universal”.

Estes rituais públicos guardavam ainda um outro aspecto. Eles serviam também para estabelecer laços de solidariedade, como forma de conagração entre as diversas camadas sociais²⁹², mas, antes de tudo, hierarquizavam os colonos e impunham as regras em vigor, copiadas da metrópole. Além das Pastorais²⁹³, o arcebispo mandou afixar também um Manifesto pelo qual declarava que, na manhã de sábado, 30 de julho, haveria “de se dar esmola em geral a todos os pobres mendicantes, que na mesma Sé se acharem presentes, depois de haverem rezado uma estação ao Santíssimo Sacramento” como forma de agradecer e pedir a Deus o sucesso dos casamentos reais. Neste dia,

²⁹¹ O Arcebispo refere-se aos parágrafos 502 e 503 do título XVII do Livro terceiro das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.

²⁹² Cf. nota 42. supra.

era tão grande o número de pobres que encheu este Grande Templo. A cada um dos homens, e mulheres mandou Sua Ilustríssima dar uma Pataca de trezentos e vinte réis; aos pretos meia pataca, e aos pequenos a oitenta réis: ação esta verdadeiramente digna de Prelado pio, e generoso, que sem atender ao limitado de suas rendas, despendeu com os pobres com tanta generosidade só a fim de que tenham felicíssimos progressos os casamentos dos nossos Sereníssimos Príncipes (MATOS, 1727, p. 20).

Não era outra a intenção do narrador, ao descrever esta cerimônia, senão salientar a piedade e generosidade do arcebispo. Todavia, suas rendas não eram tão limitadas como pretende sugerir o autor do *Diário*, com o objetivo de fazer acreditar ser o arcebispo um “prelado pio, e generoso”. Tal generosidade tinha como ser paga. Segundo um documento de 1738, o Arcebispo da Bahia recebia de cômputo anual, “pelas provisões que se expedem pelo Conselho Ultramarino, 4.000 cruzados entrando nesta quantia 80 cruzados para esmolas [...]”. Além disso, pela folha eclesiástica paga pela fazenda real, “vem a adição do Arcebispo em 1.910 cruzados por onde se vê pagar-se-lhes os 4.000 cruzados de cômputo livres”, além de mais “310 cruzados das despesas acima referidas”. E, mais diretamente se referindo ao nosso “generoso” Arcebispo, diz o documento:

A ajuda de custo que se deu ao último Arcebispo d. Luis Álvares de Figueiredo foi de um conto de réis, pagos nesta cidade havendo sido a de seus antecessores da mesma quantia paga na cidade da Bahia.

Tem mais todos os Arcebispos e Bispos ultramarinos por ajuda de custo a tripartita do rendimento da Sé Vacante para ajuda de compor sua casa, repartindo-se o dito rendimento uma parte para as Bulas, outra para o Bispo outra para as obras da Sé.

Tem de rendimento incerto segundo informações particulares que tomei 6 ou 7 mil cruzados cada ano das pensões impostas nos ofícios que provê e algumas multas e das visitas.²⁹⁴

Pode-se ser “pio e generoso” quando se tem tantas condições.

Outra característica da festa barroca é que ela pode ser considerada uma situação ritual contraditória. Os cenários, onde tem lugar, circunscrevem comportamentos opostos, embora igualmente festivos. Na rua, ao vozeirio contínuo somam-se as músicas, as “máscaras jocosas”, o riso e a alegria; no templo, movimentos lentos e dizeres solenes das preces e homilias recortam-se contra um fundo de silêncio reverente,

²⁹³ Da segunda falaremos adiante.

²⁹⁴ *Notícias sobre os Bispados da Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro, Maranhão, Grão Pará, Gôa e Arcebispados Primaz do Oriente e Granganor, Bispados de Cochim, Miliapor ou S. Thomé, Nankim, Pekim, Malaca, Macao, Santiago de Cabo Verde, S. Thomé e Angola.* (Lisboa) 7, 8, e 10 de Julho de 1738. (a) Manuel Caetano Lopes de Lavre. AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx. 03, docs. 348-349.

alternando-se com uma música serena. Para a ação de graças marcada para o dia 31 de julho, o arcebispo e todos os Reverendos Capitulares, devidamente paramentados, “procederam processionalmente para a Capela mor a tempo, que já nela estava o Excelentíssimo Vice-rei”. O Arcebispo o recebe do lado de fora das grades da capela mor e, ao chegar ao último degrau do Presbitério,

depôs o Báculo, pôs incenso no turíbulo, administrando-lhe a naveta o reverendo Deão, como presbítero assistente; e deposta a Mitra, se prostrou de joelhos em um coxim, ao mesmo tempo se desencerrou o Santíssimo Sacramento; e depois de incensado por sua Ilustríssima, os quatro coros de música, que se compunham dos melhores músicos, e instrumentos que há nesta cidade, deram princípio ao *Te Deum Laudamus*; e sem embargo de gastar muito tempo pelos compassados acentos, e cláusulas de uma composição terna, e devota, a toda esteve sua ilustríssima, e o Excelentíssimo Vice-rei, e todo aquele copioso congresso de joelhos (MATOS, 1727, p. 30).

Terminada a música, tem início a Missa Pontifical, dispondo de todo o Cerimonial Romano. Após depor o pluvial, recebeu o Arcebispo as tunicelas, luvas, planeta e pálio, descendo então “ao plano da Capela mor”. Chegando ao ofertório, “desencerrou-se o Santíssimo Sacramento”, que ficou exposto até à noite. Ao final da missa, o Arcebispo depôs o pálio no centro do Altar, “desceu ao plano da Capela, e, fazendo profunda reverência ao Santíssimo Sacramento, processionalmente acompanhado do Reverendo Cabido”, depôs os paramentos.

Neste ato se viu o maior luzimento, e o mais grave, e circumspecto auditório, que jamais se viu na Bahia; compunha-se dos Ministros da Relação, Oficiais da Câmara, Cidadãos, Nobreza, e Militares, todos custosamente trajados [...]; e de quase todas as comunidades desta cidade, e de um imemorável povo, trajado de novas galas em forma que, sendo o Templo grande, nesta ocasião pareceu limitado para tão lustroso concurso (MATOS, 1727, p. 32) .

Acabada a missa e depostos os paramentos, recebeu o Arcebispo a capa consistorial recolhendo-se então ao seu Palácio, “associado do seu Reverendo Cabido a tempo, em que já o Excelentíssimo Vice-rei se tinha recolhido ao seu”. A ação de graças continuou à tarde com “a mesma harmonia de música, que só teve intervalo enquanto no Coro se rezaram Noa, Vésperas, e completas”. Houve então um sermão, pregado pelo Reverendo Dr. Sebastião do Vale Pontes, “Deão desta Sé, Desembargador da Relação Eclesiástica, Provisor, e Vigário geral do Arcebispado”. Originalmente o sermão se compunha de seis temas, aos quais o Reverendo pregador acrescentou mais quatro. “E ainda que a pregação durou até o por do Sol, pela boa ordem, e coisas ao muito intento,

que tocava, pareceu breve a pregação, que por todas as razões foi grande” (MATOS, 1727, p. 34-35).

Após o sermão, tendo o Arcebispo recebido o Amicto, Alva, Cruz peitoral, estola e pluvial, desceu à Capela e, com as devidas cerimônias, incensou o Santíssimo Sacramento e desceu as cortinas. Daí, então,

desceu da sede, e veio buscar o Excelentíssimo Vice-rei, e mutuamente estes grandes heróis se deram parabéns de tão acertadas disposições, e da grandeza, e asseio, e perfeição, com que se fez esta ação de graças, para a qual tinham ambos egregiamente concorrido, e com os devidos cortejos se recolheram ambos a seus Palácios” (MATOS, 1727, p. 35).

O aparato com que se cercavam as autoridades, tanto civis quanto eclesiásticas eram os sinais exteriores de seu poder, indispensáveis para a efetivação do próprio domínio. Nestas cerimônias, por exemplo, o Vice-rei estava sempre acompanhado de sua guarda pessoal, que constava de 20 homens²⁹⁵, do Chanceler da Relação e de oficiais militares.

Na medida do possível a Coroa procurou reproduzir na América portuguesa a suntuosidade e a pompa das festas e celebrações do Reino como forma de expressar o poder do rei e a soberania do Estado, “mostrando” aos colonos o seu rei, fosse pelas representações simbólicas, fosse reafirmando as funções de seus representantes ou de seus colonos como membros do “corpo místico” do Estado português. Assim, o Vice-rei, como representante da Coroa é quem recebe os parabéns pelos reais desposórios. O “vistoso aparato” formado pelos ministros da Relação, Vereadores e demais oficiais da Câmara, nobreza, funcionários eclesiásticos menores e os prelados das diversas religiões, se dirige ao Palácio do Vice-rei, d. Vasco Fernandes César de Meneses, onde este o recebe “com uma gala que excedia tanto o esplendor das mais galas quanto excedia sua excelentíssima pessoa a de todo aquele nobre congresso” (MATOS, 1727, p. 9). Pouco depois é a vez do Cabido de Salvador cumprimentar o Vice-rei pelos casamentos dos príncipes. Representado pelo Reverendo Deão, o Doutor Sebastião do Valle Pontes, e pelo Reverendo Arcediago, o Antonio Rodrigues Lima, o Cabido manifesta a d. Vasco César de Meneses “o mesmo contentamento, cuja atenção recebeu o Excelentíssimo Vice-rei com grande demonstração de alegria, e afeto”.

²⁹⁵ A guarda dos governadores foi criada pelo governador geral do Brasil, d. Diogo Luis de Oliveira, Conde de Miranda, que governou de 1626 até 1635. Foi regulamentada pelos Alvarás régios de 14 e 19 de dezembro de 1628, e pelas provisões de 22 de maio de 1635 e 15 de maio de 1724 do Conselho Ultramarino. Cf. ACCIOLI, Vol. II, p. 10, que traz cópia destes documentos.

Por todas as noites, enquanto duraram os festejos, ofereceu o Vice-rei, para os “costumados palacianos” ricos banquetes seguidos de serenata, “um alegre divertimento músico das cantigas, e modas da terra, de que é abundante este país”. O Vice-rei comparecia ao banquete e assistia às serenatas “em todas essas noites [...] com uma nova, e excelentíssima gala”. Também o Arcebispo, como representante da Igreja devia ser reverenciado. Pela manhã, recebeu o Cabido e, à tarde, “lhe foram beijar as mãos os Ministros da sua Relação”. No domingo, dia 30 de julho, houve missa de ação de graças rezada pelo Arcebispo, assistida por todo o corpo de Estado da cidade do Salvador.

As cerimônias dentro do templo, embora de caráter eminentemente religioso, à medida que os Estados Modernos tendiam a fundir na figura real os poderes civil e eclesiástico, passam a ter o duplo caráter de louvação a Deus e ao Rei. Na ação de graças que se deu na Sé da Bahia para estas festas, toda a família real estava visualmente presente, isto é representada. Sob a capela mor, ricamente ornamentada, foram colocados seis retratos:

No primeiro, e imediatamente ao altar mor da parte do Evangelho estava o de Sua Majestade, que Deus guarde; no que lhe correspondia da parte da Epístola estava colocado o da Sereníssima Senhora Rainha. Debaixo dos outros quatro pavilhões estavam por sua ordem dispostos os retratos dos Senhores Infantes d. Francisco, d. Antonio, d. Manuel, e d. Francisca. Estavam estes pavilhões com tanta disposição de arte, que faziam seguintes ressalteados com as sanefas das cortinas das tribunas, que também eram de damasco carmesim (MATOS, 1727, pp. 25-6).

Uma das mais marcantes características da cultura barroca são os aparatos efêmeros, armações que José Antonio Maravall (1977, p. 389) chamou de “arquitetura provisória”. Para a ação de graças, a catedral da Sé da Bahia fora decorada com riqueza e luxo. O autor do *Diário Histórico*, autor também daquela decoração, orgulhosamente a descreve numa narração entre entusiástica e gongórica:

Revestia-se o arco da Capela mor de ló carmesim, guarnecido de galões de ouro: fechava o arco um tarjão, em que estavam engenhosamente pintados dois escudos em forma de dois corações embaraçados, a quem cingia uma Coroa Imperial de ouro. No escudo, ou coração de ouro estavam pintadas as armas de Portugal, e no escudo, ou coração de prata estavam pintadas as de Castela. Cingiam estes dois escudos pela parte inferior uma letra do Capítulo I de S. Matheus: *Cum esset desponsata Maria Joseph*; porém com tal disposição estavam escritas, que debaixo das Armas de Castela se lia o nome de *Maria*, e dos de Portugal o nome *Joseph*. Deste tarjão nasciam com igual proporção dois fastões de ló verde com ramos de ouro, e prata, que embaraçando-se pelo arco vinham a morrer na simalha. No painel, que se acompanha o seguinte do arco da parte do

Evangelho, estavam pintados em duas majestosas lâminas de molduras douradas, cada uma de quatro palmos de largo e seis e meio de alto em forma ovada, os retratos do Sereníssimo Príncipe do Brasil, e Infanta de Castela Dona Maria Ana Vitória. Firmavam-se estas duas lâminas em uma base, ou trono guarnecido de galões de ouro, e prata em campo de damasco carmesim. Do mesmo damasco se formava um pavilhão guarnecido de franjas, e galões de ouro, cujas cortinas prendiam para as partes exteriores do painel, e desta sorte se descobriam debaixo daquele majestoso dossel os dois retratos. Deste painel continuava o seguinte a fechar no arco, revestido de damasco carmesim, guarnecido de galões de ouro, e no meio fechava em meio diamante levantado, fabricado de seda azul, guarnecido de galões. No painel da parte da epístola estavam colocados os retratos do Sereníssimo Príncipe das Astúrias, e da Senhora Dona Maria Bárbara Infanta de Portugal, com o mesmo ornato, pompa, e galhardia, com que estavam os da parte do evangelho (MATOS, 1727, pp. 22-3).

Continua o narrador sua descrição da decoração da Sé com a ornamentação do templo, “que é de riquíssima talha dourada”, decorada “de finíssimos vasos da China”, uma grande variedade de flores, além de oitenta velas de cera de libra em castiçais de prata. “A Imagem do Santo Salvador Patrono principal desta cidade” estava colocado no meio da tribuna, “estofada de ouro em campo roxo” e vestindo uma tela “mais alva, que a mesma neve”. Como a celebração era dedicada também a São José, “de quem o Sereníssimo Príncipe do Brasil é particular devoto”, sua imagem foi retirada da capela ganhando lugar especial no Altar mor, sendo colocada em volta de seu pescoço “uma preciosa, e autêntica Relíquia sua”. A ornamentação de seu altar é descrito pelo narrador, “com seu riquíssimo frontal de lhama de prata guarnecido de franjões, e galões de ouro. As credenciais se cobriram de panos de damascos carmesim”.

Se, como sugere Maravall, considerarmos os objetivos de difusão e de ação eficaz que a cultura barroca persegue²⁹⁶, entende-se o interesse com que são manejados os elementos visuais e o papel preponderante atribuído à função ótica. Por outro lado, “é próprio das sociedades nas quais se desenvolve uma cultura massiva de caráter dirigido apelar para a eficácia da imagem visual” (MARAVALL, 1997, p. 389).

Procissões: os desfiles simbólicos do poder

O ponto alto das festas eram as procissões. No século XVIII, a associação dos interesses reais e religiosos lançaria mão de uma forma de evento público que valia por uma encenação espetacular do poder: o desfile sobre rodas de alegorias barrocas. Nova forma da velha tradição europeia dos ruidosos corsos, envolvendo enredos montados cenograficamente sobre carroças, e já conhecidos desde o século XV com os *charriots* das companhias burlescas na França, ou os *trionfi* na Itália e os *pageants* na Inglaterra,²⁹⁷ os desfiles barrocos da América portuguesa vinham, na verdade, transformar em espetáculo oficial as antigas criações portuguesas chamadas “invenções”.

Com efeito, o uso de carros alegóricos era um antigo recurso de levar às ruas as mais variadas encenações de caráter religioso ou meramente teatral. No caso, porém, dos desfiles triunfais na América portuguesa, o que iria consumir-se seria a fusão dessas duas possibilidades, ao utilizar-se a exuberância barroca para a ostentação simbólico-espetacular do poder real ou religioso perante os olhos do público.²⁹⁸

Pela segunda Pastoral que mandara afixar na Catedral da Sé, o arcebispo convocava todos os fiéis para uma “solene procissão do Santíssimo Sacramento, composta de tantas Procissões, como são as freguesias desta Cidade”. Ordenava o lugar onde deveriam se juntar, na mesma ordem que “na Procissão do Corpo de Deus costumam ir os Reverendos Párcos”. Ordenava ainda que todos os sacerdotes e clérigos, de Ordens Sacras ou Menores, que na ocasião se achassem na cidade

²⁹⁶ Sem com isso aceitar necessariamente que ela o alcance. Cf. Maravall, p. 389.

²⁹⁷ Às vezes com formato de navios, como o *carrus navalis* dos gregos ou a nave dos loucos. Segundo Otto Maria Carpeaux, em 1494, na Basileia, apareceu um longo poema de sete mil versos de Sebastian Brant sob o título de *Das Narren schyffen* (A nave dos loucos). Segundo Carpeaux, “é a descrição da viagem de um navio cheio de loucos, que personificam todas as classes e profissões da sociedade: obra moralista-humanista, de sabor medieval, sátira carnavalesca, grosseira e popular, e vitoriosa”. Cf. *História da literatura ocidental*, vol 2. p. 261.

²⁹⁸ O sentido profundo dessa intenção de comover pelo esplendor da aparência nas Minas Gerais dos setecentos foi pioneiramente captado por Afonso Ávila: “Ao lado do arraigado religiosismo do colonizador português e de seus descendentes brasileiros, concorria para o caráter monumental emprestado aos templos a própria orientação até então seguida pela Igreja Católica, que buscava enfatizar o poder temporal da religião através da forma e do brilho exterior do culto. Daí o aspecto espetacular que assumiram as celebrações litúrgicas, quando toda a população das vilas mineiras parecia tomada de um êxtase ao mesmo tempo festivo e religioso”. Cf. ÁVILA, *Iniciação ao barroco mineiro*, p. 8.

acompanhassem a procissão, “sob pena de excomunhão *Ipsa Facto*”, salvo se a ausência se desse por “legítimo impedimento”.

[...] E mandamos outro sim que cada uma das Irmandades, e Confrarias desta Cidade assista na dita Procissão, incorporada na Freguesia, de que é, e no lugar, que nela tem, sob pena de dez mil réis, que pagará a que faltar; e o dito se observará sem prejuízo das preferências de umas confrarias a outras de diversas freguesias (MATOS, 1727, pp. 17-18).

Todos deviam estar à porta da Sé no domingo, dia primeiro de agosto, às duas horas da tarde. Gastou-se a manhã deste domingo “na preparação das figuras, ornato das ruas, disposição dos carros, danças, e de outras muitas coisas precisas”²⁹⁹. No horário previsto, estava tudo pronto, pois “Sua Ilustríssima era efficacíssimo pelo que tinha de mais empenhado para estes públicos aplausos”. O arcebispo determinou também um novo percurso para a procissão, pois, além do fato dela se compor de várias outras procissões parciais, queria o bispo que ela fizesse “maior giro, do que costuma fazer a do Corpo de Deus, como para evitar a subida de uma ladeira dificultosa aos carros”.

Todas as ruas pelas quais deveria passar a procissão estavam “não só alegres, mas custosamente ornadas de preciosas alfaias”. Da praça do Terreiro de Jesus, de onde devia sair o cortejo, via-se o pórtico do Palácio do Vice-rei, que se localizava ali perto, na praça do Palácio, em frente à Câmara. O pórtico estava “revestido de preciosas primaveras, dispostas com a mesma arte que lhe administra o mesmo pórtico, por ser formado de colunas, capitéis, e remate de pedra em forma coríntia, obra verdadeiramente régia”. Mas a Câmara não ficou atrás na decoração de sua casa e também mandou construir um pórtico, este, de “três faces, sobre o qual saía uma varanda coberta, formada de balustes torneados, onde se viam muitos trombeteiros, e chameleiros tocando com igual, e alegre consonância”. Mandou ainda a Câmara construir um arco triunfal. Tinham mandado fazer outros, mas o rigoroso inverno que se abatia sobre Salvador impediu que ficassem prontos:

Fechava a Praça um arco triunfal, formado de colunas, revestido de ricas primaveras, em cujos capitéis estavam de uma, e de outra parte as duas Figuras da Virtude, e da Fortaleza com suas próprias insígnias, e pelo interior do arco se via de uma parte o retrato de Sua Majestade, e da outra o da Sereníssima Senhora Rainha (MATOS, 1727, p. 39).

A cargo da Câmara ficaram também as figuras que abriam o préstito, a da América, de Portugal e de Castela. A figura da América, que abria o cortejo, estava

montada em um cavalo bem ajaezado; compunha-se a faixa da cabeça, donde nasciam as plumas, de preciosas jóias de diamantes, guarnecidas de pérolas: das mesmas jóias se compunha o cingulo, que prendia as plumas, com que se revestia o meio corpo inferior da Figura; e das mesmas preciosidades se formava a aljava, e seu fastão, que pendia do ombro direito intransverso para a parte esquerda; e com o mesmo custo, e grandeza eram fabricadas as alparcatas, e braceletes: levava na mão arco, e flechas, armas, de que ainda hoje usam seus incultos habitantes. Acompanhavam a esta Figura as de cinco Índios da Terra a pé, armados das vistosas penas das aves da América, armados de arcos, e flechas. Seguiam-se a esta Figura duas mais, que representavam uma o Reino de Portugal, outra o de Castela, ambas a cavalo. Vestiam à trágica com capitulares de ricas telas, guarnecidas de franjas, e galões de ouro: o peito da Figura de Portugal era formado de ouro, e de ouro era também a coroa, que levava na cabeça, por ser este o precioso metal, que de suas entranhas oferece liberalmente a América a Portugal. Formava-se o peito, e a coroa da Figura de Castela de prata, porque de prata enriquece a América os Reinos de Castela. Cada uma destas Figuras levava na mão arvorados os Estandartes dos Reinos de Portugal, e Castela, objetos principais de tanta celebridade.

O Senado da Câmara ordenou que se fizessem 14 danças, distribuídas entre as freguesias que formavam a procissão. “Todas se compunham de muitas, e bem trajadas Figuras, e harmônicos instrumentos”, que o autor não nomeia. Para garantir a “boa ordem” das danças, o Arcebispo designou “o governo desta procissão” ao Chanceler da Relação Eclesiástica, Doutor Francisco Martins Pereira.

As 14 danças, duas pra cada uma, foram distribuídas entre as freguesias de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, Nossa Senhora do Pilar, Freguesia de São Pedro, Nossa Senhora do Desterro, Santo Antonio, Conceição da Praia e Nossa Senhora da Vitória, que participavam compulsoriamente da procissão. A oitava e última procissão, a da Freguesia da Sé, apresentou um baile, oferecido pelos familiares do bispo, que contava a história de José, no Egito. Fora tirado do Capítulo 39 do *Gêneses*, “em veneração do nome do Sereníssimo Príncipe do Brasil. O narrador não apresenta o enredo do baile, mas faz questão de descrever toda a pompa de seus personagens:

Neste baile, e seu carro se viu o maior culto, grandeza, e esplendor de toda a Procissão: vestia o casto José uma túnica apanhada de tessú, guarnecida de renglaves de ouro; formava-lhe o peito uma tarja de brutesco levantado de ouro, em cujo centro estavam as Armas de Portugal com coroa Imperial, tudo fabricado de ouro, diamantes, esmeraldas, e outras pedras preciosas em campo de veludo carmesim: do nascimento do peito pendiam galhardos fraldões de tela, guarnecidos de renglave, e franjas de ouro. De Glacê de ouro bordado

²⁹⁹ A grande maioria desse aparato, tinham já pronta as confrarias, bastando apenas alguns retoques para adequar ao tipo de celebração que se intentava.

do mesmo era a capa, que em defesa da sua castidade largava nas mãos de sua Senhora, e na cabeça levava coroa de louro (MATOS, 1727, p. 48).

Eram ao todo dezoito personagens, além dos tangedores, que iam num carro grande de “excelente arquitetura”, enfeitado com “riquíssimas sedas encrespadas, guarnecidas de franjas e galões de ouro”. Na parte posterior do carro, sob um riquíssimo pavilhão ornado “de ló carmesim franjado de ouro”, estava uma cama “bem paramentada, em que ia sentada Hera”. Na frente, no interior do carro, estava sentado José e, dos dois lados iam as demais figuras “cantando ao som de instrumentos as letras do mesmo baile, cuja grandeza, perfeição, e asseio se não pode cabalmente descrever sem nota de excessivo”.

A Freguesia da Sé possuía 11 confrarias que eram também as mais ricas e prestigiosas da cidade. Estas seguiam logo atrás do Carro no qual estava José, o casto, “com seus guiões, Cruzes, e mais insígnias”. Atrás delas um andor “ornado de vistosas flores” onde estava “o Glorioso Patriarca S. José ornado de muitas jóias e diamantes”. Depois deste andor vinham os religiosos da Ordem de Nossa Senhora do Carmo, a cruz da paróquia com todos os seus clérigos e, por último, o Cura da Sé “com pluvial de tela branca, e atrás o andor do Santo Salvador, orago desta Catedral, ricamente ornado, e carregado por clérigos”.

Logo atrás, vinham os músicos da Sé, seguidos da cruz do Cabido e dos ceroferários; os beneficiados do Coro com velas de cera de libra, os capitulares “paramentados com pluviais do rico ornamento desta Sé com tochas acesas” e os outros ministros eclesiásticos “paramentados de Tunicellas, e Dalmáticas, entre os quais iam dois turiferários com Dalmáticas de tela incensando a via”. Por fim, o arcebispo, com o Santíssimo Sacramento exposto em custódia, ladeado pelos diáconos assistentes, sob um “precioso palio, em cujas varas pegavam os Cidadãos”. Atrás do palio, acompanhava a procissão o Vice-rei, “com uma custosíssima gala”, seguido pelo Senado da Câmara e demais oficiais com suas varas.

Encerrada a procissão, repetiu-se o baile do casto José para que o Arcebispo e o “Excelentíssimo Vice-rei vissem dançar, e cantar no Terreiro da Sé, senão todo, ao menos parte do baile”.

Para a continuidade dos festejos, o senado da Câmara havia mandado representar “a sua custa”, na Praça do Palácio, seis comédias, que se realizaram em seis dias

diferentes, com intervalos entre eles para que fossem montados os bastidores, “com grandeza, e aparato, que jamais se viu”:

Ornava-se o vestuário de bastidores de muitas, e várias mutações de Palácios, salas, jardins, bosques, e arvoredos; e com tão próprias aparências de raios, trovões, mares, navios, e nuvens, que mais pareciam realidades, que demonstrações fingidas. A todas assistiu publicamente o Excelentíssimo Vice-rei com mui novas, e excelentíssimas galas.

As comédias foram apresentadas nos dias 5, 8, 10, 13, 16 e 20 de agosto. A primeira era intitulada *Los Fuegos Olympicos*; a segunda, *La fuerça del natural*; a terceira comédia intitulava-se *Fineza contra Fineza*; a quarta, *El Mostro de los Jardines*; a quinta chamava-se *El Desden com el Desden*. A sexta e última comédia, intitulada *La Fiera, el rayo, e la Piedra*, e se representou em vinte de Agosto. Teve uma loa de nove figuras, a saber, os quatro Elementos, as quatro partes do Mundo e o Amor com quatro coros de Música.

As comédias oferecem múltiplas possibilidades de produzir os efeitos pretendidos com as festividades, porque, segundo Maravall, “definitivamente não há maneira mais visível e forma de participação mais efetiva nos princípios sociais barrocos que as representações teatrais. Não há melhor maneira de ressaltar a grandeza, o brilho, o poder...” (MARAVALL, 1997, p. 367).

FESTA E PODER: OS FESTEJOS DE 1760.

Em 1760 duas grandes festas aconteceram no Recôncavo baiano, uma na cidade de Salvador e outra na Vila de Nossa Senhora da Purificação e Santo Amaro, ou Santo Amaro da Purificação, ou, simplesmente, Santo Amaro, como é mais conhecida. Ambas comemoravam o casamento da Princesa do Brasil e Duquesa de Bragança, d. Maria (futura d. Maria I) com o seu tio, o Infante d. Pedro (futuro d. Pedro III).

Os casamentos reais, como vimos, eram uma grande oportunidade do rei se fazer presente aos seus súditos distantes, e os panegiristas procuravam evidenciar estas presenças nas comemorações considerando não apenas as festas em si, mas, antes, os próprios casamentos reais como uma dádiva do rei. Isto porque, como dizia o redator do *Diário Histórico* de 1727, “uma das maiores felicidades, ou suma felicidade de que gozam as monarquias do mundo, ingenuamente falando, é o serem governados por príncipes nacionais” (MATOS, 1727, p. 1). Este tipo de argumentação é recorrente nas relações de casamentos reais e, invariavelmente remetem ao período da chamada “União Ibérica” (1580-1640). Ao promover o casamento dos príncipes herdeiros, os monarcas portugueses estariam procurando, “como bom rei”, dar ao seu reino sucessores legítimos, para que ele não experimentasse novamente o que “experimentou com geral sentimento o [reino] de Portugal na fatal ruína, e ausência do Senhor Rei d. Sebastião para a conquista de África, não deixando sucessor” (MATOS, 1727, p. 2).

Ao casar sua filha d. Maria com seu irmão d. Pedro, em 1760, d. José estaria, segundo a visão do cronista, como que garantindo o sucessor de dentro da Casa de Bragança. Além de praticamente tornar d. Pedro, o Infante seu irmão, herdeiro da Coroa. Daí o julgamento do cronista:

O principal desvelo de esclarecidos Monarcas é deixar por sucessor no dimínio, e Monarquia, quem por suas prendas, e virtudes seja

benemérito da Coroa. Este deve ser o único cuidado, se quiser fazer-se logo eterno no tempo da memória; porque é certo que nele se refunde toda a glória do sucessor. [...] Julgarão discretos não haver timbre maior para um Monarca, do que deixar um sucessor digno ao seu Reino, constituindo-se por isso duas vezes ditoso; uma pelo Império que rege, outra pelo sucessor que deixa (TORRES, 1760, introdução).³⁰⁰

Por tudo isto, diz o autor do Panegírico, “não houve notícia para este Estado, nem mais grata, nem mais alegre”, e que “não houve pomposa festa, não houve festivo aplauso, não houve regozijo culto que não ideasse em seu obséquio”. A cidade do Salvador, segundo o panegirista, nestes festejos, superava Roma quando festejando seus imperadores, pois “nunca se viu Roma mais alegremente ufana nos maiores triunfos de seus Césares, do que esta nobre e ínclita cidade da Bahia em festejar este felicíssimo casamento” (TORRES, 1760, introdução).

As festas aconteceram em um momento de grandes mudanças no Império português, mudanças que afetariam não apenas as relações entre a Metrópole e a América portuguesa, mas também as relações entre a Coroa e a Igreja. Em 1759, a Companhia de Jesus havia sido expulsa dos domínios portugueses sob uma série de acusações que ia desde a participação em motins populares³⁰¹ até de culpa no atentado contra d. José, em 3 de setembro de 1758. Foram declarados “notórios rebeldes, traidores, adversários e agressores” (LEITE, 1949, p. 343). A lei de expulsão, por sinal, é datada de exatamente um ano do atentado régio, como que a confirmar a culpa.

Na Bahia, em julho de 1759 os jesuítas têm seus bens confiscados³⁰². No dia 26 de dezembro deste ano, o Colégio da Companhia foi militarmente cercado por ordem do Vice-rei, Conde dos Arcos e, em janeiro de 1760, padres e noviços foram levados para o Noviciado da Jequitaia,³⁰³ de onde, finalmente, a 19 de abril, todos os 168 membros da Ordem foram deportados para o Tejo.

O então Arcebispo da Bahia, d. José Botelho de Mattos, recusa-se a participar da perseguição aos Jesuítas. Nomeado visitador e reformador da diocese, recebera instruções para substituir os padres da Companhia pelo clero secular nos aldeamentos

³⁰⁰ A *Narração Panegírico histórica* encontra-se na forma de manuscrito e suas páginas não são numeradas. O texto que se acha impresso em ABNRJ, vol. 31, pp. 408-424, é apenas um extrato da “disposição da festa”. Todavia, pode-se ler o texto completo em AHU. Doc. Bahia. (Castro de Almeida): Cx. 27, doc. 5098 anexo ao 5097. Estamos chamando de “introdução” à parte inicial da narração, depois das dedicatórias e antes da descrição das festas. Para as outras partes utilizarei a numeração dos ABNRJ.

³⁰¹ Como por exemplo o motim do Porto, em 1757, quando a população se rebelou contra o monopólio dos vinhos. Sobre este motim, cf. Margarida Sobral Neto, “O papel da mulher na sociedade portuguesa setecentista”. Contributo para o seu estudo. In: FURTADO, 2001, pp.25-44.

³⁰² AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx. 24, doc. 4492 e anexos,

indígenas. O Arcebispo observou estritamente as instruções que recebera, pois, como avalia Robert Southey, as ordens “eram imperativas, e ele reputando-se mero agente não se considerou no menor grau moralmente responsável pela execução” (SOUTHEY, 1981, Vol. III, p. 299). D. José Botelho de Matos havia obedecido inclusive à ordem de remeter para Lisboa todos os estrangeiros da Companhia. Mas, quando teve que prestar contas de sua visitação, encaminhou ao Reino um relatório em que dizia não achar culpa nos Jesuítas no que se refere às acusações de comerciarem em grande escala, violando o Direito Canônico. Pelo contrário, o Arcebispo dizia tê-los achado “irrepreensíveis neste ponto, e nas outras todas muito úteis e beneméritos”. Oitenta pessoas das mais ilustres da Bahia assinaram e endossaram o relatório de d. José Botelho de Mattos, “inclusive um irmão do Cardeal-patriarca” (SOUTHEY, 1981, vol. III. p. 299).

No mesmo relatório, o Arcebispo comunica à Corte que não cumprira a ordem de suspender das suas funções os Jesuítas, porque, tendo ele, Arcebispo, residência de dezenove anos na Sé, achava-se habilitado a reconhecer o verdadeiro caráter “destes padres, e apreciar o bem que faziam”, não podendo em sã consciência “ser o instrumento de reduzir ao silêncio homens cujos serviços tanto aproveitavam ao seu rebanho” (SOUTHEY, 1981, vol. III, p. 299).

É claro que tal insubmissão não ficaria impune. Cinco anos antes, em 1755, o Arcebispo havia solicitado licença para “resignar” a sua primazia, pedindo que o deixassem ficar no Brasil, por estar velho demais para empreender a viagem de volta a Portugal. Pedia também que lhe concedessem metade das rendas da Mitra, para que pudesse se manter. Naquela ocasião, seu pedido não fora atendido. Agora, porém, era informado por um despacho que sua renúncia havia sido aceita, devendo a Sé ser administrada pelo Deão até a chegada do sucessor.³⁰⁴ Não lhe foi concedida a pensão solicitada, e o ex-arcebispo, com oitenta anos de idade, passa a residir na freguesia de Nossa Senhora da Penha, distante seis léguas de Salvador³⁰⁵, à mercê de caridade pelo resto dos seus dias.

Quem quer que seja que resolvesse desafiar o já então poderoso Conde de Oeiras (futuro Marquês de Pombal), e defender os Jesuítas teria a mesma sorte do ex-Arcebispo ou, pior, poderia incorrer em pena de morte e de confisco dos bens. Houve comoção geral entre os religiosos da Bahia. Mesmo as ordens religiosas de Salvador, que sempre

³⁰³ AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx. 25 docs. 4809-4810.

³⁰⁴ AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx. 25 docs. 4792-4795.

³⁰⁵ AHU. Doc. Bahia. (Castro de Almeida): Cx.25 doc. 4889.

se mostraram ciumentas com relação à Companhia de Jesus, neste momento revelaram-se solidárias para com ela, como pode ser visto pelo relato de um contemporâneo:

Quando se começou a divulgar a notícia do seqüestro, logo quase todas as Ordens Religiosas foram ter com o reitor do Colégio e cada uma ofereceu quanto fosse mister para sustentar a comunidade: os Carmelitas não só as suas rendas anuais mas os seus bens próprios; os Beneditinos não só dinheiro de contado, mas todos os remédios da sua botica para os jesuítas doentes, declaração feita pelo seu procurador geral, o P. Francisco Inácio Pinto, e tanto para o Colégio como para o Seminário Urbano; os Franciscanos dispuseram-se a procurar os bens temporais necessários para sustentar os padres e o mais que fosse preciso.

As religiosas de Santa Clara do Convento de Nossa Senhora do Desterro e as Ursulinas de Nossa Senhora das Mercês, fizeram orações a Deus e penitências e prometeram donativos se as circunstâncias o exigissem; as religiosas de Nossa Senhora da Conceição praticaram jejuns e penitências; e as Malagridas (assim chamadas pelo povo, do seu fundador P. Gabriel Malagrida, e que muito deviam aos Jesuítas) imploraram o socorro celeste ainda com mais fervor; e com igual afeto oraram as Damas Claustrais do Bom Jesus dos Perdões. Todas estas religiosas se lamentavam de que as iam privar de confessores e pregadores. Os mais ricos comerciantes da Bahia, nomeadamente Joaquim Inácio da Cruz, Tomás da Silva Ferraz, fizeram entre si o pacto de os sustentar à sua custa se o fisco se apoderasse dos bens dos Jesuítas e os deixasse sem meios de subsistência”³⁰⁶

O ofício de reformador da diocese foi dado ao Deão da Sé e o governo da Arquidiocese ficou a cargo do Cabido. À frente do Cabido, o Deão comandou as festividades pelo casamento dos príncipes.

Mas havia problemas ainda com relação ao governo-geral. d. Antonio de Almeida Soares de Portugal, primeiro Marquês de Lavradio, que havia tomado posse do Vice-reinado do Brasil a 9 de janeiro de 1760, substituindo ao Conde dos Arcos, logo foi acometido de uma grave moléstia, vindo a falecer no dia 4 de julho daquele mesmo ano.

Reunidos os desembargadores da Relação, Câmara, prelados das ordens religiosas e pessoas de maior prestígio, além do Cabido, visto que a Sé encontrava-se vacante, decidiu-se por entregar o governo provisório ao chanceler da Relação, Thomaz Roby de Barros, que assumiu no dia 7 de julho. Acontece que, pela via de sucessão que se encontrava no Convento de São Francisco³⁰⁷, deviam ser nomeados o Arcebispo, o Chanceler da Relação e o mais antigo Coronel da Guarnição da Bahia. Em carta datada

³⁰⁶ Francisco Silveira. *Narratio*, 77-78. *Apud* LEITE, *op. cit.* vol. IV, p. 104.

³⁰⁷ Até a expulsão dos Jesuítas as vias de sucessão ficavam guardadas no Colégio da Companhia.

de 15 de julho de 1760, o Chanceler Roby de Barros Barreto dá conta de como assumiu o governo:

...e como o reverendo Arcebispo por decrépito se acha impossibilitado do serviço de S. M. e da mesma sorte o Coronel Lourenço Monteiro, por ter falecido da vida presente, pareceu-me que me ficava pertencendo o Governo-geral deste Estado pelo motivo de S. M. declarar na mesma via que na falta de um dos nomeados, ficaria governando os dois e na falta dos dois aquele que ultimamente existisse; mas refletindo que a presente via de sucessão era a segunda da outra, que se tinha aberto por ausência do Conde de Athouguia V. Rei e Capitão General que foi deste Estado, e que tendo tido a primeira o seu efeito, já não o poderia ter a segunda; e que tendo-o sempre devia nomear-se um dos coronéis dos Regimentos desta Cidade na forma que S. M. o tinha mandado praticar na via de sucessão que se abriu pelo óbito do Conde de Vimieiro, Governador e Capitão General que foi deste mesmo Estado, do que atesta a cópia da letra C; e por evitar estas e outras semelhantes dúvidas valendo-me da disposição da Ordenação Livro 3 – Capítulo 64, § 2 e dos Capítulos do novo Regimento deste governo 56 e 57 e também dos exemplos, de que atestam as cópias das letras D e E, praticadas pelos Governadores e Capitães Gerais que foram deste Estado Mathias da Cunha e Affonso Furtado de Castro, tomei a resolução de mandar convocar para a *Junta* ou *Conselho* todos os Ministros desta Relação e os mais que estão fora dela, e da mesma sorte os oficiais da Câmara, os 2 Coronéis com todos os militares até o posto de Sargento mor inclusive, o Provedor mor da Fazenda Real, o Reverendo Deão e Chantre da Sé desta cidade, Prelados das Religiões e finalmente a maior parte da nobreza desta cidade, aos quais expus as referidas dúvidas para que as resolvessem, como mais conveniente fosse ao serviço de S. M., do que tendo atesta a cópia da letra F, pela qual se mostra que sendo diferentes as resoluções, que se tomaram na dita Junta, finalmente se venceu por pluralidade de votos, que devia eu governar este Estado, sem mais adjuntos, declarando-se por todos no mesmo ato que assinaram, em que não tinham dúvida, que eu fosse reputado e obedecido, como verdadeiro Governador do Estado e que todos se obrigaram a concorrer quanto da parte de cada um estava para efeito de que assim se cumprisse...³⁰⁸

A posse do Chanceler como governador, “sem mais adjuntos”, fora contestada pelo Coronel Xavier de Barros e Alvim que, alegando sua condição de Coronel mais velho da guarnição da Bahia, reclamava um lugar no governo. Para tanto enviara um ofício ao Conde de Oeiras, dando conta de como havia providenciado “com o maior zelo e cuidado” os funerais do Marquês do Lavradio. Neste ofício o Coronel Barros Alvim queixa-se da eleição do Chanceler, e conta sua versão da forma como ela se processou. Relata minuciosamente, desde a convocação, todos os seus participantes e

³⁰⁸ AHU Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx.28, doc. 5041.

reclama por quem ficou de fora: foram convocadas “5 pessoas das principais da terra, sem lembrar dos mais que havia nela”.

...e junto este congresso que foi de 36 pessoas [...]; foi o desembargador chanceler e o Deão da Sé com o Secretário do Estado, ao Convento de S. Francisco abrir uma via que se dizia estar em um cofre naquele Convento o que executaram e trouxeram aberta e na presença de todos foi lida e vendo-se ser de nenhum efeito, por ser cópia da primeira que já se tinha aberto na sucessão do Ilmo. Excelentíssimo Sr. Conde de Athouguia, e como não havia outra que provesse este caso, nem ordem de S. M. que determinasse a forma de sucessão em semelhante caso, determinou o Desembargador Chanceler se fizesse por votos daquela Junta a eleição das pessoas a quem se devia entregar o governo e votando-se com variedade se acharam 9 votos conformes de frades e clérigos e só dois seculares, se encarregasse o governo ao Desembargador Chanceler sem mais adjuntos e por todos os mais da Junta que foram 27 votos uniformes que se entregasse o Governo ao Desembargador Chanceler e ao Coronel mais antigo e como consideravam ser preciso 3 adjuntos, no terceiro houve variedade de pessoas, mas nenhuma em os 2 primeiros, e assentando o Desembargador Procurador da Coroa Luis Rebelo Quintela e o Desembargador Intendente Geral João Bernardes Gonzaga em que estes 2 nomeados havia a pluralidade de votos, a este parecer se opôs o Desembargador Fernando José da Cunha Pereira, com uma oração muito larga, dizendo se deviam separar toda casta de votos e na pluralidade deles era em quem recaia o governo e não obstante que todos conheceram não ser de nenhum fundamento aquelas razões, por se não mover alguma alteração naquele ato em que se descobriam paixões particulares, e que tinha principiado às 3 da tarde e eram perto de 4 da manhã se calaram ao que eu como parte também interessada me não quis opor, antes sim facilitei a que preferissem 9 votos eclesiásticos a 27 seculares, e se fez o termo de ser governada esta capital só pelo Desembargador Chanceler Thomaz Roby de Barros Barreto, sem nenhum adjunto contra a comum ordem que os nossos Soberanos tem praticado nas vias de sucessão que tem mandado para este Estado e exemplo de outras eleições que nele se tem feito para sucessão na falta de vias...³⁰⁹

O coronel anexa ao ofício um requerimento em que pede que seja fixada a sua antiguidade, assim como a do Coronel Manuel Xavier Ala, que também reclamava antiguidade, para evitar novas dúvidas e contestações no futuro.³¹⁰

O clima, evidentemente, não era muito bom entre o Chanceler governador e o Coronel preterido. Em carta de 21 julho de 1760 para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, do Conselho de S. Majestade, referindo-se à devassa de residência do Conde dos Arcos e à doença, morte e funerais do Marquês do Lavradio, o chanceler pede para

³⁰⁹ AHU, *idem*, doc.5033.

³¹⁰ AHU.*idem*, Anexo, doc. 5034.

ser efetivado no cargo ou retornar ao Reino. Não seria muito honroso voltar ao Cargo de Chanceler, que equivaleria a ser rebaixado de posto:

Na falta do sobredito Exmo. Marquês fiquei eu sucedendo no governo que deste Estado, ou por via da sucessão, ou da eleição, ou da aclamação, que fizeram em um Conselho a Relação, Câmara, Cabido, Milícia, nobreza e Religiões. E agora creio eu já quando V. Exa. me mandar a este lugar, igualmente me destinasse para essa empresa, mas como fico na inteligência, que na frota que há de vir governo, no mesmo desejava eu me viesse sucessor ao lugar de Chanceler praticando-se comigo o mesmo que com os chanceleres da Índia; porém como não tenho vontade própria, certo que V. Exa. obrará o que mais juízo parecer.³¹¹

Quase um ano se passou da interinidade do Chanceler governador e, a 21 de junho de 1761 ordenava a Coroa a sua substituição, tanto do Cargo de Governador quanto da Chancelaria da Relação. Por carta régia de 18 de abril de 1761, d. José o ordena dar posse no Governo interino aos seus sucessores, o novo Chanceler da Relação, o Desembargador José Carvalho de Andrade e ao Coronel Gonçalo Xavier de Barros e Alvim, mandando também que ele retornasse imediatamente ao Reino. Por carta de 31 de julho o ex-Chanceler governador comunica a Francisco Xavier de Mendonça Furtado a sua próxima partida para Portugal e queixa-se de três inimigos:

Nesta frota não tive a ventura de receber as suspiradas letras de V. Exa. [...] Porém estes mesmos me granjearam a felicidade de ir na presente frota beijar a Real mão de Sua Majestade Fidelíssima pela resolução de dar-me esse lugar por servido, mandando recolher-me a esta Corte onde gostosamente irei assistir aos pés de V. Exa.; e enquanto não tenha esta felicidade e a de V. Exa. ouvir-me devo esperar do favor que V. Exa. sempre me fez, e da sua imaculada pureza não atenda as Diabólicas Máquinas com que três inimigos pretendem manchar o bom conceito que a V. Exa. tenho merecido, pela fidelidade, desinteresse e atividade com que a vinte e um anos tenho servido a S. Majestade sem atender a riscos da própria vida ou a despesas que voluntariamente tenho feito no serviço do dito Senhor conservando-se sempre os seus leais vassallos na boa concórdia, e união, de sorte que tendo Sua Majestade nesta cidade mais de vinte mil vassallos se todos jurassem a respeito do meu procedimento creio que todos me honrariam muito, menos os três por eu não concorrer para o que Sua Majestade e seu fidelíssimo governo não quer, do que tudo notificarei a V. Exa. com a possível evidência.³¹²

³¹¹ AHU, *idem*. Cx. 26, doc. 5083.

³¹² AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx. 28, doc. 5332.

As festas de 1760

As festas do casamento de d. Maria com d. Pedro ocorreram, no período de interinidade do Chanceler Thomas Roby de Barros e também num momento de deslocamento do eixo político-econômico da Bahia para o centro-sul do Brasil. Para o Chanceler governador estas festas representavam mais uma oportunidade de se firmar no conceito da sociedade local. Daí ter encomendado ao “Capelão obsequioso” do Palácio dos governadores e Vice-reis, padre Manuel de Cerqueira Torres, a “Narração Panegírico-histórica” das festas, como este deixa claro logo na primeira página do manuscrito que dedica ao rei d. José.

O casamento foi comunicado ao governo da Bahia por carta de d. José, datada de 6 de junho. O Chanceler governador imediatamente mandou

certificar aos oficiais da Câmara desta cidade da Bahia, lembrando-lhes juntamente que como cabeça dos povos dela meramente política, deviam distribuir aos seus moradores a necessária, e competente insinuação dos obséquios, com que eram obrigados a mostrar-se leais no empenho de aplaudir esse régio, e soberano consórcio.³¹³

A Câmara, por sua vez, por um pregoeiro mandou avisar a todo o povo das festas que se realizariam. Mandou também que, nos próximos três dias, a contar daquele 23 de setembro, “todos iluminassem as suas janelas com vistosas luminárias”, e para os que transgredissem essa ordem impôs graves penas (TORRES, 1760, p. 408). O “Capelão obsequioso”, narrador do panegírico, procura minimizar o caráter impositivo das luminárias, dizendo que “não houve preceito mais grato do que este, porque sem perder a essência de preceito, passou a devido obséquio” (TORRES, 1760, p. 408). No dia 26, a imposição das luminárias foi renovada por mais três dias.

Ainda no dia 23 de novembro, o Chanceler governador havia expedido uma portaria determinando ao Provedor mor da Fazenda “que houvessem seis noites de luminárias, e que nelas mandasse por no Arsenal da Ribeira, e na fortaleza do Mar as luzes costumadas”³¹⁴ A iluminação da cidade, segundo o panegirista, era tão grandiosa que até o céu se viu “por esta competido, ou invejado, porquanto as estrelas do céu pareciam luminárias da terra, e as luminárias da terra afetaram ser estrelas do firmamento” (TORRES, 1760, p. 408).

³¹³ *Ofício do Chanceler governador...* 12 de novembro de 1760. AHU. *Idem*, Cx. 28 doc. 5097.

³¹⁴ *Ofício do Provedor...* 31 de maio de 1761. AHU. *Idem*, Cx. 28 doc. 5245. Note-se que o comum eram três noites de luminárias.

O Senado da Câmara convocou os oficiais de todos os ofícios determinando para cada um o dia em que deveriam apresentar a dança que escolhessem. Determinou também a apresentação de óperas, “cavalarias no terreiro, e no mesmo haver ataque de fogo pelos militares”, além de corrida de touros, “fogo, e outeiro³¹⁵”, e que “nestes três dias se embandeirassem todas as fortalezas, e as naus da Índia e de licença e todos os navios, e embarcações estivessem angalhardetados (sic) a mil maravilhas”.

As festividades começaram no dia 6 de outubro. A demora atendia à necessidade que se tinha de “competente tempo para determinar as festas”, já que o Chanceler governador “intentava fazer uma pública demonstração de sua fidelidade aos seus reis”, para o que “mais liberal que Alexandre, não perdoou gastos, antes com larguíssima mão concorreu para esta real suntuosidade” (TORRES, 1760, p. 409). Às nove horas saíram os meirinhos da Câmara, a cavalo, “vestidos uns de limiste, outros de gorgorão e seda preta com capas bandadas de primorosíssimas sedas de várias cores e melancias de flores, com chapéus de plumas”. Na frente deste cortejo

o pregoeiro trajado de gala, casaca e capa de cabaía cor de cravo, meias de seda cor de pérola, chapéu de plumas brancas, e atrás o porteiro da Câmara ricamente vestido de seda branca com maça de prata. Precediam a cavalo chameleiros, e trombetas com atabales, e trompas, que pregoeiros de tanta magnificência dando alentos aos seus côncavos metais faziam que ressonasse o ar de alegres estrondos, cujos ecos publicavam real grandeza. Levavam pintadas de azul, ouro e prata em tafetá carmezim as armas de Portugal, que o mesmo é ver as quinas portuguesas, que ouvir as trombetas dos aplausíveis triunfos (TORRES, 1760, p. 409).

O Chanceler governador havia autorizado aos estudantes “para que com máscaras aplaudissem estas festas”. E assim, desde o dia 23 de setembro, todos os dias da festa, “num continuado moto”, pelas ruas não se viam senão “músicos instrumentos com divertidíssimas danças, que admirando pelo modo, suspendiam pelas estupendas farsas, que idearam; certamente nem tinha o gosto mais que apetecer, nem o juízo mais que admirar”.

Fenômeno de estratificação social e das estratégias mundanas de distinção honorífica, (LIPOVETSKY, 1989, p. 9) repetiu-se nestas festas a exibição de luxo que se via sempre nessas ocasiões, levada pela instabilidade do parecer e pela concorrência por prestígio que opõem as diferentes camadas e parcelas do corpo social. A começar

³¹⁵ Tradicionalmente, *outeiro* é definido nos dicionários por “festa que se realiza no pátio dos conventos, e por ocasião da qual os poetas glosavam motes dados pelas freiras” (cf. Dic. Aurélio). Todavia, neste caso, acreditamos tratar-se da corruptela do termo *outer stage*, palco exterior, o grande proscênio do palco elisabetano que avança até a platéia, a qual o circunda por três lados.

pelo próprio Chanceler governador, que vestia “granacha de veludo preto, com canhões, cinto e bandas de primorosíssima melania de flores”. Calçava “sapatos do mesmo veludo preto e chapéu de plumas brancas”. O botão que prendia e ornava seu chapéu era “uma custosíssima jóia de diamantes”. Os demais ministros da Relação vestiam “desta mesma sorte”.

Os vereadores e os outros oficiais da Câmara não ficavam atrás no luxo das roupas. Trajavam veludo preto com capas também de veludo, “bandadas de sedas de conta e melancias de flores de cores diversas”; o Juiz de Fora, presidente da Câmara, vestia de forma semelhante aos vereadores, mas sua capa “estava bandada de uma engraçada cabaía cor da flor de algodão matizada de flores, chapéu de plumas de várias cores com uma fita de diamantes que o rodeava; e um custosíssimo broche prendia um grande e vistoso cocal” (TORRES, 1760, p. 409).

Os oficiais de guerra, a nobreza e demais “pessoas de distinção” vestiam-se de “casacas de veludo de cores alegres”, tudo com bordados de “sedas da fábrica, ou de melancias de flores as de mais custo”. Usavam chapéus de plumas e meias da mesma cor das roupas. “E assim o mais povo se adornou de finíssimos bernes, engraçados brilhantes, e custosas melancias, e ainda o mais pobre se trajou de gala nova de custo e valor”.

Em 1760, ainda se referiam às carruagens carregadas à mão por escravos, como em 1727, da “moda nova”. Como naquele ano, estavam elas “guarnecidas de ouro, ou prata e forradas de veludo, damasco ou cetim”. Quase com as mesmas palavras usadas pelo narrador do *Diário Histórico* de 1727, também agora “não houve quem neste dia não trajasse os seus lacaios, pajens e os carregadores de carruagens não de vestidos ordinários mas de custosas librés com fivelas de prata em sapatos, ligas, e nas vestes [a]botoadura de ouro” (TORRES, 1760, p. 410).

No dia 19, pela manhã, os ministros da Relação, os vereadores, o Juiz de Fora e demais funcionários da Câmara, “oficiais de guerra, nobreza, prelados das religiões, pessoas eclesiásticas e de outras graduações” dirigiram-se ao salão principal do palácio do governador. “O fim foi expressar os afetos ao Chanceler governador; com que todos estimaram o fidelíssimo fim destes casamentos”. Após esta cerimônia todas as fortalezas da cidade dispararam salvas, mostrando que “se não tinham vozes para aplaudir tinham estrondosos ecos para os publicar” (TORRES, 1760, p. 413).

Na noite deste dia 19, pelas oito horas, houve uma serenata no palácio do governador, formada por “afinados instrumentos, e concertadas vozes”, ao fim da qual o

Chanceler governador ofereceu um lauto banquete, seguido de sarau. Aliás, todas as noites, desde este dia 19, o Chanceler governador ofereceu serenatas, banquetes e saraus, numa “bizarra ostentação de liberalidade”. Destas festas palacianas, participavam não apenas os “costumados palacianos”, mas também o rei, pois “debaixo de um rico dossel de damasco carmesim estava o retrato de Sua Majestade Fidelíssima, soberano objeto a quem o Chanceler governador dedicou este régio culto”.

Para as atividades no Palácio, um grande aparato foi montado. Na sala, foram erguidos “arquibancos cobertos de damasco carmesim, destinados para assentos dos máscaras” que todas as noites, durante as festividades, “às oito horas já se achavam juntos com riquíssimas e estupendíssimas farsas”. O governador propunha brindes à saúde de Sua Majestade, seguidos de “vivas” pelos presentes e de “estrondosos ecos de uma festiva alegre e régia salva”, de todas as fortalezas.

No dia seguinte, 21 de agosto, aconteceu a festa das “Santas Onze mil Virgens”, quando, com o concurso do Cabido e do Chanceler governador, fez-se, no Colégio de Jesus, agora administrado pelo Cabido, “uma solene festa”, que constou de missa com música, sacramento exposto e sermão.

Com a Sé vacante, as festividades na Catedral ficaram a cargo do Cabido, que reservou o dia 26 “para dar a Deus as devidas graças” pelo casamento dos “Sereníssimos Príncipes”. Com o objetivo de fazer “uma festa em tudo festiva”, ordenou-se “uma procissão, que em tudo fosse triunfal”. Foram convocados todos os prelados de todas as religiões, “e com especialidade aos religiosos carmelitas”, para que também eles acompanhassem a procissão “em comunidade” e dessem a ela “aquele lustre esplendor, que infundem em todos os atos que assistem”.

Foi afixada na Sé uma pastoral que determinava a todos os clérigos que “com suas sobrepelizes de manhã assistam à festa, e à tarde acompanhem a procissão”. Nesta ocasião, o Cabido não impôs pena alguma, como era costume, para aqueles que faltassem à procissão, pois, como afirma o panegirista, estava certo de que “os clérigos da Bahia gloriando-se mimosos nos régios favores não careciam de estímulos para se mostrarem empenhados nestes reais festejos” (TORRES, 1760, p. 416).

Na mesma Pastoral afixada na Sé, foi determinado aos vigários das freguesias da cidade que, nesse dia, se achassem na Catedral às duas horas da tarde “com ricas capas de asperges”, todos os clérigos “com sobrepelizes”, e as respectivas freguesias “com um carro ou andor opulentamente ornado, em que viesse colocada a imagem do orago da freguesia”.

Tudo preparado, às seis horas do dia 26, marcado para as festas do Cabido, abriram-se as portas da Catedral, “que parecia um céu aberto”: “Estava magnificamente ornada de ricas sedas, guarnecidas de galão de ouro e prata, com volantes, que compostos à imitação de ondas fazia nelas naufragar a admiração”. O arco da Capela mor tão ricamente ornado, “que com ele não se atreviam competir os mais célebres, que em memórias de seus triunfos levantaram os mais famosos heróis da antiguidade”. Fechando o arco, foi posto um tarjão onde estavam pintadas as quinas³¹⁶ portuguesas.

As tribunas da Capela mor, assim como as de todo o corpo foram ornadas com cortinas e colchas de damasco carmesim e os púlpitos com coberturas de damasco branco. Mas foi no trono reservado para o Santíssimo Sacramento onde “exauriu-se toda a perfeição”:

Um dossel majestoso de tela branca de ouro era o divino reclinatório à Majestade Soberana de Cristo Sacramentado. Com muitos castiçais de prata, e belos ramalhetes de artificiosas flores aformoseavam o trono, ao que rodavam também quase infinitas luzes que por sua ordem dispostas a todas luzes indicavam a soberania do Divino Sacramento. O altar estava ricamente apamentado, tudo que nele se via era de prata. O frontal de tela branca de ouro. Quatro tocheiros coroavam esta grandeza, que para exagerar os melhores lumes da retórica, são os que davam os seus mesmos brandões (TORRES, 1760, p. 417).

Os lugares onde deviam se colocar as autoridades presentes foram minuciosamente arranjados. Ao lado da Capela mor, estava o setial do Chanceler governador.

E para que não houvesse desordem no numeroso e luzido concurso dos religiosos, magnates e pessoas de distinção de um e outro sexo que haviam de assistir a esta ação se puseram distintos assentos por tal ordem dispostos, que sem confusão havia lugares competentes para todas aquelas personagens (TORRES, 1760, p. 417).

De tal sorte se arrumou a Catedral, diz orgulhoso o panegirista, “que nela fizeram assento a opulência, o asseio, o artifício e toda a magnificência”. O Sermão foi feito pelo reverendo Dr. José de Oliveira Bessa³¹⁷, natural da cidade de Salvador.

Ao fim da missa, o coro de música, composto pelos “melhores músicos, e instrumentos”, iniciou o *Te Deum Laudamus*. Por fim, houve “uma festiva salva em todas as fortalezas, que com seus ecos publicou sua magnífica grandeza”.

³¹⁶ Em heráldica, cada um dos cinco escudos que figuram nas armas de Portugal.

As procissões

Para o povo comum, o ponto alto das festas eram as procissões. Na verdade, nelas geralmente ocorriam várias procissões dentro de uma maior. O conjunto era um espetáculo bastante colorido e movimentado, com as ruas, tal como nas ocasiões de *Corpus Christi*, “vistosamente alcatifadas com variedade de flores”. Além disso, ao passar das procissões, exibiam-se nas janelas colchas, cortinas, tapetes e quantas mais alfaias se imaginassem.

Nelas, cada grupo tinha seu lugar determinado por critérios hierárquicos. Na frente, os homens ilustres, o bispo, os sacerdotes, os senhores de engenho e os grandes comerciantes. No meio, seguiam os artesãos e a camada média da população (funcionários públicos médios, pequenos comerciantes etc.) e, por último, o povo.

Para as festas de 1760, o Cabido da Sé de Salvador destinou o dia 26 “para dar a Deus as devidas graças” pela celebração do casamento dos “sereníssimos príncipes”. Por volta de uma hora da tarde, estavam já as ruas e janelas das casas por onde passaria a procissão “custosamente” decoradas “com colchas, cortinas, e outras preciosas alfaias, cuja variedade fazia deleitável a vista”.

À frente da procissão “o Reverendo Doutor Promotor com vara branca”, seguido de todas as danças e das confrarias, “ornadas com seus guiões e cruces e mais insígnias”. A paróquia do Sacramento da Rua do Passo, com seus clérigos com sobrepelizes, as demais freguesias, o reverendo coadjutor “com capa de asperges de damasco branco guarnecido de galões de ouro” e, por último, “um primorosíssimo andor com a imagem da Senhora do Rosário com uma custódia de prata na mão direita”. A descrição do panegirista é magnífica:

A mesma tuliana eloquência não é suficiente para expressar o primor com que foi a Senhora vestida, a túnica era de cabaía³¹⁸ branca de flores, e o manto de glacê³¹⁹ azul de prata forrado do mesmo carmesim de prata, no peito não se viam senão broches, jóias e outras peças riquíssimas de diamantes. Coroava a cabeça da Senhora um diadema de finíssimo ouro rodeado de 12 estrelas de prata. No andor evacuou-se a opulência. A fábrica consistia nos repetidos esses de que se formava. Ia coberto de custosíssimas sedas de várias cores guarnecidas de galões de ouro e prata, com algumas flores artificiais

³¹⁷ O Sermão vem como documento anexo ao manuscrito. AHU. Idem, Cx. 28, doc. 5099.

³¹⁸ Tecido de seda muito leve.

³¹⁹ Tipo de seda lustrosa, com reflexo prateado.

de seda, que pelo esplendor que causavam conseguiram para o andor os frutos de um universal aplauso (TORRES, 1760, p. 417-8).

Ao todo, foram seis as procissões de que se compunha o desfile. Alguns cortejos não se limitavam a conduzir o andor que trazia a imagem do santo. Na verdade, realizava-se um monumental desfile com carros alegóricos e seus “destaques”, alas de gente fantasiada, muitos dançarinos e mascarados, ao som de percussões e sopros estridentes. No meio dessa alegre algazarra, a imagem sagrada do orago. As freguesias que participavam do desfile com sua própria procissão traziam à frente, numa espécie de “comissão de frente”, sempre os “seus guiões, cruzes e mais insígnias, a cruz da fábrica, os clérigos da freguesia, e o reverendo coadjutor com capas de asperges de glacê de prata”. E, no final, sempre “um grandioso carro”, que, este sim, podia variar em tamanho, beleza e riqueza, dependendo da freguesia e das confrarias que nela existiam.

A primeira procissão foi a da freguesia do Pilar, trazendo um grandioso carro com “vinte palmos de comprimento e dezesseis de alto”, que, embora em pequeno espaço, “cifrava as glórias da maior grandeza”. Vinha este carro coberto com riquíssimas sedas de diversas cores, guarnecidas admiravelmente por galões de ouro e prata, “no alto dele ia colocada a imagem de Nossa Senhora do Pilar, com uma custódia de prata na mão direita vestida com uma túnica e manto de melania branca matizada de flores”. A segunda procissão foi a da freguesia de Santo Antônio, que trouxe um “andor ricamente forrado de sedas da fábrica, povoado de rendas de ouro e adornado de galantes flores, e no alto dele o ínclito português S. Antonio, vestido com seu próprio hábito”. Depois dela, a Matriz de São Pedro, cujo andor “singularizava-se no primoroso ornato de ricas sedas, que guarnecidas de galões de ouro o faziam grave e vistoso, e no alto dele ia a imagem do príncipe dos apóstolos com rica capa de asperges de tela branca”. A quarta procissão, a da Matriz de Santana do Sacramento, desfilou com “um andor ricamente ornado de seda crespa com gentilíssimo artifício”, tão bem armado que atraía os olhos e os ânimos: “ouro e prata dos galões se juntaram para fazer, que fosse o mérito de todas as bizarras”. Sobre o andor, ricamente vestida “de primorosas roupas de melanias de flores a imagem de Santa Anna com custódia de Prata na mão direita”.

Vinham, agora, as freguesias mais ricas, nas quais se localizavam as mais prestigiosas confrarias. Pela ordem das freguesias na procissão, a da Matriz de Nossa Senhora da Conceição da Praia, que possui dezessete confrarias, duas igrejas e onde estavam localizadas as maiores casas comerciais, além do cais do porto e da alfândega, foi a quinta. Trazia

Um carro triunfante que sendo pela ordem segundo, era sem segundo pela magnificência. Em vinte e cinco palmos de comprimento, e oito de alto, epilou toda a perfeição. A gala da seda, o rico dos galões de ouro e prata e o galante das artificiosas flores faziam sobressair o esquisito do artifício e que triunfasse a grandeza. E no alto ia colocada a imagem de Nossa Senhora da Conceição vestida de uma túnica de melania branca bordada de ouro e prata e manto de cetim bordado da mesma sorte, estrelado todo o campo de azul e estrelas de ouro, forrado este de cetim carmezim com os mesmos labores de prata e ouro, o peito coberto de muitos broches jóias, e outras ricas peças de diamantes, e na cabeça coroava um diadema de ouro com muitos cravos de diamantes.

Ao pé da Senhora iam sentados dois anjos ricamente adornados de franções de ouro, e o capilar era de glacê azul de prata guarnecido com o mesmo galão, no peito se uniram ricas jóias de diamantes com raro artifício, e na cabeça levavam capelas de flores. O carro era tirado por dois cavalos ricamente ajaezados, às rédeas dos quais pegavam duas figuras trajadas à mourisca (TORRES, 1760, p. 418).

Um enorme progresso, se compararmos ao desfile desta freguesia nas festas realizadas em 1727. Porém, logo depois dela, viria a sexta freguesia, a da Matriz da Sé, com as irmandades da Catedral. Depois do aparatoso desfile da “comissão de frente”, surgiu, no final, o “último carro que por último chegou pela magnificência ao último ponto da grandeza e pelo artifício ao *non plus ultra* da ostentação”. Estava magnificamente enfeitado. E o panegirista o descreve também embevecido:

Tinha trinta e cinco palmos de comprimento e vinte e cinco de alto e era formado por uma idéia que parecia admiração com tão pequeno fundamento sustentar-se máquina tão grandiosa. Era aberto de todos os quatro lados que saiam da base que era formada de vinte e cinco quartelas cada uma de diferente modo, destas três pela proa firmavam o princípio, cinco por cada parte, e nove na popa fixas somente pelo pé, e soltas em cima com os movimentos das rodas pareciam que tremiam e se faziam em pedaços, as últimas quatro fixas na base sustentavam e atavam toda a máquina de baixo para cima. Ia composta de seda branca da fábrica, guarnecidas todas as quartelas de galões de ouro de garça, e na popa prendiam também vários festões de flores franjadas com franjas de ouro e atadas com duas bolotas do mesmo ouro e desta maneira ia correndo esta mesma galanteria em toda a roda. Não só nas cabeças das quartelas em cima mas também em toda a altura da popa, continuava o mesmo artifício com várias galanterias de galões e festões de flores que deleitavam a vista. Toda esta artificiosa fábrica mais sobressaia com os claros de uma e outra parte, que também eram guarnecidos das mesmas bolotas, galões, franjas e festões. E no alto do carro ia colocado a imagem de S. Salvador orago da Catedral, vestido e ricamente ornado de brocado de prata matizado de flores de várias cores agalado de galão de ouro forrado de glacê nácar, guarnecido com o mesmo galão de ouro de garça (TORRES, 1760, pp. 418-9).

Da freguesia da Sé, ou da Catedral, fazia parte a maioria das mais prestigiosas irmandades da Bahia. Além da Misericórdia, lá estavam a de São Francisco e a de São Bento. A irmandade dos Carmelitas ficava na freguesia de Santo Antonio, embora do lado de dentro das Portas do Carmo, que limitava a freguesia que ficava além dessas portas. Foi para prestigiá-la, e ser prestigiado com sua presença na procissão da Sé, ou talvez já imaginando o aparato que trariam os homens de negócio da freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia, que o cabido a convidou. E assim, em comunidade, “esplendidamente o cândido exército dos clérigos” de Nossa Senhora do Monte do Carmo acompanhou a procissão. Com suas brancas sobrepelizes, era em número tão grande que “não só parecia excessivo, mas por quase infinito reputado”. No meio dela, o reverendo coadjutor, “com capas de asperges de tela branca de ouro” e, ao fim, o reverendo cura “com sobrepeliz e rica estola de tela branca de ouro e vara branca na mão coroava a luzida clerezia como seu vigário geral”.

A este “cândido exército”, seguia-se o Cabido, “com sua cruz associada dos ceroferários, músicos e beneficiados”. Atrás, vinham os capitulares, “com capas de asperges de lhama de ouro”, seguidos dos turiferários que, vestidos de dalmáticas de tela, incensavam as ruas por onde passavam.

E em último lugar por remate o braço dos maiores, o diviníssimo sacramento exposto em custódia, ostentado das mãos do Reverendo Chantre associado dos reverendos Diáconos assistentes. Com lustrosa veneração servia de dossel um suntuoso pálio de brocado carmesim de ouro, em cujas varas pegavam os cidadãos (TORRES, 1760, p. 419).

Logo atrás do pálio acompanhava o Senado da Câmara “e mais cidadãos com varas”. Ao encerrar-se a procissão (ou as procissões), houve salvas disparadas das fortalezas, “como desejando que as bocas das suas peças fossem as da fama para celebrar tanta magnificência).

Passadas as danças e as procissões, as festas continuavam com mais três dias do que se chamava indistintamente de “cavallhada”, ou “cavalaria”. Tratava-se de um conjunto de competições equestres com touradas, jogos de cana e de argolinhas e escaramuças.

CAPÍTULO IV

O OUTRO LADO DAS FESTAS: INVENÇÕES E INVERSÕES

Na América portuguesa, o sentido do lúdico das gentes constringidas ao exercício da obediência civil ou da mortificação e abstinências em nome da fé iria infiltrar-se pelos desvãos dos rituais públicos civis e religiosos, acabando por transformar em diversão pessoal o que lhes era apresentado como evento oficial ou de devoção.

Esse fenômeno de oportunidade lúdica, em um meio social cuja simplicidade favorecia em tudo o controle por parte das autoridades, padres e proprietários, tornar-se-ia possível graças à profusão de oportunidades que o próprio poder oferecia aos elementos do corpo místico do Estado e aos fiéis, a governados e fregueses, por meio da reiteração com que procurava consagrar-se publicamente.

No século XVIII, a Bahia assiste ainda a enriquecida comunidade mercantil infiltrar-se, como participante ativa nos eventos festivos ou festividades de rua promovidos pela Igreja ou pelos representantes da Coroa, numa demonstração clara de sua aceitação social e de que os alicerces do sentido de hierarquia do Antigo Regime na Bahia estavam sendo abalados.

Finalmente, fica claro também que, ao fazer opção pela alegoria e pelo espetáculo, o barroco decisivamente abre as portas para a carnavalização.

CAVALHADAS, TOURADAS E OUTROS JOGOS EQÜESTRES

A cavalhada é uma reminiscência da Idade Média quando os cavaleiros se exibiam e combatiam entre si, mostrando destreza no manejo de seus cavalos e armas. No entanto, segundo o folclorista Mario Melo³²⁰, mesmo na Idade Média, os torneios já eram uma lembrança das antigas lutas de gladiadores de Roma. Segundo ele,

o combate individual chamava-se “justa” e o coletivo, “torneio”. Os torneios eram uma forma de preparação para a cavalaria, instituição lendária, que, segundo a tradição, tinha sido fundada pelo rei Artur da Bretanha, criador da Távola Redonda, ou então pelo Imperador Carlos Magno da França e seus doze pares...³²¹

Segundo Mario Melo, antes da conquista da Espanha pelos mouros, a cavalhada era conhecida em toda a Península ibérica. Teodorico, rei dos godos, costumava mesmo custear o espetáculo. Depois da invasão da Península Ibérica pelos mouros, em toda a Europa, mas principalmente na França, o torneio e a justa passaram a ser uma espécie de preparação para os combates que sempre ocorriam entre os cristãos e os mouros.³²²

O termo “cavalhada”, no sentido usual de torneio eqüestre, só começa a ser utilizado nos documentos da América portuguesa a partir do século XVIII, embora seu emprego em Portugal seja “muito antigo”, segundo informa Mário de Andrade em seu pioneiro ensaio “cavalhadas”, de 1938.³²³ O mais comum era a referência a “festas de cavalo”. Segundo Antônio de Moraes Silva, as cavalhadas são uma diversão popular, em que “vários contendores, montados em cavalos ou jumentos, procuram com lanças ou canas, enristando-as, obter vários prêmios, ordinariamente frangos ou patos e outras peças, suspensas em argolinhas.” (SILVA, 1949, p. 65).

Muito praticado em Portugal desde o século XV, era constante “o torneio das cavalhadas nas festas da Corte, nas quais os próprios monarcas tomavam parte, com os

³²⁰ *Jornal do Comércio*, Recife, 29 de setembro de 1955.

³²¹ Mario Melo *op. cit.*

³²² Mario Melo, *op. cit.*

³²³ *Boletim da Sociedade Etnográfica e Folclore*, 5 (1), São Paulo, Fev. 1938.

príncipes e fidalgos da casa real, até que depois constituiu, em geral, um predileto divertimento popular” (COSTA, 1952, Vol. III, p. 160). D. Francisco Manuel de Melo dá a sua versão para a origem das cavalhadas, touradas e demais jogos equestres:

Escolheram os antigos seus entretenimentos de tal forma que, no meio do maior repouso em que os desfrutavam, pudessem encontrar um constante estudo dos trabalhos em que costumavam empregar-se. Por isso os pagãos, quando dedicaram a Júpiter Olímpico os famosos jogos que de tal foram chamados Olímpicos, e tiveram sua origem em Pisa, cidade da Grécia, desenvolveram todas as suas formas em fortes e ágeis exercícios. Eram estes cinco: o combate, a corrida, o salto, o tiro e a luta. Com o tempo estes foram-se trocando e transformando, agora mais, agora menos decentes, até que os africanos receberam dos godos aquele costume de acostrar touros bravos em praça, a pé e a cavalo, ainda hoje conservado em Espanha com admiração de algumas nações e reprovação de outras (MELO, s.d. p. 169).³²⁴

Entre a nobreza portuguesa existiam obras literárias de cunho doutrinário, como o *Livro da montaria*, de d. João I, e o *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela*, de d. Duarte, que embora destinados a uma prática desportiva específica (a caça) não se reduzem a meros tratados de gineta, prestando-se também a propósitos educativos mais elevados, de fundo moral, pois o alvo de seus nobres escritores era o homem em suas dimensões física e moral.

Entre muitas das virtudes que aponta em d. Teodósio II, 7º Duque de Bragança, d. Francisco Manuel de Melo conta como o Duque era também muito dado à caça e apreciava principalmente a caça a cavalo. Embora franzino, sua destreza o fazia parecer robusto “e bastante ágil”.

Teodósio concorria a este espetáculo, cuja qualidade (eu não discuto seja virtude ou vício) é coisa considerada e seguida por reis. Jogava a miúdo o jogo de canas, com grande destreza e elegância. Verificava-se na sua pessoa aquilo que dá direito ao maior louvor aos mais excelentes. Podia dizer-se nascera na cela de um cavalo, porque, com seis anos de idade começou a praticar equitação em cujo contínuo exercício adquiriu desembaraço, força e perfeito conhecimento das coisas da cavalaria (MELO, s.d. p. 170).

Segundo d. Francisco Manuel de Melo, também d. Sebastião “gostava muito de todos os exercícios de força e militares, das justas a cavalo, dos torneios a pé, com que se sentia destro” (MELO, *op. cit.* p. 234). E conta como, certa vez, em visita a Vila Viçosa, na corte de Bragança, d. Sebastião “fez com que no dia seguinte houvesse corrida de touros e, sem se importar com a distância de duas léguas a que ficava o lugar

³²⁴ A primeira edição do livro é de 1648, e na folha de rosto vem dito que foi “Escrita por ordem do muito alto e poderoso rei Nosso Senhor d. João IV, seu filho e pai da pátria”.

onde foi pernoitar, voltou para assistir à corrida, o que fez com alegria...” (MELO, *op. cit.* p. 242).

Na América portuguesa, a duração das cavalhadas era determinada pelos Senados e Câmaras. A exemplo de outros festejos, como touradas e danças, eram repetidas durante três dias. José de Andrade Moraes, em seu discurso durante a festa do Áureo Trono Episcopal, de 1748, em Minas Gerais, nos dá uma pista sobre a duração dos festejos. Segundo ele, “eram três os harmoniosos bailes, porque é o número ternário o mais perfeito, por isso não deviam ser menos os tripúdios, para se inculcarem de maior perfeição” (*apud.* ÁVILA, 1967, p. 123).

Desde cedo, as cavalhadas vão se constituir em forma de demonstração de poder pessoal na América portuguesa, pois o cavalo, artigo de luxo, era um dos elementos que acrescentava à prosperidade da elite local a marca de sua autoridade, nobreza e honra. Entre julho e outubro de 1584, o jesuíta Fernão Cardim, em visita a Pernambuco em companhia do padre Visitador Cristóvão de Gouveia, conta como ali “os homens são tão briosos que compram ginetes de 200 e 300 cruzados, e alguns tem três, quatro cavalos de preço. São muito dados a festas” (CARDIM, 1980, p. 164).

Algum tempo depois, no começo do século XVI, Ambrósio Fernandes Brandão, nos *diálogos* observa que, no Brasil, “os homens tem seus cavalos em que costumam andar, com os trazerem bem ajaezados, principalmente quando entram com eles em algumas festas” (BRANDÃO, 1977, p. 247).

Na Bahia, tem-se notícia de jogos equestres desde 1564. A primeira referência é a do “Jubileu” da povoação do Espírito Santo, distante 6 léguas do centro de Salvador³²⁵. O caminho que levava à povoação era muito difícil, “parte por areais, parte por lamaçais e charcos, o qual não se pode de nem uma maneira andar senão descalços”.³²⁶ Mas mesmo assim, ao se tomar conhecimento, na cidade, das festas do Jubileu, muitos homens e mulheres, a despeito das dificuldades do caminho, agravadas pelo fato de “o tempo ser aqui então muito chuvoso”, se dispuseram a participar das festas na povoação. “Com tudo isso [...] foi lá muita gente, uns a cavalo, outros em rede e outros de carro, e os que menos podiam iam a pé”.³²⁷ Durante as festas, houve procissão, missa cantada, batismos e outras atividades pias e festivas. Ao final, “alguns senhores, para

³²⁵ Hoje comundo o “subúrbio ferroviário”, distante 8 quilômetros do centro da cidade.

³²⁶ “Carta de Antonio Blasquez para o Padre Provincial de Portugal da Bahia de 30 de maio de 1564”. In: NAVARRO, 1988, p. 435.

³²⁷ *Idem*, p. 435.

regozijarem mais a festa, depois de comer correram a argolinha”.³²⁸ Outra referência ocorre ainda no ano de 1564, no Jubileu do povoado de São Paulo, distante 3 léguas de Salvador. Ao fim da procissão e demais funções sacras, pretendia-se “fazer muitas festas, como a de correr touros e argolinha: mas a chuva, que sobreveio o impediu”³²⁹. Embora não se tenham realizado as cavalhadas, esta referência indica o quão populares já eram elas na Bahia na segunda metade do século XVI,

É do padre Fernão Cardim, durante aquela visita feita a Pernambuco, mais uma das primeiras referências à prática das cavalhadas na América portuguesa. Conta ele que:

Casando uma moça honrada com um vianês, que são os principais da terra, os parentes e amigos se vestiram uns de veludo carmesim, outros de verde, e outros de damasco e outras sedas de várias cores, e os guiões e selas dos cavalos eram das mesmas sedas que iam vestidos. Aquele dia correram touros, jogaram canas, pato, argolinha... (CARDIM, 1980, p. 164).

Ainda em Pernambuco, no século XVI, diz F. A Pereira da Costa, baseado em “crônicas coevas”, que o fidalgo florentino Filipe Cavalcanti, tendo chegado a Pernambuco em 1558, “constituindo família, vivendo abastada e faustosamente”, era referido pela “crônica coeva” como alguém que “montava cavalos de raça ricamente ajaezados, organizava e tomava parte em cavalhadas e torneios públicos, e vestia-se com grande distinção e elegância, orçando as suas despesas anuais perto de oitenta mil ducados” (COSTA, 1952, Vol. III, p. 160).³³⁰

As cavalhadas popularizam-se nos séculos XVII e XVIII, sendo parte quase que obrigatória em quase todos os programas festivos. Celebradas em ocasiões especiais, ora estavam ligadas à igreja (Pentecostes), ora vinculadas ao Estado (aclamações de reis, casamentos e nascimentos de príncipes e princesas, ou natalícios de governadores gerais e Vice-reis),³³¹ e até em festas de particulares, ligados às elites locais.

A ligação das festas de espírito cavaleiresco com o poder, portanto, será uma constante, evidente desde os inícios do século XVII. Matias de Albuquerque, por exemplo, ao ser enviado em 1629 por Madri a Pernambuco, com o título de comandante em chefe, tendo encontrado “as fortalezas desmanteladas, sem armamento nem

³²⁸ *Idem*, p. 437.

³²⁹ “Carta do Padre Antonio Blasquez do Colégio da Bahia de Todos os Santos do Brasil para Portugal e Escrita a 13 de setembro de 1564”. In: NAVARRO, 1988, p. 448.

³³⁰ Pereira da Costa, todavia, não cita a tal “crônica coeva”

guarnição”, e ante a iminência de invasão pelos holandeses, preferiu promover a comemoração do nascimento do príncipe herdeiro da coroa da Espanha, filho de Felipe IV. José Inácio de Abreu e Lima, que nos dá a informação acima em sua *Sinopse dos fatos mais notáveis da história do Brasil*, de 1845, acrescenta:

Longe, porém, de cuidar em reparar estas faltas com diligência, entreteve-se em frívolas ocupações, promovendo festa pelo nascimento de um príncipe herdeiro da coroa de Espanha, de cuja notícia fora ele mesmo portador (ABREU E LIMA, 1845, p. 84).

A observação de Abreu e Lima acerca das festas, lembra a de José Antônio Maravall. Para ele, “tal chegou a ser a extensão da festividade na sociedade barroca [...] que ameaçava com o abandono das mais urgentes e imprescindíveis obrigações públicas.” (MARAVALL, 1997, p. 377).

Na Bahia, em 1641, segundo Frei Manuel Calado no *Valeroso Lucideno*, quando da Restauração da Coroa portuguesa, o Marquês de Montalvão, após as cerimônias oficiais e da ação de graças na Igreja da Sé, “tanto que se chegou a noite [...] celebrou a aclamação d’el-rei Nosso Senhor com muitas encamisadas, e com festas de cavalos...” (CALADO, 1987, p. 166).

Recorrendo ao *corpus gregoriano*, ficamos sabendo por ele que, na segunda metade do século XVII, ocorreram várias festas de cavalo em Salvador e que a Bahia possuía muitos bons cavaleiros. Em um poema do *Corpus*, o autor elogia o garbo do Capitão Francisco Moniz de Souza³³², correndo à cavalo na festa das “Onze mil virgens”, promovida pelos estudantes do Colégio da Companhia de Jesus:

Amigo capitão forte, e guerreiro,
sempre vos observei no pensamento
por homem de grandíssimo talento,
mas nunca por tão grande cavaleiro

Quando vos vi na festa do terreiro
Torreão cavalgado sobre o vento,
onde irá parar (disse) este portento,
senão na admiração do povo inteiro.

Dito, e feito; porque vos aplaudiram
De tal modo os Mirões daquela praça,
Que de vos dar um gabo me excluíram.

³³¹ Por exemplo, as festas que se fizeram na Bahia, em 1716, pelo aniversário do Vice-rei, Marques de Angeja, d. Pedro de Noronha. Cf. *Diário Panegírico [...] das festas que na famosa cidade da Bahia se fizeram em aplauso do feliz natalício do senhor dom Pedro de Noronha*. Lisboa, 1716.

³³² Pertencia a uma das principais famílias da Bahia. Foi Capitão da Ordenança do distrito do Socorro, pela divisão da companhia de Egas Moniz Barreto, a 7 de março de 1587. Cf. APEB. *Registro de Patentes de 1678 a 1688* fl. 263.

Mas se os céus vos formaram de tal traça,
 Que de prendas tão nobres vos urdiram,
 Eu me dou por contente em vossa graça
 (MATOS, 1990, vol. I, p. 275).

Em outra ocasião, “Descreve o poeta as festas de cavalo que se fizeram no Terreiro em louvor das Onze Mil Virgens, sendo escrivão Euzébio da Costa Reymão filho de Maria Reymoa; em que assistiram estes dois príncipes pai, e filho com o maior da nobreza no Colégio de Jesus”.³³³ Como de costume, toda a elite local estava presente a estas festividades:

Sua excelência assistia,
 o conde, e toda a nobreza,
 e os padres por natureza
 lhes fazia companhia:
 estava sereno o dia,
 a esfera toda anilada,
 a água do mar estanhada,
 brando o vento e lisonjeiro,
 e contudo no terreiro
 houve muita carneirada.
 (*op. cit.* vol. I, p. 485).

As carneiradas eram mais uma das funções incluídas nos programas dos jogos eqüestres, que eram compostos também de jogos de patos e pombos. Consistiam em testar a destreza dos cavaleiros, cortando à espada, em plena cavalgada, estes animais. Na América portuguesa, o jogo de patos possuía duas variações: em uma, o pato deveria ser agarrado pelo cavaleiro com as mãos; na outra variante, os patos ou pombos pendurados pelos pés em palanques iguais aos da argolinha, deveriam ser cortados à espada (GONÇALVES, 2001, p. 960).

Frei Manuel Calado se refere a uma disputa de patos entre holandeses e portugueses, em Pernambuco, na festa que o príncipe de Nassau ofereceu quando da aclamação de d. João IV:

“...e correndo no fim patos à mão, e à espada, partiu Vicente Rodrigues de Souza a carreira na sela, e logo se pôs nas ancas do cavalo, e quando se foi chegando ao pato, pôs a cabeça na sela, e levantou os pés para o alto, e deu com eles no pato, e foi acabar a carreira assentado na sela (coisa de que os Holandeses ficaram admirados) (CALADO, 1987, p. 170).

³³³ Salientemos que os títulos dos poemas, no *Corpus gregoriano*, foram colocados pelo Licenciado Rebelo.

Outra modalidade marcante de jogos nas festas barrocas da América portuguesa, tornando-se mesmo sinônimo de cavalhadas, eram os jogos de argolinhas, ou de manilhas, como eram também conhecidos. Gregório de Matos refere-se a um deles que se realizou na Bahia:

Logo e da primeira entrada
houve jogo de manilha
que para isso a quadrilha
pêlo lindo era pintada:
quem lhe dava uma encontrada,
tudo então nos agradava,
pois conforme ouvi julgar
ali entre dar, e levar
pouca vantagem se dava.
(MATOS, *op. cit.* p. 485).

Segundo António Cantos Lopéz, a origem destes jogos encontra-se nos exercícios eqüestres dos cavaleiros muçulmanos espanhóis, “sendo, ademais, privativa da nobreza, único estamento que podia praticá-la. Os cristãos o aprenderam dos muçulmanos e também, como eles, sua nobreza o monopolizou” (LOPÉZ, 1982, p. 189).

Os jogos de argolinha possuíam rituais dignos dos torneios. Elegia-se um mantenedor, que julgaria o desempenho dos cavaleiros e lhes entregaria os prêmios. O jogo consistia em retirar prendas, amarradas por cordas em argolinhas, com a ponta da lança e correndo a cavalo. As prendas, que depois eram geralmente oferecidas às damas ou a autoridades presentes, podiam ser anéis ou as próprias argolas, algumas de ouro. Em linguagem chula, como era seu costume, o “Boca do Inferno” descreve esse ato:

Cada qual sem mais tardança,
à dama a quem mais se aplica,
levou na ponta da pica,
o que ganhou pela lança:
(MATOS, *op. cit.* p. 485).

Uma das melhores descrições desse jogo, no entanto, nos é dada pelo Frei Manuel Calado, em seu já citado *Valeroso Lucideno*. O jogo foi disputado em 1641, durante as festas da aclamação de d. João IV em Pernambuco. Após as primeiras carreiras,

se armou a corda da argolinha; estavam postos muitos anéis de ouro com custosas pedras, e trancelins do mesmo, e voltas de cadeias de ouro, e cortes de tela, e seda, e começaram todos a correr, sendo o Príncipe João Mauricio de Nassau o primeiro, com umas lanças de um pau mui agudo, e de comprimento de dez até doze palmos, e os Portugueses com lanças de vinte e cinco palmos. E o primeiro premio levou Henrique Pereira, que foi uma cadeia de ouro miúda de três voltas... Enfim os Portugueses correram com tanto ar, e com tanta bizzarria, que algumas damas Inglesas, e Francesas, tiraram os anéis

dos dedos, e os mandaram oferecer, por prêmios, só por os ver correr (CALADO, 1987, pp. 169-70).

Uma outra “festa de cavalos” descrita pelo *corpus gregoriano* aconteceu também na festa das “Onze Mil Virgens”. Foi juiz dela o Secretário de Estado e Guerra do Brasil, Gonçalo Vieira Ravasco Cavalcante, que a “fez no terreiro estrondosamente”, e nela “gastou com liberal mão”. A duração das cavalcadas, geralmente, não excedia aos três dias, salvo em ocasiões muito especiais. Todavia, nesta festa de cavalos que “estrondosamente” ofereceu o Secretário do Brasil, segundo o “coronista”,

Seis dias de cavaleiros
houve com bastante graça,
foram bons, e maus à praça
em ginetes, e sendeiros:
também houve aventureiros,
prêmios, o mantenedor,
touros, que foi o melhor,
porém sem ferocidade,
que os touros nesta cidade
não são de muito furor.

Como em toda festividade da Bahia barroca, as autoridades régias e locais e toda a nobreza mazomba estavam presentes, com todo o seu luxo e pompa.

Nestes dias festivos
com suma gala, e grandeza
assistiu toda a nobreza
dos homens mais principais:
Ministros, e oficiais
de guerra e Damas mui belas,
que em palanques e janelas
mostravam com arrebol,
que estando ali posto o sol,
bem podiam ser estrelas

Estando o governador geral do Brasil, d. João de Lencastre, presente às festas, não perderia o poeta a chance de homenageá-lo, o que fez com nada menos que três estrofes, em que no terceiro refere-se à ascendência do governador:

Daquele em tudo primeiro
João, em nada segundo
sois, e bem conhece o mundo,
descendente verdadeiro:
também da casa de Aveiro
muita nobreza alcançais:
Alencastre vos chamais
de Duarte inglês potente
claríssimo descendente,
Silva sois, e nada mais.

Invariavelmente, nestas justas aristocráticas a honra dos cavaleiros andavam por um fio. As suscetibilidades afloravam à pele. Gregório de Matos conta como um dos melhores cavaleiros da Bahia, o Capitão André Cavallo de Carvalho,³³⁴ de uma das famílias mais ilustres da Capitania, embora tenha cavalgado “com bizzarria”, ouve a “murmuração”, o riso e a zombaria de alguém, que o poema não revela o nome, mas o cavaleiro “persentiu” e lançou no dia seguinte um desafio:

Pôs André com bizzarria
 Todas as lanças mui bem,
 e inda assim não faltou, quem
 murmurasse todavia:
 soube ele da zombaria,
 que se fez, e persentiu,
 quem fora, o que ali se riu,
 e no outro dia com brio
 um cartel de desafio
 pôs, mas ninguém lhe saiu.

Lançado o desafio, inicialmente ninguém se habilita à peleja, mas, logo depois, alguém o aceita e ainda aumenta a aposta:

No cartel que pôs, mostrava,
 que a qualquer que julgassem
 três lanças, que se atirassem,
 mil cruzados ofertava:
 o delinqüente aceitava
 o desafio esta vez,
 porém que sem interes
 com gosto perder queria
 nesta contenda e porfia
 não só mil cruzados, três.

O Capitão André pede licença a d. João de Lencastre para aceitar a nova aposta. O governador geral, todavia, considera mais prudente cancelar o repto. Mas André Cavallo, confiante em sua destreza de bom cavaleiro, no poder do dinheiro e sustentando o orgulho do nobre nome da família, insiste na aposta.

Pede licença, ao senhor,
 Que no nome a graça traz:
 Mas ele como sagaz
 O aconselha com primor:
 Diz-lhe, que fora melhor
 Esta contenda escusar;

³³⁴ “Sujeito das principais famílias desta praça” (APEB, *Registro de Patentes* de 1678 a 1688), aparentado com a Casa da Torre, de Garcia D’Avila, e com os Pereira Aragão. Cf. *Catálogo Genealógico*. JABOATÃO, 1985. Alferes de gente a cavalo desde 4 de maio de 1676 (*Doc. Hist.* Vol 26, p. 85); Sargento mor do Regimento de Manuel de Barros da Franca, Capitão mor em 1692 (*Doc. Hist.* Vol 32, p. 304); Sargento mor de ordenança do Regimento do Coronel Francisco Dias D’Ávila, capitão de uma das quatro companhias de até 50 cavalos, em 1702, Juiz Ordinário da Vila de São Francisco em 1708 (APEB, *Cartas e Patentes* de 1696 a 1703).

Porém o Mancebo alvar
 Fiado em ser cavaleiro,
 e fiado em ter dinheiro
 não quis o pacto aceitar

Porque se não vence não
 (dizia o Moço Magnata)
 Nem por ouro, nem por prata
 O seu sangue de Aragão:
 E vendo o senhor d. João,
 Que se a licença negava,
 A André Cavalo ultrajava,
 Pois podiam presumir,
 Se ao campo o não vissem ir,
 Que o dinheiro lhe faltava;

As elites tinham pavor da “murmuração” da plebe³³⁵ e o governador, diante da invocação do nome da ilustre família Aragão, das mais nobres da Bahia, de que descendia André Cavallo por parte de mãe, preocupado em ferir as suscetibilidades de nobreza e honra do ilustre varão, arquiteta uma saída para a aposta que não implicasse motivo para murmuração. D. João de Lencastre

lhe disse, que não só três
 (se corressem) mil cruzados,
 Senão que depositados
 Tinha André Cavalo dez:
 Mas o moço aragonês
 Vendo esta resolução,
 Por temer a perdição,
 A que punha seu dinheiro,
 Toma primeiro conselho
 Co reverendo Frisão

O reverendo, em acordo com o governador, faz a sua parte:

O padre, que sem estudo
 As leis entende civis,
 E com manhosos ardis
 Obra mal, e sabe tudo:
 Lhe diria mui sisudo
 Com aspecto venerando,
 Rindo-se de quando em quando,
 Que assim seus enganos lavra,
 Não lhe dê da palavra,
 Diga que estava zombando

Assim foi, que o desafio
 Veio a parar em burrada,
 Que a palavra não val nada,

³³⁵ Sobre este assunto, cf. HANSEN, 1989, principalmente o capítulo II, “A murmuração do corpo místico”, pp. 71-142.

Se na ocasião falta o brio.³³⁶

O governador convoca os dois contendores para que façam as pazes, esqueçam a disputa e fiquem novamente amigos.

E para que com desvio
 Não fossem mais inimigos
 Evitando alguns perigos
 Em boa paz os chamou
 O General, e tratou
 de que fossem muito amigos.

O governador, porém, ainda queria dar uma lição nos dois jovens brigões e propõe uma contenda, para pura exibição, sem que sejam feitas apostas.

Depois das pazes enfim
 Lhes pediu, que cavalgassem,
 E um par de lanças atirassem
 Cada qual em seu rocim:
 Ele lhe disse, que sim,
 E de improviso avisou
 Ao irmão, que não tardou
 Em trazer-lhes bons arreios,
 Cavalos, selas, e freios,
 E com eles se embarcou

Num dia dos derradeiros
 Ao Terreiro os dois chegaram,
 E ambos se separaram,
 Logo dos mais cavaleiros:

O poeta também não perde a oportunidade de fazer as suas ressalvas aos dois fidalgos presunçosos:

Cuidam, que são os primeiros
 Fidalgos, que a terra tem,
 E néscios não antevêm,
 Que diz o povo, e não erra,
 Se são fidalgos da terra,
 Na terra há outros também.

Os dois cavaleiros fizeram os jogos propostos, acreditando que o governador os assistia. Todavia este, por pura zombaria, havia se retirado e fechado a janela de onde se encontrava. Acabada a contenda, o povo todo ria dos dois cavaleiros.

Porém depois que acabaram,
 E o general não acharam,
 Ficaram de vinha-d' alhos

Cos rostos descoloridos,
 Desesperados agora
 Iam por dentro, e por fora

³³⁶ Brio, aqui, no sentido de cair em si, corrigir-se para não fazer asneiras.

Da própria cor dos vestidos:
 Os que são desvanecidos,
 E da néscia presunção
 Presumem mais, do que são,
 Emendem seus pensamentos,
 Que para seus desalentos
 É vivo o senhor d. João.

A conclusão de Gregório de Matos é, como numa parábola, uma lição para os fidalgos presunçosos do poder do dinheiro:

Não presumam, porque tem,
 Que são mais que os pobres nobres,
 Que há muitos homens pobres,
 Mui bem nascidos também:
 Ao pequeno não convém
 Por pequeno desprezar,
 Que se este quiser falar,
 Achar pode algum defeito
 Que nenhum há tão perfeito,
 Em que se não pode achar
 (MATOS, *op. cit.* p. 491-501).

No século XVIII, as festas públicas oficiais da América portuguesa iriam insistir na tendência à exibição dos dotes da nobreza na arte da cavalaria, que sublimava em justas e torneios a memória de antigas glórias guerreiras. O espírito cavaleiresco medieval das festas eqüestres – encamisadas, cavalhadas, jogos de argolinha, touradas etc. – persistirá, e até evoluirá no setecentos.

Em 20 de janeiro de 1716, nas festas pelo aniversário do Marquês de Angeja, a cidade do Salvador assistiu a um torneio noturno, com escaramuças, que terminou com uma encamisada pelas ruas da cidade. Segundo o *Diário Panegírico* que descreve as festas,

“entraram a ocupar o Terreiro seis iguais parelhas de airosos cavaleiros, vestidos de alegres cores, com tochas nas mãos, [...] que depois de passarem à praça com grave, e vagaroso movimento, a trilharam com repetidas escaramuças, que terminando com uma acelerada correria, tornaram a compor as parelhas, e retirando-se, correram as principais ruas da cidade, que festejou o acerto, e compostura da encamisada” (DIÁRIO PANEGÍRICO, 1716, p. 121).

As encamisadas eram festas eqüestres, normalmente realizadas à noite, com cavaleiros vestidos à mourisca ou mascarados, e geralmente precediam as cavalhadas. Em 1760, nas festas que se fizeram em Santo Amaro, elas se realizaram dois dias antes, porque, no intervalo entre uma e outra, haveria uma apresentação de Reinado do Congo, que aconteceu no dia 16 de dezembro.

Na noite precedente se tinha formado na praça uma luzida encamisada de vinte parelhas, vestidos os cavaleiros à mourisca em ligeiros cavalos, fazendo uma escaramuça de duas alas em quatro círculos perfeitos e, sendo feita à noite, às luzes dos archotes que sobressaiam às trevas, sem dúvida a fizeram luzidíssima (CALMON, 1762, pp. 12-13).

Antes da encamisada, o capitão Sebastião Borges de Barros, capitão mor das ordenanças da Vila de Santo Amaro, a quem a *Relação* é dedicada pelo autor Francisco Calmon, resolveu fazer um desfile eqüestre. Tendo mandado aprontar com antecedência todas as ordenanças da Vila, “cujos oficiais, até sargentos, e tambores, espontaneamente se fardaram, à sua custa, com vestidos de pano azul com cabos encarnados e chapéus com plumas e galão de ouro”, saiu de sua casa, na vila, fardado e

Montado em um soberbo cavalo ruço-argentado, ricamente ajaezado, levando um grande número de escravos, uns a pé, acompanhando os tambores com trompas e flautas, outros a cavalo, dando novo lustre à cavalaria com os atabales e trombetas que tocavam, todos com o mesmo fardamento, gravadas nos ombros, em padrões de prata, as suas armas. Os seus lacaios se distinguiam pelas librés da sua casa, de pano alvadio com cabos azuis e plumas nos chapéus. Chegando à Rua de Dentro, onde o esperava o seu regimento, desmontou do cavalo, que logo um dos seus lacaios cobriu com um rico teliz de veludo carmesim. Formando depois o regimento, que se compunha de seiscentos homens, dividiu a cavalaria em dois troços com os quais guarneceu a vanguarda e retaguarda da infantaria, que no centro trazia as bandeiras e, puxando por todo este corpo com destreza e forma militar, levou a marcha pela Rua de Fora, buscando a praça da vila. Nela fez alto defronte da igreja Matriz e, com toda a disciplina, esperou a procissão que saía da igreja e fez com todo este corpo as devidas reverências ao Senhor dos Exércitos, dobrando os joelhos e abatendo as bandeiras. O mesmo observou ao recolher da procissão, coroando tudo com três descargas de mosquetaria (CALMON, 1762, pp. 9-10).

A encamisada, reminiscência de torneios da nobreza medieval, na América portuguesa era a principal diversão da elite mazomba. Na cidade da Bahia, em 1760, também nos festejos para a comemoração do casamento dos príncipes portugueses, as festas de cavalaria foram feitas pelos senhores de engenho, pois, como diz o cronista, “como constituem corpo de nobreza devia ser mais nobre e magnífico o seu obséquio”. Antes, porém, das cavalhadas, que se realizariam no dia quinze, na noite de quarta feira, dia quatorze, os senhores de engenho,

Vestidos à mourisca em soberbos e briosos cavalos por costume antigo em semelhante função praticado fizeram encamisada. Antes porém de descer dar princípio lhes foi preciso pela tenebridade da noite mandarem alumiar com tochas e archotes todo o Terreiro que

ficou por isso tão lustroso, que lhe não fizeram falta os brilhantes resplendores do Sol (TORRES, 1760, p. 419).

Em Santo Amaro da Purificação, no dia dezessete de dezembro aconteceu uma cavalaria composta de oito parelhas muito bem ajustadas, tanto na perícia de seus cavaleiros quanto no luxo de suas roupas. Todos de encarnado e com os cavalos “custosamente ajaezados”.

Traziam diante uma estrondosa consonância de tambores, atabales, trombetas, boases³³⁷, pífanos e flautas a que seguiam os cavalos de estado e os pajens da lança, vestidos das librés de seus senhores. Com todo este estrépito e aparato, romperam a praça as oito parelhas de cavaleiros, buscando pelo meio do terreno a frente do adro da matriz, onde se achava o nobre senado da Câmara, toda a nobreza e inumerável povo. Dividindo-se depois em duas alas, fizeram as cortesias ao Senado e depois aos mais circunstantes, passeando todo o terreno em círculo. Passadas as parelhas, tiraram lanças, preferindo no obséquio das argolas ao Senado e capitão mor. Jogaram depois as canas, fechando o festejo desta tarde com uma bem ordenada e vistosíssima escaramuça (CALMOM, 1762, p. 14).

As cavalhadas se repetiram nas tardes dos dias dezenove e vinte e “só na última tarde houve de mais o espetáculo dos carneiros que os mesmos cavaleiros destramente cortaram”. Segundo José Artur T. Gonçalves, (2001, p. 960), “o despedaçamento de animais, além de tornar mais nítida a violência da festa”, era também “uma forma de celebrar a fartura do alimento e de combater, simbolicamente a penúria do cotidiano”. Todavia, como sugere Jamil Almansul Haddad, em sua “Introdução a Vieira”³³⁸, a “crueldade é um dos traços que [...] fundamentalmente caracterizam o barroco”.

Em Salvador, no dia 30 de setembro de 1760, também houve festa de cavalos, ou cavalaria que, como vimos, era oferecida pelos senhores de engenho como obséquio ao casamento dos príncipes portugueses. Na véspera, o Senado da Câmara havia mandado colocar um mastro pintado de branco, vermelho e azul, no qual foi hasteada uma bandeira de tafetá branco “com as sempre triunfantes armas de Portugal pintadas” e os “postos” sinalizando que, no dia seguinte, haveria cavalaria. Neste mesmo dia, os senhores de engenho fizeram uma encamisada e, ao final dela,

Saiu logo da parte da igreja de S. Francisco um carro ornado de chamalote carmesim e branco enramado de verdes folhas, que levando diante de si o alvoroço de pouco para si granjeou o aplauso, e para que não faltasse à magnificência o luzimento, oito tochas acesas em roda o faziam parecer carroça do mesmo Phebo. Dentro vinha um coro de

³³⁷ Segundo Oneyda Alvarenga, em nota no final do texto, “oboaz, ou boaz, nome antigo do oboé, instrumento de sopro do grupo das madeiras. (do francês *hautbois*).

³³⁸ “Introdução a Vieira. Os elementos barroco e clássico na composição dos Sermões”. In: VIEIRA, 1963

música que ao som de bem temperados instrumentos entoava os vivas aos nossos príncipes o tempo todo que o Terreiro rodeou o carro (TORRES, 1760, p. 419).

E logo que o carro parou, os cavaleiros fizeram “uma bem concertada e vistosa escaramuça”.

Exercício de fidalgos, as cavalcadas só teriam espaço para a ralé nas arquibancadas mandadas construir pelo Senado da Câmara, ou como auxiliares dos cavaleiros, os pajens. Nas festas de 1760, em Salvador, “os pajens de lanças eram sem número e vestiam ricas librés”.

No dia 30 de setembro, por volta de uma hora da tarde, o Terreiro de Jesus encontrava-se “cheio de povo”. Como a praça do Terreiro era pequena e não cabia “tanta gente”, foram construídos “nos telhados das casas, como nas portas [...] muitos palanques que cobertos de cortinas e colchas de damasco encarnado e amarelo aformoseavam o Terreiro” (TORRES, 1760, p. 420).

Às quatro horas da tarde, “em festivo júbilo de sonoros clarins, trombetas e trompas”, pelo lado do mosteiro de São Domingos, que fica bem em frente à igreja dos Jesuítas (a partir de 1763 Catedral da Sé), entraram na praça do Terreiro de Jesus

Quinze cavaleiros vestidos com casacas de veludo carmesim uns, outros de berne e outros de gorgorão encarnado com vestes de custosíssimas melancias de flores, chapéus agaloados com plumas e vistosos cocais, que prendiam e atavam com ricas jóias de diamantes, vinham montados em soberbos cavalos tão ricamente ajaezados que o veludo carmesim de que se formavam os capreões, e charéis com admirável contestura de ouro e prata parecia que vinha oprimido debaixo das suas mesmas riquezas (TORRES, 1760, p. 420).

Pelo lado direito da praça entraram quinze cavalos, também ricamente ajaezados. As selas e os arreios de uns vinham em um campo de veludo carmesim e os outros, de veludo azul. As crinas compostas dos dois lados de encarnado e de branco, que os faziam “tanto mais formosos, quanto enfeitados”. A presença do azul e do vermelho é uma reminiscência dos tempos medievais e servem em alguns jogos eqüestres para a identificação dos mouros e dos cristãos (GONÇALVES, 2001, p. 954). Segundo o Dicionário de Símbolos, de Herder Lexikon, “na pintura mural cristã da Idade Média, a luta entre o céu e a terra” entre o bem e o mal, “é simbolizada pela oposição do azul e do branco, aliados contra o vermelho” (1990, p. 30). O antagonismo entre bem e mal e cristãos e infiéis é ressaltado pelo uso das cores. (GONÇALVES, 2001, p. 954)

Feitas as tradicionais cortesias ao Chanceler governador e demais autoridades presentes, os cavaleiros correram três carreiras, nas quais doze argolinhas foram ganhas,

numa “prova de quão bem foram atiradas as suas lanças”. Os cavaleiros escolheram, para brindar com a primeira argolinha, de ouro, ao Chanceler governador, “e as outras de prata se deram a distintos personagens”. Concluindo as festas deste dia, “fizeram por fim uma admirável escaramuça, que acabada entre aclamações de um universal aplauso airosamente se despediram” (TORRES, 1760, p. 420). O dia seguinte foi de muita chuva em Salvador, por isso, só às cinco da tarde, após uma pequena estiada, foi passível fazer “outra diferente e admirável escaramuça”.

As chuvas, que continuavam a cair em Salvador, não permitiram a construção a tempo da barraca do mantenedor, necessária para a premiação determinada pelo Senado da Câmara. Somente a três de novembro, com a estiada das chuvas, foi ela montada. Havia sido feito também um palanque, junto ao do Senado, onde ficariam os três juizes, sempre escolhidos entre os melhores da elite local: Manuel de Saldanha, fidalgo da casa de S. Majestade; o Ajudante de Ordens Amaro de Souza Coutinho³³⁹; e o Capitão Antonio de Brito³⁴⁰. Sobre um bofete coberto com uma colcha carmesim, foram colocados os “preciosos prêmios para o cavaleiro, que em duas lanças excedesse ao mantenedor conforme as leis do cartel que estava fixo em um dos postos”.

Mesmo que nesta tarde tenham-se corrido “admiráveis lanças”, o mantenedor saiu-se sempre vitorioso, levando todos os prêmios distribuídos pelos juizes. O dia seguinte começou o mantenedor também vencendo todos os prêmios e, somente já perto da noite, o segundo cavaleiro, chamado “o Alferes”, levou a argolinha e ficou com a barraca, que manteve no terceiro dia, vencendo todas as disputas de lanças.

Nos dias seis, sete e oito de novembro, além das argolinhas, correram-se ainda “quartinhas”, que traziam dentro “flores e passarinhos, que quebradas pelas lanças dos cavaleiros serviam de admirável recreio aos olhos”. No dia oito cortarão carneiros, e, em todos os dias, “em cada uma das tardes, fechavam o ato com distintas e vistosas escaramuças”.

As festas pelos casamentos dos príncipes teriam ainda as touradas. Destas ficou encarregado “o nobre Tribunal da Inspeção”, isto é, a Mesa de Inspeção do Açúcar e Tabaco, criada em 1751, representante do corpo de comércio da Bahia.

³³⁹ Havia sido Capitão de infantaria e ajudante de ordens do Vice-rei, Marquês do Lavradio (1754-60). Senhor de engenho, representou a categoria na Intendência dos açúcares e tabacos, 1754-64. AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx. 06, docs. 937-942.

³⁴⁰ Fidalgo da Casa Real, em 1720 recebeu o Hábito da Ordem de Cristo. Capitão de Mar e Guerra, transportou para o Reino os Jesuítas expulsos do Brasil. AAPEB, Vol. 08, p. 20.

Esta função, sugere o narrador do *Panegírico*, talvez fosse a mais difícil, “tanto pela arriscada condução dos touros das incultas brenhas do sertão, quando por imaginar-se não se poderia descobrir destros toureiros que os pudessem tourear”. Mas à custa de “grande diligência e grosso cabedal”, conseguiram seu intento.

A presença dos homens de negócio nas funções eqüestres era uma novidade. E o corpo de comércio não queria decepcionar. Mandou fazer no Terreiro de Jesus um grande curro, “e porque queria para si a glória que a função fosse feita a sua custa”, pediu ao Senado que mandasse retirar os arquibancos que haviam sido feitos, comprometendo-se a mandar fazer novos assentos para todos e tê-los prontos a tempo da festa. Além dos assentos para o povo, feitos em volta do curro, levantou-se também “um espaçoso e especioso palanque de dois sobrados, no primeiro dos quais havia de assistir o Chanceler governador com toda a nobreza, Tribunal da Inspeção e corpo de comércio”; o segundo foi reservado “para os clérigos e outras pessoas distintas” (TORRES, 1760, p. 421).

No dia dezesseis, determinado para aquelas funções, a uma hora da tarde, estava já a praça do Terreiro de Jesus cheia de povo. Às duas horas, chegou o Chanceler governador, a quem aguardava um setial, sob o qual sentou-se em uma cadeira de damasco carmesim. O palanque estava igualmente coberto de damasco carmesim, “com franja de ouro e no meio pintado o brasão das glórias da monarquia portuguesa”. Nos outros lugares do palanque, acomodaram-se os “Ministros da Relação, Tribunal da Inspeção, nobreza e outras distintas personagens”.

No horário marcado, “feito o sinal”, entrou no curro uma companhia de soldados que, “feitas as cortesias militares” ao Chanceler governador, evacuou o curro para agüá-lo, o que foi feito por aguadeiros “vestidos de pano verde”. Imediatamente depois deles entraram emparelhados dois carros triunfantes. “Constava cada um de vinte e cinco palmos de comprido e de alto vinte”, que impressionava por caber em tão curto espaço. Estava adornado o primeiro carro com “ricas sedas, da fábrica guarnecidas de galões e franjas de ouro. Na popa se divisava uma coroa imperial que com os seus tomados de sedas cobria as armas de Portugal”. Na proa, uma escada de cinco degraus, uns cobertos de veludo carmesim e outros, com as mesmas sedas que decoravam o carro.

Em cima fazia quatro cantos com uma levantada e bem formada concha, debaixo da qual se levantava em cada uma assento para quatro figuras, que foram a Europa sentada em um touro ricamente vestida à trágica com coroa imperial e cetro, a América sentada em um pássaro de várias cores, coroada de galantes e vistosas penas cingida das

mesmas com arco e flecha na mão e aljava de setas no ombro, África sentada em um leão vestida à mourisca, e no alto do tocado uma bem posta meia lua e finalmente a Ásia ricamente vestida sentada em um elefante (TORRES, 1760, p. 421).

O segundo carro, que tinha o mesmo feitio, trazia também, nos quatro cantos quatro assentos com quatro figuras em trajes masculinos, vestidos à trágica: “a primeira era a figura do verão; a segunda do estio, a terceira do outono e a última do inverno”. Seus nomes vinham escritos em “escudos primorosamente pintados” com letras de ouro.

Em ambos os carros se levantava no meio uma pirâmide, no primeiro sobre quatro golfinhos se formava um chafariz lançando água e no segundo se formava o mesmo chafariz sobre uma bem fingida bicha de sete cabeças, pelas bandas de ambos os carros entre roda e roda se formava uma pequena varanda composta em cima de dois quartões em que iam alguns meninos ricamente vestidos, lançando para o povo dos palanques flores, globos de fino barro dourado com flores cheirosas, passarinhos e pombos. Na frente do primeiro carro ia a figura da fama ornada a mil maravilhas, com asas, tocando um clarim, com escudo no braço com esta letra – *fama volat*. – Este em suma é o escuro retrato destes dois triunfantes carros, dos quais certamente sem hipérbole se pode afirmar que para sua suntuosa fábrica se empenharão os últimos esforços da opulência (TORRES, 1760, p. 421).

Cada um dos carros trazia um coro de música junto dos chafarizes que, parando os carros diante do Chanceler governador, começaram a cantar “uma harmoniosa sonata de bem temperado instrumentos”. Imediatamente, desceram pelas escadas do primeiro carro “as quatro partes do mundo” e do outro “os quatro tempos do ano”. Juntos fizeram uma contradança, ao final da qual dois voltaram aos carros. Lá de cima, fizeram um recital de regozijo e desejos de ventura ao régio casal, cujo verso final dizia:

Coro das quatro figuras Ásia. &

E todos digais com vozes diversas
 Que os vassalos, que tem a seu cargo o comércio
 Da Ásia, de África da América, e Europa
 Reverentes tributam as presentes festas
 Às núpcias felizes da Régia Família
 Dizendo que vivam venturosos anos
 Que cumpram, e gozem idades eternas.
 (TORRES, 1760, p. 423).

No final, os meninos espalharam flores pelo curro e soltaram pombos e pássaros “aos circunstantes, que absortos de tanta grandeza que não tiraram os olhos dos carros enquanto não saíram do curro”.

Por fim, iniciaram-se as touradas. Às três da tarde entrou a cavalo o Neto,³⁴¹ dirigindo-se ao Chanceler governador para receber as ordens de dar início à função. Vestia “casaca de veludo preto e capa de gorgorão preto abandada de custosa melania de flores”. Foi buscar o toureiro, que entrou “montado em um soberbo e brioso cavalo vestido com casaca de brilhante veste de melancias de flores, chapéu de plumas com um vistoso cocal”. Vinha rodeado por cinco capinhas.³⁴² Alguns deles vestiam camisa de damasco carmesim e calção de veludo verde, outros damasco verde e calção de veludo carmesim e outros, ainda, damasco amarelo e calção de veludo azul. “Todos com sapatos de pelica branco, chapéus brancos armados a dois ventos e capinhas de chamalote carmesim”. Junto com eles entraram os vaqueiros, trajando à mourisca, e os homens do forçado, vestidos de encarnado.

Quando o toureiro chegou ao centro do curro, após cumprimentar o Chanceler governador, foi autorizado o começo da tourada:

Pondo-se logo ao pé do mastro, um fero touro despedido do curral como uma seta o acometeu, mas teve logo no primeiro rojão com que foi ferido o castigo ao seu atrevimento. O mesmo experimentaram os demais que da mesma sorte feridos pelo nobre toureador finalmente às mãos dos capinhas exalaram os últimos alentos da vida (TORRES, 1760, p. 423).

A tourada se repetiu ainda nos dois dias seguintes e a despeito de o toureador não ser o mesmo do primeiro dia, “não foi diferente o garbo, de ambos igual foi na bizzarria”.

Para concluir as festas, não podiam faltar os fogos de artifício. Nas festas barrocas, a pompa e a artificiosidade andam juntas. Elas são prova da grandeza e do poder social daquele que a oferece e, ao mesmo tempo, de seu poder sobre a natureza. Sintomático é que os fogos de artifício, nestas festas de 1760, tenham sido oferecidos também por aquele grupo social que se encontrava em franca ascensão. Assim é que, no último dia das festas, domingo, os fogos foram “o último complemento com que o comércio quis coroar estas régias festas”. Todo o artifício consistiu “em ser formado em um castelo em quadra. Constava de quatro faces”, cada uma composta de várias figuras, “flores e outras curiosidades”. Todas traziam pintadas as armas de Portugal.

Na primeira face, foi colocado pelo “engenho de seu autor um lampadário grande aluminado a um sol que se desfazia em luzes, e se abrazava entre os resplendores”. Na segunda, se via “uma real cornija” onde estava escrito o seguinte título: “Viva El-Rei d.

³⁴¹ Responsável por transmitir as ordens nas touradas.

³⁴² Toureiros auxiliares que entram na arena com capa para distrair o touro.

José o I” e, em cima do título, as quinas portuguesas, “entre muitos candeeiros de luzes”; na terceira, “entre engraçadas flores” estava o seguinte letreiro: “Dos Príncipes no amor arde a Bahia”. Na quarta, finalmente, “debaixo da real bandeira” se lia: “Vivam os Príncipes do Brasil”. “E ao pé desta uma Aurora abraçando-se em fogo. No meio do castelo estava como plantada uma grande árvore com todos os artifícios de fogo” (TORRES, 1760, p. 424).

Todos estavam ainda admirados com tais artifícios, quando de repente, “ao som de trombetas, charamelas, trompas, atabales”, vários foguetes começaram a correr, “soltos pelo ar dando muita ocasião de riso”, pelo “brilhante de suas luzes” e “alegres faíscas”, ou porque “desciam com tristes lágrimas”. Por fim, ateou-se fogo nas candeias de pólvora, “que servindo de luminárias deram luzes para se ver” que também os morteiros e girândolas, “com violentos ímpetos punham em graciosa desordem as figuras” que rodopiavam no ar. Ao mesmo tempo, abriram-se “muitas bombas, que não deixaram de divertir com seu festivo estrondo”.

A exibição de fogos de artifício durou “largamente duas horas”. E o povo não parava de aplaudir. “O certo é que não pode ser nem mais grandioso; nem mais plausível, porque era justo, que tão luzidas festas tivessem por coroa tão lustroso fim”.

A CARNAVALIZAÇÃO DA SOCIEDADE BARROCA

É possível obter mais informações sobre a participação na festa recorrendo aos cronistas e viajantes do período. Passando pela Bahia, em 1696, o engenheiro da Esquadra Real Francesa, François Froger, estranha o aspecto da procissão de *Corpus Christi* que ele assistiu. Espanta-se com “uma quantidade prodigiosa” de cruces, relicários, adornos, paramentos ricos, muita tropa formada, mésteres, confrarias e Congregações. Mas o que causaria maior estranhamento ao cronista francês foram os

corpos de mésteres, confrarias e religiosos, ridículos por seu bando de máscaras, de instrumentos e de dançarinos, que por suas posturas lúbricas atrapalhavam a ordem desta santa cerimônia (FROGER, in: TAUNAY, 1924, p. 290).

O moralista baiano, Nuno Marques Pereira, em seu *Compêndio narrativo do peregrino da América*, de 1718, da mesma forma desaprova e critica com veemência a presença das danças e máscaras nas procissões:

Também digo, e aviso que se deve por grande cuidado (os que tem obrigação de o fazer) que se não permita, nem consintam, que vão encaretados com danças desonestas diante das procissões; e principalmente onde vai o Santíssimo Sacramento, pelo que tenho visto fazer esses caretas de desonestidades tão publicamente; porque não é para crer, o que costumam fazer estes tais vadios, em semelhantes lugares, diante de mulheres e moças donzelas, que estão pelas janelas para verem as procissões, incitando-as, e provocando-as por este meio a muitos lascívios com semelhantes danças e músicas torpes tão publicamente que parece (como é certo) que os mandam o diabo, que vão diante das procissões provocar e incitar aos homens e mulheres para que não estejam com aquela devida reverência e devoção que se deve ter a Deus e a seus santos (PEREIRA, 1939, vol. II, p.111).

É possível que o padre Nuno Marques esteja criticando os excessos, que muito provavelmente ocorria na Bahia de inícios do século XVIII, já muito populosa e com as procissões bastante democratizadas. Como é possível também que o moralista esteja se

referindo à presença dos homens pretos que, desde meados do século XVII, já possuem a sua irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e, a partir daí, não figuram nas procissões apenas debaixo do corpo da serpente bíblica, mas também no corpo da própria procissão a evoluir pelas ruas, ela mesma como uma cobra.

Aquilo que parecia “ridículo” aos olhos do cronista e engenheiro da Esquadra Real Francesa comandada pelo Sr. Gennes praticava-se também no Reino.³⁴³ As danças eram fornecidas pelas corporações e confrarias que podiam receber apoio da Câmara e, a despeito das opiniões do “*Peregrino*” e do engenheiro Froger, tal como no reino, faziam parte da seqüência ritual desta “santa cerimônia”.

Todas as confrarias e corporações de ofício deviam concorrer para as procissões reais. Em uma ata da Câmara de Salvador, datada de 22 de novembro de 1673, os Juizes Ordinários e demais oficiais determinaram as insígnias que deveriam ter os oficiais mecânicos e outras obrigações para assistirem nas procissões da cidade em louvor de Deus e de seus santos. Propõem que se devam conservar e aumentar “as antigualhas dos passados com que se ajuda a celebridade e festa que a Deus e a seus santos faz a devoção cristã”. Assim, pelo fato da cidade ter crescido muito, com ofícios de variadas funções, muitos deles sem concorrer para as ditas procissões,

resolveram e acordaram os ditos oficiais da Câmara, que os oficiais de carpintaria darão a bandeira que costuma e assim mesmo a armação de madeira para a *Serpe*, entrando nesta obrigação os marceneiros e torneiros. E os oficiais de alfaiate, serão obrigados a dar a bandeira que costumam e o pano com que se cobre a *Serpe* pintado e aparelhado, ficando a sua [obrigação de] guardá-lo e conservá-lo sempre, e os carpinteiros a madeira cada vez que for necessário e darão uns e outros ofícios, negros que a carreguem nas Procissões. E os sapateiros darão a bandeira que costumam dar, e o Drago, como sempre davam – e os pedreiros darão uma bandeira que farão logo à sua custa – os tintureiros, e sombreiros, e frigeiros, funileiros e tanoeiros, darão uma bandeira, e quatro cavalinhos fuscos. E os padeiros e padeiras e confeitheiros dois gigantes, e uma gigante, e um anão que o vulgo chama Pai dos gigantes e os oficiais de ferreiro, serralheiro, barbeiros, e espadeiros correeiros, todos estes ofícios que tem confraria de Senhor São Jorge serão obrigados a dar a bandeira ou guião que costumam, e ao santo vulto na sua charola, e assim mesmo o dito Santo de figura a cavalo, e armado, e pajem e alferes, e trombeta, e tambores e seis sargentos da guarda todos vestidos decentemente e armados; e as verdureiras de porta, e taverneiros e taverneiras, darão quatro danças entrando nelas a de esparteiro.

³⁴³ Em Portugal, segundo Pierre Sanchis, (1983, p. 16) as corporações de ofício estavam entre as principais instituições locais, que constituíam a procissão de *Corpus Christi*. Elas forneciam os atores para as “folias”, danças de caráter profano e até guerreiro comemorativas de acontecimentos históricos. Deve-se observar que, na descrição do autor, as danças e figuras fornecidas à festa são diferentes, nas cidades mencionadas.

O não cumprimento dessa postura da Câmara seria punido “com pena de seis mil-réis pagos da cadeia para as obras desta câmara e cadeia nova, aquele que faltou alguma coisa das que lhes são impostas...”³⁴⁴

A procissão da Aclamação de d. João IV foi criada em Salvador em 1642 pelo Governador-Geral, com caráter festivo, invocando o modelo de *Corpus Christi* para uma grande festa cívica, “com toda decência e festival demonstração”.

Diante da disposição oficial, pode-se avaliar a que extremos chegou, nos anos seguintes, essa “festival demonstração” na Bahia, a ponto de, em 1657 os vereadores se verem obrigados a intervir a fim de impor ordem nos desfiles religiosos-políticos, começando por suas próprias responsabilidades. Assim é que, pela vereação de 9 de dezembro daquele ano, refletindo o caos da última procissão jubilatória realizada uma semana antes, em 1º de dezembro, os oficiais estabeleciam

...que pela muita confusão e pouco respeito com que sai acompanhada esta Câmara nas ocasiões que saía em Corporação dar ocasião a menor respeito, a que requeria se mandasse observar o seguinte, adiante os Pregoeiros e logo os Meirinhos, e logo os cidadãos, imediatos a estes a Câmara e atrás dela o guarda porteiro de capa e espada e que todos observassem esta forma [sob] pena de prisão e sendo o caso que vá o Senhor Governador irá o guarda de sua banda.³⁴⁵

A “confusão e pouco respeito” apontada pela Câmara de Salvador como defeito a ser corrigido na organização formal das procissões teatralizadas, como as de *Corpus Christi*, escondia na verdade um motivo mais profundo, que logo se revelaria em outras intervenções oficiais.

A convocação de representantes dos diversos ofícios com suas bandeiras, “invenções” e “danças” nas procissões, implicava custos a seus confrades, levando, com o tempo, não apenas à diminuição do número dos participantes, mas a omissões declaradas, com o não-comparecimento. Paralelamente, diversas categorias novas de trabalhadores surgidas com o aumento da divisão do trabalho procuravam furtar-se à adesão à solenidade, “ficando alguns sem concorrerem para as ditas procissões com parte ou coisa alguma”.³⁴⁶ Assim, quando a restauração do trono português em 1640 e o fim das ameaças de ataques por parte dos holandeses abriram campo para o desenvolvimento da produção do açúcar, tabaco e algodão por todo o Recôncavo, Salvador viu aprofundar-se sua condição de grande centro urbano, com o aumento e

³⁴⁴ DHAM. Atas da Câmara. Vol. 5, p. 114-15

³⁴⁵ DHAM. Atas da Câmara. Vol. 3, 1649-1659. p. 359.

³⁴⁶ Ata da Câmara, 22/11/1673, citada.

diversificação de suas atividades comerciais e artesanais, a ponto de o viajante francês, o médico Gabriel Dellon, dar a cidade em 1676 como maior que Lyon. Segundo ele, “tem Salvador quantidade de ricos negociantes de todas as nacionalidades [...]; toda a cidade, compreendendo tanto a alta como a baixa, é pelo menos tão grande como Lyon, e ao meu ver, mais populosa” (DELLON, in: WILDBERGER, s.d. p. 5).

É essa nova realidade econômico-social que explica, por uma projeção sobre a vida cultural-religiosa, simbolizada no fenômeno das procissões, a decisão da Câmara de Salvador, de 22 de novembro de 1673, de reorganizar a estrutura das procissões sob sua responsabilidade. Era necessário não só prevenir omissões (“porquanto se faltava muito nas procissões com as insígnias de sempre, Drago, cavalinhos”), mas também atender às novas condições geradas pela diversificação social, como deixa bem claro a segunda razão invocada pelos vereadores para justificar tal medida: “e outrossim haver crescido muito esta cidade em todos os ofícios”.³⁴⁷ Isto revela o propósito da Câmara de Salvador de reproduzir, na Bahia, o mesmo clima festivo das procissões oficiais de Portugal.

De fato, além de atribuir aos carpinteiros e alfaiates o dever de apresentar na procissão a alegoria bíblica da serpente do paraíso, os vereadores baianos reiteravam aos sapateiros a obrigação de dar “o Drago, como sempre davam”, ou seja, o dragão dos pecados, desafiador de São Jorge, que por sinal devia figurar montando um cavalo branco providenciado pelos “oficiais de ferreiro, serralheiro, barbeiros, e espadeiros correeiros”. Estabeleciam ainda, para “todos estes ofícios que tem confraria de Senhor São Jorge”, o encargo complementar de fornecer a guarda de honra do santo, composta por “pajem e alferes, e trombeta e tambores e seis sargentos da guarda, todos vestidos decentemente e armados”.

Entregue, assim, a responsabilidade sobre a exibição das figuras centrais da procissão aos oficiais mais importantes do ponto de vista da hierarquia do trabalho que interessa ao poder, à Câmara restava reservar aos “tintureiros e sombreiros, e frigeiros e funileiros e tanoeiros” o fornecimento da diversão dos “cavalinhos fuscos”; aos “padeiros e confeitores dois gigantes e uma gigante”, e, finalmente, ficando para as “vendeiras de porta, e taverneiros e taverneiras” a exibição de “quatro danças entrando nelas a de espadeiro”.³⁴⁸

³⁴⁷ DHAM. Ata da Câmara, 22/11/1673, cit.

³⁴⁸ DHAM. Ata, *Idem*.

No geral, a ordenação da Câmara de Salvador seguia, em seus dispositivos, a tradição oficial de reproduzir o que “era uso, e costume em todas as cidades de Portugal”, mas, pelo menos num ponto, iria aparecer, já nessa ata de novembro de 1673, uma contribuição brasileira à série de personagens responsáveis pelo clima carnavalesco das procissões tipo *Corpus Christi*: a figura de “um anão que o vulgo chama pai dos gigantes”. Como cabia aos padeiros e confeitores participar nas procissões oficiais apresentando “dois gigantes, e uma giganta”, nada mais dentro do espírito de graça carnavalesca pela inversão do que acrescentar, por contraste, a figura de um anão, destinado a ser logo identificado comicamente pelo povo como o “pai dos gigantes”.³⁴⁹

A presença de “gigantes e gigantas” no corpo do desfile são reminiscências simbólicas de longa duração, herdadas da cultura popular, capazes de transformar *Corpus Christi* em mais um tempo alegre de carnavalização, inversão da ordem opressora, catártico. Bakhtin refere-se aos gigantes como elementos fundamentais da constituição tradicional do cortejo, que se peculiariza por exaltar uma dimensão grotesca do corpo, enfatizando suas propriedades materiais piores de uma potência renovadora (BAKHTIN, 1987, p. 117). A existência dessas representações, tanto em Portugal quanto em Salvador colonial, relativizava a intenção primordial do préstito de referendar o poder instituído. O estudo da cultura barroca revela-se riquíssimo ao divisarmos a profusão de símbolos, representações, intercursos intencionais etc. Se a cultura barroca imprimiu um propósito ordenador ao festejo, visando a estampa divina do rei, conviveu com elementos de longa duração que carregam consigo a dimensão grotesco-carnavalizante de suspensão da ordem em vigor.

Essas figuras aparecem também em outros países europeus, com momentos de maior ou menor presença. Michel Vovelle esboça uma possível cronologia européia sobre tais figuras burlescas. Segundo ele,

em seguida a um apogeu situado de maneira ampla entre os séculos XVI e XVII, esboçou-se um declínio que trouxe em alguns lugares o desaparecimento dos gigantes e a desintegração da festa, enquanto em outros esses personagens não só sobreviviam como até se multiplicavam. Um terceiro caso, que não tenho certeza de ser o mais representativo, apresenta uma curva de três segmentos: ascensão e apogeu do século XV ao século XVI, declínio e questionamento no século XVIII e primeira metade ainda do século XIX, enfim

³⁴⁹ Ernesto Veiga de Oliveira, em seu livro *Festividades cíclicas em Portugal* (1988), no capítulo sobre “figuras gigantes em Portugal”, não aponta em qualquer das procissões ou festas populares portuguesas estudadas a presença constante de um anão. Também não se conhece referência a anões junto a figuras de gigantes nas variadíssimas festas urbanas e do mundo rural espanhol descritas por Júlio Caro Baroja em seu clássico *El carnaval* (1965).

redescoberta na Segunda metade do século em certos casos desembocando na atual proliferação verdadeiramente notável (VOVELLE, 1997, p. 108).

Assim, para Vovelle, a segunda metade do século XV marcou-se pela multiplicação das figuras de gigantes no seio das festas e procissões, principalmente na de *Corpus Christi*. O correr dos séculos XVI e XVII foi palco de profusão considerável dessas representações já decadentes no século XVIII. Vovelle identifica na Contra-Reforma, no Iluminismo e na Revolução Francesa os impulsos históricos-chave do processo “descarnavalizador” (VOVELLE, *op. cit.* 109). Todavia, devemos atribuir aos desdobramentos do Concílio de Trento um reforço da dimensão simbólica de tais figuras, no seio do cortejo, de elementos vencidos pelo triunfo da religião. Resignificaram esse viés numa proposta pedagógica mais evidente tendo em vista a exaltação da Igreja.

Em Lisboa, a primeira referência aos gigantes compondo a procissão de *Corpus Christi* é de 1493. Todavia, no século XVIII, já começa a ser contestada. Segundo Ruy Bebiano, d. João V empenha-se em extirpar esses elementos populares, potencialmente questionadores da ordem, do desfile eucarístico, visando uma configuração adequada a elevar seu poder e as hierarquias sociais. O cortejo de 1719, ali, sofreu demasiadamente com essa intenção do rei magnânimo, refletindo a forma festiva adequada ao poder (BEBIANO, 1987, p. 126-9).

A BATALHA DAS CONTAS E AS PROPINAS: PRÁTICAS NOVAS, COSTUMES ANTIGOS

Vimos no primeiro capítulo que a Câmara possuía muitas atribuições. Para realizar suas tarefas, o Senado lançava mão de sua Fazenda, que provinha das rendas da propriedade municipal (cobrança de foros junto aos proprietários de imóveis que ocupam áreas sob jurisdição camarária) e dos impostos sobre uma grande variedade de produtos alimentícios postos à venda (embora, a princípio, as provisões básicas – pão, sal e vinho – estivessem isentos de impostos). Outra fonte de renda procedia das multas arrecadadas pelos almotacés e outros funcionários, cobrados daqueles que transgrediam os estatutos e as regulamentações municipais (posturas), tais como vendedores que não tinham licença ou trapaceavam no peso das mercadorias, ou artesãos que trabalham sem licença da Câmara. Os impostos municipais, assim como os da Coroa, muitas vezes eram arrendados por quem oferecesse o lance mais alto em leilão. Em situações de emergência, a Câmara podia impor uma cobrança por cabeça, de acordo com a capacidade real ou presumível de cada um para a efetivação do pagamento.

Além de suas atribuições administrativas, ficava também a cargo do Senado da Câmara fazer procissões solenes nas festas da Visitação de Nossa Senhora (ou Santa Isabel), do Anjo Custódio de Portugal e a de *Corpus Christi* (*Ordenações Filipinas*. Tit. 66 § 48).

Um terço das receitas da Câmara destinava-se à Fazenda Real. O restante arcava com as diversas atribuições administrativas. Seus rendimentos eram destinados, então, a dois objetivos: a expansão e manutenção dos recursos físicos da cidade – ruas, calçadas, chafarizes, cadeia, fontes e manutenção da tropa, dentre outras – e custear as festas. É claro que seus recursos nem sempre eram suficientes para todos os seus encargos, principalmente porque, além daquelas festas determinadas pelas *Ordenações Filipinas*, outras tantas foram sendo acrescentadas ao longo do tempo, sem contar os festejos

extraordinários, que aconteciam em profusão – nascimentos, casamentos e exéquias de membros da família real e aclamações de novos reis – que exigiam significativos recursos do erário da Câmara.

As responsabilidades da Câmara com as festas, determinadas pelas Ordenações do Reino, revelam que as cerimônias festivas eram atributos do Estado português. Devemos, no entanto, afastar a idéia de Estado que se tinha então, das concepções modernas dessa instituição. Para Antônio Manuel Hespanha, é “legítimo falar de ‘estado’ para a sociedade do Antigo Regime”, uma vez que “a palavra tem sentidos convencionais”. Todavia, é também indiscutível, segundo ele, que “a palavra ‘Estado’ tem hoje elementos denotativos e conotativos determinados, oriundos das vivências políticas atuais. E, sem dúvida, muitos desses elementos denotados e conotados não fazem parte do modelo constitucional do Antigo Regime nem do seu imaginário” (HESPANHA, 1993, p. 12).

A autonomia das câmaras na América portuguesa, no desempenho de seus encargos não era irrestrito, mas regulado pelo Estado português. A Coroa desenvolvera formas de tutela dos poderes administrativos locais por meio do envio de nomeados régios, como os provedores de comarca. O título 62 do Livro I das *Ordenações Filipinas*, ao delimitar as atribuições dos provedores de comarca, determina, no parágrafo 62, que eles:

Cada ano tomarão conta das duas terças que pertencem ao Conselho, e saberão como se despendeu, para o que verão particularmente as provisões e mandados, porque se despenderam [...] e não sendo em proveito do Conselho, não levem em conta, e farão tornar ao Conselho o mal despendido, pela fazenda dos oficiais, que o mandaram despende, e do que em efeito fizeram arrecadar para o conselho, por os oficiais o terem mal despendido, levarão outro tanto, como levam das contas das Capelas e Resíduos.

No parágrafo 73 do mesmo título, determina que os Provedores não levem em conta as despesas feitas pelos oficiais da Câmara “com procissões, confrarias, pregadores, corregedores, ouvidores, juizes de fora...” “salvo mostrando para isso Provisões nossas, *posto que para isso aleguem algum costume...*”³⁵⁰ E para evitar prevaricação por parte dos magistrados, determina, no parágrafo 74, que

³⁵⁰ Grifos nossos.

...os provedores que levarem em conta as ditas despesas feitas em outra forma, e que não sejam de obrigação da Câmara, serão obrigados a pagá-las de sua fazenda, e lhes dará culpa em suas residências.³⁵¹

Esses dispositivos acabariam se tornando motivo de inúmeros desentendimentos entre a Câmara e os provedores de comarca, e de vários apelos, por parte da Câmara, à Coroa pedindo mercês e provisões, pois cada vez mais aumentava o número de santos e datas a festejar pela Câmara da Bahia, aumentando assim cada vez mais seus gastos.

Em 1650, a Câmara escrevia ao rei, dizendo que gastou, na festa da Aclamação do ano anterior, “mais de um milhão, e como a ordenação não lhes dá poder para este gasto, e os provedores das comarcas lhes não levam em conta, os obrigam a que paguem de suas custas”. Pedem, então, ordem de Sua Majestade para que “possam fazer os gastos das ditas festas das rendas daquela Câmara; depois de pagar a terça de V. Majestade”.³⁵²

Para se ter uma idéia do que aquele valor (1.000\$000 de Réis) representava, os engenhos baianos recebiam por arroba do açúcar branco 1\$147 (um mil cento e quarenta e sete Réis).³⁵³ O que significa que, para conseguir quantia aproximada ao que foi gasto pelo Senado com a festa da Aclamação em 1649, seriam necessárias quase mil arrobas de açúcar branco.

Atendendo ao parecer do Conselho Ultramarino, para onde havia sido enviada pelo rei a petição, d. João IV concedeu Provisão datada de 31 de maio de 1650, em que diz não ser justo que os camaristas da Bahia paguem “de suas casas” as festas que fazem “em memória de minha Aclamação” e pelo fato dos oficiais da Câmara da Bahia

Serem beneméritos em meu serviço pelo zelo, e amor com que continuamente atendeu a ele. Hei por bem e me apraz de lhes fazer mercê conceder-lhes licença para que nas ditas festas públicas que fazem em memória de minha restituição e aclamação, possam gastar cada ano duzentos cruzados das rendas da mesma Câmara depois de paga a terça que pertence a minha fazenda. E que a mesma quantia se lhes leve em conta. Pelo que mando ao Governador e Capitão Geral do Estado do Brasil, e aos Ministros da justiça e da fazenda dele e quem suceder não impidam (sic.) aos oficiais da Câmara da dita Cidade celebrar todos os anos as ditas festas...³⁵⁴

Existiam ainda muitas outras festas, acrescentadas ao longo do tempo ao calendário da Câmara. Em todas elas, os gastos eram grandes e repetiam-se as queixas

³⁵¹ Investigação que se fazia ao final do tempo de serviço dos funcionários da Coroa.

³⁵² AHU. Doc. Bahia. (Luiza da Fonsêca): caixa 11. doc. 1365.

³⁵³ Preço observado, isto é, aquele realmente registrado. Cf. SCHWARTZ, 1988, Apêndice B, p. 400). A arroba correspondia a aproximadamente 14,7 Kg.

³⁵⁴ AHU. Doc. Bahia (Luiza da Fonsêca): caixa 11 anexo ao doc. 1368.

contra o Provedor da Comarca que não as levava em conta porque não estavam relacionadas nas Ordenações ou não possuíam provisão real. Nem sempre, é certo, os provedores eram zelosos no cumprimento do que determinavam as ordenações. Mas quando decidiam por fazê-lo, causavam grande transtorno às câmaras quando rejeitavam suas contas por gastarem indevidamente com festas sem autorização por provisão. Durante todo o século XVII, uma verdadeira batalha foi travada entre a Câmara e os mais zelosos Provedores da Comarca.

A queixa comum a estes funcionários pode ser resumida por uma carta que o provedor dos defuntos e ausentes enviou a d. João IV em 27 de agosto de 1657:

Fazem os vereadores desta Câmara as procissões de São Sebastião, São Felipe e Santiago, Santo Antônio de Argoim, Corpo de Deus, Visitação e Anjo Custódio do Reino, E não se há provisão de Vossa Majestade para os Provedores desça Comarca se lhe levarem em conta as despesas que nela fazem, como a tem a Aclamação deste Reino sem embargo da Ordenação contrário. E posto que meus antecessores sempre lhes levaram em conta... Eu lhas não levei em conta se não condicionalmente... E como o recurso pareceu-me dar-lhe conta para mandar resolver esta matéria como for servido³⁵⁵

De 1657 até 1665, os vereadores da Câmara da Bahia escreveram várias cartas ao rei pedindo provisão para que os provedores levassem em conta as despesas com as festas que faziam e não constavam das Ordenações. Com poucas variações, o teor delas era sempre o mesmo, como esta enviada em 1657:

Senhor, por muitas vezes tem este tribunal pedido a Vossa Majestade faça provisão para que os provedores dos ausentes que nesta cidade exercem o da Comarca, e como tal lhe dá contas o procurador do Conselho em razão da terça que Vossa Majestade goza, das rendas desta Câmara, os quais não levam em conta os gastos que se fazem nas procissões de São Sebastião criada em memória do Sereníssimo Rei dom Sebastião, a de São Felipe e Santiago em ação de graça da feliz restauração desta cidade, e a de Santo Antônio de Argoim cuja criação foi por razão do inimigo o tomar na força de Argoim tratando o mal o santo, os fez dar a costa, na desta Capitania, e apareceu o santo, em uma pedra, em pé e quando estas coisas não, não bastassem, à defesa desta cidade, na ocasião do sítio do Conde de Nassau, o merecia este Tribunal que está empenhado de fazer estas três procissões e sempre se levaram em conta, agora se duvida, sendo todo o custo quarenta mil Réis, Vossa Majestade seja servido, mandar-nos provisão para que se leve em conta o dito gasto, pois é feito tanto em serviço de Deus, e dos santos. Guarde Deus a católica pessoa de Vossa Majestade como a cristandade há mister. Bahia e Câmara dela, aos 23 de Agosto de mil e seiscentos e cinqüenta e sete.

³⁵⁵ AHU. Doc. Bahia (Luiza da Fonsêca): Cx. 14, doc. 1714

Não houve resposta da corte ao apelo dos camaristas. É certo que também não houve resposta à carta do Provedor. Até que, após insistir, com cartas anuais, em função da disposição do provedor em não levar em conta os gastos com aquelas festas, a Câmara manda uma nova carta em 30 de agosto 1663, queixando-se do Provedor, mas com um novo teor:

Senhor, não há vassalo de Vossa Majestade que queira exercer o cargo de Procurador [da Câmara], porque estando em ver da criação desta cidade até o presente fazer-se despesa com as festas que este Senado celebra de São Sebastião, São Felipe e Santiago restauradores que foram em seu festivo dia desta praça, e Santo Antônio de argoim, as não levam em conta o Provedor da Comarca que nesta cidade exerce o Provedor dos defuntos, o Desembargador Francisco Barradas de Mendonça, pelo que Senhor, pedimos a Vossa Majestade seja servido mandar ordenar por provisão sua despesa, porque de outra maneira cessarão os autos da celebridade, para que cesse a sem razão com a devoção. Guarde Deus a Vossa Majestade como à Cristandade há mister. Escrita em Câmara da Bahia aos 30 de agosto de 1663.³⁵⁶

Não se deve, todavia, superestimar a batalha legal entre os oficiais da Câmara e os provedores da Comarca. Na verdade, havia uma certa cumplicidade entre eles, membros de uma mesma elite, às vezes aparentados e com interesses semelhantes. Não era raro, então, que em suas cartas ao rei onde relatavam não terem levado em conta algumas despesas da Câmara, recomendarem ao rei que concedesse provisão ao Conselho para que suas despesas, inclusive passadas, fossem consideradas. Em 27 de agosto de 1657, o Provedor dos defuntos e ausentes do Estado do Brasil, Francisco Barradas de Mendonça, que era também Provedor da Comarca da Bahia, escreveu ao rei.

[...] E parece que pois Vossa Majestade às câmaras deste Reino concedeu, Provisão, para que os Provedores das Comarcas lhe levassem em conta estas despesas, que em maior razão ordene Vossa Majestade conceder à Câmara desta cidade, havendo-lhe por boas todas as despesas que nas ditas procissões antecedentes fizeram, porquanto esta a sua custa sustenta a Infantaria deste presídio, os vereadores eleitos vivem fora da cidade, e sendo-os vem a ela, e servem com grande afeto, e com o mesmo obram ordens Vossas para se pagar esta Infantaria, e como estão fora de suas casas gastam mais de suas fazendas [...]³⁵⁷

Finalmente, após quase dez anos de apelos à Corte, o rei emite Provisão para a Câmara da Bahia:

Eu El Rei faço saber aos que esta minha Provisão virem que tendo respondido ao que se representou, por parte dos oficiais da Câmara da

³⁵⁶ AHU. Doc. Bahia (Luiza da Fonsêca): Cx. 22, anexo ao doc. 2642.

³⁵⁷ AHU. Doc. Bahia (Luiza da Fonsêca): Cx. 16, anexo ao doc. 1798.

Cidade do Salvador Bahia de Todos os Santos, em razão dos Provedores mores dos defuntos e ausentes, que também servem de Provedores da Comarca daquela cidade duvidarem levar em conta as despesas que os Procuradores do Conselho fazem nas festas das procissões de São Sebastião, Santo Antônio de Argoim, São Felipe e Santiago. Hei por bem e mando o Doutor Francisco Barradas de Mendonça Provedor mor dos defuntos e ausentes do Estado do Brasil, e aos mais Provedores mores que lhes sucederem no dito cargo ora de Corregedor da Comarca da Bahia, levem em despesa aos Provedores do Conselho da Câmara daquela cidade as despesas que se fizerem nas ditas procissões de São Sebastião, S. Antônio de Argoim, São Felipe São Tiago com declaração que não passará o gasto de cada uma delas vinte mil Réis *nas quais não haverá propinas*³⁵⁸, e assim mais levarão em despesa os ditos Provedores mores os vinte mil Réis cada ano do ordenado do Porteiro da Câmara porque sem ele não haverá quem queira servir, E esta minha Provisão quero que se cumpra muito inteiramente como nela se contém sem dúvida alguma a qual valerá como carta posto que seu efeito haja de durar mais de um ano, sem embargo da Ordenação do Livro 2º Tit 4 em contrário e se registrará nos livros da Câmara e nas mais partes onde for necessário a todos constar o que por ela ordeno. [...] Pascoal de Azevedo a fez em Lisboa vinte e três de Janeiro de seiscentos e sessenta e cinco. O secretário Manuel Barreto de Sampaio a escreveu. Rei.³⁵⁹

Resolvida a questão dos custos das procissões, uma nova batalha vai ser travada entre os vereadores e os provedores da Comarca, desta vez em torno das propinas dos oficiais da Câmara. Em 1674, após rever as contas de 1673 do Conselho, o Desembargador Sebastião Cardoso de Sampaio escreve ao príncipe regente, d. Pedro, uma carta datada de 16 fevereiro, em que acusa gastos da Câmara pagos com a arrecadação das contribuições e impostos que, embora “úteis ao ornato da cidade” não as levaria em conta sem provisão de Sua Alteza.

[...] também das mesmas contribuições, e impostos, tem os oficiais da Câmara introduzido tirarem propinas em todas as festas a que assistem e fazerem despesas de algumas sem serem confirmadas por Vossa Alteza que importam dois contos e onze mil setecentos e oitenta Réis. Uma e outra coisa lhe tem permitido, e tolerado o povo, com que estão introduzidos de longuíssimo tempo a esta parte, e se lhe respeita; e porque há de ser geral a queixa, suspendi a decisão de as fazer repor, ou aprovar até dar conta a Vossa Alteza para determinar o que for mais conveniente para seu serviço.³⁶⁰

Enviada a carta do Desembargador Provedor da Comarca ao Conselho Ultramarino, em 23 de setembro de 1675, este despacha no mesmo documento, ao lado do texto, mandando que se reponham as propinas, pois “as levaram sem ordem e

³⁵⁸ Grifos nossos.

³⁵⁹ AHU. Doc. Bahia (Luiza da Fonseca): Cx. 22, doc. 2643 anexo ao doc. 2642.

³⁶⁰ AHU. Doc. Bahia (Luiza da Fonseca): Cx. 22, doc. 2642.

declaração”. De fato, embora fosse um hábito tolerado há muito tempo, nas *Ordenações Filipinas*, no Livro I, o título que fala das procissões do Senado deixa claro que “os ditos vereadores não levarão dos bens do Conselho dinheiro, nem percalço algum, para fazerem as ditas Procissões, ou irem nelas”.³⁶¹ Também a Provisão de 23 de janeiro de 1665, que autoriza gastos com as procissões, diz que delas “não haverá propinas”.

Mas em 11 de outubro de 1664, d. João IV havia Concedido ao Conselho Ultramarino uma provisão que abria caminho para as pretensões dos oficiais da Câmara da Bahia. A provisão dada ao Conselho Ultramarino era justificada pelo rei considerando que

Todos os Tribunais desta Corte tem dinheiro aplicado ao pagamento de tudo o que é necessário para as suas despesas e para as propinas que se costumam dar aos Ministros dos mesmos Tribunais nas ocasiões de festas e bons sucessos que Deus Nosso Senhor é servido dar a minhas armas e respeitando que só os Ministros do meu Conselho Ultramarino não tem propinas (...).

Resolveu o rei fazer mercê aos ministros do Conselho. O custo delas devia ser repartido entre as Capitânicas da Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco, “as quais hei outrossim por bem que se lancem e paguem aos ditos Ministros nas mesmas partes em que se pagam as propinas que se costumam pagar naquele Estado”. E para tal, ordena o rei que se lancem “cada ano as ditas propinas nos contratos que se arrematarem nas ditas capitânicas”, cabendo à Capitania da Bahia 260\$480, à do Rio de Janeiro 120\$140 e à de Pernambuco 123\$140, num total, por ano, 506\$760.³⁶²

Quase quinze anos antes, em 1650, segundo um termo de assento registrado na Câmara de Salvador em 18 de junho, o Governador geral, Conde de Castelo Melhor, havia “feito mercê em nome de Sua Majestade” de uma Provisão datada de 14 de junho daquele ano, para que pudessem “levar propinas nas sete procissões desta Câmara e de Sua Majestade que costuma acompanhar o corpo da Câmara limitando-lhe dois mil Réis para cada um dos oficiais da Mesa dela”. Tinha direito a estas propinas apenas aqueles que “pessoalmente acompanhassem as ditas procissões”, pois, segundo o escrivão da Câmara, algumas vezes as procissões não eram acompanhadas por todos os oficiais por estarem alguns em suas fazendas nos dias em que elas se realizavam.

Os camaristas assentaram, então, “que as ditas propinas vencessem somente os presentes e lhes acrescessem as propinas dos ausentes para a repartirem pelos ditos

³⁶¹ *Ordenações Filipinas*, Livro I, Título 66, § 48, p. 357.

³⁶² A íntegra da Provisão está em ACCIOLI, 1925, vol. 2, nota 51, p. 113.

presentes”. A repartição seria feita pelo escrivão da Câmara, que encaminharia o rol ao procurador do Conselho. Para o pagamento destas propinas seria consignada a “imposição pequena dos mil Réis de cada pipa de vinho”. E segundo o termo, ainda houve “declaração que a mercê das ditas propinas houvesse efeito da primeira procissão deste ano que foi a de São Sebastião...”³⁶³

Era a esta provisão que estavam se referindo os oficiais da Câmara quando, em 28 de julho de 1674, escreveram ao Príncipe Regente d. Pedro pedindo a sua confirmação. Argumentavam os vereadores que levavam tais propinas em função daquela provisão e “a exemplo das cidades nobres desse Reino em particular Lisboa e Porto de que goza esta os mesmos privilégios”. Apontam três motivos pelas quais se consideram merecedores de honra e mercê. Primeiro pelo fato do Senado contribuir para o sustento da Infantaria e, quando os recursos não são suficientes, “suprirem estes moradores de suas fazendas (...) em cuja ocupação se desvela muito o seu cuidado só pelo que convém ao serviço de Vossa Alteza”; o segundo, que

vivendo as pessoas que servem neste dito Senado no Recôncavo desta cidade nas suas fazendas deixando a administração delas em que recebem perda muito considerável de mais do que despendem em sua assistência por não faltarem a este em que consistem as consciências da Fazenda de Vossa Alteza e as utilidades da República.

e em “terceiro e último”, que em todos os encargos que têm “não levam propina alguma” da arrematação dos contratos “que são mais em número que os das rendas de que os Ministros da Fazenda de Vossa Alteza sem embargo de terem seus ordenados de todos levam propinas”, e os vereadores não recebem propinas para não “diminuírem a fazenda do povo podendo fazê-lo, assim porque dos ditos contratos se dão aos governadores como a exemplo dos que Vossa Alteza se serviu conceder aos Ministros da Junta dos Três Estados³⁶⁴ deste Reinado assentos que nela fazem (...)”. Pedem, então, a Sua Alteza que reconheça como boa aquela provisão ou envie outra confirmando-a, pois não fazer o “que não é descaminho há de resultar grande desconsolação nos povos

³⁶³ DHAM. Atas da Câmara, Volume III, p. 76-7. A “imposição Pequena” referia-se ao imposto sobre os vinhos que vinham de São Jorge da Costa da Mina, do Porto e de Lisboa, de qualidade inferior, e portanto mais baratos que aqueles que vinham da Ilha da Madeira e das Canárias, sobre os quais se cobrava a “imposição grande”. Em 1650 eram cobrados 7\$500 Réis por pipa da imposição grande e 3\$000 por pipa da Imposição pequena. (“Registro de uma carta que os oficiais da Câmara mandaram ao Senhor Conde de Castelo Melhor sobre se pagarem os sete mil e quinhentos Réis dos vinhos de Lisboa”. DHAM. Atas da Câmara, vol. III, p. 73-6.

³⁶⁴ Referem-se ao Conselho Ultramarino.

por não gozarem o que gozam os mais vassallos desse Reino e a ruína de alguns por serem muito pobres”.³⁶⁵

A Coroa nada respondeu, ou seja, continuava tolerando a prática antiga de os vereadores receberem propinas, ainda que sem provisão. E os provedores continuaram a aprovar “condicionalmente” as contas do Conselho. Somente em 1704, na vaga das reformas iniciadas em 1695, o rei mandou fazer o “Regimento de Custas e Emolumentos dos Oficiais da Fazenda, Alfândega e Senado da Câmara”. Segundo a carta régia que acompanha o Regimento, tais funcionários encontravam-se “sem Regimento, Alvarás e Provisões que lhes permita as propinas e salários que levam” e, ainda segundo ela, existe “só o estilo em que estão por si e de seus antecessores de anos a esta parte de os levarem com alguma desigualdade”. Não havia novidades no Regimento, portanto. Apenas a confirmação por ato expresso daquilo que o uso de há muito tornara lei.

Para os oficiais da Fazenda e os da Alfândega, o “Regimento” determina as formas de salário, “o ordenado que lhe toca e leva na folha”, e as diversas propinas por serviços prestados à comunidade, por arrematação, contratos, registros etc., concernentes às suas atividades. Para os oficiais do Senado da Câmara, que não tinham salário, além das propinas que levavam por serviços à comunidade incluiu-se as propinas que levavam nas festas e procissões que participavam.

Observar a distribuição destas propinas permite visualizar o esquema de hierarquias existente entre os oficiais e funcionários da Câmara. Para ter uma idéia, nos deteremos apenas naquelas referentes às festas:

O Juiz de Fora, que era também presidente da Câmara, levava “oitenta mil réis das procissões que se fazem na roda do ano e trinta e quatro libras de cera que se lhe dão nas festividades das Candeias, Corpo de Deus e Aclamação, conforme provisão de 15 de março de 1686”;

O Vereador mais velho levaria “quatro mil réis de cada uma das procissões que se fazem no decurso do ano”, conforme provisão de 26 de Janeiro de 1697, e mais “dezessete libras de cera nas festividades de Candeias, Corpo de Deus e Aclamação”;

O segundo Vereador “haverá as mesmas propinas e emolumentos que são prometidos ao Vereador mais velho declarados no Regimento, exceto o salário do selo por ser privativo do primeiro Vereador”;

³⁶⁵ DHAM. Cartas do Senado, Vol. 2, p. 13-14.

O terceiro Vereador “haverá as mesmas propinas e emolumentos que são prometidos ao segundo Vereador”;

O Procurador do Senado “haverá as mesmas propinas e emolumentos que são concedidos ai segundo Vereador”;

O Escrivão da Câmara “levará as mesmas propinas e terá das procissões o que leva o procurador e os vereadores”;

O Tesoureiro das rendas do Conselho “que o é também da Infantaria e Almoxarife da Fazenda dela, haverá nestas três festividades de Candeias, Corpo de Deus e Aclamação de propinas nove libras de cera”;

Os oficiais do Escrivão da Câmara “levarão de propina de cera nas três festividades referidas quatro libras e meia cada dia”;

O Síndico “levará de propina de cera pelas três festividades referidas oito libras e meia”;

O Juiz do Povo “levará de propina de cera pelas três festividades referidas quatro libras e meia; levará de propina por cada uma das procissões que se fazem cada ano mil réis”;³⁶⁶

Os dois Mestres “levará cada um de propina de cada procissão das três que se fazem no decurso do ano mil réis; e de cera nas três festividades referidas levará cada um duas libras e meia”;

O Guarda e Porteiro do Senado, “que é aferidor das medidas redondas e selador das pipas, levará de propina de cera pelas três festividades referidas quatro libras e meia; levará de propina por cada procissão das que se costumam fazer todos os anos quinhentos Réis”.

O Porteiro do Conselho, “haverá de propina de cera pelas três festividades referidas duas libras e meia”.

Apesar de aprovado desde 1704, o Regimento devia entrar em vigor em 1706. Contudo, a morte de d. Pedro II e a aclamação de d. João V atrasaram sua vigência e, somente em 11 de janeiro de 1710, foi dado, na Bahia, o “cumpra-se” do Governador geral Luis César de Meneses.³⁶⁷

³⁶⁶ O cargo de Juiz do Povo foi criado em sessão da Câmara de 21 de maio de 1641 (DHAM, Atas da Câmara, Vol. II, p. 53) e extinto em 25 de fevereiro de 1713 (APEB, Ordens régias, livro 9, 1702-1714), como consequência do chamado “Motim do Maneta”, contra o aumento dos preços de alguns gêneros, e que foi liderado pelo Juiz do Povo Cristóvão de Aguiar.

³⁶⁷ APEB. Ordens régias, livro 9, 1702-1714.

A distribuição das propinas indicava, portanto, uma hierarquia entre os oficiais do Senado da Câmara e destes com relação aos demais funcionários. O Juiz de Fora era a mais alta dignidade do corpo do Senado, não apenas por ser seu presidente, mas, e de que isto era uma conseqüência, por ser magistrado de nomeação régia. A enorme distância entre o valor de sua propina nas festas, com relação aos demais oficiais, atesta sua importância. Já os vereadores possuíam *status* semelhantes, variando apenas na dignidade que a idade lhes conferia. O mesmo *status* possuía o Procurador e o Escrivão, este último, funcionário vitalício de nomeação régia, por proposta da Câmara.

Gastos da Fazenda Real com as Festas.

Assim como havia custos nas festas da Câmara, os havia também para a Fazenda Real nas festas da Coroa. Em 1760, o Chanceler da Relação da Bahia, Thomaz Roby de Barros, que ocupava o cargo de governador interino por morte do Marquês do Lavradio, em carta de 25 de novembro, dirigida a Francisco Xavier de Mendonça, do Conselho Ultramarino, se refere aos festejos realizados na Bahia para o casamento da princesa d. Maria com o infante d. Pedro, na qual afirma que gastou mais de duzentos mil cruzados. Segundo ele, em Salvador o casamento fora festejado “com a maior grandeza que é dizível, pois asseguro a Vossa Excelência que a despesa tem excedido muito de duzentos mil cruzados, e da Relação que remeto incluso verá Vossa Excelência alguma parte do muito que se executou”.³⁶⁸

Nestas ocasiões, eram distribuídas também, entre os funcionários da Coroa em Salvador, propinas de cera destinadas a cobrir o custo destes funcionários com as iluminações que se faziam durante as festas. Geralmente, ao receber a carta da Corte comunicando o evento a ser comemorado – podia ser o nascimento de príncipes, casamentos reais, aclamação de rei, morte na família real ou tratados de paz – o governador ou Vice-rei comunicava à Câmara e ao Cabido, que fizessem as festas devidas e a ação de graças na igreja, geralmente com procissão, danças, cavalhadas etc. determinava ainda os dias de luminárias, isto é, aqueles em que todas as casas, prédios públicos, fortalezas e o Arsenal deviam ostentar iluminação. Foi assim em 1760, quando

³⁶⁸ AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx. 27, doc. 5156

o governador interino expediu portaria ao Provedor mor da Fazenda Manuel de Matos Pegado Serpa, datada de 23 de setembro de 1760, em que dizia:

Sua Majestade foi servido participar-me por carta de seis de junho do presente ano firmada pelo seu Real punho o grande prazer que tivera da celebração do matrimonio da Princesa do Brasil com o Infante d. Pedro, e porque esta felicidade era de grande contentamento para todos os seus fiéis vassallos assistentes neste governo, me participava esta notícia para que a festa seja com todas as demonstrações de alegria praticadas em semelhantes ocasiões; e como tenho determinado hajam seis dias de luminárias principiando no de hoje terça feira, e sucessivamente na quarta e quinta, e devem continuar nos dias dez, onze e doze do mês que vem. Participo a Vossa Senhoria esta resolução para que mande por neste Arsenal e na Fortaleza do Mar as luzes costumadas nas noites dos preditos dias, e distribuir as propinas na forma praticada em semelhante festividade. Deus guarde Vossa Senhoria. Bahia e de Setembro vinte e três de mil setecentos e sessenta.³⁶⁹

O Provedor mor da Fazenda, então, encaminhava a portaria com o seu “cumprase” ao Escrivão mor, que a registrava nos livros da Provedoria e providenciava elaborar o rol das propinas. O estopim dos desentendimentos entre o Provedor mor da Fazenda, Manuel de Matos Pegado Serpa e o Desembargador e Procurador mor da Fazenda, Luiz Rabelo Quintela, foi exatamente os “seis dias de luminárias” determinados pelo Governador interino.

Em 1727, quando dos casamentos dos príncipes de Portugal e de Castela, o Conde de Sabugosa, d. Vasco Fernandes César de Meneses, fez consulta ao rei sobre o pagamento das propinas nas festas reais. O rei respondeu com uma provisão, na qual solicitava ao Vice-rei que lhe informasse “com que ordem se levam as ditas propinas e quanto se dá a cada uma das pessoas que as costumam levar e a que se lhes dava antigamente, e a origem que teve a introdução desta” e, de acordo com as informações prestadas pelo Vice-rei, “dar neste particular a providência que for conveniente”. Na mesma provisão, mandava que, enquanto não decidisse se nas festas reais “se deve praticar o mesmo que até agora se fazia”, o Conde Vice-rei ordenasse que, “no rol das propinas das festas reais se não excedam as que se deram na ocasião em que se celebrou a Paz com a coroa de Castela” em fevereiro de 1668, enfatizando ao Vice-rei e a todos os outros Ministros “que isto se há de observar inviolavelmente”.

³⁶⁹ AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx. 28 doc. 5245-5248. Todos os documentos citados daqui em diante constam do processo montado pelo Provedor mor da Fazenda Manuel de Matos Pegado Serpa.

O Conde de Sabugosa manda que, ao se fazer o rol das propinas pelas três noites de luminárias, seja observado “as que se deram na publicação da paz de Castela com Portugal”.

Porém, em 1735, quando das festas pelo nascimento da primeira filha do príncipe d. José, de Portugal, determinou-se que às três noites de luminárias fosse acrescentado mais uma, ou seja, “na última oitava há de haver *Te Deum*, e na noite daquele dia luminárias”. O Provedor mor da Fazenda, que já havia mandado fazer o rol das propinas para os três primeiros dias, manda que o escrivão acrescente mais uma noite e autoriza as despesas.

Em 1737, nas festas pelo nascimento da segunda filha do príncipe d. José, novamente houve *Te Deum Laudamus* e às três noites de luminárias mandou o Vice-rei, André de Melo e Castro, Conde das Galveas, se acrescentassem mais uma. Mais uma vez, o Provedor autorizou as despesas.

O tesoureiro geral do Estado Damião Pinto de Almeida faça a despesa conteúda no rol incluso para as propinas da cera das luminárias que se hão de por de dezessete até vinte do corrente em quatro noites em que entra a de quarta feira dia do *Te Deum Laudamus* [...] na forma da ordem que me deu o Excelentíssimo Senhor Conde Vice-rei do Estado em carta sua de nove do corrente [...] cuja despesa fará na forma que se praticou com a função passada do nascimento da Sereníssima Princesa da Beira, entregando a cada uma das pessoas nomeadas no dito rol em suas próprias mãos o que por ela lhe toca [...].

O precedente havia sido criado pelo seu antecessor, Conde de Sabugosa. Já não se estava observando a provisão de 1727, que mandava não se exceder o que foi distribuído em 1668, quando da celebração da paz entre Portugal e Castela.

Assim foi também em 1747, nas festas feitas pelo nascimento da terceira neta de d. João V, filha de d. José. Houve três noites de luminárias e mais uma no *Te Deum Laudamus*, mandadas pelo Vice-rei Conde das Galveas. E na provisão que mandou para o Provedor mor da fazenda, já não faz alusão ao que se praticou em 1668, como recomendava a provisão de d. João V de 1727, mas à prática iniciada em 1735 pelo Vice-rei Conde de Sabugosa.

Sua Majestade foi servido participar-me por carta de vinte e cinco de julho do ano passado firmada pelo seu Real punho o gosto com que se achava da felicidade com que Deus lhe dera mais uma neta filha do Príncipe Nosso Senhor, e que como esta notícia devia ser de grande contentamento para todos os seus vassallos, me ordenava a fizesse festejar com as demonstrações de alegria costumadas em semelhantes ocasiões, e porque tenho determinado que hajam quatro noites de luminárias principiando a primeira noite quarta feira oito do corrente

fazendo-se no sábado seguinte o *Te Deum Laudamus* nesta Catedral, participo a Vossa Mercê esta Resolução para que mande por no Arsenal as luzes costumadas, não só nas três noites das luminárias se não também no dia do *Te Deum*, e distribuir as propinas na mesma forma que se praticou no tempo do Senhor Conde de Sabugosa meu antecessor pelo nascimento da Sereníssima Princesa da Beira.³⁷⁰

Da mesma forma, o Provedor da Fazenda, ao mandar fazer o rol das propinas, não se refere à portaria de 1727 nem ao que foi praticado em 1668, mas às festas de 1737.

Nas festas da aclamação de d. José como rei de Portugal, em 1751, houve apenas uma noite de luminárias. Embora as festas tivessem começado desde o dia quinze, somente no sábado, culminando as festividades, o conde de Athouguia iria, “das nove para as dez horas da manhã [...] aclamar ao Muito Alto e Muito Poderoso Rei d. José, o Primeiro, Nosso Senhor”.³⁷¹

Em 1760, no entanto, nas festas pelo casamento de d. Maria com o infante d. Pedro, o Chanceler governador interino do Brasil determinou “hajam seis dias de luminárias, principiando de hoje terça feira, e sucessivamente na quarta e quinta, e devem continuar nos dias dez, onze e doze do mês que vem”. O Provedor mor da Fazenda, a quem havia sido endereçada a Portaria, a encaminhou no dia 23 de setembro, ao Escrivão para registro, com seu “cumpra-se”, para que “se faça o rol das propinas como se pratica”.

Feito o rol das propinas, pagou-se “em mãos” aos ministros e oficiais da Relação o que a cada um cabia por ela. Porém, o zelo do Provedor desencadearia um processo que resultaria no desentendimento com o Procurador da Fazenda. Em portaria datada de seis de novembro de 1760, o provedor pede explicações ao escrivão por tê-lo incluído no rol “como Provedor mor, com arroba e meia de cera para cada uma noite”, quando em 1668, na ocasião da Paz com Castela, “recebeu somente o Provedor mor uma arroba para cada noite e na mesma forma o Desembargador Procurador da Coroa”.³⁷²

Comunicado da irregularidade, o Procurador mor se propõe a repor o que recebeu a mais. Porém, pedindo vistas dos autos do processo, percebe que, na realidade, o erro era ainda maior, e todas as propinas haviam sido pagas em excesso. E, mais ainda, que o erro não se referia apenas às propinas pagas a ele, Procurador. Em resposta ao Provedor mor, em carta de 13 de janeiro de 1761, referindo-se à Provisão régia de 1727 e ao rol das propinas de 1668, ele chama a atenção para o fato do excesso não se referir apenas à

³⁷⁰ *Idem.*

³⁷¹ *Idem.*

³⁷² *Idem.*

quantidade de cera por dia, “como são as do Provedor e Procurador da Fazenda, Secretaria do Estado etc.”, mas também dizia respeito a “alguns oficiais, a que presentemente se deram propinas, e que pelo dito rol [de 1668], e Provisão de dezessete de fevereiro [de 1727] não estão concedidas, e se não podiam dar às ditas pessoas, sem especial graça e concessão de Sua Majestade, que é quem governa a sua fazenda e dela pode despende, como for servido”³⁷³

Além disso, o excesso dizia respeito também à quantidade de dias de luminárias para as quais foram distribuídas propinas, ou, segundo o Procurador, “no número de propinas respectivas a seis dias”, quando em 1668, de que fala e manda que se observe a Provisão de 1727, foram distribuídas propinas para apenas três dias. O Procurador ordena ao Provedor que refaça as contas e mande que se devolva aos cofres da fazenda real tudo o que se pagou a mais, inclusive “aquelas pessoas a que na dita Provisão se não concedem”.

E para evitar para o futuro a continuação desse abuso, compromisso notável da Fazenda Real, se deve mandar fazer declaração à margem do registro do rol das propinas mencionadas, que houve esta reposição, determinando que para o futuro não se pratique o dito abuso, e que a dita Provisão exatamente se observe daqui em frente.³⁷⁴

A grande profusão de Alvarás, Cartas e Ordens régias etc. mais atrapalhavam que ajudavam o cumprimento, pelos oficiais encarregados da fazenda real, de seus encargos, o que facilitava a transformação rápida de uma prática há pouco inaugurada num costume estabelecido.

Homens de negócio: festas e propinas

Em uma carta escrita para o Conde de Oeiras³⁷⁵, em 29 de novembro de 1760, o Intendente Geral da Mesa de Inspeção do Açúcar e do Tabaco, João Bernardo Gonzaga, fala da participação do corpo do comércio nos festejos do casamento da princesa do Brasil com o Infante d. Pedro. Nestas festas, escreve ele,

³⁷³ *Resposta do Desembargador Procurador régio*. Anexo. AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): cx. 28, doc. 5245-5248.

³⁷⁴ *Resposta do Desembargador...*, *idem*.

³⁷⁵ Título concedido ao Primeiro Ministro Sebastião José de Carvalho e Mello, pelos bons serviços prestados à Coroa quando do atentado contra d. José, rei de Portugal.

[...] Não houve quem não excedesse as suas próprias possibilidades para fazer público o contentamento do próprio coração. Depois de outros festejos, de que Vossa Excelência terá individual relação, também teve a Mesa de Inspeção com os principais homens de negócio, a honra de a festejarmos com três tardes de touros com a grandeza, que coube no possível, e só fizeram falta para ser completa a função, os touros da chamusca; ontem à noite coroamos a festa com um grande fogo; e para não faltar nada para a grandeza dos ânimos, até se fizeram palanque em todos os lados do curro para todos verem sem despesa alguma particular. Admirei nos sobreditos a excessiva vontade com que todos ofereceram entrar nesta despesa as primeiras vezes, com que intentei persuadi-los, convocando-os nesta casa para esse efeito, com os deputados da Mesa, o que atribuo à fidelidade com que os Americanos desejamos distinguir-nos no serviço, e obséquio dos nossos soberanos.³⁷⁶

O que o Intendente Geral participava ao futuro Marquês de Pombal era uma grande novidade. Até então, não era comum a participação dos comerciantes nos jogos equestres durante as festas. Sua participação, assim como a de todos os ofícios, era determinada pelo Senado da Câmara, que regulamentava a forma como deviam se apresentar tanto nas procissões como nas festas públicas. Por exemplo, em 1673, a Câmara, regulamentando a participação na procissão de *Corpus Christi* do ano seguinte, determinou que os “padeiros e padeiras e confeitores” dessem para a procissão “dois gigantes, e uma gigante, e um anão que o vulgo chama Pai dos gigantes”.³⁷⁷ Já pela Ata da Câmara de 1699, os padeiros e confeitores são obrigados a dar as mesmas figuras de gigantes e anão, “e quem carregue”, enquanto que os “vendeiros e vendeiras de porta” eram obrigados pela Câmara a dar “quatro danças, três de ponto”. E, aparecendo pela primeira vez diferenciadamente, os “Marchantes são obrigados a dar três tourinhos”.³⁷⁸

Nos festejos que se estavam fazendo em Santo Amaro neste ano de 1760, a Câmara havia determinado “que os homens de negócio dessem uma comédia” (CALMON, 1762, p. 2). E de fato, no dia 18 de dezembro, “se representou a comédia intitulada *Porfiar amando* à custa dos homens de negócio” (CALMOM, 1762, P. 14).

A presença do corpo de comércio de Salvador, em uma das funções consideradas nobres nos festejos que então se faziam, era um sinal da importância que esses homens estavam adquirindo e que novos tempos começavam a se fazer sentir na Bahia.

Outra novidade trazida com a ascensão dos negociantes no século XVIII foi o “costume” deles levarem propinas nos festejos régios, costume implantado desde 1711,

³⁷⁶ *Carta do Intendente Geral João Bernardo Gonzaga*. AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx. 28, doc. 5160.

³⁷⁷ DHAM, Atas da Câmara (1669-1684), 5º Volume, p. 114.

³⁷⁸ DHAM, Atas da Câmara (1697-1702), 6º Volume, p. 83.

nas festas que aconteceram na Bahia “pelo bom sucesso, que houve no primeiro assalto que o francês deu no Rio de Janeiro”.³⁷⁹ Em 16 de fevereiro de 1761, o superintendente da Mesa de Inspeção do Tabaco, Desembargador João Bernardo Gonzaga, enviava um ofício³⁸⁰ ao Conde de Oeiras pedindo que este levasse à presença de Sua Majestade a decisão da Mesa de estender as propinas pagas nas ocasiões de festa também aos Deputados da Mesa. Dizia, no ofício, que “desde a criação da Superintendência do Tabaco nesta capital”, sempre se pagou propinas ao Desembargador Superintendente, assim como “a todos os oficiais desta Repartição segundo as suas graduações”.

Ao ofício do Superintendente foi anexada a certidão passada pelo Escrivão da ementa, receita e despesa da Casa de Arrecadação do Tabaco, que lista, de 1711 até 1751, ano da aclamação de d. José como rei de Portugal, todas as festas feitas em Salvador por casamentos e nascimentos na família real. Muito raro era o ano em que não ocorresse pelo menos uma destas festas. Em todas elas foram distribuídas propinas aos oficiais dos órgãos encarregados da administração dos assuntos do comércio.³⁸¹

Nas festas do casamento da Princesa d. Maria com Infante d. Pedro, também foram distribuídas propinas de cera pela mesa de inspeção, assim como o fora quando da chegada e posse do Vice-rei, Marquês do Lavradio, em janeiro de 1760. A dúvida que acometera o Superintendente João Bernardo Gonzaga, dizia respeito à questão se deviam ser dadas propinas também aos deputados da Mesa, os quais, “pelo Regimento da Mesa se transferiu a jurisdição da Superintendência na Administração dos Tabacos, com seus escrivães que acresceram com a criação da mesma Mesa”. Isto é, quando a mesa do bem comum foi dissolvida, em 1756, foram criadas duas vagas de Deputados na Mesa de Inspeção a serem preenchidas por ex-funcionários da extinta, “com tanto que tenham as qualidades requeridas, sendo um deles homem de negócio e outro lavrador de tabaco”.³⁸²

O problema que o Superintendente colocava, então, dizia respeito à origem dos recursos para pagar as propinas de cera destes Deputados, uma vez que o Contratador

³⁷⁹ *Certidão do Escrivão da ementa, receita e despesa da Casa da arrecadação do tabaco, Plácido Pereira de Azevedo, em que declara as diversas ocasiões em que os ministros superintendentes e mais oficiais da mesma casa receberam propinas, em comemoração de casamentos e nascimentos reais, etc.* AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx. 27, doc. 5195 anexo ao doc. 5194.

³⁸⁰ *Ofício da Mesa de Inspeção, no qual participa ter resolvido que aos Deputados da Mesa e seus Escrivães, fossem abonadas as propinas que era costume receberem por ocasião dos casamentos e nascimentos das pessoas reais, em comemoração do casamento do Infante d. Pedro.* AHU. Doc. Bahia. (Castro de Almeida): Cx. 27, doc. 5194.

³⁸¹ *Certidão do Escrivão da ementa... cit.*

³⁸² APEB, 56 f. 127.

dos Tabacos, quem arcava com as despesas da Mesa, “só faz por sua conta as despesas que haviam com a Superintendência antes da criação da Mesa”, isto é, antes extinção da Mesa do Bem comum e da incorporação nela dos dois Deputados com seus escrivães. Após reflexão, ponderou o superintendente que não seria justo que, pagando-se propinas a todos os oficiais subalternos,

não as tivessem seus superiores Deputados da Mesa, a qual Sua Majestade quis unir a mesma Superintendência, e se resolveu que se dessem também aos Deputados dela e aos seus escrivães segundo as suas graduações, sem excederem as que levavam os Superintendentes.

As custas destas propinas foram pagas “pelas despesas da Mesa, que saem da Real Fazenda”. Assim, também com os homens de negócio, vê-se que práticas recém estabelecidas logo viravam “costume”.

No entanto, tais práticas não eram facilmente aceitas pela Coroa. Em 24 de abril de 1761, o Chanceler da Relação, José Carvalho de Andrade,³⁸³ recebia correspondência do conde de Oeiras que se referia a uma carta enviada ao rei pelo Guarda mor do Tabaco da Bahia, em 16 de novembro de 1760, falando das despesas feitas pela Mesa de Inspeção, de “um conto, quatrocentos mil e seiscentos Réis, com o pagamento das propinas que se deram aos inspetores, ao intendente geral do ouro, e a ele Guarda mor do Tabaco na chegada do Vice-rei desse Estado o Marquês do Lavradio”.³⁸⁴ O conde de Oeiras, atendendo às ordens reais, pede informações ao Chanceler sobre a “lei ou ordem” com que se pagam tais propinas, “porque para elas não pode haver costume atendível, sendo a Mesa de Inspeção de tão moderna data, e não podendo haver algum que prevalecesse contra a Fazenda Real sem preceder faculdade Régia”.³⁸⁵

O Chanceler, já então compondo a junta governativa da Bahia, pede, por carta de 17 de agosto de 1761³⁸⁶, as explicações ao superintendente Geral da Mesa de Inspeção, Desembargador João Bernardo Gonzaga, que confirma o pagamento das propinas, “persuadidos os Deputados que a deviam fazer, a exemplo dos demais Tribunais, e Senado da Câmara”³⁸⁷. Embora, por motivo de doença, o superintendente não estivesse

³⁸³ Que viria assumir o governo interino da Bahia, em junho de 1761, juntamente com o coronel Gonçalo Xavier de Barros E Alvim, em substituição ao Ex-Chanceler Tomas Roby de Barros. Aos dois governadores interinos se juntaria, em 1763, completando a junta provisória de governo, o Arcebispo eleito, d. Frei Manuel de Santa Ignez.

³⁸⁴ *Carta do Conde de Oeiras para o Chanceler José de Carvalho Andrade*. AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx. 28, doc. 5370 anexo ao doc. 5369.

³⁸⁵ *Carta do conde de Oeiras...*, *idem*.

³⁸⁶ AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida) Cx. 28, anexo ao doc. 5363.

³⁸⁷ *Carta do Superintendente Geral da Mesa de Inspeção*. AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida) Cx. 28, anexo ao doc. 5363

presente à reunião da Mesa que deliberou pelo pagamento das propinas, diz ele que não lhe pareceu que tivesse “jurisdição para revogar esta resolução”. Afirma que sempre deu conta delas a Sua Majestade pela Secretaria de Estado dos Negócios do Reino e, como não obteve resposta, julgou que eram contas aprovadas. Agora, porém, com este pedido de explicação, reconhece ele que

não havendo Provisão ou costume antigo, como há para as que se levaram pela ocasião do feliz casamento da Augustissima Princesa Nossa Senhora, e outras semelhantes, sem aquela aprovação lícitamente não se podem reter aquelas propinas.³⁸⁸

Informa então que de sua própria bolsa repôs, “na mão do tesoureiro da Mesa, que as pagou”, não apenas a “limitada quantia” que lhe coube, mas também as que receberam os demais deputados e oficiais da Mesa, “que tudo importou em 57\$200”.

Esta última informação, o valor total das propinas, não confere com aquela prestada pelo Guarda mor do Tabaco, em sua carta ao rei. O Chanceler escreve ao conde de Oeiras³⁸⁹, prestando as informações solicitadas e corrigindo o valor das propinas. O valor mencionado pelo Guarda mor, na verdade, dizia respeito às propinas pagas “por motivo dos Augustos e felicíssimos desposórios da Sereníssima Senhora Princesa do Brasil, e do sereníssimo Infante d. Pedro”.³⁹⁰

Com relação à origem do costume de se pagar propinas aos oficiais da Mesa de Inspeção, o Chanceler remete à provisão de 1727, dada ao Vice-rei Vasco Fernandes César de Meneses e às festividades pela Paz com Castela, de 1668.

A Superintendência do Tabaco antiga na Bahia³⁹¹, tinha Ministros, os quais percebiam propinas quando os mais desta Capital as levavam. Depois que a Superintendência do Tabaco se uniu à Mesa da Inspeção,³⁹² não houve ocasião de procissões mais que a dos felizes desposórios. E como os da Superintendência do Tabaco estavam de posse de percebê-las à custa dos contratadores, continuaram em arrecadá-las pela mesma repartição, sem ser a custo da Real Fazenda. Porém os deputados, que acresceram por motivo da nova Mesa da Inspeção as fizeram também, mas foram destas satisfeitos pela

³⁸⁸ *Carta do superintendente Geral...*, *idem*.

³⁸⁹ *Ofício do Chanceler José Carvalho de Andrade (para o conde de Oeiras), na qual informa acerca das propinas que receberam os membros da Mesa da Inspeção pela chegada do Vice Rei Marquês do Lavradio, por decisão da mesma Junta, sem lei ou ordem régia em que se fundasse. Bahia, 1 de setembro de 1761.* AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx. 28, doc. 5369.

³⁹⁰ *Ofício do Chanceler...*, *idem*.

³⁹¹ Criada por Ordem Régia de 18 de outubro de 1702, na Bahia e em Pernambuco, para administrar o comércio do tabaco.

³⁹² Em 1756.

Fazenda Real, a imitação dos outros da Superintendência, em ocasião de tanta alegria, e de tanta solenidade.³⁹³

Contudo, o Chanceler acrescenta que “não havia lei, ou ordem particular” na superintendência, pelo menos que ele tenha encontrado, que lhes autorizassem dar propinas, mas que “os governadores e Vice-reis por mandados seus e portarias lhes mandava conferir”, segundo consta dos livros da Superintendência, “feito à imitação dos Ministros da Relação”. Estas foram as informações que o Chanceler conseguiu apurar em sua diligência. Acreditava que poderia conseguir muito mais, mas seria muito difícil,

Porque a secretaria da Bahia não tem regularidade, e de mês em mês sucede mudar-se as secretarias pelo donativo que demais ofereceu, sem que saibam da Secretaria mais do que lhes dizem os oficiais, também mal instruídos, por não haver secretário que os soubésseis dirigir.³⁹⁴

O Chanceler corroborava, assim, a opinião de Caio Prado Júnior sobre a administração na América portuguesa, para quem “a complexidade dos órgãos, a confusão de funções e competência; a ausência de método e clareza na confecção das leis”, além de um conjunto de regulamentos esparsos, desconhecidos e contraditórios que caracterizava esta administração, “não poderia resultar noutra coisa senão naquela monstruosa, emperrada e ineficiente máquina burocrática que é a administração colonial” (PRADO JR. 1987, p. 333). Todavia, como sugere Laura de Melo e Souza (1982, p. 91-100), a “oposição entre o critério norteado pela realidade e o critério norteado pela lei” não são propriamente antagônicos, uma vez que quando confrontados com a realidade dos fatos aparecem na verdade como os dois lados de uma mesma moeda.

De qualquer modo, era esta “ausência de métodos e clareza na confecção das leis” que permitia aos funcionários coloniais transformar práticas recentes em “costume antigo”, como acontecia com as propinas pagas a estes oficiais. A prática persistiu por muito tempo. Em 1777, os oficiais da Mesa da Inspeção pedem propinas pelas festas que se fazem pela aclamação de d. Maria I, rainha de Portugal, e anexam ao pedido um

³⁹³ *Ofício do Chanceler..., idem.*

³⁹⁴ *Ofício do Chanceler..., idem.*

requerimento em que “pedem se lhes certifique em como os suplicantes receberam sempre propinas em diversas ocasiões festivas e pelos falecimentos dos reis”.³⁹⁵

³⁹⁵ ABNRJ, Vol. 32, 1910. p. 390.

CAPÍTULO V

MORTE E RITOS FÚNEBRES BARROCOS

A vida, para certas sociedades, constitui-se em sucessivas passagens de um estado para outro. Ritos e cerimônias específicas, executadas em determinadas ocasiões, operam essas passagens como, por exemplo, nos funerais (VAN GENNEP, 1977, pp. 21-31).

Segundo Mircea Eliad, as sociedades, em geral, percebem a existência cósmica como estando predeterminada a passagens: o homem passa da pré-vida à vida, finalmente, com a morte, inicia a nova existência *post-mortem* (ELIAD, 2001, pp. 150-1), de forma que os ritos relacionados à morte não se restringem apenas ao fenômeno biológico em que a “vida” abandona o corpo.

Assim, para a maioria das sociedades com uma cosmovisão religiosa, a integração do morto ao “outro mundo” somente é reconhecida como acontecida após a realização das cerimônias fúnebres, ou quando o princípio de existência³⁹⁶ da pessoa tiver sido ritualmente conduzido à sua nova morada, no além-túmulo, e lá for aceita pela comunidade dos mortos. Com efeito, para o homem religioso, a passagem da vida à existência *post-mortem* nunca é instantânea, é um trajeto, um percurso de provas e incertezas, cujo término se dá ao fim da celebração dos rituais funerários. Por isso a morte é identificada como a passagem de uma forma de vida social a uma outra, de modo que ela não é o fim da existência, mas o começo de uma nova vida. É considerada como a “suprema iniciação” (RODRIGUES, 1983, p. 46).

Com base nestes princípios, várias civilizações constroem mitos a respeito do que ocorre com o indivíduo após a morte, neles inserindo suas representações do além e de como este se organiza. Procuraremos, aqui, identificar certos aspectos das construções

do além-túmulo na religião católica por considerá-la o sistema religioso majoritário na sociedade urbana da América portuguesa, por ser a religião oficial do Estado português e a religião predominante entre grande parte da população. Isso não implica, no entanto, que devamos ignorar as tradições africanas que aqui se fizeram presentes, provenientes do tráfico de escravos. E que em ambas, as estruturas religiosas se encontram em muitos momentos, resultando suas práticas fúnebres, muitas vezes, do imbricamento das suas respectivas concepções escatológicas.

³⁹⁶ Compreendido diferentemente pelas diversas culturas como, por exemplo, alma, espírito etc.

A Morte no Ocidente europeu: da Idade Média à Idade Moderna.

No período situado entre o século V e o século XIX, no Ocidente cristão, sucederam-se e combinaram-se as crenças tradicionais e os rituais lentamente cristianizados da “morte domesticada”, as angústias da “morte de si” (o medo individual do instante do trespasse e do julgamento particular que conduz a alma para um dos três principais lugares do além cristão: inferno, purgatório ou paraíso), e mesmo as dores da “morte de ti”, a preocupação inspirada pela sorte no além dos parentes e amigos mortos (ARIÈS, 1988).

A partir do século V, importantes transformações das estruturas sociais levaram a uma redefinição do lugar dos indivíduos em grupos e em comunidades que permaneciam solidárias depois do desaparecimento de cada um de seus membros: os grupos de parentesco, carnal ou espiritual, do mosteiro, da paróquia, da confraria etc., eram os quadros dessas novas relações entre os vivos, mas também entre os vivos e os mortos. Essas relações inscreviam-se nas realidades do espaço social, pela articulação das moradas dos vivos – a aldeia, o bairro – e da morada dos mortos – o cemitério. A proximidade das sepulturas e das casas sustentava e justificava a preocupação mais intensa que os vivos tinham com seus defuntos.

Da mesma forma, a influência religiosa e material da Igreja e dos clérigos sobre a sociedade leiga aumentou sensivelmente depois do ano 1000. Ela permitiu inculcar nos fiéis uma moral religiosa centrada nas noções de pecado, de penitência, de salvação, que culminaria, no fim do século XII, com o “nascimento do purgatório”³⁹⁷. Daí em diante,

³⁹⁷ Cf. LE GOFF, 1993. O substantivo *purgatorium* aparece nos últimos trinta anos do século XII. Este autêntico “nascimento” do Purgatório insere-se numa grande mudança das mentalidades e das sensibilidades ocorridas entre os séculos XII e XIII, em particular numa nova e profunda sistematização da geografia do além e das relações entre a sociedade dos vivos e a sociedade dos defuntos.

todo cristão podia esperar ser salvo, mas com a condição de sofrer depois da morte castigos reparadores cuja duração e intensidade dependiam, de um lado, de seus méritos pessoais (boas ou más ações e arrependimento no momento da morte) e, de outro lado, dos sufrágios (missas, preces e esmolas) que seus parentes e amigos usavam para sua salvação.

Tais sufrágios realizavam-se particularmente por ocasião das missas ditas pela salvação do morto, em especial no aniversário de seu falecimento. Tinham como objetivo, na realidade, ajudar na separação dos vivos e do morto, abreviar a estadia deste último no purgatório e, finalmente, permitir aos vivos esquecer o defunto. O ritmo das missas e das preces era, então, cada vez mais frouxo e seu tempo era limitado: três dias, sete dias, um mês, um ano, raramente mais. A idéia de uma fundação de missas “perpétuas”, aliás, entrava em contradição com a função atribuída aos sufrágios pelos mortos: tirar as almas dos defuntos, o mais rapidamente possível, das penas purgatórias, para dar-lhes uma morada definitiva no paraíso.

Em seu livro *História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*, Philippe Ariès analisa as atitudes do homem diante da morte, evidenciando que, entre a Idade Média e meados do século XVIII, predominou, no Ocidente católico, uma relação de proximidade entre vivos e mortos, período que ele chamou de “morte domesticada”. Ariès inicia investigando “como morriam os cavaleiros da canção de gesta ou dos antigos romances medievais”. Segundo ele,

primeiro, eles são avisados. Não se morre sem ter tido tempo de saber que se vai morrer. Ou então era a morte terrível, como a peste ou a morte súbita, e era necessário apresentá-la claramente como excepcional e não falar do assunto. Normalmente, por conseguinte, o homem estava prevenido (...) A advertência era feita por sinais naturais ou, mais freqüentemente ainda, por uma convicção íntima, e não tanto por uma premonição sobrenatural ou mágica... Algo de estranho ao maravilhoso e á piedade cristã: o reconhecimento espontâneo (ARIÈS, 1988, p. 20).

Comentando as teses de Ariès, Norbert Elias, embora elogie seu “instigante e bem documentado” livro, critica-o por entender a história “puramente como descrição”, acumulando “imagens sobre imagens”, mas que, no final, “não explica nada”. Ariès, segundo Norbert Elias, num espírito romântico que olha para o presente inglório com desconfiança em nome de um passado melhor, “tenta transmitir sua suposição de que antigamente as pessoas morriam serenas e calmas”. No entanto, contesta Elias,

embora seu livro seja rico em evidências históricas, sua seleção e interpretação dessas evidências deve ser examinada com muito

cuidado. É difícil concordar com ele quando apresenta os *Romans de la Table Ronde*, a conduta de Isolda e do Arcebispo Turpin, como evidência da calma com que os povos medievais esperavam pela morte. Ele não diz que esses épicos medievais eram idealizações da vida cortesã, imagens seletivas que muitas vezes lançam mais luz no que o poeta e seu público julgavam que deveria ser do que no que realmente era. O mesmo se aplica a outras fontes literárias utilizadas por Ariès (ELIAS, 2001, p. 20).

Elias concorda, no entanto, que na Idade Média, de fato, o tema da morte era mais aberto e freqüente do que hoje em dia. Dá mostra disso, diz ele, a literatura popular. Todavia, complementa ele, isto não quer dizer que fosse mais pacífica. Considerado um estágio de desenvolvimento social, a Idade Média foi um período excessivamente instável. A violência era comum; o conflito, apaixonado; a guerra, muitas vezes a regra; e a paz, exceção. Epidemias varriam as terras da Eurásia, milhares morriam atormentados e abandonados sem ajuda ou conforto. Más colheitas freqüentemente faziam escassear o pão para os pobres. Multidões de mendigos e aleijados eram uma característica normal da paisagem medieval. Além de o nível social do medo da morte não ter sido constante nos muitos séculos da Idade Média, tendo se intensificado notavelmente durante o século XIV:

As cidades cresceram. A peste se tornou mais renitente e varria a Europa em grandes ondas. As pessoas temiam a morte ao seu redor. Pregadores e frades mendicantes reforçavam tal medo. Em quadros e escritos surgiu o motivo das danças da morte, as danças macabras. Morte pacífica no passado? Que perspectiva histórica mais unilateral! (ELIAS, 2001, p. 21).

Concluindo, Elias afirma que a vida na Idade Média era mais curta e os perigos menos controláveis; a morte geralmente mais dolorosa; o sentido da culpa e o medo da punição depois da morte, a doutrina oficial. No entanto, concorda que, em todos os casos, a participação dos outros na morte de um indivíduo era mais comum.

A morte e o além cristão

Encarada como momento de passagem na vida, a morte é um aspecto que se destaca nas sociedades de cultura cristã. Estas geralmente lhe atribuem a dimensão de “chave” de entrada na eternidade, enquanto tal chave pode ser vista como sinônimo de

uma esperança escatológica. A preocupação com o destino além-túmulo se revestia de caráter apavorante, pois nem todos, apesar de esperarem e desejarem a salvação, tinham a certeza de que ela efetivamente ocorreria, até porque se encontrava intimamente relacionada com a qualidade da vida terrena. O temor da morte estava ligado à crença no dia do Juízo Final, quando o Cristo voltaria para julgar os homens, condenando para todo o sempre os maus e conduzindo os justos para o Céu, para a vida eterna.

Associado a esse medo, havia a preocupação com a morte repentina, pois o homem podia não estar devidamente preparado para ela. Para ser considerada uma “boa morte”, era necessário que fossem tomadas determinadas medidas antecipadamente, para que um imprevisto não impedisse o fiel de demonstrar o arrependimento pelos seus “atos maus”, de fazer penitência e de partir sem o perdão dos seus pecados. Deste modo, havendo ou não preparação cotidiana por uma “vida reta”, os cristãos se preocupavam em determinados momentos especiais – como o da iminência da morte – com o investimento na Salvação, pela da feitura de testamento, ingresso em uma Irmandade – a fim de ter uma assistência específica na hora derradeira – ou do recurso aos sacramentos, para não partir sem os sinais sagrados.

O destino da alma no além cristão estava condicionado, portanto, ao Juízo Final, após o que haveria dois grupos de homens para a eternidade: os eleitos, no Paraíso, e os condenados, no Inferno. A sorte seria determinada pela conduta em vida – a fé e as boas obras decidiriam pela Salvação, enquanto a impiedade e os pecados criminais/mortais conduziriam ao Inferno.³⁹⁸ A este esquema binário – Inferno-Paraíso –, foi adicionado, por volta dos séculos XII-XIII, um “terceiro lugar” na “geografia” do além cristão, que consistiu na introdução de uma categoria intermediária entre os extremos opostos, temporária e não eterna: o Purgatório. Segundo Le Goff, ela se mostrou duplamente intermediária: “nele não se é nem tão feliz como no Paraíso nem tão infeliz como no Inferno, e só durará até ao Julgamento Final” (LE GOFF, 1994, pp. 109-115; 1993, pp. 163-268).

Constituindo, no imaginário cristão medieval, como espaço e como tempo, o Purgatório foi o resultado da crença cristã, surgida desde muito cedo, na impossibilidade de remissões de determinados pecados, sob certas condições, após a morte. O cristianismo julgou possível que certos pecados, pela sua natureza (pecados leves, veniais) ou pelas condições da morte do pecador (tendo feito a confissão sem, no

³⁹⁸ Na cristandade medieval e colonial, os cristãos se identificavam com os cidadãos; por isso, os crimes e os pecados também.

entanto, ter realizado a penitência), podiam ser expiados por uma purgação depois da morte. O tempo desta purgação estaria situado entre a morte individual e o Juízo Final “coletivo”, tempo em que os defuntos, beneficiados desta possibilidade póstuma de resgate, teriam que purgar os pecados, podendo durar mais ou menos, de acordo com a gravidade das faltas ainda por expiar e consoante o zelo dos vivos de intercederem pelo condenado à purgação, por meio dos sufrágios. Os defuntos que terminassem a sua purgação antes do fim dos tempos iriam logo para o Paraíso Celeste (LE GOFF, 1994, pp. 109-115).

A existência de um “espaço” intermediário pressupõe a crença em um duplo julgamento. O primeiro, no momento da morte, e o segundo, no dia do juízo final. Entre os dois, haveria um intervalo de tempo durante o qual ocorreria a purgação das penas das almas de certos pecadores, que poderiam, assim, ser salvas. No além cristão, portanto, havia três “lugares” chaves: o Paraíso, o Inferno e o Purgatório. Destinado às crianças que, mortas sem o batismo, não estavam livres do pecado original, mas também não tinham pecados pessoais, havia a teoria do limbo (LE GOFF, 1993, pp. 17 e 309).

Sem pretender nos deter no processo de surgimento do Purgatório e do seu desenvolvimento, já expresso por Le Goff em suas obras, é necessário, no entanto, analisar alguns pontos a ele relacionados, por terem introduzido importantes elementos no sistema do além cristão. Por um lado, o Purgatório estaria relacionado a uma pedagogia do medo – na qual o terceiro lugar se aproximaria do Inferno – que foi adotada por parte da Igreja, que insistia na dureza das penas purgatórias como forma de prolongar seu poder sobre os fiéis para além da morte. Teria surgido no momento em que seu poder estava sendo posto em causa – por volta dos séculos XII-XIII – pelos movimentos heréticos e pelos que caíram nas “tentações” do mundo. Na época, surgiu a noção de que a dor e o sofrimento, além da simples expiação, podiam-se tornar origem de méritos que, segundo Le Goff, permitiriam às almas terminarem a sua purgação.

O poder eclesiástico reforçaria o seu poder com este novo sistema do além, ao administrar ou controlar as preces, as esmolas, as missas, as oferendas de todos os gêneros, feitas pelos vivos em favor de seus mortos, tirando benefício de tudo. Graças ao Purgatório, se desenvolveu o sistema das indulgências, fonte de grandes lucros, de poder e de dinheiro (LE GOFF, 1993, pp. 295-305 e 365).

Por outro lado, como consequência para o tempo que envolve o momento da morte, o purgatório levou à dramatização tanto do período que o precede quanto daquele que se segue. Para sua obtenção, seria necessário que a penitência tivesse sido iniciada –

ou pelo menos, a confissão, ou ainda, no mínimo, uma contrição sincera, de modo que a atitude do pecador no momento da sua morte assumia uma importância capital e dramática (LE GOFF, 1994, p. 115). O último instante passaria a ser de suma importância para o moribundo que, sentindo-se inseguro de ir diretamente para o Paraíso, teria a possibilidade de conseguir ainda nesse instante a salvação pela expiação de suas culpas.

Desta forma é que muitos indivíduos no Brasil, da colônia até meados do século XIX, se valeram do testamento para demonstrar arrependimento por suas atitudes ao longo da vida.

Esses indivíduos utilizavam os testamentos como instrumentos de manifestação do arrependimento pelos atos que consideravam ofensas a Deus, como o último recurso para se beneficiarem da contrição final. Atitudes que estavam direcionadas a uma tentativa de influir no julgamento individual, pois que este dependia da responsabilidade de cada um. Apesar de, após a morte, a duração das penas purgatórias estar sujeita aos sufrágios, já antes da morte, o julgamento do indivíduo começaria a ser pré-definido pelos “méritos ou deméritos, pelas virtudes e vícios, pelos arrependimentos e reincidências, pelas confissões e negligências, pelas penitências mais ou menos bem cumpridas pelo futuro defunto” (LE GOFF, 1994, p. 121).

O período posterior ao falecimento de um cristão apresentava-se como o momento em que os sufrágios se tornavam eficazes e necessários, dando-se assim uma responsabilidade coletiva entre vivos e mortos, criando uma solidariedade que se refletia na celebração de missas e na fundação de irmandades e confrarias (LE GOFF, 1994, pp. 347-48 e 26).³⁹⁹ Oração, jejum, esmola e missas serviriam não para a salvação, mas para sufragar penas purgatórias, fosse por meio da sua mitigação ou da liberação mais rápida delas. Com tais práticas obtinha-se a absolvição dos pecados, diminuição da provação e afastava-se, portanto, da condenação eterna.

O purgatório, em síntese, significou, para o cristão, uma possibilidade de resgate da alma após a morte; baseou-se na doutrina de que existia um local, com um “fogo purificador”, para onde seriam levados aqueles que morriam depois de terem confessado – mas que não haviam tido tempo de fazer penitência –, que morriam tendo pecados veniais ou culpas mínimas, sendo aí purificados antes do juízo final. Para obterem a satisfação das penas, poderiam ser ajudados pelos sufrágios dos vivos, por meio de

³⁹⁹ Cf. também CHAUNU, 1993, Vol. I. p. 161.

missas, esmolas, preces e obras piedosas. No além cristão, o lugar destinado à alma correspondia a uma recompensa ou a um castigo merecido: “Logo que essa alma sai do corpo ou fica submersa no Inferno ou voa para o Céu, a menos que, neste último caso, uma dívida para com a justiça divina retarde seu vôo, obrigando-a a uma purgação prévia” (LE GOFF, 1993, p. 315). A doutrina da Igreja Católica aparecia, desta forma, preocupada mais com a salvação do que com o culto dos mortos. Para esta doutrina, os indivíduos morriam “para viver entre os santos, anjos e Deus na glória celestial” (REIS, 1991, pp. 90-91).

O Cemitério e a Igreja

Desde a Idade Média, a sacralidade do território dos mortos se tornara indissociável da vocação central conferida aos templos. No coração da cidade, na cintura do espaço sagrado, carneiras e cemitérios repartiam entre si a inumação dos corpos. A transposição do muro da igreja ficava reservada apenas aos poderosos. Respeitando esta hierarquia, “a função cemiterial começava no interior da Igreja, dentro dos seus muros, e continuava para além dela”, no recinto envolvente, o chamado “*Passus ecclesiastici, in circuita ecclesiae*” (ARAÚJO, 1997, p. 361).

Da Antigüidade até a Baixa Idade Média, o cadáver é excluído do espaço cívico, expulso para os confins exteriores da cidade. Com o cristianismo, tudo começa a mudar. Se a dialética do “corpo de miséria” e do “corpo de glória”⁴⁰⁰ parece fundamental no comportamento cristão a respeito dos mortos, na prática a revolução cristã na ideologia funerária nasceu de uma das grandes novidades do cristianismo: o culto dos santos. Esse culto é essencialmente um culto dos mortos, embora rompendo com as formas de culto aos mortos que existiam na antigüidade pagã. Assim, como mostra Jacques Le Goff, o túmulo dos santos torna-se o centro de atração das comunidades cristãs.

Assim como os túmulos dos santos são os lugares por excelência das curas milagrosas – para a Igreja, o único poder dos santos é a intercessão junto a Deus, mas a massa, sem dúvida, dota-os de um poder mágico próprio e imediato –, da mesma maneira as sepulturas *ad sanctus*, “perto dos túmulos dos santos”, são para aqueles que

⁴⁰⁰ Toda a ideologia funerária cristã oscila entre o “corpo de miséria” e o “corpo da glória”, e se compõe em torno do resgate de um pelo outro. (cf. LE GOFF, 1999: 245)

podem se beneficiar disso uma espécie de seguro de salvação para a vida futura. Quando chegar a Ressurreição, esses privilégios terão influência para receber a assistência desses eleitos excepcionais (LE GOFF, 1999, p. 247).

Mas, ainda segundo Le Goff, a grande revolução da ideologia funerária cristã é a urbanização dos mortos, a inserção do espaço dos mortos no espaço dos vivos, a instalação dos cemitérios nas cidades perto dos corpos santos ou das igrejas.

Em sua obra já citada, Philippe Ariès analisou a evolução do túmulo da antigüidade à cristandade medieval. Segundo ele, para as famílias ricas da Antigüidade, o túmulo era um monumento, um memorial, com o retrato do morto, uma inscrição e, para os mais ricos ainda, esculturas. A partir do século V, mais ou menos, o túmulo se torna anônimo, não contém mais inscrição nem retrato. O sarcófago, aos poucos, cede lugar ao caixão, primeiramente de chumbo, depois, de madeira. O túmulo se cavava no raso do chão e o monumento funerário cristão típico era a laje tumular.

A partir do fim do século XI, há uma volta ao túmulo comemorativo, renascimento da identidade do morto. Essa mutação é um dos aspectos do grande avanço do Ocidente cristão do século XI até meados do século XIII. Um de seus aspectos mais significativos é a volta ao uso do túmulo visível e, como disse Ariès, “freqüentemente dissociado do corpo” (ARIÈS, 1981, vol. I, p. 231).⁴⁰¹

Na linguagem medieval, informa-nos ainda Ariès, a palavra “igreja” não designava apenas o edifício da igreja, mas todo o espaço em seu redor. A igreja paroquial, diz ele, é constituída por “nave, campanário e cemitério”:

Pregava-se, distribuía-se os sacramentos nas grandes festas e faziam-se procissões no pátio ou *atrium* da igreja, que também estava abençoado. Reciprocamente, faziam-se sepulturas no interior da igreja, encostadas às paredes e nas imediações, *in porticus*, ou sob as goteiras, *sub stillicidio*. A palavra “cemitério” designava mais particularmente a parte exterior da igreja, o *atrium* ou adro. “Adro” é também uma das palavras utilizadas na linguagem corrente para designar o cemitério, pertencendo o termo “cemitério”, até o século XV, ao latim dos clérigos (ARIÈS, 1977, p. 23).

Segundo a historiadora portuguesa Ana Cristina Araújo, em seu estudo sobre a morte em Lisboa (1700-1830), os cemitérios, assimilados à densa malha paroquial e conventual, constituíam importantes focos de vida social. Nesses lugares públicos por

⁴⁰¹ Segundo Ariès, ainda nos séculos XVI e XVIII, muitos mortos que estipulavam no testamento um túmulo visível, “não insistiam para que este coincidisse precisamente com o lugar do depósito do corpo: bastava-lhes uma simples proximidade. Para eles, o túmulo não era o envoltório do corpo”. ARIÈS, 1981, vol. I, p. 223). Itálico no original.

excelência, refúgio de indigentes e ponto de encontro obrigatório de muitas e variadas gentes, faziam-se negócios, jogava-se, festejava-se, apregoava-se, liam-se proclamações e reconheciam-se sentenças. Ao recorrer às *Constituições Sinodais de Lisboa*, a autora nos mostra que

nos adros das igrejas se realizavam: feiras, bailes, representações, entremezes, arrematações, audiências e notificações judiciais, enfim, um conjunto vasto e variado de atividades mundanas que sugerem bem o clima trepidante que se vivia no meio de cruzes, pequenos altares e ossadas visíveis (ARAÚJO, 1997, p. 361).

Acrescenta ainda a autora “que a função cemiterial em solo sagrado se recobre de maior privacidade quando as sepulturas se deslocam para o interior da igreja”. A coabitação entre vivos e mortos persiste, “mas no quadro de uma hierarquia bem definida e num ambiente de maior solenidade” (ARAÚJO, *op. cit.* p. 361).

O recinto do templo *ad sanctus* e seu entorno *apud ecclesiam* constituem a materialização da Jerusalém Celeste na Terra, é a morada de Deus, o lugar de sua presença real. A proximidade com o templo, na vida e na morte, é considerada desejável, pois confere proteção em ambos os estados. A aspiração do túmulo nos locais de culto tem como objetivo garantir a proteção do santo venerado e de assegurar o repouso em paz do morto até o dia do Juízo. A morte *ad sanctus apud ecclesiam*, diz-nos Ana Araújo, preservando a quietude da espera, funciona assim como garantia simbólica da identidade coletiva da comunidade cristã. Esta idéia, esclarece-nos ela, é claramente expressa nas *Constituições Sinodais da Diocese de Lisboa*, onde se lê que:

Assim ordenou a Igreja Católica que todos os fiéis Cristãos defuntos fossem enterrados em lugar sagrado, para que os santos a quem tais igrejas fossem dedicados intercedessem por eles e os vivos que a eles concorressem aos sacramentos e ofícios divinos, se lembrassem, vendo as sepulturas de seus pais ou parentes, de os ajudar com suas orações e esmolas; mandando-lhes dizer missas, para que mais breve e livres das penas do purgatório, viessem a possuir a glória para que Deus as criou (*apud* ARAÚJO, *op. cit.* p. 362).

A mesma idéia é encontrada nas *Ordenações Primeiras do Arcebispado da Bahia*, quando se refere ao enterro *ad sanctus*:

É costume pio, antigo e louvável na Igreja Católica, enterrarem-se os corpos dos fiéis cristãos defuntos nas Igrejas, e cemitérios delas; porque como são lugares, a que todos os fiéis concorrem para ouvir, e assistir às Missas, e Ofícios divinos, e Orações, tendo à vista as sepulturas, se lembrarão de encomendar a Deus nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para

que mais cedo sejam livres das penas do Purgatório, e se não esquecerão da morte, antes lhes será aos vivos mui proveitoso ter memória dela nas sepulturas. Por tanto ordenamos, e mandamos, que todos os fiéis que neste nosso Arcebispado falecerem, sejam enterrados nas Igrejas ou cemitérios, e não em lugares não sagrados, ainda que eles assim o mandem: porque esta sua disposição como torpe, e menos rigorosa se não deve cumprir. (VIDE, Livro IV, Título LIII, n. 843).

Familiaridade entre os vivos e os mortos

As sociedades podem apresentar, em suas concepções sobre a morte e os mortos, relações que vão da indiferença à convivência familiar. A familiaridade dos vivos com os mortos, no ocidente cristão, pode ser expressa na realização dos sepultamentos no interior das cidades e, em segundo lugar, na realização de sufrágios dos vivos pelos seus mortos. Por volta do século VI, os cristãos passaram a não mais praticar os sepultamentos fora das cidades, de acordo com os costumes da Antigüidade romana, levando-os para dentro de seus muros, marcando uma nova relação de familiaridade e proximidade entre vivos e mortos, expressa nos sepultamentos realizados no interior das igrejas (ARIÈS, 1981, pp. 34-47).

A este movimento, um outro veio reforçar, nos séculos XII e XIII, o elo de solidariedade entre vivos e mortos nas sociedades cristãs da Europa ocidental: o sistema do Purgatório, que implicou na redefinição dos sufrágios como laços entre os habitantes do mundo terreno e os do além (LE GOFF, 1993, pp. 347-8). Paralelamente, neste período, ocorreu o desenvolvimento das ordens mendicantes e do movimento confraternal, voltados para o exercício da oração comum e da caridade para com o próximo, com auxílio mútuo diante da insegurança e das incertezas do mundo medieval (BOSCHI, 1986, pp. 12-13 e CHAUNU, 1993, p. 164); tais solidariedades entre os vivos foram estendidas aos mortos, de modo que as finalidades básicas do movimento confraternal passaram a ser o amor ao próximo em vida, na altura do passamento e após a morte. Desta forma, acreditando na comunhão entre os que peregrinavam na terra e os

que residiam já no além, as confrarias medievais tiveram nos ritos funerários e nos sufrágios pelas almas dos mortos um de seus principais motivos de existência.

A solidariedade com as almas do Purgatório, introduzida nas novas formas de piedade das confrarias configurou a importância que estas passam a dar às orações pelos mortos como forma de aliviá-los das penas purgatórias, assim como a importância da reciprocidade dos mortos por sua intercessão pelos vivos, como sugere Le Goff:

A devoção que se exprime pelos altares e pelos ex-votos às almas do Purgatório mostra que daí em diante não só essas almas adquiriam méritos mas podem também dirigi-los aos vivos, restituir-lhes, devolver-lhes a sua assistência. [...] o sistema de solidariedade entre os vivos e os mortos através do Purgatório tornou-se uma cadeia circular sem fim, uma corrente de reciprocidade perfeita. O anel fechou-se (LE GOFF, 1993, pp. 425-6).

A esta relação de familiaridade, Philippe Ariès denominaria “morte domesticada”, representativa de uma forma de encarar a morte, ao mesmo tempo como próxima e familiar, expressa pela vizinhança entre vivos e mortos pela localização das sepulturas no interior das cidades, mais propriamente, das igrejas. Neste sistema, as irmandades passaram a ter, como uma de suas principais funções, a realização dos rituais funerários de seus associados, acompanhando-os da doença à morte, desta à sepultura e, daí em diante, no “outro mundo”, mantendo com eles uma união que, a partir de então, seria selada por meio das orações – e outros sufrágios.

Tais redes de solidariedade também se manifestavam, no ocidente cristão, entre os séculos XIV e XIX, inclusive no Brasil, nas cerimônias fúnebres, nos elaborados preparativos para a despedida, realizados por parentes e amigos dos falecidos. No Brasil, muitos dos elementos desta atitude diante da morte, acrescidos do caráter festivo que se verá adiante, foram herdados de Portugal. Elementos esses que seriam reforçados pelas concepções e atitudes africanas.

Assim, os mortos nos seus funerais eram alvos de um tratamento que ia desde a preocupação extremada com o vestuário aos cuidados com o caixão e com a armação da casa e da igreja. Os velórios e os cortejos eram ocasiões de “festa”, no sentido de concorrência de grande número de assistentes e acompanhantes. Da agonia à morte, e desta à sepultura, a solidão e o silêncio estavam ausentes; desde a administração dos últimos sacramentos até o sepultamento, a presença de parentes, amigos, fiéis afiliados às Irmandades e do clero era buscada como fonte de oração pelas almas dos mortos;

tudo acrescido dos insistentes dobres dos sinos das igrejas por onde passasse o cortejo do viático e, depois, o fúnebre.

Esta estrutura poderia variar de acordo com as posses do morto e as de seus familiares; variação que se dava pela pompa cerimonial, que poderia conter desde elaborada armação da casa e da igreja até um cortejo fúnebre de carruagens, com a presença de pobres, sacerdotes, irmandades e até músicos. Michel Vovelle, em seus estudos sobre a morte na França, atribuiu a esta estrutura a denominação de “morte barroca”, enquanto expressão do cerimonial mortuário, cujos elementos constitutivos seriam a

morte preparada, temida, exercício de toda uma vida, dando lugar a um cerimonial público e ostentatório, seguido de todo um conjunto de ritos e prestações destinadas, pelas obras, pelas missas e orações, a assegurar a salvação ou a redenção a termo dos pecados do defunto (VOVELLE, 1991, p. 353).

Esta forma de morrer, marcada pelo espetáculo “festivo”, forneceu os pilares dos costumes e rituais fúnebres, adotados por grande parte da sociedade brasileira da Colônia ao Império. João J. Reis (1992), ao estudar as atitudes diante da morte em Salvador do século XIX, encontrou prática idêntica e classificou a morte como “festa”. Nesta, a pompa dos funerais “antecipava o feliz destino imaginado para o morto e, por associação, promovia esse destino”. Segundo ele, o

funeral antigo era vivido como um ritual de descompressão tão ou mais eficaz quanto maior fosse a difusão de signos, quanto mais gestos e objetos simbólicos fosse capaz de produzir. E quanto mais gente pudesse acompanhá-lo.

Para João Reis, os vivos reunidos, solidários para despachar o morto, “recuperavam algo do equilíbrio perdido com a visita da morte, afirmando a continuidade da vida” (REIS, 1992, p. 89).

ATITUDES DIANTE DA MORTE NA BAHIA BARROCA

Entre os finais do século XVI e inícios do século XVIII, segundo a historiadora Adalgisa Arantes Campos, os grandes centros barrocos da Europa (Lisboa, Sevilha, Praga, Viena, Roma...) viam-se assolados pelo banditismo, desemprego, pobreza, relaxamento moral e solidão. Devido à especificidade do processo de exploração econômica, ocupação da terra e enquadramento social dos indivíduos, a colônia portuguesa da América não ficaria incólume a tais problemas (CAMPOS, 2000, p. 53). Daí o temor da morte que permeava a sociedade brasileira do Antigo Regime.

No que se refere aos enquadramentos sociais e de valores, se a sociedade barroca no Brasil era estamental, existia a possibilidade de mobilidade social para os brancos, assim como para os negros escravos, por meio da alforria. Para outra historiadora mineira, Júnia Furtado,

os ritos fúnebres refletiam os mesmos paradoxos com que se defrontava a sociedade da época: criados para retratar a sociedade estratificada e estática, quase imóvel, revelavam também a sua fluidez e sua heterogeneidade (FURTADO, 2001, p. 398).

Em seu artigo *Transitoriedade da Vida, Eternidade da Morte*, Furtado analisa o perfil de negras forras e comerciantes brancos em Minas Gerais do século XVIII, discutindo as condições de alforria e de ascensão social de mulheres negras na região do arraial do Tejuco. Neste artigo, a autora investiga também a intinerância dos comerciantes brancos do Tejuco e afirma que estes homens não temiam a morte simplesmente, mas temiam a morte desassistida, “em pleno sertão, onde não haveria condição de garantir os sufrágios adequados”. Pediam, então, em testamento, que onde

quer que acontecesse o falecimento, fosse feito o “enterro do modo e Igreja mais conveniente” (FURTADO, 2001, pp. 412 *passim*).

Na América portuguesa, pois, temia-se, e muito, a morte sem aviso, sem preparação, repentina, trágica e, sobretudo, sem funeral e sepultura adequados. Assim como se temiam os mortos que dessa forma morriam, pois como esclarece Van Gennepe,

as pessoas para quem não se observam os ritos funerários são condenadas a uma penosa existência, pois nunca podem entrar no mundo dos mortos ou se incorporar a sociedade lá estabelecida. Estes são os mais perigosos dos mortos. Eles desejam ser incorporados ao mundo dos vivos, e, porque não podem sê-lo, se comportam em relação a eles como forasteiros hostis. Eles carecem dos meios de subsistência que os outros mortos encontram em seu próprio mundo e conseqüentemente devem obtê-los a custa dos vivos. Ademais, estes mortos sem lugar ou casa às vezes possuem um desejo intenso de vingança (GENNEPE, 1977, p. 89).

Por outro lado, devemos considerar para a América portuguesa as observações de Jean-Claude Schmitt de que, a despeito das imagens aviltadas da Idade Média, passadas por certos estudos de história ou de folclore, que tentam nos persuadir “de que os homens do passado viviam em uma coabitação obsedante com todos os mortos”, devemos ser mais cautelosos.

As aparições dos mortos não eram a norma das relações entre os vivos e os mortos. Os vivos as imaginavam apenas quando não podia cumprir-se plenamente o ritual de separação em relação a eles, quando o esquecimento revelava-se impossível em conseqüência de uma perturbação do transcurso normal do rito de passagem da morte e dos funerais. Seja porque os próximos sobreviventes (a viúva, o filho, os irmãos) tenham, por cupidez ou negligência, infringido as regras rituais e privado a alma do defunto do apoio salutar dos sufrágios dos clérigos; seja porque, no dizer dos vivos, o próprio defunto, não tendo cumprido antes de morrer uma penitência completa, reclamasse o apoio dos nossos pares para superar suas provas no além. Em todos os casos, o morto referido lembrava-se à “memória” dos vivos, para maior benefício de sua alma, sem dúvida, e também para o da Igreja, grande ordenadora dos sufrágios remunerados para os mortos. Paradoxalmente, a Igreja medieval, que nos primeiros séculos manifestava uma grande resistência com relação à crença nos fantasmas, tomando-a como característica do “paganismo” e das “superstições”, esteve, assim, na origem de um enquadramento e de uma exploração da crença nos fantasmas de que os relatos de milagres e os sermões dos pregadores dão amplo testemunho (SCHMITT, 1999, pp. 20-21).

Assim, desde que os vivos cuidassem bem de seus mortos, eles não representavam perigo físico ou espiritual. Um dos principais cuidados, nesse sentido, era o sepultamento. E todo cristão tinha direito a um sepultamento digno, mesmo os pobres.

Citando o padre Vieira, Adalgisa A. Campos diz que “o dar sepultura ao pobre trata-se da bondade maior, com grande valor expiatório para quem faz e também para quem é alvo desse ato de compaixão”. E complementa a historiadora, afirmando tratar-se de instrumento eficaz de conciliação com Deus e com os homens, “um ato de sociabilidade, de santificação para vivos e defuntos, de uso alargado na cultura barroca” (CAMPOS, 2000, p. 46).

A legislação eclesiástica considerava que a cova sagrada era um direito e deveria ser concedida apenas e exclusivamente ao cadáver do fiel cristão. Negava-se sepultura eclesiástica, pois, aos judeus, hereges, cismáticos, apóstatas, blasfemos, suicidas em sã consciência, assassinos sem sinais de arrependimento, usurários, ladrões, simoníacos, religiosos com bens não permitidos pela regra, excomungados, crianças não batizadas, pagãos adultos etc. (VIDE, Livro IV, Título LVII, n. 857). Com relação aos cristãos, o título LVIII do mesmo livro IV das *Ordenações Primeiras*, que complementa o anterior, assinala que “por quanto a sepultura eclesiástica não se deve negar a qualquer cristão, porque assim como é de muita honra e estimação o conceder-se, assim é de grande escândalo o negar-se...”

Segundo o padre Manoel Bernardes (1644-1710), citado por Campos, o corpo deveria ser tratado com reverência, decoro, honra e piedade, pois por ter abrigado a alma, participava dos bens espirituais “por ter sido a alma habitação de Deus”:

Aparelhado já o cadáver; considera a piedade, com que a Igreja Santa o acompanha e depõem na sepultura. Manda dobrar os sinos, acender círios, preceder o estandarte da Cruz, cantar os seus Ministros, ordenar-se uma procissão: ultimamente entrega aquele corpo à terra como um depósito precioso, mostrando nas muitas, e misteriosas cerimônias de que usa, o caso que faz dele... (*apud*, CAMPOS, *op. cit.* p. 49).

Toda essa preocupação com o destino do corpo só tem sentido porque não se concebe a mortalidade pura e simples, há a dimensão espiritual, e o homem barroco quer ser para sempre (CAMPOS, *op. cit. Idem*).

Cuidados com a Alma e com o Corpo

O homem barroco do Brasil nos séculos XVII e XVIII, envolto numa profunda religiosidade, possui preocupações interiores que se expressam durante toda a sua existência terrena e podem ser observadas em seu cotidiano. Religiosidade caracterizada por um *continuum*, na “religião afetizada”, no dizer de Gilberto Freyre, que se expressava no hábito de adornar primorosamente as imagens domésticas dos santos. Suas concepções e atitudes diante da morte vão refletir essa religiosidade e construir uma linha contínua que se inicia com o nascimento e vai até a morada no além.

As concepções sobre o mundo dos mortos e dos espíritos, a maneira como se esperava a morte, o momento ideal de sua chegada, os ritos que se procediam e sucediam, o local da sepultura, o destino da alma, a relação entre vivos e mortos – eram todas questões sobre as quais se pensava, falava, escrevia e em torno das quais se realizavam ritos, criavam símbolos, movimentavam-se devoções e negócios (REIS, 1997, p. 96).

Isto porque, para o homem barroco, a morte não representava o fim, era, pelo contrário, vista como uma passagem necessária, uma vez que estava mergulhado na crença da imortalidade da alma, o que podia, de um lado, levar a encarar a morte com júbilo, ou, de outro lado, gerar preocupação com uma “boa morte”. Segundo Adalgisa Arantes Campos,

a imaginação religiosa dos clérigos do declínio da Idade Média e Época Moderna dá uma representação visual precisa para a boa e a péssima morte, divulgando-a através da “*Ars Moriendi*”, literatura devota dirigida à vida virtuosa, cuja exortação é voltada para a aceitação tranqüila da morte. Segundo essa concepção, aquele que vive dentro de uma orientação ética, tem boa morte, isto é, sentença divina favorável, enquanto o pecador renitente conta certamente com a morte ruim, ou seja, perderá sua alma para o demônio (CAMPOS, 1994, p. 33).

A partir do século XII, a Igreja desempenha papel cada vez maior com relação ao destino da alma. Ela intervinha antes da morte, durante a cerimônia do enterro e sobretudo depois, na seqüência das indispensáveis disposições testamentárias que acompanhavam as últimas vontades do moribundo, além das eventuais encomendas feitas pelos familiares do desaparecido.

Morrer sem assistência religiosa era uma má morte, ou seja, assemelhava-se à condenação eterna e assim, pedia-se sempre a um padre que assistisse aos agonizantes.

Uma das regras básicas para a salvação era organizar a própria morte. Por isso as pessoas se preparavam diligentemente para a hora final. A boa morte significava que o fim não chegaria de surpresa, para o indivíduo, sem que ele prestasse contas aos que ficavam. Daí porque a morte acidental, prematura, longe de casa, nos sertões, sem os ritos devidos era vista como grande desventura, que fazia sofrer a alma de quem partia e a consciência de quem ficava.

A morte, então, devia ser de alguma forma anunciada, por algum sinal, geralmente por uma doença. Para o padre José Pinto Queiroz, autor de um manual de assistência aos agonizantes, publicado em 1802, a doença seria uma prova do empenho de Deus em facilitar a salvação, “porque se assim não fosse, ele [...] mandaria uma morte repentina” (*apud*, REIS, 1997, p. 101).

Nos dias de agonia, o moribundo organizava e presidia sua cerimônia de morte. Reunia amigos, parentes e empregados pedindo-lhes desculpas pelos erros cometidos; pagava as dívidas, mandava rezar missas, distribuía esmolas e orava. Mas era necessário também instruir os que ficavam sobre detalhes do funeral, sobre como dispor de seu cadáver, de sua alma e de seus bens terrenos. Um dos principais meios, principalmente (mas não exclusivamente) entre pessoas abastadas, era redigir um testamento.

O testamento foi o meio de cada um exprimir os seus pensamentos profundos, a sua fé religiosa, o seu apego às coisas, aos seres que amava, a Deus, assim como as precauções que tinha tomado para assegurar a salvação de sua alma e o repouso de seu corpo. Como diz Philippe Ariès,

O testamento reproduz pela escrita os ritos orais da morte de outrora. Fazendo-os entrar no mundo da escrita e do direito, retira-lhes um pouco do caráter litúrgico, coletivo, habitual [...] Personaliza-se. [...] Apesar de todas convenções que sofre, o testador exprime, desde meados da Idade Média, um sentimento muito próximo do das *artes moriendi*: a consciência de si, a responsabilidade do seu destino e o dever de dispor de si, da sua alma, do seu corpo, dos seus bens, a importância dada às últimas vontades (ARIÈS, 1981, pp. 213-14).

Para Ariès, o objetivo das cláusulas piedosas, que constituíam por vezes a maior parte do testamento, era responsabilizar publicamente o executor testamentário, o cura da paróquia, os monges do convento, os irmãos da confraria e os familiares, obrigando-os a respeitar as vontades do defunto. Na verdade, o testamento sob esta forma revelava desconfiança, ou pelo menos indiferença, em relação aos herdeiros, aos parentes próximos e ao clero. Por um ato celebrado num notário, o testador forçava a vontade de

seus íntimos, o que significava que, de outro modo, teria receio de não ser executado nem obedecido (ARIÈS, 1981, p. 208).

Esse testamento, documento ditado para uma pessoa religiosa, na hora da morte, em momento de desapego material, de exame de consciência, quando a mente está voltada apenas para a salvação da alma, é um verdadeiro atestado da ambigüidade existente na sociedade, pois, mesmo naqueles momentos em que a preocupação com a eternidade deveria superar a preocupação com os bens temporais, esta última estava presente.

Existia, é claro, a preocupação com a salvação da alma. Mas era uma salvação negociada, mediante a crença de que quanto maior a doação que seria administrada para o pagamento das missas, esmolas e dotes para órfãs, mais rápido e eficaz seria o caminho da salvação. Mesmo em ocasiões de doença, dor e agonia, mesmo no momento de repensar, em inúmeras imagens mentais, visões do passado ou incertezas do futuro, em momentos de exame de consciência (geralmente assistido por um padre), arrependimento, medo e súplica religiosa, inscreviam-se nas palavras ditadas, visíveis reflexos do que tinha sido a sua vida passada.

Negociar a estadia no Purgatório, que Le Goff chamava de “inferno temporário”, era uma alternativa desejada à condenação eterna. Assim, num trecho do citado solilóquio do padre Queiroz, recomendado ao agonizante, lia-se:

E se até agora tem sido muitos os meus pecados, mandai-me senhor para o fogo do Purgatório, por quanto tempo quiserdes, mas não me mandeis para o Inferno, porque não posso nele amar-vos (*apud*, REIS, *op. cit.*).

Para escapar mais rapidamente do purgatório, era necessário, além do arrependimento na hora da morte, da ajuda dos vivos na forma de missas, preces e promessas aos santos. Isso era garantido também nos testamentos.

De um modo geral, os testamentos eram feitos numa perspectiva de mundo material equivalente ao mundo espiritual. As fórmulas podiam variar, mas a maioria trazia algum preceito religioso logo na abertura – “em nome de Deus, Amém”, era o mais comum – seguido da encomendação da alma a Deus e do apelo à proteção de santos. Nota-se ainda forte preocupação com a duração do encargo – “enquanto o mundo for mundo” ou “enquanto o mundo durar” – além de grande insegurança, ao tentar garantir, a qualquer custo, que o encargo fosse obedecido. É o que se pode observar, por exemplo, com a preocupação tomada por Antonia Pereira de Carvalho, em

1736, ao deixar quinhentos mil reis para a Venerável Ordem Terceira de São Francisco de Assis, em Salvador, mas com obrigações que deveriam ser seguidas à risca:

Com as obrigações de perpetuamente me mandar dizer uma missa semanária pela minha alma, a qual missa se dirá aos sábados em altar onde estiver a imagem de Nossa Senhora da Conceição e dado caso, que não queira a dita Venerável Ordem aceitar este encargo passará esta deixa a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição da Praia desta cidade com a mesma obrigação acima declarada, e não querendo esta aceitar, passará a Venerável Ordem 3ª de Nossa Senhora do Monte do Carmo com o dito encargo acima declarado, porém não querendo esta aceitar também, meus testamenteiros distribuirão os ditos quinhentos mil réis em missas de esmolos de doze vinténs por minha alma, e pelos meus parentes...⁴⁰²

A Venerável Ordem franciscana aceitou o encargo. Mas, mesmo que não tivesse aceitado, é impossível que dona Antonia não alcançasse o reino dos céus.

Os pedidos de alguns testadores eram feitos com humildade e piedade, como o do Instituidor Miguel Ribeyro Riba, que em testamento feito em 1705 pedia, ou quase rogava:

Deixo e peço a meus testamenteiros peçam pelo amor de Deus. E mais irmãos da Mesa da Ordem 3ª de São Francisco desta cidade da Bahia, queiram aceitar quatrocentos mil réis...⁴⁰³

Ou Manoel da Costa e Vila Nova, que em testamento de 1667, implora:

Que em cada dous annos se case hua órfã e disto faço encargo a Ordem Terceira de São Francisco de que servirá comissão na lei do direito e que for na consciência e possessão dos irmãos da dita ordem o que peço pelo amor de Deus e de sua Mãe Santíssima façam com zelo o quanto desejo o bem nesta cidade...⁴⁰⁴

Outros, com menos humildade, mas com mostras de amor e posse, com relação à Ordem Terceira, como o do fintador e oficial da Câmara Manoel Álvares Milão que, em 1705, declarou deixar

Duas capelas de missas semanárias as quais se dirão pela minha alma em quanto o mundo durar nos altares da minha Venerável Ordem 3ª de S. Francisco desta cidade a saber uma capela todas as segundas feiras do ano pelas almas do Purgatório e outra todas as segundas feiras a Nossa Senhora da Piedade por minha alma...⁴⁰⁵

Alguns pediam sepultura na igreja da Ordem ou do Convento e enterro com o hábito de São Francisco (com o qual seria identificado na vida eterna), confirmando,

⁴⁰² Livro 3º do Tombo, fl. 93.

⁴⁰³ Livro 3º do Tombo, fl. 31.

⁴⁰⁴ Livro 3º do Tombo, fl. 99.

assim, a sua escolha, em vida, de continuar a ser irmão terceiro, mesmo após a morte. Outras cláusulas testamentárias demonstram um sentimento de urgência, revelador do medo da morte próxima e da prestação de contas no tribunal divino, como é o caso do testamento de Manoel Dias Serqueiros, cuja capela data de 1707:

Primeiramente mando que meos testamenteiros entreguem logo ao Irmão Ministro e mais Irmãos da Ordem 3^a de São Francisco desta cidade logo em dinheiro de contado mil cruzados...⁴⁰⁶

Daí presume-se porque o maior número de pedidos sejam de missas – muitas missas – que iriam abreviar o purgatório e garantir o paraíso, numa continuidade, quem sabe, dos privilégios temporais. Assim, as disposições são claras, minuciosas, precisas, constando desde o número de missas a serem ditas (número que obedecia uma correlação direta com a possibilidade de doação), como os dias da semana ou os dias santificados e a igreja e capela onde deveriam ser rezadas as missas, como especificou Antônio Mendes de Oliveira:

Deixo a Vn.el. Ordem 3^a de meu Seráfico P. S. Francisco desta cidade da Bahia de que sou Irmão Terceiro quatrocentos mil réis a saber duzentos mil réis para as obras da dita Ordem 3^a por uma só vez e os duzentos mil réis para por a render a dita Ordem a juro seguramente para sempre em mãos de pessoas abonadas⁴⁰⁷ e do rendimento principal me mandar dizer a dita Ordem 3^a todos os anos sete missas por minha alma sitas na mesma Igreja a saber três em dia de Natal e quatro se dirão por minha alma também a saber, a primeira oferecida a N. Sra. Da Conceição a segunda ao Anjo da minha guarda, a terceira ao Padre Santo Antônio e a 4^a ao Seráfico Padre S. Francisco e se dirão como digo na Capela nova da dita Ordem 3^a pagará a cada uma trezentos e vinte réis e se dirão estas ditas sete missas todos os anos perpetuamente...⁴⁰⁸

Pediam também missas para os pais, esposas e familiares já falecidos, numa prova de afeição e numa perspectiva de manutenção dos laços familiares além-vida. Assim foi feito no testamento de Francisco Pereira Barcelos, cujo falecimento se deu em 1689:

Declaro que pela minha alma deixo se me digam uma capela de missas cotidiana de que serão administradores os Irmãos terceiros e as missas dirão os religiosos de meu Padre S. Francisco pela licença que tem para as dizerem para a sua Obra e os religiosos aplicarão as missas nesta forma, uma capela pela alma de meu pai a outra alma de

⁴⁰⁵ Livro 3^o do Tombo, fl. 79.

⁴⁰⁶ Livro 3^o do Tombo, fl. 113.

³ A usura, como empréstimo a juros, foi uma prática condenada na Idade Média, mas legalizada na Idade Moderna. Na Bahia Colonial, as *Constituições Primeiras do Arcebispado* dispõem sobre a usura, sob diversos aspectos, considerando “usura palliada” as transações em que os lucros fossem exorbitantes (Vide, Liv. V, Tit. XV). Na ausência de bancos e outros estabelecimentos financeiros, cabia às Ordens e à Santa Casa da Misericórdia realizar determinadas transações de capital.

⁴⁰⁸ Livro 3^o do Tombo, fl. 94.

minha mãe e outra pelas duas obrigações de duas mulheres com quem fui casado e as quatro que faltam pela minha alma.⁴⁰⁹

O maior número, é claro, era sempre pela salvação da própria alma.

Cerimônias de Enterro na Bahia Colonial: Um Ritual Barroco

Ao enfermo devia-se ministrar a comunhão e a extrema unção. Este era o empurrão final para fora do ciclo da vida (REIS, *op. cit.* p. 103). Sua função, segundo as *Constituições Primeiras*, era “dar especial ajuda, conforto, e auxílio na hora da morte, em que as tentações de nosso comum inimigo costumam ser mais fortes, e perigosas, sabendo que tem pouco tempo para nos tentar” (VIDE, Liv. I, Tit. XLVII). O sacramento perdoava os pecados penderes do enfermo e às vezes, acreditava-se, podia até trazer-lhe a cura.

Devoção e vaidade mundana andavam lado a lado, quando da recepção do viático e da extrema unção. Segundo a posição social da pessoa, podia-se passar da simplicidade e da discrição a um cortejo barulhento, que ia à casa do moribundo acompanhado, muitas vezes, por danças e músicas de escravos, e até de militares, quando se tratava de qualquer personalidade importante⁴¹⁰. O cortejo ruidoso, mais ou menos denso segundo o momento do dia, era pontuado por toques de sinos. À noite os fiéis acendiam pequenas velas às janelas. Os sacerdotes, segundo recomendação das *Constituições Primeiras*, deviam estar “revestidos com sobrepeliz e estola roxa, levando nas mãos os santos óleos em sua âmbula com toda a decência” (VIDE, Liv. I, Tit. XLVII). No campo, o sacerdote à cavalo, levava as sagradas partículas num sacrário atado em volta do pescoço, “e se for possível (conforme as distâncias) fará levar a Cruz da Igreja por um clérigo, e em falta por um leigo, e a caldeira de água benta, e o Ritual Romano, e irá rezando o *Psalmo, Miserere Mei Deus*, e os mais penitenciais” (VIDE, *idem*). As pessoas que encontrava pelo caminho ajoelhavam-se à sua passagem.

A casa do moribundo era especialmente preparada para receber o viático. Atapetava-se a entrada com folhas de cravo, canela e laranjeira, iluminando-a com

⁴⁰⁹ Livro 3º do Tombo, fl. 52.

⁴¹⁰ Ver adiante, neste trabalho, os funerais do Governador geral, d. Afonso Furtado, Marquês de Barbacena.

candeias, castiçais e lanternas que exalavam um perfume lúgubre. Nesse cenário, os presentes ajoelhados e contritos acolhiam o padre.

Posto o óleo sobre a mesa, que para isso deve estar aparelhada com toalha limpa, e ao menos uma vela acesa, dá a Cruz a beijar ao enfermo, querendo-se ele se reconciliar, o ouça: e logo continuará o mais do Ritual, lendo por ele as preces, e não as dizendo de cor; e ungirá logo ao enfermo com os ritos, e cerimônias ordenadas pela Santa Madre Igreja” (VIDE, *Idem*).

O padre lia então as preces e ungia os olhos, orelhas, nariz, boca e mãos do morto – órgãos dos sentidos e instrumentos dos pecados. Porém, “às mulheres se não fará a unção nos peitos, ou nas costas, mas só nos cinco sentidos; nem nos homens nas costas se houver perigo em se moverem” (VIDE, *Idem*).

A escolha da roupa mortuária, pelo moribundo, fazia parte desse ritual solene, e, na maioria das vezes, era expresso no próprio testamento: “meu corpo será envolto no hábito do patriarca São Francisco” ou “meu corpo será amortalhado de hábito branco com véu preto”. Para crianças permitia-se o uso de mortalhas com estampas e listas coloridas, traduzindo a certeza de que sua inocência lhes garantiria um lugar no céu.

Enquanto o moribundo se preparava para “bem morrer”, os sobreviventes cuidavam do velório (ou sentinela, como se dizia na Bahia). Os parentes homens cuidavam de organizar o funeral. Contratava-se um “armador” para “armar a casa”, isto é, decorá-la com uma gama variada de panos negros que simbolizavam o luto. A morte era anunciada pelo choro das carpideiras ou por uma campanha que a Irmandade a que pertencia o defunto mandava tocar pelas ruas (DEL PRIORI, 1997, p. 327).

A cerimônia das exéquias tinha lugar rapidamente, no mesmo dia ou no dia seguinte e, invariavelmente, de dia: “E nenhuma pessoa de qualquer estado, e qualidade que seja, poderá ser enterrado antes de nascer o Sol, ou ao depois de ser posto, sem especial licença nossa, ou de nossos Ministros, que para isso poder tiverem” (VIDE, liv. IV, Tit. XLV).

Os enterros eram normalmente organizados pelas Irmandades a que o morto pertencia. Apesar de sua condição social, rico ou pobre, as confrarias se encarregavam de lhe dar um enterro solene. Os outros membros da Irmandade eram obrigados a comparecer às cerimônias fúnebres com velas, tochas e vestes especiais. Entre as famílias abastadas, o cortejo fúnebre, anunciado pelo toque de sinos, dirigia-se para a igreja. O sacristão da paróquia abria a marcha, levando a cruz. Seguiam-se os sacerdotes, pagos pela família, que acompanhavam o caixão, bem como os membros da

confraria de que o defunto fazia parte. A assistência, mais ou menos numerosa, segundo a posição social do defunto, fechava a marcha com os amigos, os vizinhos e os curiosos.

O cadáver, vestido, era transportado num caixão aberto, com a face descoberta e maquiada, iluminado pelo clarão das velas. A procissão de luzes avançava para a Igreja ao som dos cânticos. Os ricos utilizavam um carro mortuário, puxado por cavalos. Porém, o mais comum era o corpo ser transportado nos ombros dos confrades. O ofício fúnebre constava, muitas vezes, de missas acompanhadas por instrumentos de música. Porém, em muitos casos, às vezes objeto de cláusulas em testamento, existia apenas uma simples bênção e alguns cânticos de penitência. Terminada a cerimônia, o cadáver era retirado do caixão e depositado sob uma laje da nave ou do transepto, estando o coro reservado às mais altas personalidades.

Existiam desejos comuns a todos os grupos com relação ao local do enterro. Todas as vozes eram unânimes: o mais próximo possível das santas relíquias ou de certos altares de maior devoção. Quando o local do sepultamento não era determinado pelo próprio moribundo em testamento, cabia à igreja e à família decidir onde colocar o corpo. Em termos gerais, a escolha do local baseava-se na vontade de permanecer na paróquia de residência, ser enterrado numa determinada instituição religiosa ou ir para junto dos antepassados.

A MORTE DOS GRANDES

Em plena mundividência barroca, o réquiem pelo monarca era sempre ocasião de um cerimonial aparatoso e espetacular. A morte do rei era configurada como um último rito de submissão coletiva e marcava o início da representação da história feita homem, do grande e singular herói, numa palavra, do homem de valor. Tal como no cerimonial das entradas régias, a morte, com todo o aparato que a rodeia, assumia o sentido da “saída régia”.⁴¹¹ Não o da abdicação do poder, mas o da sua investidura fantástica pela memória. Pela função maior do espetáculo, isto é, pela cristalização do pensar e do sentir de quem nele participava, a sociedade erigia o luto em manifestação póstuma de fidelidade.

Se a literatura, a arte, o teatro, a liturgia religiosa e a convenção social expressam, de modos diferentes, o investimento necrófilo da época, é na encenação coletiva, sempre com muita publicidade do fasto fúnebre, que se cristaliza a sensibilidade do homem comum frente á morte. Sensibilidade fortemente contagiada pela visão do martírio e pela expressão de dor, enfim por manifestações extremas de “militância religiosa” de inspiração tridentina que muito contribuíram para vulgarizar o lema do indivíduo prisioneiro da vida terrena e resgatado pela morte, divisa que se impôs num meio claramente familiarizado com a morte.

Neste quadro, a morte dos grandes, com seu aparato cerimonial, constituía motivo de atração popular em Portugal. Manifestação póstuma de vaidade e prestígio, o desfile fúnebre recapitulava o sentido da distinção social pela exibição de rígidos códigos de etiqueta inspirados na vida de corte. De algum modo, a busca de uma exemplaridade visível no cortejo fúnebre do nobre e do prelado e, conseqüentemente, os reflexos que esse cerimonial acabou por ter nos obséquios da gente comum realçam o próprio etos de

⁴¹¹ Sobre a evolução formal e estrutura simbólica das entradas régias cf. CARDIM, 2001; PAIVA, 2001.

uma sociedade de corte, atraída e contaminada pelo poder disciplinar e simbólico da corte (ELIAS, 2001).

A América portuguesa também homenageava seus reis, príncipes e governadores e Vice-reis mortos à maneira da corte. Em outubro de 1707, no auge da cultura barroca, a Bahia fez um funeral espetacular para d. Pedro II, que acabara de falecer em Portugal.

Tão logo chegou a notícia pela frota, imediatamente, por ordem do Governador geral d. Luis César de Meneses, “se pregoaram os lutos, se fecharam os palácios, e se suspenderam por muitos dias os tribunais” (PITA, 1709, p. 1). O Governador fez também soar os sinos das igrejas e disparar a artilharia de todas as fortalezas. Com tudo isso, era impossível à cidade não tomar conhecimento dos fúnebres motivos. As milícias, que não podiam suspender suas atividades de vigilância, “caminhavam aos seus ordinários postos, rendidos, e sem adornos as armas; roucos, e com horror os tambores; envoltas, e rasto as bandeiras...” (PITA, 1709, p. 2).

Ainda neste primeiro dia de luto ocorreu a tradicional cerimônia da “quebra dos escudos”, comandada pelo Juiz de Fora e também presidente da Câmara, Luis Melo de Vasconcelos:

Seguiu-se logo o horrível ato, com que o Magistrado da Câmara desta cidade [...] cobertos os corpos do luto que vestiam os corações, em cavalos ajaezados fúnebre, e ltuosamente, pelas mais freqüentadas praças, e mais públicas ruas da Bahia, segundo o estilo português, quebrava os Reais Escudos; a cujo lamentável ruído respondia com lastimosos ecos o clamor popular (PITA, *op. cit.* p. 3).

Em Portugal, segundo uma tradição antiga, cujas origens precisam ser melhor conhecidas, as exéquias régias eram assinaladas na capital e em todas as comarcas, por um cerimonial laico, protagonizado pelos senados das câmaras e assistido por numerosa multidão que carpia bem alto a memória do rei. Era uma cerimônia prolongada e concorrida, a que se dava o nome de “*Quebra de Escudos*”. Remontando às origens do escudo de d. Afonso Henriques, José Mattoso sugere que sua veneração está ligada ao ato da aclamação do rei de pé sobre o pavês, ou seja, um ritual guerreiro e uma cerimônia civil (MATTOSO, 1987, pp. 227-229).

Ana Cristina Araújo assinala que, mais tarde, a utilização do escudo como signo de identidade, que se quebra publicamente em sinal de luto, prolonga, numa cerimônia também civil, a fidelidade da nação à realeza. Porém, para conhecer melhor o significado da cerimônia, Ana Cristina Araújo propõe associar

o testemunho do *Livro dos Arautos*, que contém uma das primeiras descrições da quebra do escudo junto ao túmulo de Afonso Henriques, ao de Manuel Severim de Faria quando se refere que na igreja de Santa Cruz, em Coimbra, ‘Em uma capela da Sacristia se guarda ainda o seu [de d. Afonso Henriques] escudo do qual dizem que estando pendendo caia no chão em o dia que morria qualquer rei deste Reino, e que quando se perdeu a batalha de Alcácer caiu se fez em pedaços’⁴¹² (ARAÚJO, 1991, p. 83).

Para se iniciarem as exéquias propriamente ditas, foi necessário esperar algum tempo, até que o aparato fúnebre fosse construído. Dele se encarregou o Secretário de Estado e da Guerra do Brasil Gonçalo Ravasco Cavalcanti e Albuquerque. A “fúnebre e suntuosa máquina” era de dimensões colossais: tinha sete palmos de altura por trinta e oito de largura; arquitetura do tipo dórico, em forma piramidal “e como oitavada”.

Cada uma das faces principais tinha a largura de trinta palmos, e entrava com quatro por cada lado nos oitavos dos cantos, cujas faces ficavam com oito palmos de largura cada uma. Formava-se o primeiro corpo em um plinto de um palmo e meio, que recebia todas as quartelas: as quais tinham treze palmos de alto, terminando em um cornijamento repartido em cornija, frizo, e arquitrave, na forma da arquitetura Dórica, sobre o qual corria uma varanda de balaustes em roda. Em cada uma das quatro faces principais havia quatro quartelas, duas no meio, e duas nos cantos: entre as do meios se formava em cada frente uma gentil portada, dentro da qual estavam em perspectiva três vistosos arcos: entre as quartelas dos centros ia outra quartela, recebendo todas a obra, que lhes ficava iminente na fábrica de cima. Nos espaços que havia entre as quartelas dos meios, e as dos cantos se viam dois proporcionados painéis em cada frente, com dois ressaltos de palmo em quadro por cada parte (PITA, *op. cit.* pp. 3-4).

Nos fechos das quatro portadas, em tarjas luzidas, vinham inscrições em latim alusivas ao evento fúnebre (PITA, *op. cit.* pp. 4-5).

Nos arcos interiores, em perspectiva, quatro representações da Bahia, feitas “por destríssimo pincel” e nos espaços que se formavam entre as colunas dos oitavos dos cantos, sobre represas de cinco palmos de altura, assentados em pedestais de sete palmos, quatro cabeças sustentavam os capitéis, “e como sustentando a pesada cúpula, as quatro partes do mundo, que cinge o Domínio lusitano”. Cada uma delas trazia no braço um escudo, ou tarja, com inscrições em latim, escritas em letras de ouro (PITA, *op. cit.* pp. 8-9).

Nos pedestais estavam representadas, ainda, quatro caudalosos rios, “cada um em aquela região por onde leva o curso natural de suas correntes”: na Europa, o rio Tejo; na

⁴¹² *Viagens em Portugal de Manuel Severim de Faria*, Joaquim Veríssimo Serrão 1604, 1609, 1625. Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1973, p. 100, cit. in: Perante um ritual que rompeu o espaço fechado da igreja e se instalou no espaço profanizado e aberto da cidade. *Apud*. ARAÚJO, 1991, p. 83

Ásia, o Indo; na África, o Zaire; e, na América, o rio Pará, “tão perplexo, que com a confusão de suas ondas impedia a respiração de suas bocas” (PITA, *op. cit.* pp. 9-10).

Os escudos reais foram colocados em quatro arcos e, por cima de uma cornija, quatro ciprestes, “planta que introduziu nos sepulcros Attalo Rei de Pergamo, porque, como a vida humana, uma vez cortada não torna a nascer” (PITA, *op. cit.* p. 10). A Coroa Imperial foi posta sobre um docel de cor púrpura, com franjas de ouro, do mesmo pano que cobria o túmulo. Quase oitocentas luzes brilhavam, tremulando sobre “este elevado monte de resplendores”, e

sobre a peanha rematava o majestoso edifício a Morte, como fim e remate de todas as coisas humanas. Adornava-se de uma imperial Coroa, ostentando o seu poder no maior carro de seu triunfo. Tinha, como por troféus desta vitória, em uma mão um clarim, e na outra a Eternidade, onde não pode negar jurisdição à vida dos gloriosos Heróis, que como o nosso Monarca se imortalizou na fama, e se eternizou no tempo (*idem*, p. 12).

A Catedral da Sé estava com as paredes cobertas de negro, com franjas de prata. Também de luto estavam a cadeira, na qual o governador assistia, e os assentos dos Ministros da Relação, oficiais militares e oficiais da Câmara. Na capela mor os prelados e religiosos das diversas ordens. Presente, também de luto, toda a nobreza; o povo, por não caber no “corpo do templo”, ocupava “as ruas mais vizinhas às portas dele”.

Quatro coros de vozes e instrumentos reduziam “o triste som dos soluços a sonoras cláusulas do canto”, seguidos das solenes vésperas e das exéquias. “E então se tornaram a repetir com tristes ecos as vozes dos sinos, até o último período da solenidade do dia seguinte”.

Em todos os altares da Sé se rezaram missas, “uns por esmola da Real Fazenda, outras por votos de afetos particulares, que souberam converter o mais fino amor no melhor sacrifício”. Depois da missa cantada, celebrada pelo Arcebispo, o padre Domingos Ramos, da Companhia de Jesus, fez a oração fúnebre, seguida dos Responsórios feitos pelo Arcebispo e pelas “primeiras dignidades da Sé, todos com profunda devoção e pranto copioso” (PITA, *op. cit.* p. 18).

Em várias partes do mausoléu, podia-se ler, “em sutis Epigramas, e elegantíssimos versos feitos pelos mais excelentes poetas da Bahia, as inscrições, e famosos epitáfios”, todos publicados no *Breve Compêndio* de Rocha Pita, nas páginas iniciais, não numeradas.

Outro suntuoso funeral real foi realizado na Bahia, em 1750, pela morte de d. João V. Na realidade, na ocasião foram feitas três exéquias para d. João V: na Catedral da Sé, na igreja da Santa Casa de Misericórdia e no Mosteiro de Santa Clara do Desterro.

O dobrar dos sinos e os “estrandos de artilharia” anunciaram o acontecimento. Como a morte do rei se deu no dia 31 de julho, dia de Santo Inácio, as cerimônias se iniciaram no Colégio dos Jesuítas, na Praça do Terreiro, onde também aconteceu a cerimônia da “quebra dos escudos”, pelo Senado da Câmara.

A catedral foi suntuosamente ornamentada de panos pretos e púrpura, com passamanes de prata. Lá estava exposto o suntuoso mausoléu, sustentado por quatro esqueletos, mandado construir pelo Secretário de Estado do Brasil, José Pires de Carvalho e Albuquerque. Sobre o mausoléu, uma imagem da morte, com uma inscrição em latim, que dizia:

Absurt est mors in victoria
Ubi est, mors, victoria tua?
Ubis stimulus tuus?
(BARROS, 1751, p. 10).

Na igreja da Santa Casa de Misericórdia, os confrades também fizeram um “magnífico mausoléu” e, sobre ele, “nas mãos de um esqueleto o retrato do rei defunto, a que servia de moldura uma serpente, símbolo da eternidade” (BARROS, 1751, p. 49).

O macabro, um dos traços fortes da sensibilidade barroca, aflora com certa intensidade nestas pompas fúnebres. O recurso à caveira, símbolo abstrato e acético da morte, é simultaneamente estético e moralizante, tal qual os discursos morais cujo tema é a beleza física, aos poucos perdida, até cair na mais abjeta e horrível imagem (ARAÚJO, 1991, p. 55). Esta manifestação de gosto e sensibilidade barrocos, exercida à escala pública, já aparece nas exéquias de d. Pedro II, em 1707.

No mosteiro de Santa Clara do Desterro, o padre Fernando de Azevedo, “presbítero baiense” fez a oração fúnebre das “suntuosas exéquias” que as clarissas fizeram “em honra do muito alto, e muito poderoso Senhor, El rei d. João V” (OLIVEIRA, 1750).

Eram celebradas exéquias também em ocasiões de morte de Vice-reis, governadores ou membros de suas famílias. No começo do século XVIII, a Bahia consagrou um magnífico funeral para a esposa do recém chegado governador geral d. Rodrigo da Costa, dona Leonor Josefa de Vilhena.⁴¹³

⁴¹³ *Sumário da Vida, e Morte da Excelentíssima Senhora, A Senhora Dona Leonor Josefa de Vilhena, e das Exéquias que na cidade da Bahia consagrou às suas memórias A Senhora d. Leonor Josefa de*

O aparato fúnebre foi preparado pelo Secretário do Estado do Brasil, Gonçalo Ravasco Cavalcanti e Albuquerque, juntamente com sua mulher, d. Leonor Josefa de Meneses.

O corpo militar, acompanhado dos Ministros da Relação e dos oficiais da Câmara, clero, religiosos de todas as religiões e todas as irmandades e Ordens Terceiras acompanharam o préstito que levou o esquife para a catedral da Sé, onde seriam realizadas as exéquias. Na Catedral, o Secretário do Estado havia construído um suntuoso mausoléu e, na cúpula dele, foi colocada “uma misteriosa imagem”: a imagem do silêncio. O sumário descreve com detalhes o edifício do mausoléu, a suntuosidade com que estava ornamentada de luto a Catedral e as cerimônias das exéquias.

Em 1760, nos funerais do Marquês de Lavradio, a Bahia assistiu a um outro espetáculo fúnebre. O Marquês havia tomado posse como Vice-rei do Brasil em janeiro, mas já chegara à Bahia doente, por isso os médicos o mandaram para uma casa de campo, nos arredores de Salvador, “para ver se a puridade dos ares fortalecia a debilidade no estômago, ocasionada por uma obstrução que fortemente o comprimia”.⁴¹⁴ De nada adiantou, e o Vice-rei veio a falecer no dia 4 de julho deste ano. conduzido para a cidade pelo Chanceler da Relação, Thomas Roby de Barros e, ao ser embalsamado para esperar que se preparassem os funerais, descobriu-se “que a sua queixa era incurável porque no bofe tinha um tumor da esfera de um ovo coberto de 17 granitos e no fígado duas chagas com alguma corrupção”.⁴¹⁵

No dia seguinte, o corpo do Vice-rei falecido ficou exposto no palácio dos governadores, onde foi encomendado pelo “Cabido, párocos e todas as comunidades desta cidade”. À noite, foi conduzido em cortejo para o Convento de São Francisco para os ofícios de exéquias. O Coronel Gonçalo Xavier de Barros e Alvim, que entraria em disputa com o Chanceler da Relação no processo de sucessão do Marquês narra, em carta ao Conde de Oeiras, como assistiu ao Vice-rei na doença e “com o maior zelo e cuidado” que lhe foi possível havia providenciado também as honras militares funerais, tendo como modelo “as de que fui testemunha nessa Corte no funeral do Ilustríssimo e Excelentíssimo Duque de Cadaval Mestre de Campo General”. Logo que soube da morte do Marquês, ordenou que “dobrassem todos os sinos e que todas as Fortalezas na

Meneses, Esposa do Gonçalo Ravasco Cavalcanti e Albuquerque [...] Por Sebastião da Rocha Pita [...]. Lisboa Ocidental, 1721.

⁴¹⁴ *Carta do Chanceler governador Thomas Roby de Barros para Francisco Xavier de Mendonça Furtado...*, 21 de julho de 1760. AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx. 26, doc. 5083.

⁴¹⁵ *Idem.*

marinha fizessem sinais com uma peça de artilharia em cada quarto de hora” e, no traslado do corpo para a igreja de São Francisco, acompanhassem ao corpo

as tropas desta Praça pela ordem seguinte: imediato ao caixão em que foi às mãos, o meu regimento, ao qual se seguiu 5 peças de Artilharia de campanha e 2 carros cobertos com as munições e apetrechos dela e sobre uma peça o estandarte da Artilharia debruçado e a este corpo se seguiu o Regimento de Ala⁴¹⁶, que cobria a retaguarda com todos os oficiais com fumos no braço, os mesmos nas bandeiras caídas, destemperadas e enlutadas e as armas em funeral.⁴¹⁷

Ao chegar à Igreja de S. Francisco, em cuja Ordem Terceira havia o Vice-rei declarado querer ser sepultado, “se postaram em uma linha as tropas à porta, e se deram 3 descargas de Artilharia e Infantaria”. O corpo passaria a noite naquela igreja.

Na manhã seguinte, as exéquias constaram de “um soleníssimo ofício com sermão e assistência da Relação, Câmara, Cabido, Comunidades, nobreza e povo”.⁴¹⁸ Voltaram as tropas à praça, e durante o sepultamento do Marquês do Lavradio,

se deram 3 descargas de Artilharia e Infantaria, a que se seguiram todas as fortalezas de mar e terra, com toda a sua Artilharia uma só descarga, que se não repetiram pela grande falta de pólvora com que se acha esta praça [...] e com esta última descarga cessaram os mais sinais das Fortalezas, que duraram 39 horas e tiveram fim as honras militares...⁴¹⁹

Antes de morrer, o Marquês havia feito testamento nuncupativo, deixando seus filhos como herdeiros e os dois criados mais antigos como testamenteiros; que seus criados fossem enviados a Portugal, à custa de sua fazenda; e que seus credores fossem devidamente pagos. Mas segundo o Chanceler da Relação, os dois criados testamenteiros eram “dois formosos patetas, sem disposição e sem dinheiro para o darem à terra com aquela decência que merecia sua pessoa e emprego”, razão porque resolveu ele mesmo tomar a seu cargo os funerais do Marquês, o pagamento de seus credores e assumir a condição de testamenteiro, pois “não seria justo nem do agrado de S. M, que os seus criados andassem vendendo as pobres alfaias do Fidalgo”.⁴²⁰

Mas foi no século XVII que aconteceu uma das expressões mais elevadas do cerimonial fúnebre barroco, realizado por morte de um Governador geral, precisamente em 1675. Trata-se dos funerais do Governador geral do Brasil, d. Afonso Furtado de

⁴¹⁶ No processo de sucessão do Vice-rei no governo interino, o Coronel Manuel Xavier Ala contestava a posição de mais antigo da guarnição do Coronel Gonçalo de Barros e Alvim.

⁴¹⁷ *Ofício do Coronel Gonçalo Xavier de Barros e Alvim para o Conde de Oeiras...* 13 de julho de 1760. AHU. Doc. Bahia (Castro de Almeida): Cx. 26, doc. 5033.

⁴¹⁸ *Carta do Chanceler...*, *Idem*, doc. 5083.

⁴¹⁹ *Ofício do Coronel Gonçalo Xavier de Barros e Alvim...* *Idem*, doc. 5033.

Castro do Rio de Mendonça, Marquês de Barbacena, que em meio a muita atividade, presidiu seu fim. A vida e a morte do governador foram registrados em *panegírico fúnebre* por Juan Lopes Sierra, a pedido de seu sobrinho, Antônio de Sousa e Menezes.⁴²¹

No manuscrito de Lopes Sierra, o tema da morte e funeral do governador ocupa metade do texto. Começa descrevendo as ações do governador, desde que sofreu um ataque de erisipela, após visita à capela de Nossa Senhora de Montserrat, sua preferida, “ignorando quiçá que ia pagar-lhe a última visita” (SIERRA, 2002, p, 187), até seu falecimento, 27 dias depois, a 26 de novembro de 1675.

Em sua descrição, Lopes Sierra reúne tudo o que diz respeito ao período inicial da doença, quando o governador ainda estava determinado a lutar pela sua vida. O autor utiliza alegoricamente os passos de uma verdadeira batalha, na qual combatem ferozmente o governador e a morte. Nesta luta são exigidas as mesmas virtudes de um nobre guerreiro em campanha: bravura, resistência aos sofrimentos, persistência nos desígnios, coragem nos piores combates, preocupação com os homens de tropa, com o serviço de seu rei e de sua religião. Era preciso suportar valentemente as febres, “as 18 sangrias e fastio de 21 dias”, as dores, sem descuidar das preocupações com os moradores e com a situação dos negócios do governo. Até que, sem recursos humanos possíveis, “tratou de assegurar a eterna vida com bons partidos” (SIERRA, *op. cit.* p. 191), ou seja, a questão agora passa a ser a de negociar a rendição. Nesse ponto, a bandeira branca é metaforicamente anunciada: “o primeiro sinal que pôs no iminente da torre de seu juízo, para tratar de entregar-se foi uma bandeira branca, com a letra que dizia *Tibe, Soli, Pecavi*”⁴²² (SIERRA, *op. cit.* p.191).

Já não se tratava mais de disputar a vida terrena, mas de conquistar a salvação da alma. E isso se traduz na entrega vigorosa do governador aos vários procedimentos católicos de preparação e conformação com a morte, entre eles a confissão, a contrição, o pedido de perdão feito ao padre Alexandre de Gusmão – principal autoridade religiosa da Bahia na época –, a convocação dos inimigos ou pretendentes que tenham se sentido mal despachados, a fim de pedir-lhes particular perdão, atribuindo os agravos

⁴²⁰ Carta do Chanceler... *Idem*, doc. 5083

⁴²¹ O documento autógrafa *Vida ou panegírico fúnebre. Ao senhor Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça Visconde de Barbacena [...] pelo Rústico nas ciências Juan Lopes Sierra 1676. Cidade de São Salvador Bahia de todos os santos*, contém 220 páginas não numeradas, escrito em espanhol. Transcrito por Cristina Antunes e traduzido para o português por ela e Alcir Pécora, foi publicado por este último e Stuart Schwartz em *As excelências do Governador*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

⁴²² “*Tibe, Soli, Pecavi*” é trecho do salmo 50:6, e faz parte do serviço religioso de enterro.

eventualmente cometidos ao peso das decisões relativas ao interesse do Estado e não ao capricho da sua vontade pessoal, e o arrependimento público e geral dos pecados, atribuídos não à vontade própria, mas aos enganos a que estão sujeitos os homens.

Com o seu sobrinho e testamenteiro, Antônio de Souza e Menezes, fez o despacho das últimas vontades, as encomendas de orações e missas e a restituição ou pagamento de dívidas. Dentre as disposições testamentárias, pedia

que se pusesse todo o dinheiro que fosse necessário a juros, com que sua renda fosse tanta que pudesse abranger comprar, perpetuamente, todo o azeite que houvesse mister três lâmpadas acesas de dia e de noite, diante do sacrário do Santíssimo Sacramento, pagando com este humilde cortejo o benefício de haver-lhe dado luz para conhecer com desengano o estado em que se achava, benefício tão grande que não há, para ele, paga (SIERRA, *op. cit.* p. 194).

Ordena ao seu sobrinho, também, que mandasse todos os criados de volta ao Reino. Enquanto se ocupava de sua alma, um assunto de Estado lhe chamou a atenção. “um burburinho que se passava entre os que o assistiam e entendeu que falavam sobre a pessoa ou pessoas que o haviam de substituir no cargo do governo” (SIERRA, *op. cit.* p. 199). Ordenou ao Secretário de Estado, Bernardo Vieira Ravasco que convocasse “os Tribunais, Prelados das Religiões, Militares, Cabos e nobreza” para que no dia seguinte estivessem no Palácio, “para tratar um negócio de Sua Alteza”. Os médicos ainda tentaram impedir a reunião, mas o governador insistiu, pois ele queria que em sua presença fosse nomeado “sujeito ou sujeitos capazes que, em minha ausência façam o mesmo”. E assim, que “unânimes e conformes e por via de boa paz, se deve nomear pessoas que me substituam no cargo até que sabedor Sua Alteza de meu falecimento, providencie...”. Após votação, coordenada pelo Secretário de Estado e presidida pelo próprio governador, foram escolhidos para compor a junta provisória de governo o Chanceler da Relação Agostinho de Azevedo; o vereador mais velho da Câmara, o Mestre-de-Campo Antônio Guedes de Brito; e o militar, Mestre-de-Campo Álvaro de Azevedo (SIERRA, *op. cit.* p. 204).

Após este esforço cívico de convocar ainda uma última audiência pública para a eleição da Junta que deveria substituí-lo até a vinda do novo governador, para preservação do bem comum, o governador volta a se preocupar com sua alma. Na noite do dia 25 as dores ficam mais fortes. O governador desiste dos remédios e entrega-se a “amorosos colóquios com uma imagem pequena de Nossa Senhora e de Santo Antônio” (SIERRA, *op. cit.* p. 206).

A morte temida é a morte repentina, sem aviso. Ao sentir que era chegado seu momento, o governador mandou despedir todas as pessoas que o assistiam na ante-sala, para que fossem descansar, e mandou chamar o padre Alexandre de Gusmão, a quem falou: “Padre, esta é a noite em que toca a Vosso Pai ser minha sentinela no quarto da madorra, que não sei se será este o último sono de minha vida e entrarei, e entrarei na batalha de minha última lida” (SIERRA, *op. cit.* p. 206). O padre o consolou garantindo-lhe “não dar entrada a nenhuma suspensão dos sentidos”. Algum tempo depois, o governador lhe diz: “Já meu padre é chegada a hora de minha partida, já de minha vida o último alento. Fero combate para tão fracas forças, porque não há parte em mim que resista ao menor golpe seu, por estarem todas muito doloridas”. Pediu ao padre o Senhor Crucificado, porque “fio nele e em sua misericórdia que nesta ocasião há de fortalecer, para tão grande aperto, meu espírito, alentar minha esperança e fortalecer, com duplicados auxílios e constância, minha fé”. Deixava crer, o governador, que desta forma poderia “contrastar quaisquer inimigos que, escrupulosos, queiram duvidar de minha salvação, propondo-me o que eu não ignoro, e Deus sabe”. Dito isso, pediu ao padre para se confessar, o que faz com contrição (SIERRA, *op. cit.* pp. 207-8).

A narração dos últimos momentos do governador, por Lopes Sierra, aproxima-se muito dos relatos, populares na época, das *Ars Moriendi*, manuais de boa morte. Assim que se tornou pública a gravidade do seu estado de saúde, uma grande quantidade de religiosos dirigiu-se ao palácio do governo, dentre eles o Comissário da Ordem Terceira de São Francisco. Vieram também autoridades civis, o Provedor da Fazenda, o Secretário do Estado e Guerra do Brasil, Bernardo Vieira Ravasco, o tenente-general e todos os cabos maiores. O governador moribundo recebeu a todos “com rosto alegre, dizendo: venham em hora boa porque, no passo em que estou, de todos necessito, para que me encomendem a Deus que me acuda em passo tão apertado” (SIERRA, *op. cit.* p. 210).

Chamou junto a si ao seu sobrinho Antônio de Sousa e Menezes e lhe disse: Bem sabeis, que não como sobrinho, mas como a filho o criei. Viva de sorte qual querias haver vivido achando-vos em outro tal transe qual este em que me acho; a melhor fidalguia é saber viver bem para morrer bem. Emendai-vos, se tendes de quê e recolhei-vos porque não é tempo demais. Assim o fez e, beijando-lhe a mão, deu por resposta lágrimas e soluços – parto de seu grande sentimento.

Como nos manuais de boa morte, os gestos comuns de bem morrer começam no tempo intermédio da doença e culmina com os gestos da consolação e assistência que se seguem ao espetáculo edificante da agonia.

Neste tempo, lhe disse o comissário dos terceiros se queria que o absolvesse pela bula, cujas graças em tal artigo era de culpa e de pena, pois havia sido seu Ministro.

Respondeu-lhe que sim, que só por isso parece que esperava, mas que em suas horas tinha por registro uma Santa Brígida, a quem Sua Santidade concedera debaixo de rezar-se em tal artigo, tantos Pais-Nossos e Ave-Marias, grandes indulgências. Que se a trouxessem. Fez-se diligência, e como quem a buscava, não a achasse, mostrava-se aflito. A quem disse: Não, não se aflija que ela aparecerá, e assim foi. E tomando-a, lhe rezou as orações. Acabada a função, começou o comissário e, acabando de absolvê-lo, disse nosso herói: Oh que aliviado sobe meu espírito daquela carga com que até agora me achava esmagado. Bendito sejais – Senhor, e quantas mercês me haveis feito!

Ao contrário da morte repentina, temida e malfazeja, este período de espera é rodeado dos maiores cuidados. À cabeceira do enfermo o primeiro lugar é ocupado pelo confessor. O cerimonial que se desenrola no leito visa, em primeiro lugar, por em evidência a responsabilidade do guia espiritual na regeneração da alma enferma.

Quis ajudá-lo a bem morrer o Padre Frei Lázaro, Carmelita descalço e amigo seu, dizendo-lhe que tivesse em Deus que se havia de salvar, a quem respondeu que ele estava muito confiado em que a Misericórdia divina o havia de fazer.

O caráter público da agonia e a encenação teatralizada dos últimos momentos configuram a necessidade de tornar perceptível a todos a exemplaridade visível de quem morre. Dois símbolos ocupam lugar destacado em todo manual de boa morte: Nossa Senhora, presente sob vários títulos, e Cristo, símbolo da redenção. A primeira corresponde à crença na eficácia da proteção de Nossa Senhora na hora do passamento. A segunda evocação presentifica os méritos da Paixão na salvação dos homens. Daí que, parecendo a alguns religiosos que o governador estava muito fraco para sustentar nas mãos uma imagem de Jesus Cristo Crucificado, quiseram dar-lhe uma imagem menor, o que foi recusado pelo moribundo.

Não me dêem outro, com este comecei, com este hei de acabar etc. Senhor, em vossas divinas Mãos está todo o remédio de minha salvação. Da grandeza de sua magnitude, me prometo alcançá-la, porque não há de permitir, pesando ela tanto, só, sobre esta pobre Barquinha, o peso de minhas culpas, que são, à sua vista, leves vapores a quem desvanecem os raios de Sol etc. Senhor, já nelas encomendo e ponho meu espírito, confiado, seguro e alegre de que hei de conseguir o que por minha repetida petição vos suplico.

Percebendo que o tempo do governador se esgotava, um padre tentou adverti-lo contra as astúcias do Demônio, que nestas ocasiões é “quando usa de seus maiores ardis e sutilezas”, exortando-o a não lhes dar crédito.

Apenas acabou o padre sua zelosa advertência, quando mirando-o com atividade, mas de são do que quem estava tão próximo da morte, lhe disse: Não, não, não, padre. Não me hei de perder, não tem o demônio o que fazer comigo. Tenho a este senhor em minhas mãos, cerca-me sua mãe santíssima e seu grande amigo Santo Antônio. Como é possível possa haver presa em um espírito de que tenho feito entrega ao seu criador salvador e redentor e em quem confio. Jesus, Jesus, Jesus seja comigo. Com estas palavras deu a Alma a Deus em 26 de novembro, entre as cinco e as seis da manhã, tempo em que no Carmo estavam dizendo 7 missas que havia mandado dizer em sua intenção (SIERRA, *op. cit.* pp. 210-214).

A narração das cerimônias fúnebres inclui a descrição pormenorizada dos aparatos efêmeros mandados construir para a vigília do morto, o traslado do corpo e sua recepção na igreja de São Francisco, onde seria sepultado e onde, posteriormente, seria rezada a missa solene em sua homenagem, com o respectivo sermão de exéquias pregado por frei Lázaro de Cristo, religioso descalço de Santa Tereza.

O panegírico concentra-se, depois, nas pompas fúnebres, divididas em três fases distintas. Primeiramente, refere-se à construção do aparato fúnebre na sala em que morreu o governador, de cuja disposição se encarregou o secretário Bernardo Vieira Ravasco. Foi construído um tablado de forma piramidal no centro da sala, sobre o qual se colocou “uma rica cama de ébano bronzeada de ouro”; todo o conjunto guarnecido de fraldões, colchas e tapetes, o corpo sobre a cama foi vestido de nácar, manto e com a espada na cinta; o rosto suave, “era mais de uma dormida suspensão dos sentidos do que da fatalidade de um eterno trânsito”; a barba feita, o bigode levantado a ferro: toda a aparência galharda que evidenciava, como *custódia*, a *divina graça* derramada sobre a alma. A sala ainda comportava oito altares de madeira, com missas rezadas por religiosos de todas as ordens existentes na Bahia de então.

A segunda fase do funeral é composta pelas disposições para a realização do enterro de d. Afonso Furtado, aplicadas pela junta que o sucederia provisoriamente. Boa parte delas é ostensivamente sonora: são dados disparos de artilharia de tempos em tempos, durante todo o dia, dos fortes Real e de São Bento, e também tocados os sinos de todos os conventos e paróquias. Ao cair da tarde, todos os terços da infantaria postam-se na praça, “marchando com fúnebre aparato, atrasados piques e bandeiras destemperadas e enlutados tambores”, com as coronhas para trás “e seus Capitães e oficiais de sorte que represente um funeral e triste espetáculo”; sobem os estandartes fúnebres de todas as ordens e confrarias a acompanhar o corpo no traslado para a igreja de São Francisco, no Terreiro de Jesus.

A terceira fase narra a procissão que acompanha o corpo do governador e os arranjos feitos na igreja de São Francisco. A procissão é minuciosamente descrita. Uma imagem de Cristo amortalhado vai à frente do esquife de veludo negro, carregado nos ombros por seis homens. Preside a procissão o Cabido com uma cruz levantada; as ruas e janelas estão repletas de gente. Acompanha, ainda, a procissão, uma companhia de pobres com velas acesas e, contrastando com estes, logo atrás, mais de cem confrarias com suas magníficas opas, desfilando “a maior riqueza nos esquadros de mais de 100 pendões com suas mangas de cruz, com tochas acesas” (SIERRA, *op. cit.* p. 235). Ao lado do esquife, dois capitães a cavalo, um portando o escudo e outro o bastão do governador morto, acompanhavam o cortejo.

Na igreja de São Francisco, duas covas haviam sido abertas: uma, perto da água benta, à entrada da igreja, seria usada para o cumprimento da última vontade de d. Afonso Furtado, que assim havia disposto como prova de humildade; a outra, no lugar principal da capela mor, onde de fato seria enterrado, após apenas ser baixado na primeira cova, como cumprimento simbólico de sua vontade.

A igreja havia sido ricamente preparada. Montou-se um tablado no meio da igreja com 14 palmos de comprimento e pouco menos de largura. Sobre ele, outro, ainda mais alto, vestido de seda negra e guarnecido de sanefas com pontilhões de prata; a superfície toda coberta com um rico pano de terciopelo vermelho, guarnecido de tecido alaranjado com frocadura e borlas de ouro. Muitos candeeiros de prata, incensários e cassoletas adornavam a igreja. Havia ainda vinte brandões de cera e, ao lado do tablado, uma caldeirinha de pau negro, guarnecida de prata, com água benta.

Na chegada à igreja de São Francisco, o cabido encomenda o corpo; faz-se o enterro simbólico ao pé da água benta; o corpo retirado em seguida e posto no caixão que o esperava na capela mor. Repicaram as caixas, foram feitas três cargas de artilharia e os fortes deram salvas em resposta. Após o estrondo, foram se retirando as gentes.

Acontece então a cerimônia da “quebra dos escudos”:

Mal se havia feito, quando se fez sinal aos esquadrões de que seu general estava sepultado. Quando os capitães que estavam a cavalo, com bastão e escudo, aos tristes e ruidosos ecos de roucas caixas, artilharia e arcabuzaria de três cerradas cargas, lhes romperam, correspondendo todos os fortes com o mesmo sentimento, com furibundos estrondos e, num instante, se viu desvanecida toda esta pompa e aparato grande (SIERRA, *op. cit.* p. 239).

Lopes Sierra aponta quatro sinais seguros da salvação da alma de d. Afonso Furtado e da sua eleição para a vida bem-aventurada: primeiro, a sua voz firme e

inteligível, mesmo em artigo de morte; segundo, o perfeito ajuste do tamanho do forro de seda ao espaço do caixão, sem que ninguém houvesse tirado a medida deste; terceiro, o pouco gasto de cera dos brandões durante o velório; e quarto, a coincidência do horário das sete missas encomendadas por d. Afonso com a hora exata em que veio a falecer.

Na tradição barroca, a morte e o funeral transformam-se em acontecimentos eminentemente teatrais. Na época do governador biografado, torna-se ainda mais importante o papel do clero e da igreja na superação da morte. Nesse ponto, são preciosas as extensas e detalhadas descrições de todos os momentos da morte do governador, desde os primeiros sintomas da erisipela e os “combates” do herói contra o intenso sofrimento das sangrias e das febres – até o longo processo de pompa fúnebre.

Convém, no entanto, lembrar que o evento e seu relato não correspondem diretamente à idéia de um consenso supostamente estabelecido na sociedade. Os rituais elaborados também se relacionam a momentos críticos, podendo ajudar a atenuar conflitos, reabilitar e promover personagens. Dessa forma, pela atuação de seus parceiros interessados, o governador-geral tinha sua memória construída além da morte.

Na sociedade estamental do Antigo Regime, mesmo um evento como a morte deveria desempenhar o papel de mantenedor da ordem social. Mais que um fim, ela era um símbolo de toda a vida do indivíduo, membro do corpo mítico do Estado, cujas virtudes deveriam ser respeitadas e imitadas, e os vícios e os erros purgados e superados, obviamente, com o auxílio autorizado da Santa Madre Igreja. Portanto, a morte, como um rito que irradia valores sociais na sociedade colonial, tinha um valor eminentemente didático.

O traço mais marcante desses cortejos reside na proclamação enfática do poder da morte e do morto. Ritual de orgulho póstumo, a celebração fúnebre dos grandes é comandada pelo imperativo individual e coletivo de uma “segunda vida” (ARAÚJO, 1997, p. 255), a que o defunto constrói e que a sociedade lhe dá e garante. A sensibilidade barroca, expressão conjunta de um modelo piedoso e de submissão aos poderes civil e eclesiástico da época, carece intimamente deste gênero de espetáculo.

Finalmente, em sua visão do catolicismo, o homem barroco acreditava que o santo não se contentaria com a prece individual. Sua intercessão seria mais eficaz quanto maior fosse a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo de maneira espetacular. Para receber a força do santo, portanto, o devoto devia fortalecê-lo com as

festas em seu louvor, festas que representavam um ritual de intercâmbio de energias entre homens e divindades.

Celebrar bem os santos de devoção, além de tornar a vida mais segura e interessante, representava um investimento ritual no destino após a morte. Enquanto elemento de cultura, a religião era coisa dos doutores da igreja; cabia aos irmãos o lado lúdico e mágico da religião.

CONCLUSÃO

Para concluir, talvez seja necessário retomar algumas idéias básicas que nortearam a confecção deste trabalho. Primeiro, que não se pode analisar o período colonial de forma monolítica, como se as transformações sociais por que passaram as diversas regiões da América portuguesa até o início da segunda metade do século XVIII não fossem significativas. Depois, de que na Bahia dos séculos XVII e XVIII estamos diante de uma sociedade barroca.

O barroco trazido para o Brasil pelos portugueses vai encontrar na Bahia uma sociedade recentemente urbanizada e que começa a se desenvolver, econômica e culturalmente de fato, apenas após as lutas contra os holandeses e a restauração da coroa portuguesa, em 1640. Uma sociedade submetida, embora não totalmente submissa, ao trono português, mas ciosa de suas instituições, hierarquias e prestígio social.

No topo da pirâmide social dessa sociedade, o senhor de engenho, dotado de um espírito aristocrático, fáustico e afeito à pompa, procurando de todas as maneiras signos de nobreza que coroassem e afirmassem sua posição. Na ausência de títulos reconhecidos oficialmente, a aristocracia açucareira baiana procurava exibir nobreza e honra a partir de um modo de vida em que a ostentação e o luxo seriam a sua prova.

E assim como sua nobreza, também a religiosidade devia ser exibida. Exteriorizada em prodigalidade de excessos que iam desde os altares domésticos até aos rituais fúnebres, passando pelas missas solenes e as inúmeras procissões promovidas pelas ordens terceiras e confrarias, entre disputas por maior brilho e luxo. Festas religiosas, ao lado de outras promovidas pelo Estado, sempre se revelavam ocasiões para a exibição de nobreza e honra, principalmente nos jogos equestres, considerados nobres, como as touradas, cavalhadas, jogos de argolinhas de canas etc.

Se a cultura do barroco, no dizer de José Antônio Maravall, é mais do que uma cultura da crise, porque cultura da consciência da superação da crise, na Bahia ela é a

consciência da crise de segurança com relação ao *status*, constantemente ameaçado pela riqueza e prestígio social dos comerciantes e homens de negócio que, embora constantemente associados aos cristãos-novos, a condição de ricos e brancos permitia-lhes burlar os dispositivos e prescrições legais, além de conquistar privilégios destinados aos cristãos-velhos.

O barroco é uma cultura do poder e da manutenção da ordem, logo é também um instrumento que atua sobre os homens para que se comportem, entre si e socialmente, de maneira a potencializar a capacidade de auto conservação social. Diante disso, o homem barroco se utiliza da cultura como instrumento para a conservação da ordem social do Antigo Regime, uma ordem estamental, fundada na idéia de diferença e em critérios de limpeza de sangue. E dos elementos presentes na cultura barroca, aqueles mais utilizados pela elite baiana foram os rituais de sociabilidade, principalmente os religiosos, as festas e os ritos fúnebres.

A necessidade de exteriorização da fé, se, de um lado, atendia às novas determinações da Contra-Reforma e do Concílio de Trento, de outro lado, evidenciava um tipo de comportamento aparentemente dúbio, que oscilava entre uma postura de tipo “estóico”, que o tempo todo obriga a pensar nas “vanidades”, na fugacidade do tempo mundano e na fragilidade da vida terrena, e uma outra, do tipo “epicurista”, em que buscava usufruir dos prazeres da vida presente. Esta dualidade de pensamento faz das cerimônias religiosas barrocas uma festa para o corpo e para a alma. E leva para as cerimônias fúnebres a pompa das festas, principalmente a das procissões.

O homem barroco era um homem profundamente religioso. Religiosidade que tinha que ser exibida profusamente, o que explica a prodigalidade de excesso nas manifestações da fé, por meio das festas ruidosas e extravagantes promovidas tanto pela Igreja, ordens religiosas e irmandades, quanto pelo Estado, nas quais a parte dedicada ao culto divino era sempre grandiosamente executada. Explica também a grande preocupação com os rituais relacionados com a morte.

O funeral barroco se caracterizava pelo luxo: dos caixões, dos panos funerários, a quantidade de velas queimadas, o número de participantes no cortejo – de padres, pobres, confrarias, músicos, autoridades, convidados –, a solenidade e o número de missas de corpo presente, a decoração da Igreja, o prestígio do local escolhido para sepultura. Na prática, as principais características dos rituais de enterro dependiam tanto da posição social do defunto, como do local e das formas da morte, ou seja, das suas causas próximas. Mas, por norma, o enterro era objeto de um cerimonial teatral,

consentâneo com a categoria social do morto e nele podia participar toda a comunidade. A morte seiscentista e setecentista, no Brasil, encenava-se à maneira barroca.

O apreço que a cultura barroca deu à imagem, ao espetáculo, ao deslumbramento provocado pelos aspectos que enternecem os sentidos, o gosto pelo encantatório da aparência externa, não invadiu apenas a literatura e as artes plásticas. As representações de natureza sagrada foi uma constância que orientou aquele olhar embevecido com a matéria. Nesse modo de ver o mundo, não havia lugar para o adequado, buscava-se o apoteótico, o monumental, pois nessa arte falta “... qualquer inclinação para o pequeno, para o íntimo” (BENJAMIM, 1984, p. 202). A redundância, o apelo desmesurado às imagens, às alegorias e aos emblemas clamam pela eternidade para que ela instaure e supere a desduração pertinente à vida.

Numa sensibilidade assim, tão afeita ao material, à confirmação visível de todos os eventos, como se apenas desse modo eles se tornassem reais, a morte é motivo de exaltadas cerimônias, merecedora de uma encenação crivada de imagens, alegorias e símbolos, que não deve nada às festas de outra natureza. Ela é uma das cerimônias mais requintadas, porque o funesto possui uma rede de convenções respeitadas, ou até criadas socialmente, pelas Irmandades. A pompa pode faltar durante a vida, mas nunca na morte, último momento da existência, que, portanto, deve ser solene. Dela se ocupam as Irmandades que estabelecem disposições sobre a formalidade que os cortejos fúnebres exigem. Nos livros de compromissos dessas associações religiosas, é generalizada a preocupação com os cortejos dos irmãos, que devem ser “em pompa”, “em corpo de comunidade”, “em corpo de Irmandade”, “com modéstia e compostura” e assim por diante. Eles pressupõem uma certa ordenação transmitida pelos costumes, que é de tanta importância quanto o rigor do acompanhamento das procissões. O cortejo fúnebre se constituía, naqueles tempos, numa experiência sagrada, numa procissão, no qual o morto era o santo.

Esse gosto pela *aparência*, traduzido na importância dada à organização da cerimônia fúnebre, ao estabelecimento de numerosas missas em sufrágio pelos irmãos mortos, aos ofícios de defuntos realizados por dezena ou dúzia de sacerdotes, às arrobadas de cera gastas em iluminação, à profusão de tecidos de cor preta (considerada exclusiva para o luto), e de franjas e galões de ouro, não pode ser interpretado apenas com vistas a manifestações de exteriorização ritualística dos devotos daquele tempo. O imaginário daquela gente, prenhe de valores simbólicos, buscava, com tanto apreço pela pompa, atingir a permanência do ser, se apropriar da salvação, enfim, escapar à morte. As

aparências sensíveis magnificentes expressam o sublime, servem de mediação para aquele homem religioso atingir o mundo celestial. Por esse motivo, dentre vários outros, elas são valorizadas socialmente.

As grandes despesas verificadas em cortejos de homens ricos e relativamente nos cortejos em geral, a exorbitância do preço para filiação de enfermos em Irmandades, as onerosas quantias despendidas em sufrágios, sobretudo quando não mais podem ser usufruídos, e então, poderiam ser inúteis. Mas não são. Gastos com liberalidade, não mais para o gozo do corpo, mas pela salvação da alma, mostram que até na fragilidade elas servem.

Mas existia o outro lado da moeda. Se o comportamento de tendência estoicista se afirmou na negatividade, na desduração de tudo o que é contingente, a consciência afirmadora dos prazeres da vida mundana, do apreço às diversas experiências do mundo sensível não percebeu apenas a negatividade da vida humana. Ela, ao invés de afirmar que “a morte é certa”, dizia que “a morte é incerta”, portanto não se sabia quando ia chegar. A vida, apesar de precária é interessante, porque oferece aos sentidos um prazer maravilhoso. A literatura sobre o período não cansa de ratificar o gosto do homem barroco pelos aspectos visíveis da fé. Este homem amava seus templos ornamentados em profusão, fazia um número inesgotável de festas religiosas, procissões, enfim, cultuava os aspectos materiais da religião.

A preocupação com o espetacular e o fausto nas vibrações religiosas aparecia claramente nas *Ordenações Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Nos intervalos entre as grandes comemorações do calendário religioso, registram-se muitos pedidos de procissões, como aqueles feitos pela Câmara da Bahia, instituindo uma série de novas festas fora do calendário oficial. A estas somavam-se as procissões feitas para esconjurar um malefício, como uma epidemia que estivesse ocorrendo na cidade, como aquela que ocorreu em Salvador, em 1686, e que acabou se incorporando ao calendário religioso da cidade ao adotar São Francisco Xavier, a quem tinham sido feitos os rogos e oferecida a procissão, como padroeiro da cidade.

As festas coloniais procuravam moldar a vida e os interesses das populações à aliança entre Igreja e Estado, estabelecendo sua posição no corpo místico e interferindo nas formas de sociabilidade dos colonos. Mas, ao mesmo tempo em que era imposta, a festa criava, ou não conseguia evitar, brechas que ensejavam resistência e transformações.

Efetivamente, a festa possibilitava aos grupos sociais o confronto de prestígio e rivalidades, a exaltação de posições e valores, de privilégios e poderes. Tudo isto sublinhado devidamente pela ostentação do luxo e distribuição de generosidade. O indivíduo e o grupo familiar afirmavam, com sua participação nas festas públicas, o seu lugar na cidade e na sociedade política. Nos dias festivos, a Câmara recomendava aos moradores da cidade “fazer cair suas casas e assear suas testadas e que ornassem suas portas e janelas” nos dias de procissão, e que, durante a festa, colocassem “luminárias” em suas casas.

Às luzes e aos adornos somavam-se os fogos de artifício que, ao abrir a celebração, anunciavam a partida dos cortejos das procissões, e no final, sua chegada à igreja ou à praça, onde aconteciam os principais eventos da festa. Para o povo comum este era o ponto alto das festas, e era também onde a hierarquia social local desfilava em cortejo triunfal, cada grupo com seu lugar definido. A Câmara convocava aos ofícios e lhes encarregava a alegoria, dança e comédia que lhes cabia apresentar e seu dia particular, quando então cada um mostraria “a sua fidelidade nos obséquios” de que se tratava aquele determinado evento. A Câmara determinava que se representassem “óperas na praça, cavalhadas no Terreiro de Jesus e ataque de fogo pelos militares”. As óperas eram financiadas pela população a partir da Câmara, que preparava previamente uma lista de contribuições; das cavalhadas, por ser um exercício nobre, se encarregavam os senhores de engenho, a nobreza da terra; e do “ataque de fogo” os militares.

Aos comerciantes cabia enfeitar as ruas e, como os demais ofícios, apresentar danças e comédias. Nessas ocasiões, eles gastavam muito dinheiro, pois pagavam parte das despesas das comemorações. Em 1641, nos festejos da aclamação de d. João IV ao trono restaurado de Portugal, os gastos foram tantos que foi necessário solicitar à Câmara que os liberasse de participar das outras festas daquele ano. Reconhecendo a justeza do pedido, a Câmara concede a liberação, com exceção da procissão de *Corpus Christi*.

Foram gastos muito altos para uma comunidade mercantil que nesse momento ainda não tinha adquirido a projeção que teria mais tarde.

Dois fenômenos foram fundamentais para o enriquecimento da comunidade mercantil baiana. O desenvolvimento da cultura do fumo no Recôncavo baiano e a progressiva mudança de rota do tráfico dos portos de Angola, que se achava ocupada pelos holandeses, para a costa do Daomé, ou Costa da Mina, como ficou mais conhecida.

O século XVIII trará mudanças significativas para a Bahia. Com o enriquecimento dos comerciantes e homens de negócio, sua aceitação social vai ficando cada vez mais patente. Seu prestígio social também começa a se modificar. Uma prova disso talvez seja a prática de levar propinas nas festas, antes uma prerrogativa dos funcionários régios e oficiais da Câmara. Esta prática entre os comerciantes de Salvador teria se iniciado em 1711. Se algumas vezes elas eram contestadas, por não haver autorização régia para a sua distribuição, isso acontecia também com o Senado da Câmara e com as outras instituições régias na cidade. E sempre se recorria ao argumento do “costume antigo” para justificá-la, mesmo que este “costume antigo” tenha se iniciado a poucos anos.

A aceitação social dos comerciantes baianos atingirá seu ponto maior em 1760, nas festas que se realizaram em Salvador pelo casamento da Princesa do Brasil d. Maria, com o Infante d. Pedro. Nelas, o corpo de comércio participou com uma função da qual eram geralmente excluídos, por ser exclusividade da nobreza, os jogos eqüestres. Nas festas de 1760, os enriquecidos comerciantes da Bahia ofereceram três dias de touradas. Além dos touros, ofereceram também os fogos de artifício no encerramento das festividades, quando os fogos clarearam os céus da Bahia “largamente por duas horas”.

Os fogos de artifício eram usados nas festas para homenagear o rei e a família real, mas a engenhosidade com que eram efetuadas as queimas deles acabavam se transformando numa propaganda de quem o oferecia. E geralmente era quem mais prestígio tinha no momento.

ANEXOS

Anexo I

OCUPAÇÕES DOS VERADORES DE SALVADOR

Ocupação	1680-1729		1780-1821	
	N	%	N	%
Senhores de engenho	132	50.8	32	26.5
Lavradores de cana	33	12.7	-	-
Comerciantes proprietários de terras	35	13.5	6	4.9
Profissionais proprietários de terras	8	3.1	11	9.1
Setor açucareiro		79.1		40.5
Comerciantes	12	4.6	24	19.8
Profissionais	7	2.7	16	13.2
Pecuaristas e plantadores de fumo	9	3.4	-	-
Não identificados	24	9.2	32	26.5

“fontes: para 1680-1729: Flory, **Bahyan Society**, p. 138-47. Para 1780-1821: Morton, F.W.O. **The Conservative Revolution of Independence: Economy and politics in Bahia, 1790-1840**. Tese de PhD Oxford University, 1974, p. 65. Os dados dos dois autores não foram coletados segundo definições de categorias semelhantes, não sendo pois exatamente comparáveis. Em certa medida, a grande porcentagem de vereadores não identificados no estudo de Morton parece relacionar-se à sua exclusão da categoria de lavradores de cana. Assim, o subtotal para o setor açucareiro em 1780-1821 pode representar apenas um mínimo”.

Anexo II

Introdução ao Livro 3º do Tombo da OTSFB

No decurso de todo o tempo que tem corrido desde o estabelecimento desta Ordem até o presente receberam as Mesas que serviram nelas muitos e vários encargos, que se foram cumprindo inteiramente pelo total rendimento da Ordem, sem haver a certeza do que tinha produzido o capital de cada um dos encargos, por ter havido o descuido, de não vincular patrimônios a cada um deles, para conforme o seu rendimento se cumprir.

Laborava nesta confusão a Ordem e cumpriram os Irmãos dela os encargos a que estava sujeita aplicando a eles todo o dinheiro fosse ou não daquelas consignações, com fundamento de que todos os Instituidores tinham direito ao rendimento que havia, supondo o produzido do seu capital, quando talvez não tivesse este rendido coisa alguma por empate em dinheiro no cofre, ou por falta de alugador nas propriedades, que com eles se tivessem comprado, e também por estar totalmente perdido: com certeza que não podia haver por se não ter feito distinto a princípio, o cabedal de cada um dos Instituidores. Esta omissão que houve nos respectivos tempos, em que se receberam aqueles capitais, foi o motivo por que as Mesas foram cumprindo todos os encargos pelo rendimento total da Ordem, e ainda de principais, sendo muito dele aplicado a outras consignações, segundo as verbas dos testamentos por que foi deixado a esta Ordem.

Assim se governaram todas as Mesas até que suspenderam as festas que se celebravam na igreja desta Ordem por evitar as ocasiões de despesas, além de aplicarem todo o dinheiro ao cumprimento dos encargos com desconsolação dos irmãos, que fazem o Corpo desta Venerável Ordem a que é natural ver celebrar na sua Casa espiritual os louvores a Deus de que ficaram privados por causa dos mesmos encargos.

Não obstante a quinomia (sic) e atenta prudência com que governavam as Mesas, ia de uns e outros anos diminuindo o rendimento e os encargos sempre com direito de se cumprirem no todo *ex vi* de se lhe não ter feito patrimônio para servir no conhecimento dos seus rendimentos, e se saber se se deviam cumprir.

Esta confusão, e o conhecimento certo de que no breve tempo de 20 anos mais ficaria reduzida esta ordem a possessão de poucos bens, e os Instituidores nos termos de se lhes não cumprirem os seus encargos em todo, nem em parte, foi causa motiva da Mesa fazer patrimônio a todas as capelas por resolução e Acórdão de 21 de março de 1759 com autoridade judicial dando-se bens a cada uma delas em que se fez vínculo que se descreveu nos autos de cada uma, e se julgaram por sentença como se lê neste Livro.

Tombadas as ditas Capelas e feitos os patrimônios em tanta quantia quanta deixaram a esta Ordem os Instituidores, pareceu à Mesa fazer trasladar neste Livro tudo o que se processou nos seus respectivos autos para conhecimento da sua formalidade, e se saber qual é o patrimônio de cada uma das Capelas; e aonde existe, com o pequeno desvelo de o passarem pelos olhos das Mesas que sucederem ao dito Tombamento para seu governo, e procederem indefectível ao que se manda pelo juízo.

Para total conhecimento do que devem obrar em todas bastará ler a Capela de Gaspar João, que se acha registrada de Fls. 1 até fls. 5v. no qual se manda que rendendo

o seu patrimônio e assim as mais se cumpra, e não rendendo quanto baste a satisfação do seu encargo se cumpra na parte que chegar o seu rendimento, salva sempre a administração da Ordem a quem é concedido todo o excesso, e na falta do rendimento para todo o encargo a quarta parte do que render.

Para que se saiba em todo o tempo o rendimento total de cada uma se mandaram criar dois livros de contas correntes com ditas Capelas nos quais se deve carregar em débito todas as despesas e concertos que com elas se fizerem, e em crédito o total que renderem, e do que ficar líquido em cada um ano se há de cumprir o encargo em todo, ou em parte, tirando-se sempre a administração da Ordem, como se manda na dita Capela de Gaspar João neste Livro a Fls. 4 até Fls. 5 que serve de regra geral para todos os mais.

Mandando assim observar pelo juízo competente das Capelas no qual se hão de dar as contas futuras por aquela forma em que se hão de aprovar todas as despesas até a quantia de 30\$000 em cada uma das propriedades sem vistoria, e com esta em toda a que se fizer em cada uma delas, fazendo por conta dos Instituidores toda a falha de alugueis, e falta de alugadores, não sendo por omissão culpável da Ordem, se quis a Mesa inteirar espiritualmente do seu procedimento fazendo a proposta que vai registrada no princípio deste livro, e o original no maço das escrituras, a que responderam os P.P. M.M. Manuel Corrêa, Manuel Xavier, e Manuel dos Santos da Companhia de Jesus aprovando todo este procedimento com as limitações, que serão atendidas na dita resolução, por que se mandam observar por despacho do Juiz das Capelas de 3 de julho de 1759 posto em petição desta Ordem que também vai copiada imediata a proposta.

Proposta

A Venerável Ordem 3^a de S. Francisco desta Cidade, desde o tempo do seu estabelecimento fez aceitação de muitos legados, que instituíram em sua vida, e outros por morte vários Instituidores, uns para anualmente se casarem órfãs, e outros para se lhes dizerem missas semanárias, ou cotidianas, deixando para isso parcelas de dinheiro equivalente para o redito das pensões que deixaram com ele.

Suposto que no princípio ou tempos em que se recebeu aqueles dinheiros se fizessem assentos nos livros da Ordem com separação e declaração a que Capela pertenciam para se saber em cujas mãos corriam risco, e se rendiam ou não, contudo pelo decurso de anos se confundiu, que nestes últimos, se não podia vir no conhecimento a quem pertenciam os que existiam na mesma espécie, e a quem tocavam os que se empregavam em moradas de casas em que a Ordem tem presentemente o seu maior capital.

Por causa daquela confusão foi a Ordem cumprindo sempre os encargos sem exceção valendo-se para o pronto cumprimento de todos os dinheiros que iam à dita Ordem por deixas, e esmolas, e promessas das Mesas, sem excetuar dinheiro algum, que talvez fosse deixado para paramento e ornato da Ordem como nestes últimos foi a deixa de Maurício Carvalho da Cunha.

Sem embargo da Ordem aplicar todos aqueles dinheiros a cumprimento dos legados, tirando tão somente para o uso da Ordem o que se gastava em cera, algum ornamento, e ordenado dos serventes dela se foi alcançando de sorte que se suspenderam desde o ano de 1744 por diante todas as festas que se faziam na Ordem e todas as coisas que podiam ser provocativas de gastos.

Não bastando esta economia para o arraste da mesma Ordem, se resolveram os Mesários do presente ano a balancear todos os bens que presentemente fazem o Capital

da dita Ordem, e achando, que todos eles não importavam tanto, quanto meteram nela os Instituidores, porque para cumprimento deste lhe faltavam doze contos e tantos mil réis, concordaram entre si de requerer ao Juiz competente dos resíduos, tombasse ditas Capelas para lhes fazer patrimônio dos bens que existiam, e com efeito mandando-os avaliar judicialmente como se costuma pelos juizes dos ofícios de Pedreiros, e Carpinteiros fez tombamento dando a cada uma das Capelas uma ou mais moradas de casas, que bastarão a fazer o Capital, com que cada um dos Instituidores entrou na Ordem, e por esta forma se inteiraram todas, menos três, por não haverem bens, ficando a Ordem sujeita ao cumprimento destas, sem aliás ter rendimento.

Feito assim o tombamento aprovado e julgado por snn.^a (sinal ?) do Juiz competente consigna este a Ordem por sua administração todo o excesso que renderem os patrimônios das Capelas ao encargo delas; *verb. grat.* Pedro deixou à Ordem 8\$ Cruzados para se dar todos os anos um dote de 100\$r, rendem aqueles 8\$ Cruzados 200\$r, o que vai de cem a duzentos mil-réis consigna o Ministro por administração a Ordem, e assim todos os mais de maiores, ou menores encargos, fazendo por conta dos Instituidores, ou Capelas todos os gastos de concertos, ou reedificações das propriedades em que estão tombadas.

Além daquela concessão das maiorias por administração a Ordem que o juiz lhe concede determina mais, que sucedendo não render a propriedade que faz o patrimônio de alguma Capela por exemplo mais de 40\$r. poder a Ordem tirar de sua administração a 4^a parte que são dez mil-réis, e cumprir 30, e sucedendo que inteiramente não renda uma ano, ou mais se não cumpra em todo o tempo que não render.

Para legitimamente se praticar o cumprimento destes legados conforme as sentenças dadas nos autos das Capelas deles tem parecido aos Irmãos da presente mesa, que deve parar o seu cumprimento o ano próximo futuro, que principiará a 4 de julho de 1759, e findará em outro tal dia de 1760 para no fim dele se ver o que rendeu cada uma das capelas, o que se deve cumprir, e se deve usar do indulto de tirar a 4^a parte no caso de não render mais do encargo instituído, por exemplo: as casas que são da Capela de Pedro, se renderem 50\$ e o seu encargo for de 40\$ ficará a Ordem com a maioria de 40 a 50\$ – porém se não render mais de 40 para haver a Ordem de tirar a sua 4^a parte, e saber que há de cumprir 30 –

Por aqueles motivos, tem concordado entre si de comum Acordo os Irmãos da presente Mesa de parar aquele ano *ex vi* de se não poder praticar a conta de ditas Capelas em legítima, e verdadeira forma e se não confundir a mesma Ordem para o futuro, quando as operações dela são feitas por tantos discursos, quanto são os Secretários que a vão servir.

As razões em que se fundamentam os Irmãos da presente Mesa para de comum Acordo assentir a parar aquele ano são verem feitos os capitais das Capelas em tanta quantidade, quanta meteram na Ordem os Instituidores, aprovar o Juiz o Tombamento delas e consignar-lhes as administrações que a Ordem deve ter; e também por esta estar tão decadente, que entregou quanto possuía em bens às ditas Capelas, e por causa daquela mesma decadência se tem feito nestes últimos anos as despesas da Procissão de cinza e Semana Santa a custa dos Irmãos da Mesa.

Pergunta-se aos Senhores R.R.P.P.M.M.

Se na forma que fica exposto ficarão de boa consciência os Irmãos da presente Mesa, que foram causa moto de todas aquelas operações novamente feitas, e semelhantemente os que lhe sucederem aqueles e em determinar entre si o parar este ano com o cumprimento dos legados, e estes em ficarem com as maiorias, que lhes concede o Ministro por administrações, porque sendo em benefício da Ordem, não desejam os Irmãos da presente Mesa, e os que lhe sucederem encargos, quando a sua

intenção é tão somente em benefício dos Instituidores por se lhe estabelecerem patrimônios mais permanentes, do que dinheiro e da Ordem, que necessariamente se perderia no decurso de mais 30, ou 40 anos.

A proposta, submetida ao parecer dos três membros da Companhia de Jesus, Padres Manuel Corrêa, Manuel Xavier e Manuel dos Santos, teve a seguinte resposta:

Resposta

Sou de parecer que os Irmãos da presente Mesa parando este ano com o cumprimento dos legados, e os Irmãos que lhe sucederem recebendo em benefício da Ordem as maiorias que pela administração consignou o Ministro, ficam em boa consciência praticando o que propõem para o louvável fim que intentam com as seguintes limitações. 1.^a Que no ano subsequente ao em que cessa o cumprimento dos legados, crescendo os renditos das propriedades com tal excesso, que cumpridos os ditos legados, e tirada a 4.^a parte de cada um dos renditos para a Ordem, pela diligência e cuidado da administração reste ainda alguma quantia, deve esta aplicar-se respectivamente para a satisfação dos mesmos legados, os quais se não cumpriram no ano antecedente em que pararam. Isto mesmo se deve praticar nos anos seguintes crescendo os renditos com o excesso referido. A razão vem a ser, porque a Venerável Ordem suposta a livre aceitação que fez da administração, deve pelo modo possível dar cabal cumprimento às disposições dos Instituidores, e Testadores, os quais determinando tempo prefixo para os legados, não remittiram a obrigação de os cumprir só pretenderam acautelá-la a dilação Per. tr. 15 q. 6. n.º 1.073. (?) Observada esta limitação, sempre fica a Ordem utilizada com a parte dos renditos proporcionada ao cuidado, e indústria da administração, e satisfeita pelo modo possível a vontade dos Instituidores, e Testadores, a que se deve dar inteiro cumprimento, quanto pode ser *x.^a cap. tua nobis d. destam. L.C. de Sacrosant. Eccles. L. 5.^a Testam. quemadm. aper.-Molin d. just et jur, tr. 2 d. 249 n.º 1.º et 7.º*.

A 2.^a Limitação é, que se em algum dos anos seguintes ao em que cessaram os legados, não resultarem renditos das propriedades para cumprimento dos mesmos legados, respectivamente, não poderá a Ordem utilizar-se de todo algum módico rendimento que produzir alguma, ou algumas das ditas propriedades: deve neste caso pela diminuição que houver em cada um dos legados, se estes forem divisíveis, como V. g. missas V.^a (venha ?) diminuir proporcionadamente o que lhe toca pela administração, sendo porém o módico rendimento insuficiente para cumprimento de legado algum, deve conservar-se havendo esperança de que se chegue a completar a quantia com que se dê satisfação e cumprimento, segundo o que possível for. Advirto que o legado de dotes não admite diminuição em si, posto que a possa admitir no número, isto é haver menos dotes, quando os renditos não chegarem para todos os que andarem anexos a alguma propriedade. Com as sobreditas Limitações podem os Irmãos tuta (sic) consciência seguir o determinado pela sentença, e praticar o que intentam. *Ita censeo salvo meli ou V.º Colégio da Bahia 26 de junho de 1759. Manoel Corrêa.*

Sou do mesmo parecer: Colégio da Bahia *era ut supra* Manuel Xavier.

Julgo o mesmo com os R.R.P.P.M.M. Colégio da Bahia *era ut supra*. Manuel dos Santos. Eu Domingos da Rocha Barros Secretário atual da Ordem a fiz escrever da própria, a que me reporto e com ela esta conferi sobre escrevi e assinei.

Ao Dr. Provedor dos Resíduos e Capelas, João Ferreira Bitencourt e Sá, foi encaminhada uma petição, que recebeu o seguinte despacho:

Concedo aos suplicantes o tempo pedido debaixo das cláusulas, e limitações ponderadas nas resoluções juntas, que se conservarão para legítima inteligência deste despacho. Bahia 3 de julho de 1759. Bitencourt e Sá.

Fonte: *Livro 3º do tomo e registro das capellas que administra esta Venerável Ordem Terceira da Penitência do S. P. S. Francisco desta cidade da Bahia novamente tombadas e vinculados seos patrimônios.* (AVOTSFB)

Anexo III

OTCS – Gastos com Mestres de Ofícios e Oficiais Mecânicos

Data	Despesa	valor
16/10/1667	Gasto com “a obra do retábulo para se dourar” (AOTCS (7) f. 38v.	16\$470
07/10/1674	Obras de acrescentamento do Consistório. (ibid. f. 99r/v)	423\$070
07/10/1674	Um portal e uma ginella de cantaria (ibid.)	64\$000
07/10/1674	Por tirar e mudar duas ginellas e assentos (ibid.)	6\$400
02/09/1674	Uma coroa nova de prata imperial para Nossa Senhora do Carmo que vai nas procissões (ibid. 98v)	5\$000
16/07/1675	Pago ao pintor Francisco Nunes a primeira terça parte da obra de pintura e douramento do teto da Casa do Consistório da ordem, de um total de 64\$000 ⁴²³ (ibid. f. 104)	21\$000
11/10/1682	Gasto com a Casa do Consistório (ibid. fs. 163v-164r)	140\$000
24/04/1689	Para ajuda de se pintar o teto da Casa da Mesa, por não chegarem as esmolos (ibid. f. 222v)	12\$000
03/11/1680	Gasto com o teto da abóboda da Capela de Santa Tereza mais 22 painéis fixos feitos pelo irmão Domingos de Sam Payo (ibid., f. 143r)	95\$000
21/06/1682	Pago ao pintor Domingos de Sam Payo do resto que se lhe devia pelos últimos 12 painéis da abóboda da Capela de Santa Tereza (ibid. f. 159v)	90\$000
14/12/1681	Pago ao mestre imaginário Miguel Costa para fazer obras de talha para o forro da capela de Santa Tereza, a saber: frisos de talha, rompantes de talha e molduras para os painéis e cornijas (ibid. f. 149r/v)	60\$000
10/10/1683	Pago ao mestre imaginário Miguel Costa por acrescentamentos às obras de talha da capela de Sta. Tereza (ibid. f. 178v)	10\$000
03/10/1686	Pago ao oficial de pintor João Pereira Dalva 12 painéis para a capela de Sta. Tereza e dois maiores que ficam embaixo da vida da dita Santa, se obrigando o pintor a dar 6 acabados para a festa de Sta. Tereza (ibid. f. 216v)	46\$400
25/09/1689	Pago a Theotônio da Franca Fiúza por painéis novos para a capela de Sta. Tereza (ibid. f. 223r-224v)	60\$000
1699	Que “despendeu com o pintor Paschoal Vieyra de dourar a pianha para Sta. Tereza e pintar a banquetta” (ibid. (19) f. 139r)	7\$000
1704	Entregue ao capitão Belchior Moreira para as obras do cemitério da Ordem (ibid. (7) fs. 335v-336r)	566\$660
1713-1714	Pago a “um carapina que acertou e pregou no teto quatro painéis novos, por estar doente Brás Antônio (ibid. (20) f. 205r)	\$320
5-8/1714	Pago ao mestre e pintor capitão Felipe de São Tiago pela pintura de flores [ileg.] cernijamento (sic) com os claros dos painéis (ibid. f. 51v)	109\$400
26/11/1713	Que “se mandou dar aos religiosos para dobrar o sino grande	80\$000

⁴²³ Não conseguimos encontrar recibos que confirmassem o pagamento do restante.

	pelas almas dos nossos Irmãos defuntos (ibid. (5) p. 9)	
12/08/1718	Remetido a Portugal para se mandar buscar a cantaria dos arcos para se assentar na varanda de arcadas que se faz na parte de fora da capela (ibid. (21) f. 243v)	500\$000
11/1720	Pago ao mestre ourives (dourador?) Hieronimo Pereira Guimarães para dourar o retábulo da capela como também a obra [ileg] que fica guarnecida pela janela [ileg] da dita capela pela parte de dentro, cuja obra [ileg] faze [ileg] perfeição que pede a arte e também aparelhado para [ileg] não usará de pelamos de curtume, e só o de couro de luva [ileg] como também da bondade de ouro de sorte que não lhe ache tacha [?] [ileg] fazê-lo logo de sorte que fique acabada e de todo perfeita [ileg] para a Semana Santa próxima vindoura e pondo ele dito [ileg] ouro andaimes [ileg] (ibid. f. 153v) ⁴²⁴	2.000\$000
1720/21	Pago “ao mestre dourador Hieronimo Pereira Guimarães de dourar as duas tarjas de nossa capela (ibid. f. 121)	32\$000
1720/21	Pago “ao entalhador Lourenço da Rocha Caminha de duas tarjas para o frontispício da capela-mor	32\$000
1720-21	Pago ao “mestre serralheiro João da Rocha Mendez de obras de seu ofício que fez para esta Ordem (ibid. (21) f. 242v)	148\$000
1720-21	Gasto “para quatro forquilhas de prata para o esquite dos mortos feitas pelo ourives Francisco de Souza [ileg] e quatro paus de jacarandá para as ditas, feitas por Luís da Silva marceneiro” (ibid. f. 242v)	38\$460
1720-21	Pago ao “capitão Phellippe de S. Thiago de pintar cinco quadros de nossa capela (ibid. f. 242v)	40\$000
21/11/1723	Pago a “Luís da Silva Ferreira mestre marceneiro por um caixão com seu respaldo de jacarandá para a sacristia desta venerável Ordem Terceira pela forma de um que fez a Misericórdia [ileg] e se obrigou o dito Luís da Silva Ferreira a dar o caixão acabado de tudo na forma do risco e assentá-lo na Sacristia da Venerável Ordem Terceira até o Domingo de [ileg] a dita obra assentada na forma [ileg] acabar a custo do dito Luís da Silva Ferreira [ileg] risco [ileg]. (ibid. (8) f. 99)	600\$000
17/06/1724	Pago a Luís da Silva, mestre marceneiro, por um oratório no meio do caixão (ibid. f. 106)	57\$000
1722-23	Pago ao mestre marceneiro Luís da Silva Ferreira a conta do caixão que fez para a sacristia (ibid. (21) f. 251v)	200\$000
1724-25	Pago ao mestre marceneiro Luís da Silva que lhe deve de [ileg] dois armários da nossa sacristia (ibid. f. 265)	121\$000
1721-22	Pago ao mestre azulejador João da Costa Pereira de assentar o azulejo do claustro de fora (ibid. f. 246)	75\$000
1721-22	Pago a Domingos Vianna [ileg] para o azulejo de claustro do fora (ibid. 246v)	51\$040
1724-25	Pago ao “mestre dourador [ileg] Salvador de dourar a pinha de Nossa Senhora do altar mor” (ibid. (21) f. 265r	
1725-26	Pago ao “mestre ourives Manuel de Bastos [ileg] de prata e concerto dos tocheiros (ibid. f. 268v)	35\$570

⁴²⁴ Documento em péssimo estado, comprometendo a leitura integral.

1727-28	Pago ao capitão Joseph Pinhão de Matos de emporte da pintura e dourado da nossa sacristia (ibid. (21) f. 273v)	50\$000
1733	Pago aos “oficiais do capitão Joseph Pinhão de Matos por despacho da Mesa de 25 de julho de 1733 (ibid. (22) f. 164)	6\$000
1732-33	Pago ao “capitão Joseph Pinhão de Matos com a pintura e dourado do oratório que está na Sala do Despacho e na mesma forma a Casa de Noviciado, e os painéis dos quadros da nossa capela e pintura de 11 portas com frisos de prata” (ibid. f. 16r)	500\$000
1733	Em 3 de junho de 1733 a Ordem Terceira do Carmo encarregou o pintor José Pinhão de Matos da “pintura da casa dos noviços e onze portas da nossa capela pela quantia de 260\$000 (ibid. (8) f. 189v)	260\$000
1727-28	Pago “ao escultor do feitio de uma imagem do Senhor sentado na pedra e de concerto de três” (ibid. (21) f. 273v)	80\$000
1727-28	Pago a “Matheus Pereira pintor a saber de encarnar a imagem do Senhor a coluna, 30\$000, e do Senhor Crucificado, 30\$000, e da imagem com a cruz nas costas, 30\$000. (ibid. (21) f. 274v)	90\$000
1732-33	Pago a “Manuel de Souza Ferreira de custo do oratório que se fez para a imagem do Santo Cristo que se acha na Casa do Despacho. (ibid. (22) f. 15v)	40\$000
1732-33	Pago a Francisco Henriques “de dourado do respaldo da nossa capela, e Santuário com seus nichos de Noviciado. (ibid. f. 16r)	180\$000
1732-33	Pago a “Francisco Henriques, do resto de dourado que fez nos retábulos de nossa capela que se lhe estava devendo”. (ibid. f. 16r)	540\$000
1732-33	Pago a Francisco Henriques de dourar os quadros da nossa capela e sacristia (ibid. f. 16r)	282\$000
1732-33	Pago a “Lourenço Ribeiro rocha, de peso e feitio do resplendor do Senhor que está na nossa capela”. (ibid. f. 15v)	58\$000
1733-34	Pago ao “pedreiro Manoel Gomes da Silva de assentar o azulejo no claustro da Ordem” (ibid. f. 25r)	7\$040
1733-34	Pago ao entalhador “Antônio Rodrigues Lançareto da obra de talha e cornija [ileg] fez para a nossa capela” (ibid. f. 24v)	450\$000
1734-35	Pago ao “dourador Francisco Henriques de dourar a obra que faltava por dourar na nossa capela, e pintar seis painéis” (ibid. f. 33r)	800\$000
1734-35	A mesa da ordem de “de ajuda de custo” ao dourador Francisco Henriques, além dos 800\$000 que já recebera, “pela obra de pintura de seis painéis e o douramento das obras de talha (ibid. f. 33r)	50\$000
1734-35	Pago ao “oficial de dourador (Francisco Henriques) de molhadura (sic) que se lhe mandou dar pelo trabalho de acabar a obra para o dia de Santa Tereza (ibid. f. 33r)	6\$400
1737-38	Pago ao mestre pedreiro Felipe de Oliveira do assentar o azulejo do claustro da ordem (ibid. f. 47v)	60\$000
1739-40	Pago a “Manuel Ferreira Escudeiro com o concerto de um cálice e fazer um tinteiro novo de prata que a mesa mandou fazer” (ibid. f. 56v)	20\$000
1739-40	Pago a “Francisco Henriques de dourar e pintar o teto da	270\$000

	sacristia e a tartarugar os quatro armários, e todas as portas da dita” (ibid. f. 58r)	
1743-44	Pago ao “mestre pedreiro Felipe de Oliveira de ladrilho longo que pôs no claustro (ibid. f. 76v)	95\$000
1746-47	Pago ao “mestre Lino Rodrigues dos Santos por um resplendor que se lhe mandou fazer para o Santo Cristo” (ibid. f. 95)	90\$180
1746-47	Pago ao mestre ferreiro Brás Lourenço pela grade de ferro para a ginella (?) do carneiro” (ibid. f. 95v)	23\$000
1746-47	Pago ao “carpina João dos santos Martins [ileg] para comprar a madeira [ileg] a obra do carneiro” (ibid. f. 95v)	40\$000
1755	Pago ao mestre pintor Antônio de Abreu Fernandes por conta da obra da pintura do claustro pequeno da dita Ordem” (ibid. (24) f. 1v)	12\$000
1755	Pago ao mesmo pintor, “para pintar o claustro pequeno da ordem” (ibid. f. 1v)	80\$000
1755	Pago ao mesmo pintor “por conta da obra de pintura do claustro pequeno que a mesa lhe mandou fazer” (ibid. f. 2v)	24\$000
1755	Pago ao mesmo mestre, “para ajuste da pintura do claustro pequeno” (ibid. f. 3r)	124\$000
1755	Pago ao mesmo mestre, pelo “que a mesa lhe mandou dar de ajuda de custo por haver acrescentado na dita obra que fez no dito claustro pequeno” (ibid. f. 3r)	32\$000
1755	Dinheiro que despendeu com o “escultor Francisco das Chagas das imagens que fez para esta ordem como parece do seu recibo” (ibid. f. 13r)	128\$000
1755	Por dinheiro que despendeu com o mesmo escultor, “que fez as imagens, por conta de seu pagamento” (ibid. f. 13r)	70\$000
1758	Por dinheiro que despendeu ao “pintor das imagens Antônio da Cruz como parece do recibo” (ibid. f. 21r)	62\$000
1758	Por dinheiro que despendeu ao “pintor de pintar o Senhor Crucificado” (ibid. f. 21v)	28\$000
1759-60	Pago “ao entalhador da obra do nicho da Casa da Mesa” (ibid. f. 23v)	32\$000
1759-60	Pago ao pintor “Francisco Rodrigues de Oliveira de dourar o altar da Casa da Mesa” (ibid. f. 24r)	32\$000
1760-61	Pago ao “mestre pintor Jerônimo do Rego, de dourar o Santuário da Casa do Consistório, no concerto e aumento que se lhe fez” (ibid. f. 30r)	45\$000
1761-62	Pago “por 20 marcos de prata de lei que se entregaram ao irmão Manoel Soares Madureira para fazer duas quartas para o lavatório de ouro da capela a 6\$400 o marco” (ibid. f. 34r)	128\$000

Fonte: AOTCS

Anexo IV

OTCS – Receita com Capelas.

Data	Objeto	valor
18/07/1663	Esmola para a obra dos terceiros de N. S. do Carmo deixada em testamento por Madalena da Silva. ASCMS, liv. 2t. f. 85v-87r.	10\$000
03/02/1692	Uma capela de missas deixada pela Irmã Anna da Conceção. AOTCS. Liv. 2 de assentos da ordem. F. 240.	1.000\$000
23/10/1715	Devolução à Ordem pelo mestre carpinteiro Gabriel Ribeiro. APEB. (2) fls. 210v-211r.	453\$195
28/10/1725	Missa cotidiana pela alma do irmão Gabriel Ribeiro AOTCS (8), fl. 154r/v	8:000\$000
28/10/1725	Verba do testamento do irmão Gabriel Ribeiro p/ dourar o retábulo da capela da Ordem. (Idem)	400\$000
19/02/1717	Herança do irmão Domingos Alvares de Oliveira, recolhido no cofre.	1.600\$000
24/03/1724	Verba deixada em testamento pelo irmão Manuel da Costa Ferreira, para de rendimento a ordem lhe mandar dizer uma missa semanária “enquanto durar o mundo” (AOTCS (5) p. 12	600\$000
25-04-1723	Verba deixada pela irmã d. Agueda Pereira Pimentel “com ônus de missas” (AOTCS (5) 11).	500\$000
10/05/1724	Terrenos em Itapagipe, deixados pela irmã d. Catarina Quaresma, (avaliados) (id. p. 12)	916\$818
25/01/1728	Capela de missas deixada em testamento por Manuel Mendes Pereira (AOTCS (5) p. 14	600\$000
29/06/1728	Capela de missas deixada em testamento por André Fernandez Taveira (ibid., p. 15)	600\$000
08/09/1728	Capela de missas deixada em testamento pelo irmão Domingos Souza Marques (ibid., p. 15)	800\$000
1744-1745	590 oitavas de ouro em pó remetidas das Minas por Miguel Gomes, referente ao testamento do defunto Pedro da Silva de Macedo (AOTCS (23) 79v.	881\$430

Anexo V

Livro 3º do tomo e registro das capelas que administra a V. O. 3ª de São Francisco, desde o estabelecimento da Ordem (Reorganização das instituições e encargos em 1759)

Instituição		Capela		Patrimônio tombado		valor
Data	Instituidor	Tipo	Valor Rs.	Imóvel	Dinheiro	Total Rs.
05/01/1655	Gaspar João	1 missa semanal e esmola de Rs. 200\$000	1:200\$000	Dois sobrados		1:400\$000
19/11/1685	Domingos Roiz Correia	1 dote de cem mil réis, duas missas por um ano, esmolas, missas semanais.	4:100\$000	Três casas		6:519\$000
S/d	João Dias da Câmara	1 missa semanal	400\$000	Duas casas vendidas	360\$000	360\$000
S/d	Vigário Antônio Correia	1 missa semanal		Duas casas		400\$000
27/05/1676	Maria Lopes	1 missa semanal, missas anuais e perpétuas	400\$000	1 sobrado		1:000\$000
04/07/1665	Domingos João	Missas semanárias	400\$000	1 casa		340\$000

09/06/1675	Diogo de Aragão Pereira	Missas semanárias	400\$000	1 casa térrea		400\$000
06/03/1708	João Correia Seixas	Missas semanárias	400\$000	1 casa		850\$000
28/07/1707	Bernardo ribeiro Franco	Missas semanárias		1 casa		850\$000
S/d	Catherina da Silva	2 missas semanais		1 casa		850\$000
24/01/1703	João Alvares Fontes	1 missa semanal 1 missa semanal		1 casa	400\$000(*)	350\$000
04/12/1705	Miguel Ribeyro Riba	1 missa perpétua		1 sobrado/ armazém		800\$000
26/07/1701	João Ferreira Fonseca	1 missa		1 sobrado/ armazém		800\$000
25/01/1710	Antônio de Souza do Cais	2 missas semanais		1 sobrado/ armazém		800\$000
Instituição		Capela	Patrimônio tombado		valor	
Data	Instituidor	Tipo	Valor Rs.	Imóvel	Dinheiro	Total Rs.
15/11/1706	Coronel Domingos P. de Carvalho	1 missa cotidiana	2:800\$000	1 jogo de casas c/ 1 j.brejos e terras		2:800\$000
19/09/1707	Antonio Araújo Penso	Missas		1 casa		950\$000
11/12/1708	Sebastião da Silva	Missas	240\$000			950\$000
S/d	Manuel Alvares Millão	Missas semanais, missas 4 ^{as} .- Feiras N. S. Piedade, missa no ossuário, dote para moça			800\$000(*)	2:000\$000

		branca honrada na festa de sta. Isabel				
17/11/1725	Manoel de Affonseca	Missa todos os sabados no Altar mor	1:000\$000	1 casa		1:800\$000
25/05/1698	Christovão Barboza Villas Boas	2 missas semanais	800\$000	Casa e sobrado	800\$000	1:800\$000
27/06/1689	Francisco Pereira Barcellos	1 missa cotidiana pela alma do pai, mãe e duas mulheres com quem foi casado		1 jogo de casas (lojas, brejos, casas)		800\$000 2:800\$000
16/10/1709	Manuel Alvares Pereira	Dote anual as filhas freiras		Propriedade c/ Armazéns, casas Separadas, Sobrados, lojas	200\$000	200\$000 8:800\$000
S/d	Domingos Pereira Guimaraens	1 missa cotidiana		Dois sobrados, lojas		8:800\$000
S/d	Catharina de Affonceca Coutinho	4 missas semanárias, cumprimento da ordenação de 1 sacerdote		3 moradas de casa e sobrado		1:800\$000
S/d	CPP.m Bento Ribeiro De Lemos	4 missas semanais	800\$000	casas		800\$000
S/d	D. Isabel Graces de Ecça	4 missas semanais	800\$000	sobrados		800\$000

Instituição		Capela		Patrimônio tombado		valor
Data	Instituidor	Tipo	Valor Rs.	Imóvel	Dinheiro	Total Rs.
S/d	Antonia pereira de Carvalho	Missas semanais	500\$000	Casas e sobrados	4:200\$000	
04/06/1710	Manoel de Souza	2 missas semanais		Casa	800\$000	4:000\$000
15/05/1707	Antonio de S. Caes e sua Mulher Maria Ribeyra de Lemos	Dote anual para órfã da freguesia de N.S.da Conceição da Praia, brancas, cristãs	100\$000	Dois sobrados		4:200\$000
28/10/1714	Catherina da Penha	1 missa semanal, esmola	240\$000			500\$000
02/09/1712	Francisco da Silva ribeiro	1 missa semanal perpétua		Casa		500\$000
18/05/1732	Manoel Roiz Branco	Duas missas semanais	1:200\$000	Sobrado		1:200\$000
11/12/1673	Alvaro Roiz Belles	1 missa cotidiana	2:800\$000	4 casas e sótão		2:000\$000
09/11/1706	Manuel da Torre	Duas missas semanais	800\$000	Sobrado com Armazéns		800\$000
S/d	Maria da Sylva	4 missas semanais dote de 100 mil réis de 4 em 4 anos para órfã	1:000\$000	Dinheiro a juros de 6 ^{1/4} % e.....	1:300\$000 641\$600(*)	2:160\$000
07/05/1711	Antônio Mendes de Oliveira	7 missas anuais	400\$000		700\$253(*)	700\$253

06/01/1712	Domingos da Sylva Freire	2 missas mensais	200\$000			800\$000
23/10/1677	Manoel da Costa e Villa Nova	1 missa semanal pela alma do filho	1:200\$000	1 sobrado		810\$000
06/05/1716	Manuel Ramos da Rocha	2 missas semanais	1:050\$000	2 sobrados		1:450\$000
19/11/1685	André Gomes de Migueis	1 missa semanal	350\$000	1 casa, 2 sobrados		1:450\$000
12/02/1717	Izabel da Silva	3 missas semanais	1:500\$000	Sobrado		1:450\$000
07/06/1736	Domingos Martins	2 missas semanais	1:200\$000	Sobrado		1:200\$000
04/10/1693	Manoel Dias de Serqueiros	1 missa semanal	1:200\$000	Sobrado		2:100\$000

Instituição		Capela		Patrimônio tombado		valor
Data	Instituidor	Tipo	Valor Rs.	Imóvel	Dinheiro	Total Rs.
02/09/1720	Joana Leal	1 missa semanal	400\$000	Casa		600\$000
06/03/1709	Hyeronimo Mendes	4 missas anuais	100\$000	Casa		2:100\$000
29/09/1715	Hyeronimo Jorge	2 missas semanais	400\$000	Sobrados		1:100\$000
26/01/1729	João de Azevedo Alvares	1 missa semanal	100\$000	Casa		810\$000
01/01/1714	João Antunes da Costa	2 missas no Domingo de Páscoa, 2 missas anuais/ dia do falecimento	100\$000	Casa		1:900\$000
18/05/1736	Francisco da Costa	Missa semanal	600\$000	Sobrado		1:900\$000

	Peixoto					
--/--/1736	João Ferreira de Súa	Missa semanal	600\$000	Sobrado		1:900\$000
25/02/1729	Ignácio de Barros Sylva	4 missas	700\$000	Sobrado		1:900\$000
20/03/1712	Pascoal da Sylva Moreira	2 missas semanais			200\$000(*)	200\$000
25/07/1717	Domingos de Gouvea	Missas semanais	400\$000	casa		750\$000
10/03/1739	Manoel Ferreira Lopes	1 missa cotidiana				4:600\$000
15/11/1698	Antonio de Amorim Correa	3 missas semanais	1:200\$000		1:200\$000 (*)	1:200\$000
10/11/1740	Domingos Lopes Bastos	Para o hospital. 30 missas	200\$000		200\$000 2:400\$000	200\$000
S/d	Luís Dias Henriques	Dote a moça pobre, anual.	100\$000		2:400\$000 (*)	2:400\$000
19/11/1695	Cap. Gonçalo Francisco Afonço	Missas cotidianas		4 casas de sobrado		1:600\$000
06/06/1703	Isabel de Souza	1 missa cotidiana	200\$000	Casas		200\$000
--/--/1723	Domingos Maciel de Brito	100 missas no ossuário	1:600\$000	Dívidas a receber	1:600\$000	1:000\$000
11/04/1734	João de S. Payo e Freitas	Missa semanal	800\$000			800\$000
30/06/1741	Sarg. Mor Manoel F. Vale	Missa cotidiana	4:800\$000			?
10/03/1734	José Luiz Lima (capitão)	3 missas semanais	2:000\$000		5 mil cruz.	2:000\$000

Instituição		Capela		Patrimônio tombado		valor
Data	Instituidor	Tipo	Valor Rs.	Imóvel	Dinheiro	Total Rs.
--/--/1726	Domingos Pereira Peixoto	Dote para casar irmãs órfãs E missas	3:200\$000		8 mil cruzados	3:200\$000
12/01/1744	Francisco Gomes Rego	Missas durante o ano		Capela do Arcanjo são Miguel e casas		?
	Antonio Muniz	Dotes.....				

(*) Dinheiro a juros.

Fonte: Livro 3º do Tombo e registro das capelas que administra a V. O. 3ª de São Francisco. 1759. AVOTSFB.

Anexo VI

Promessas pagas à V. ° 3ª de São Francisco pelos Irmãos noviços

Ano	Nome do irmão	Valor
1766	José da Costa Reis	8\$000
1766	João Miz. Monteyro	8\$000
1766	Bernardino José Sva. Itaparica	9\$600
1766	Leandra Ma. Dedinha	9\$600
1766	José Felix da Cruz	8\$000
1768	Mara.....Rangel	8\$000
1768	Rosa Maria de Jesus	8\$000
1768	Antônio de Oliveira Guim.es	8\$000
1768	Antônio de Oliveira Borges	8\$000
1769	Bernardino José Pereira	8\$000
1769	José Francisco Rodrigues	8\$000
1769	Cacianno Pacheco Resende	8\$000
1769	Joaquim Caetano Couto	8\$000
1769	Antonia Margarida	8\$000
1771	Maria Rangel	8\$000

Fonte: Livro de pagamento de promessas dos irmãos noviços de 1766 a 1836. AVOTSF.B.

Anexo VII

Patrimônio Adquirido pela OTSFB por doações de bens móveis

data	Objeto	Doador
22/02/1756	1 sacra, cruz e 2 Evangelhos, tudo de prata	Ministro atual Lourenço da Silva Nigra
12/03/1754	1 Coroa de Ouro	Ir. Vigário Domingos Antônio de Azevedo
03/07/1756	1 Lâmpada de prata, custando Rs. 658\$070	Vários irmãos
03/07/1756	4 Cortinados de damasco guarnecidos de galão e franja de ouro	Síndico Matheus de Barros
__/__/1799	1 Âmbula de Ouro com capa de cetim branco, bordado a ouro	Ministro Antônio Dias Soares
__/__/1799	1 forro de sacrário em cetim com ramos de ouro e quarteado de galão 1 resplendor de ouro	Alferes Manuel Pereira da Silva
07/12/1804	1 chave de ouro, gravada de pedras com fita de galão e laço 1 Campa de prata	Secretário Francisco Felix de Sta. Anna
30/04/1806	1 Lâmpada frontal de prata	Irmão Ministro Cap.m. Antônio Gonçalves Ferreira

Fonte: Livro de termos e resoluções, ajustamentos e acordos internos. AVOTSFB, de 1755 a 1832.

Anexo VIII

Construções, encomendas, consertos e reparos ao patrimônio da OTSFB. De 1755 a 1832

Data	Bens	Valor Rs.
20/09/1755	Conserto de uma casa	
20/01/1755	Conserto de casa e horta	
28/11/1757	Construção de duas moradas de casas (empreitada)	880\$000
20/09/1787	Construção do carneiro ou cemitério	
08/01/1800	Confecção de sanefas novas para andores	
20/10/1800	Encomendas de forquilhas de prata	4\$000 cada
___/01/1804	Resolução para mandar fazer um castiçal de prata, da pura, ao capp.m. Joaquim Alberto da Conceição	

Fonte: Livro de termos de resoluções, ajustamentos e acordos internos. De 1755 a 1832. AVOTSFB.

Anexo IX

Medidas administrativas da mesa da OTSFB entre 1755 e 1832.

Data	Medidas
07/03/1758	Separar do cofre geral e passar o cofre da consignação de defunto o dinheiro pertinente aos encargos.
07/03/1758	Não administrar profissão aos irmãos noviços que estiverem em debito.
22/09/1759	Resolução sobre a contribuição dos Irmãos da Mesa para despesas das procissões: Irmão Ministro: Rs. 200\$000; Vice-ministro: Rs. 100\$000; os demais: Rs. 32\$000.
15/07/1792	Resolução de se passar os fundos do cofre da consignação de defuntos para o cofre geral, sob a responsabilidade do Irmão Síndico.
30/11/1794	Acordo para se ajustar, de empreitada, todo o ornato da Procissão de Cinzas, em razão das grandes despesas.
04/07/1795	Acordo que tomou a Mesa para ser expulso o Irmão Joaquim dos Santos Torres, por ser revoltoso, de mau gênio e nocivo à economia da Ordem, abusando da obediência.
__/08/1795	Acordo a respeito da utilização de novo método de cobrança dos interesses da Ordem.
17/08/1796	Acordo a respeito de ser conservada a Missa das 11 horas, nos domingos e dias santos.
30/06/1799	Resolução de reeleição do Procurador Geral Francisco José Gonçalves, devido ao zelo, cuidado com o patrimônio e os bons serviços à Ordem.
03/09/1799	Acordo da Mesa e Junta em responder à proposta do Governador da capitania (sobre a venda das casas da Ordem, afim de recolher o dinheiro líquido ao Erário do Estado) explicando a impossibilidade legal da venda dos bens encapelados.
24/03/1800	Acordo para ser expulso, do lugar de Andador, o Irmão Manoel Frz. Lima e ser admitido o Irmão Maurício José Teles.
24/07/1804	Resolução de se oferecer à Sua Alteza Real o donativo que prometera em virtude das urgentes precisões do Estado, pelo que determinou a Mesa a quantia de 200\$000.

17/02/1805	Resolução sobre a resposta da Ordem 3 ^a do Carmo ao convite para a Procissão de Cinza.
15/02/1808	Resolução para se estabelecer a união com a Ordem 3 ^a de São Domingos, nas Procissões de Cinza e Triunfo.
11/07/1821	Resolução de se constituir um Livro de Termos de Inquilinos e seus fiadores.

Fonte: Livro de termos de resoluções, ajustamentos e acordos internos. De 1755 a 1832.

Anexo X

Receitas e despesas do livro de consignação dos Irmãos defuntos da OTSFB (1763-1772)

Recebeu	Valor Rs.	Despendeu	Valor Rs.
Da dívida de Manoel da Silva sobre penhores de diamantes.	500\$000	Com 170 missas do irmão Alexandre.	340\$000
Da dívida de José Roiz Cobra sobre a hipoteca de uma casa.	400\$000	Com aluguel de andores para o Anjo da Via Sacra em setembro.	18\$000
Da dívida de R. P. Francisco Alz. Campos sobre penhores de ouro.	100\$000	Com o conserto do turíbulo e de um círculo e estrela para N. S. da Soledade.	13\$780
Da dívida de Pedro Alz. Sobre penhores de ouro e prata.	296\$000	Com a compra de uma peça de cambraia roxa para a túnica e manto de N. S. da Soledade.	30\$000
Dos juros referentes a empréstimos.	3:056\$000	Com o conserto de móveis	9\$680
Do abono dos juros da lei, sobre penhores de 1 broche e um hábito de Cristo, cravado de diamantes.	500\$000	Com o conserto de imagens.	9\$680
Por uma morada de casas que o dito hipotecou a juros de lei.	480\$000	Com moléstia do secretário.	10\$285
Da dívida de d. Thereza Ferreira de Souza, com juros sobre penhores de ouro e prata.	400\$000	Com o feitio da imagem do Sr. Crucificado, para a procissão de Cinzas.	51\$800
Recebeu o irmão Vigário das promessas dos irmãos que professaram em agosto, e dos anuais	40\$000	Com a compra de 12 ramalhetes pequenos prateados, 3 cordões e pela pintura dos frontais.	16\$000
Do irmão Mathias de Moraes Farias para receber o hábito e professar na cama, estando para morrer.	74\$000	Com o pintor para encarnar a imagem do Sr. Crucificado para a procissão de Cinza.	50\$000
Do Sr. Procurador geral da Cobrança dos inquilinos das casas dessa consignação.	28\$985	Com o sustento dos escravos Francisco, Antonio e José, antes deste adoecer.	58\$400

		Com o que pagou pelo vestuário dos dois escravos da Ordem.	15\$670
		Com o sustento diário de 3 escravos, Antônio e José, da Ordem, e Francisco, forro negro que também a serve. Em todo o ano.	640\$720
		Com a abertura e tapagem do carnei-ro para ser enterrado o Ir. ex-Minis-tro Capp.m Clemente José da Costa.	10\$280
		Da conta de principais que por ordem da mesa emprestou ao Irmão João Vilela de Carvalho, sobre penhores de ouro e prata.	500\$000
		Dos foros e custas que pagou a F. Gonçalves de Brito, das casas que remataram a Francisco Antônio Caldeira.	5\$760
		Das despesas diárias e pela reparação de várias imagens que constam na conta do Ir. Vigário.	186\$000
		Do conserto de 2 frontais e franjas.	150\$000
		De 4 anjinhos que vestiu para irem ao pátio na procissão de Cinzas.	11\$520
		Do resto de ornato da figura da Ordem que vestiu Joaquim José Cardoso, para a procissão de Cinzas.	5\$000
		Do ornato de um anjo para o andor, abraçando São Francisco, na procissão de Cinzas. Pago a Manoel do Carmo.	24\$000
		Do que despendeu na moléstia do escravo Antônio, até o dia do seu falecimento.	?

		Empréstimo a Francisco Antônio Caldeira a juros de 5% com hipoteca de uma casa à Preguiça de que se deu a escritura, que se acha no cofre.	200\$000
--	--	--	----------

Fonte: Livro de Consignação dos Irmãos defuntos. 1723-1772. AVOTSF.B.

Anexo XI

Admissões da Santa Casa da Misericórdia da Bahia – 1665 - 1755

Anos																		
Condição do irmão	1665 1670	1670 1675	1675 1680	1680 1685	1685 1690	1690 1695	1695 1700	1700 1705	1705 1710	1710 1715	1715 1720	1720 1725	1725 1730	1730 1735	1735 1740	1740 1745	1745 1750	1750 1755
Maior	49	63	53	58	20	42	39	55	49	28	33	57	47	98	46	48	34	35
Menor	13	24	37	39	18	54	53	64	62	80	59	24	27	52	38	51	52	22
S/explicitar	10	-	-	-	-	-	1	1	2	-	-	1	3	1	2	6	-	-
Total	72	87	90	97	38	96	93	120	113	58	92	82	77	151	86	105	86	57

Fonte: Livro de Admissões da Santa Casa da Misericórdia da Bahia.

Anexo XII

Termo de ajuste que se fez pela Mesa da Venerável Ordem Terceira do Carmo com Francisco das Chagas Mestre escultor para a fatura de três Imagens que se manda fazer para a procissão de enterro do Senhor.

Aos sete dias do mês de Setembro de mil setecentos e cinquenta e oito anos nesta Casa do Despacho e Mesa da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo, estando nela o Irmão Prior atual e Provedor mor do Estado Manoel de Mattos Pegado Serpa com os mais Irmãos dela, foram chamados vários mestres escultores para efeito de fazerem três imagens para a procissão do enterro do Senhor a saber de Christo Senhor nosso Crucificado, a do Senhor sentado na pedra, e a do Senhor com a cruz às costas; e ouvido o preço em que os mestres puseram a fatura das ditas três Imagens se veio a ajustar com Francisco das Chagas pelo preço de setenta mil e seis a dita Imagem do Senhor Crucificado de oito palmos com seus olhos de vidro, unhas das marfim, e pés de marfim na última perfeição e qualquer das duas acima declarados na mesma forma e perfeição por cinquenta mil reis cada huma, ao que se sujeitou e obrigou o dito mestre a fazer as ditas Imagens pelos ditos preços, como também delas acabadas em tempo hábil para o mestre Pintor as poder encarnar para o tempo em que hão se servir na Quaresma que vem do ano de mil setecentos cinquenta e nove, com a obrigação de que não as dando para o dito tempo para nele poderem servir perder cinquenta mil réis do custo das ditas Imagens; e não sendo estas com a perfeição devida, também se obriga a recebê-las, e satisfazer tudo que então tiver recebido a conta delas, e por parte da Ordem foi logo dito que também se obriga feitas que forem na forma sobredita satisfarão dito mestre a sobredita quantia; e se como se obrigou o dito mestre a todo o referido assinou comigo Antônio Pinto de Carvalho Secretario atual da Ordem este Termo de ajuste, convenção e obrigação que de uma e outra parte se cumprirá como nele se contém; Bahia e Secretaria dia e era supra. Eu Antônio Pinto de Carvalho Secretario atual da Ordem o subscrevi e assinei.

(ass). Antônio Pinto de Carvalho; não se encontra no documento acima a assinatura do mestre escultor Francisco das Chagas.

Fonte: AOTCS. (9), fl. 41r.

Em 1758, o Tesoureiro da Ordem Terceira do Carmo pagou, uma vez 128\$000 e, a outra 70\$000 pelas imagens do Cristo Crucificado, do Cristo sentado na pedra e do Cristo com a cruz nas costas; consta da "Conta da Despesa geral da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo que teve o nosso Irmão Tesoureiro Manoel Pires do Paço sendo Prior o Provedor mor da Fazenda Real Manoel de Mattos Pegado Serpa, o Secretario Antônio Pinto de Carvalho no ano de 1757-1758:

Por dinheiro que despendeu ao Escultor Francisco das Chagas das Imagens que fez para esta Ordem como parece do seu recibo 128\$000

Por dinheiro que despendeu ao Escultor que fez as Imagens por conta de seu pagamento..... 70\$000

Fonte: AOTCS, (24), fls. I3r-14r.

Anexo XIII

Registro de uma carta a Sua majestade sobre que os homens nobres Soldados possam passar ao Posto de Alferes sem serem Sargentos como dela se vê.

SENHOR. Ao mesmo tempo que as guerras da Europa pediam nas conquistas multiplicadas presídios, e muito mais particularmente nesta Cidade em que toda a defença está nos peitos dos Soldados por carecer de fortificação, quando a fama da sua opulência assaz objeto da cobiça, dos inimigos da Coroa, vemos tão diminutos os terços de Sua Guarnição que neles somente se contam oitocentas Praças sendo mais para lamentar, que entre estas não haja soldados, em que se reconheça nobreza para promoção dos postos pelos naturais da terra pessoas honradas não serem Soldados afastando-os deste Serviço o não poderem ser promovidos a Alferes sem ocuparem os postos imediatos de Sargentos, e como a estes de poucos anos a esta parte se lhe dêem exercícios indecorosos acompanhando as Serpentinhas dos Oficiais maiores (que são as carruagens desta terra) emparelhados com os Negros que as carregam, os ombros digo carregam os homens nobres tendo por indecente aquela nova obrigação e vendo que haviam passar por estar que reputavam injúria ou Servir sem esperança de acrescentamento, tiveram por mais suave deixar de crescer nas honras dos postos, do que ocupar os que viam indecorosos nas operações e foram deixando o Serviço e os outros não assentando de novo praça por não preferirem no Provitimento dos Postos, em que se acham sujeitos tão indignos, que muitos dos Oficiais não sabem ler e escrever, faltando assim estimação aos postos, aos soldados e número, e na nobreza para a defença o valor, porque nestes não só tinha a Praça as mais fortes muralhas no seu brio, mas os de menos esfera mui pronto o exemplo para o estímulo, e como destes danos se possam causar conseqüências prejudiciais e cada vez se aumentam sem se evitarem. Nos pareceu recorrer a Vossa Majestade com esta conta para que sendo Serviço ordene que os filhos da Terra pessoas Nobres possam passar ao Posto de Alferes sem que seja necessário haver ocupado os de Sargentos, ou que a estes não obriguem nem consintam acompanhar as Serpentinhas e com uma e outra forma continuará a Nobreza o exercício da Milícia e o desejo que tem do Serviço de Vossa Majestade deixado não por razão dos postos mas sim da estimação com que os tratam. Vossa Majestade mandará o que for servido. Bahia e Câmara; aos vinte e três de Junho de mil setecentos e dez. João de Couros Carneiro subscrevi. “Francisco Pereira Botelho” Manuel Botelho de Oliveira, Francisco Machado Palhares, Antônio de Bra e Araújo, Pascoal Fernandes Monteiro.

Fonte: Documentos Históricos do Arquivo Municipal. Cartas do Senado. Vol. VI. 1710-1730. Salvador: Prefeitura Municipal do Salvador, pp. 11-12

Anexo XIV

Sua Majestade que Deus guarde mandou fazer o Regimento incluso para os emolumentos que hão de levar os oficiais contêúdos nele e é servido V. S. mande publicar nas partes públicas donde é estilo para que em nenhum tempo se alegue ignorância na sua observância e se registre também nos livros da fazenda, Câmara e Alfândega. Deus guarde a V. S. muitos anos. Lisboa, 20 de julho de 1704. André Lopes de Lavre.
Para Luis César de Meneses.

Eu El Rei. Faço saber aos que este meu Alvará virem, que por ser informado que os oficiais da minha fazenda, alfândega e Senado da Câmara da cidade da Bahia de Todos os Santos, do Estado do Brasil, se acham sem Regimento, alvarás ou Provisões que lhes permita as propinas e salários que levam mas só o estilo em que estão por si e seus antecessores de anos a esta parte de os levarem com alguma desigualdade ao que é justo, porém atendendo ao tempo presente e ao que me consultou pelo meu conselho Ultramarino, depois de várias informações que houve dos governadores gerais e chanceler da Relação da Bahia, sendo ouvidos fui servido resolver que aos ditos oficiais se desse Regimento pelo qual se hajam de governar daqui em diante para as propinas e salários que hão de haver além dos ordenados que lhe são concedidos e vencem alguns dos ditos oficiais por folha para que em nenhum tempo se altere o que por este disponho na forma seguinte:

Regimento para os oficiais da fazenda Real (...)
Regimento dos Oficiais da alfândega (...)

Regimento para os oficiais do Senado da Câmara

Juiz de fora como presidente

Haverá os mesmos oitenta mil Réis que tem e leva das propinas das procissões que se fazem na roda do ano e trinta e quatro libras de cera que se dão nas festividades das Candeias, Corpo de Deus e Aclamação na forma da Provisão que lhe mandei passar em 15 de Março de 686.

Levará cada vez que se julgarem Coimas na Câmara por revista, quinhentos Réis na forma do Alvará passado em 30 de outubro de 1598 e um vintém por cada Coima que em tal revista se julgar e está no estilo desde a criação do dito lugar.

Levará de cada vistoria e arrecadação que fizer, com os vereadores a requerimento de partes mil Réis.

Levará de assinatura de cada licença que passa o Senado, mandados das partes, juramentos que se dão aos capitães e oficiais de milícia da ordenança vinte Réis e o mesmo juramento dos Juizes dos ofícios mecânicos na forma da Provisão passada em 22 de fevereiro de 696.

Vereador mais velho

Haverá a mesma propina de quatro mil Réis de cada uma das procissões que se fazem no decurso do ano para o que tem Provisão minha passada em 26 de janeiro de 1697.

Leva as dezessete libras de cera que costuma levar nas festividades de Candeias, Corpo de Deus e Aclamação.

Levará por cada vistoria que se fizer a requerimento de partes, na forma que se costuma mil Réis.

E de cada selo que puser nas provisões e certidões que se passam no Senado da Câmara cento e sessenta Réis.

Segundo vereador

Haverá as mesmas propinas e emolumentos que são prometidos ao vereador mais velho, declarados no regimento, exceto o salário do selo por ser privativo ao primeiro vereador.

Terceiro Vereador

Haverá as mesmas propinas e emolumentos que são prometidos ao segundo vereador neste Regimento.

E de cada visita que for fazer ao mar às embarcações da Costa da Mina com o Provedor da Saúde três mil e duzentos Réis pagos à custa das partes como o são o Médico de dois mil Réis, o escrivão de outros dois mil Réis e o meirinho ou Alcaide que o acompanha de oitocentos Réis.

Procurador do Senado

Haverá as mesmas propinas e emolumentos que são concedidos ao segundo vereador no seu regimento.

Escrivão da Câmara

Levará as mesmas propinas e terá das procissões o que leva o Procurador e vereadores.

Levará de propina do contrato dos vinhos, azeites e aguardentes vinte mil Réis cada ano.

Levará da arrematação das bebidas da terra vinte mil Réis por ano

Levará da arrematação do contrato do donativo das cascas, fechos e rolos de tabaco quarenta mil Réis cada ano.

Levará da arrematação do gado vinte mil Réis cada ano.

Levará da arrematação de cada curral que são dois dez mil réis, e a mesma pela arrematação de cada talho, que são quatro.

Levará da arrematação da balança da praia quatro mil Réis e pela da Pituba e Itapoam dois mil Réis.

Levará por cada arrematação que o Senado mandar fazer dez tostões.

Levará da arrematação da renda do ver dez mil Réis, porém cobrando-se pelo Senado não levará a dita propina.

Levará de qualquer termo de trespasso de algum contrato ou obra que se arrematar pelo Senado seiscentos e quarenta Réis.

Levará do termo de qualquer fiança trezentos Réis.

Levará do termo que fizer dos que se forem a contar e dos degredados trezentos e vinte Réis.

Levará de cada termo de juramento e posse que se der na Câmara, assim aos Capitães de Ordenança como aos Almotacés quinhentos Réis.

Levará de cada conhecimento em forma que se lhe pedir dos livros e assentos que neles se fazem, assim de cargas de dinheiro, como de fazenda trezentos e vinte Réis.

Levará de cada Regimento de ofício ou taxa que se passar para sempre de assinatura cento e sessenta Réis e pela escrita aos oficiais duzentos e quarenta Réis.

Levará de cada Provisão de Juiz e escrivão Pedanio e dos ofícios mecânicos e cartas de exame mil e seiscentos Réis dos quais dará ao Chanceler vereador mais velho cento e oitenta Réis, e aos oficiais de seu ofício quatrocentos e oitenta Réis.

Levará de registro de cada Patente ou Provisão seiscentos e quarenta Réis, dos quais dará aos oficiais do seu ofício trezentos e vinte Réis.

Levará pela escrita da renda do conselho oito mil Réis.

Levará por cada licença que passar aos vendeiros oficiais mecânicos e os mais que tem porta aberta para vender duzentos e quarenta Réis, dos quais dará aos seus oficiais oitenta Réis.

Levará dos mandados em passar trezentos e vinte Réis.

Levará das visitas que for fazer a qualquer navio da Mina dois mil Réis.

Levará das vistorias e arruações que fizer com os oficiais do Senado dez tostões.

Levará das medidas que se fizerem das obras do Conselho um vintém, por braça que é o mesmo que leva o medidor, e será pago pelos empreiteiros que hão de fazer a obra.

Levará de registrar os escritos que passam os aferidores das medidas e os contrastes um vintém, um ano sim e outro não, por tocar este ao escrivão da Almotaçaria e ser alternativo este emolumento entre o dito escrivão da Câmara e da Almotaçaria.

E suposto estava introduzido o estilo de levar um mino aos mestres dos navios os que vão de Lisboa, Porto, Viana ou ilhas pelo termo que o escrivão da Câmara é obrigado a fazer da quantidade dos efeitos que levam pertencentes à Infantaria.

Ordeno que de nenhuma maneira o dito escrivão da Câmara possa levar os tais mimos aos mestres que entrarem no porto da Bahia, nem menos dinheiro pela diligência e indo contra esta disposição incorrerá nas penas estabelecidas na Ordenação aos que levam mais do seu serviço.

E outrossim ordeno ao dito escrivão que não possa levar outro emolumento algum pelos papeis que tocarem aos contratadores em razão de seus contratos principais mais que as propinas que neste Regimento lhe vão prometidas e taxadas.

*O Tesoureiro das rendas do Conselho que o é também
da Infantaria e Almoxarife da Fazenda dela*

Haverá nestas três festividades de Candeias, Corpo de Deus e Aclamação de propinas nove libras de cera.

Levará propina pelo contrato dos vinhos e aguardentes sessenta mil Réis que vem a ser vinte mil Réis cada ano.

E pelos mais contratos não levará propina alguma, sem embargo de qualquer sentença que haja em contrário.

Oficiais do escrivão da Câmara

Haverão os ordenados que costumam levar e vem na folha.

Levarão de propina de cera nas três festividades referidas quatro libras e meia cada dia.

Levarão os trezentos e vinte Réis que lhe costuma dar o escrivão da Câmara pelo registro de qualquer Patente do governo tirados do Salário que lhe toca na forma do seu Regimento.

E assim mesmo levará a terça parte dos papeis que fazem ao escrivão da Câmara como são licenças, regimentos e o mais declarado no título do Escrivão.

E da mesma maneira levarão os quatrocentos e oitenta Réis que o dito escrivão lhes costuma dar do salário que leva de cada Provisão de Juiz e escrivão do Pedanio e Juizes dos ofícios mecânicos e carta de exame.

O Síndico

Levará de propina de cera pelas três festividades referidas oito libras e meia.

O juiz do povo

Haverá de propina de cera pelas três festividades referidas quatro libras e meia.

Levará de propina por cada uma das procissões que se fazem cada ano mil Réis.

Os dois mestres

Levará cada um de propina de cada procissão das que se fazem no decurso do ano mil Réis.

E de cera nas três festividades referidas levará cada um duas libras e meia.

*Guarda e Porteiro do Senado que é aferidor das medidas
redondas e selador das pipas.*

Levará de propina de cera pelas três festividades referidas quatro libras e meia.

Levará de propina por cada procissão das que se costumam fazer todos os anos quinhentos Réis.

E dos contratos não levará propina alguma.

Levará de aferir qualquer medida de vinho, azeite, vinagre, aguardente ou outra qualquer medida molhada quarenta Réis cada vez que a aferir.

E por cada um dos selos que puser em qualquer pipa de vinho, ou vinagre que se venderá atavernado levará oitenta Réis.

Porteiro do Conselho

Haverá de propina de cera pelas três festividades referidas duas libras e meia.
E levará em dobro o salário que lhe toca pela ordenação.

Este meu regimento Hei por bem se cumpra e guarde mui inteiramente como nele se contém sem embargo de qualquer ordens, sentenças ou estilos que há em contrário o qual valerá como carta, e não passará pela chancelaria sem embargo da ordenação liv. 28, 39 e 40 em contrário.

Dionísio Cardoso Pereira o fez em Lisboa, aos quinze dias do mês de abril de mil setecentos e nove. André Lopes de Lavre o fez escrever. Rei.

Regimento de que hão de usar os oficiais de fazenda da Real Alfândega e Senado da Câmara da Bahia de todos os Santos Estado do Brasil. como nele se declara que vai por duas vias e não passa pela chancelaria

Para Vossa Majestade ver.

Por resolução de Sua Majestade de 19 de setembro de 1704 em consulta do Conselho Ultramarino de 7 de julho do mesmo ano.

Cumpra-se como S. Majestade que Deus guarde manda e registre-se nos livros da Fazenda Real, Alfândega e Câmara desta cidade. Bahia e Fevereiro, 11 de 1710. Luiz César de Meneses.

Arquivo Público do Estado da Bahia. Ordens Régias, 1702-1714. livro 9.

ABREVIações

ACCS – Arquivo do Convento do Carmo de Salvador.

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino.

AMS – Arquivo Municipal de Salvador.

AMC – Arquivo Municipal de Cachoeira.

ASA – Arquivo Municipal de Santo Amaro.

ASCMB – Arquivo da Santa Casa da Misericórdia da Bahia.

APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia.

APMC – Arquivo Público Municipal de Cachoeira.

ANRJ – Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa)

ABNR – Anais da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.

AOTCS – Arquivo da Ordem Terceira do Carmo de Salvador,

AVOTSFB – Arquivo da Venerável Ordem Terceira de São Francisco da Bahia.

IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro.

IGHB – Instituto Geográfico e Histórico da Bahia.

CEB – Centro de Estudos Baianos.

DHAM – Documentos Históricos do Arquivo Municipal – Salvador.

DHBNRJ – Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

FONTES

1. Manuscritas.

1.1 – Arquivo da Ordem Terceira do Carmo do Salvador (AOTCS)

1. Livro 1º de entradas e profissões de irmãos (1636 – 1696)
2. Livro 2º de entradas e profissões de irmãos (1700 – 1730)
3. Livro 3º de entradas e profissões de irmãos (1710 – 1730)
4. Livro 4º de entradas e profissões de irmãos (1735 – 1772)
5. Índice dos Livros da Ordem Terceira do Carmo de Salvador.
6. Livro 1º de assentos da Ordem 1636 – 1660
6. Livro 2º de assentos da Ordem 1660 – 1709
7. Resoluções 1709 – 1744
8. Resoluções 1745 – 1793
9. Livro 1º da Receita e Despesa da nova Capela da Ordem Terceira do Carmo
10. Livro 2º da Receita e Despesa da nova Capela da Ordem Terceira do Carmo
11. Livro 3º da Receita e Despesa da nova Capela da Ordem Terceira do Carmo
12. Livro 4º da Receita e Despesa da nova Capela da Ordem Terceira do Carmo
13. Tombamento das propriedades
14. Óbitos 1760 – 1826
15. Receita e Despesa 1696 – 1717
16. Receita e Despesa 1708 – 1714
17. Receita e Despesa 1714 – 1729
18. Receita e Despesa 1730 – 1748
19. Receita e Despesa 1739 – 1751
20. Receita e Despesa 1754 – 1766
21. Receita e Despesa 1758 – 1770
22. Cartas e procurações
23. Requerimentos 1680 – 1689

1.2 – Arquivo do Convento do Carmo do Salvador (ACCS)

1. 1º Livro do Tombo 1551 – 1799
2. Livro de Atas da Província Carmelita da Bahia 1720 – 1780
3. Livro de Atas da Província Carmelita da Bahia 1780 – 1850

1.3 – Arquivo da Santa Casa da Misericórdia da Bahia (ASCMB)

2. Livro 2 de termos dos irmãos, 1663-1695.
3. Livro 3 de termos dos irmãos, 1696-1733.
4. Livro 4 de termos dos irmãos, 1733-1772.
13. Livro 1 de acórdãos da Mesa, 1645-1674.
14. Livro 3 de acórdãos da Mesa e junta, 1681-1745.
15. Livro 4 de acórdãos da Mesa e junta, 1745-1791.
34. Livro 2 das eleições das Mesas e juntas, 1667-1726.
35. Livro 3 das eleições das Mesas e juntas, 1727-1791.
37. Livro 4 de termos dos capelães e serventuários desta casa, 1683-1765.
40. Livro 1 do tomo, 1629-1652.
41. livro 2 do tomo, 1652-1685.
42. Livro 3 do tomo, 1686-1829.
44. Livro 2º de escrituras 1681 – 1750
45. Livro 3 de escrituras, 1750-1762.
52. Livro 2 do copiador, 1702-1749.
53. Livro 3 do copiador, 1749-1757.
160. Livro das demandas da Santa Casa, 1747-1783.
162. Livro de ordens dos governadores desta província dirigidas à Santa Casa, 1722-1820.
195. Livro dos segredos, 1679-1809.
206. Livro das provisões régias que concedem privilégios à Santa Casa da Misericórdia da cidade de Lisboa. Cópia de 1720.
207. Livro das provisões e privilégios concedidos à Santa Casa da Misericórdia de Lisboa e a esta da Bahia. Cópia de 1830.
209. Livro das provisões e privilégios concedidos à Santa Casa da Misericórdia de Lisboa dos quais usa e goza esta Santa Casa da Misericórdia da Bahia por especial provisão de Sua Majestade.
211. Livro das instituições, 1623-1773.
307. Livro de razão e dever e haver de todo dinheiro que está a juros e se deu daqui por diante da consignação da Casa, 1688-1756.
309. Livro 2 da consignação da Casa, 1716-1750.

310. Livro 3 da consignação da Casa, 1726-1807.

1.4 – Arquivo da Venerável Ordem Terceira de São Francisco da Bahia (AVOTSFB)

Pastas Avulsas de Documentos da Venerável Ordem Terceira (de São Francisco)

Contendo: cópias de testamentos, correspondências diversas, relações de mesários, propostas apresentadas à mesa, questões com o Convento de São Francisco, questões das Capelas, documentos relativos aos imóveis, relatórios, demonstrativos financeiros, regulamentos recibos de despesas, portarias. (pastas referentes a 1641-1681; 1656-1689; 1722-1768; 1756-1822).

Livro de consignações dos irmãos defuntos: 1723 – 1832.

Livro de termos, resoluções e acordos internos da Venerável Ordem Terceira de São Francisco da Bahia: 1755-1832.

Livro 3º do tombo e registro das capellas que administra esta Venerável Ordem Terceira da Penitência do S. P. S. Francisco desta cidade da Bahia novamente tombadas e vinculados seos patrimônios.

Livro de pagamento de promessas dos irmãos noviços: 1766-1836.

1.5 – Arquivo Municipal de Salvador (AMS)

1. Cartas de exame dos oficiais 1655 – 1712
2. Cartas de exames dos oficiais 1713 – 1729
3. Provisões do Senado 1699 – 1726
4. Provisões do Senado 1798 – 1811
5. Pagamentos pelo Senado 1739 – 1750, arm. 62, vol. 78.
6. Requerimento das partes 1787 – 1814
7. Portarias 1737 – 1770
8. Posturas 1650 – 1787
9. Marcas de Ensaiadores 1725 – 1766

1.6 – Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB)

1. Notas de Tabeliães 1700, vol. 16
2. Notas de Tabeliães 1700 – 1701, vol. 18
3. Notas de Tabeliães 1704 – 1706, vol. 21
4. Notas de Tabeliães 1715, vol. 31
5. Notas de Tabeliães 1728, vol.51
6. Notas de Tabeliães 1731, vol. 57
7. Notas de Tabeliães 1735 – 1736, vol. 62

8. Notas de Tabeliães 1782 – 1783, vol. 123
9. Cartas a Sua Majestade, vol. III
10. Cartas a Sua Majestade, vol. XIV
11. Pastas de Testamentos.
12. Cartas e ordens régias.
13. *Termos e compromissos de Irmandades: 1768-1838*. Inventário nº 437, doc. 8. APEB.

PROJETO RESGATE de documentação histórica Barão do Rio Branco. Documentos manuscritos avulsos da Capitania da Bahia (Luiza da Fonsêca) (1599-1700). Ministério da Cultura, Brasil; Arquivo Histórico Ultramarino; Instituto de Investigação Científica Tropical-Lisboa. 6 Cds.

PROJETO RESGATE de documentação histórica Barão do Rio Branco. Documentos manuscritos avulsos da Capitania da Bahia (Castro e Almeida) (1613-1807). Ministério da Cultura, Brasil, Arquivo Histórico Ultramarino; Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa. 25 CDs.

2. *Impressas.*

ATAS *do Concílio de Trento*. Ed. Herder, 1924.

ANAIS *do Arquivo Público do Estado da Bahia*. Ano IV. Volume V. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1920.

_____ Ano IV, volume VI. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1920.

_____ Ano IV, volume VII. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1920.

ANNAES *da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Oficinas Graphicas da Biblioteca Nacional, 1913. Vol. 31.

ATAS DA CÂMARA: *1641-1749*. Salvador: Prefeitura do Município do Salvador, Bahia, 1949 (documentos Históricos do Arquivo Municipal – 7 volumes).

AUREO THRONO EPISCOPAL, *Colocado nas Minas do Ouro, ou Notícia breve da Creação do Novo Bispado Marianense, da sua felicíssima posse, e pomposa entrada do seu meritíssimo primeiro Bispo, e da jornada, que fez do Maranhão, etc. Lisboa, na Officina de Miguel Menescal da Costa, 1749*. Edição crítica e fac-similar, In: ÁVILA, Afonso. Resíduos seiscentistas em Minas. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros da UFMG, 1967.

CARTAS DO SENADO – *1638 a 1751* – Salvador: Prefeitura do Município do Salvador, 1949 (Documentos Históricos do Arquivo Municipal – 7 volumes).

COMPROMISSO *da Irmandade de S. Antônio de Catagerona cita na Matriz de S. Pedro desta cidade da Bahia; que seus devotos hão de guardar feito no ano de 1699*. In.

- CARDOZO, Irmandades da antiga Bahia. *Revista de História*. Ano XXIV volume XLVII. São Paulo: USP. 1973.
- DOCUMENTOS HISTÓRICOS (1651-1693): *Provisões, Patentes, Alvarás, Mandados*. Vol. 32. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. 1936.
- DOCUMENTOS HISTÓRICOS. Vols. 5. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1928.
- DOCUMENTOS HISTÓRICOS. Vols. 6. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1928.
- DOCUMENTOS HISTÓRICOS. Vols. 10. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1929.
- DOCUMENTOS HISTÓRICOS. Vols. 30. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1930.
- DOCUMENTOS HISTÓRICOS. Vols. 31. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1935.
- DOCUMENTOS HISTÓRICOS. Vols. 32. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1936.
- REGRA DA ORDEM TERCEIRA DE SÃO FRANCISCO Segundo Recente Disposição do Sumo Pontífice Leão XIII. Bahia: Reimprimatur, 1889.
- ANTONIL, André João (João Antônio Andreoni, S.J.). *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia / São Paulo, Edusp. 1982.
- BARROS, João Borges de. *Relação panegírica das honras funerárias que às memórias do muito alto, e muito poderoso senhor Rei Fidelíssimo d. João V. Consagrou a Cidade da Bahia Corte da América portuguesa: Escrita e dedicada ao Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor d. José Botelho de Matos, Arcebispo da Bahia, Primaz dos Estados do Brasil, do Conselho de Sua Majestade, pelo Doutor João Borges de Barros, Mestre-Escola da Santa Sé da Bahia, Pronotário Apostólico de Sua Santidade, e Desembargador Numerário da Relação Eclesiástica*. Lisboa, Na oficina Sylviana, e da Academia Real, MDCCLIII (1753)
- BENCI, Jorge (S.J.) *Economia Cristã dos Senhores no Governo de Seus Escravos*. São Paulo, Grijalbo, 1977.
- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das Grandezas do Brasil*. São Paulo, Ed. Melhoramentos. 1977.
- CALMON, Francisco, *Relação das Faustíssimas Festas*. Reprodução fac-similar da edição de 1762. Introdução e notas de Oneyda Alvarenga. Transcrição de Ronaldo Menegaz. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF, 1982.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp. 1980.
- CASTELO, José Aderaldo. *O movimento academicista no Brasil: 1641-1822*. Coleção "Textos e Documentos". (14 Volumes). São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1969/1978.
- CÓDIGO PHILIPPINO ou *Ordenações e Leis do Reyno de Portugal Recopilados por Mandado d'El Rey d. Philippe I (1603)*. (Ed. Cândido Mendes de Almeida). 14. Ed. Rio de Janeiro: Typ. do Instituto Philomático, 1870.
- DIÁRIO PANEGÍRICO *das festas que na famosa cidade da Bahia se fizeram em aplauso do feliz natalício do senhor d. Pedro de Noronha*. Lisboa: 1716.

- GANDAVO. Pero de Magalhães. *História da Província Santa Cruz e Tratado da Terra do Brasil*. São Paulo, Ed. Obelisco. 1964.
- JABOATÃO, (Fr.) Antônio de Santa Maria. *Catálogo Genealógico das Principais Famílias que Precederam de Albuquerque, e Cavalcantes em Pernambuco, e Caramurus na Bahia*. 2 volumes. Salvador, Empresa Gráfica da Bahia, 1985.
- _____, *Novo Orbe Seráfico Brasileiro ou chronica dos Frades Menores da Província do Brasil*. Rio de Janeiro: Typ. Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1859.
- _____, Summula Triunfal da nova e grande celebridade do glorioso e invicto martyr S. Gonçalo Garcia. *Revista do IHGB*, Tomo 99, vol. 153. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1928.
- LIVRO *das denunciações que se fizeram na Visitação do Santo Ofício à Cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos, no ano de 1618. Inquiridor e visitador o licenciado Marcos Teixeira*. ABNRJ.
- MACHADO, Diogo Barbosa. *Biblioteca Lusitana*, ABNRJ, vols. 2, 3, e 8. 1891.
- MACHADO, Inácio Barbosa. *História Crítico-Chronológica da Instituição da Festa, Procissão, e Officio do Corpo Santíssimo de Christo no Venerável Sacramento da Eucharistia*. Lisboa: Officna Patriarcal de Francisco Luis Ameno, 1759.
- MADRE DE DEUS. (FR) Manuel de. *Sermão fúnebre, nas exéquias do Senhor Roque da Costa Barreto, do Conselho de Guerra, & Governador que foi no Estado do Brasil, Pregado na Real Casa da Misericórdia da Bahia, pelo RPM fr. Manuel de Madre de Deus, Religioso do Carmo, e Procurador geral da sua religião nesta Corte, e em Roma*. Lisboa, na Oficina de Manuel Lopes Ferreira. MDCXC (1699)
- MATOS, Gregório de. *Obras Completas de Gregório de Matos*. (7 vols.). AMADO, James (org.). Salvador, Ed. Janaina. 1968.
- _____, *Obra Poética*. 2 volumes, Edição de James Amado, Preparação e notas de Emanuel Araújo. Rio de Janeiro: Record, 1990.
- MATOS, José Ferreira de. *Diário Histórico das celebridades, que na Cidade da Bahia se fizeram em ação de graças pelos felicíssimos casamentos dos Sereníssimos Senhores Príncipes de Portugal, e Castela, dedicado ao Ilustríssimo Senhor Arcebispo da Bahia d. Luis Álvares de Figueiredo, Metropolitano dos Estados do Brasil, Angola, e S. Thomé, do Conselho de Sua Majestade, &. Escrito pelo licenciado José Ferreira de Matos, Tesoureiro mor da mesma Sé da Bahia*. Lisboa Ocidental: na Oficina de Manoel Fernandes da Costa, impressor do Santo Ofício. MDCCCCIX (1729).
- NAVARRO, Azpilcueta, e outros. *Cartas jesuíticas II: Cartas Avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia / São Paulo: EDUSP, 1988.
- NÓBREGA, Manoel da. *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia / São Paulo: EDUSP, 1988.
- OLIVEIRA, Antônio de (p.) *Estátua de Ouro, que o muito alto, e muito poderoso rei, e senhor d. João V. o Fidelíssimo, de Eterna e Saudosa memória, Erigiu nas imortais, e gloriosas ações de sua portentosa vida; e para indelével monumento de tão Augusto Monarca Consagra ao muito alto, e muito poderoso rei, o Senhor Nosso d. José I. Augustíssimo Filho de tão Grande Soberano; expõe neste Sermão de Exéquias, Seu*

Autor Antônio de Oliveira, Sacerdote do hábito de S. Pedro, Mestre em Artes, Teólogo dos Estudos Gerais da Companhia de Jesus da Cidade da Bahia, e neles por muitas vezes Examinador de Filosofia. Missionário Apostólico e Visitador Geral do Sertão de baixo, e da Cidade de Sergipe del Rei, com poder de crismar &c. Pregado nas suntuosas, e Reais Exéquias, que as Religiosas de Santa Clara do Desterro celebrarão no seu Mosteiro da mesma Bahia em 15 de Dezembro de 1750. Lisboa, Na Oficina de Miguel Menescal da Costa, 1752.

ORDENAÇÕES FILIPINAS. *Livro V.* (Organização Silvia Hunold LARA). São Paulo: Cia das Letras, 1999.

ORDENAÇÕES FILIPINAS. Ordenações e Leis do Reino de Portugal Recopiladas por Mandato d'el Rei d. Filipe, o Primeiro. Introdução e notas de Fernando H. Mendes de Almeida. 5 volumes. São Paulo: Saraiva, 1957-1960.

OS MANUSCRITOS *do Arquivo da Casa de Cadaval Respeitantes ao Brasil.* (org. Virgínia RAU e Maria Fernanda Gomes SILVA). 2 vols. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1955.

PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América.* 2 vols. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1939.

PITA, Sebastião da Rocha. *História da América portuguesa.* Belo Horizonte, Itatiaia / São Paulo, Edusp. 1976.

_____, *Breve Compêndio e narração do fúnebre espetáculo, que na insigne Cidade da Bahiam cabeça da América portuguesa, se viu na morte de El Rei d. Pedro II, de gloriosa memória, S. N. Oferecido à Majestade do Sereníssimo Senhor Dom João V, Rei de Portugal.* Lisboa, na oficina de Valentim da Costa Deslandes, 1709.

_____, *Sumário da Vida, & Morte da Excelentíssima Senhora, A Senhora Dona Leonor Josefa de Vilhena, e das Exéquias que na Cidade da Bahia consagrou às suas memórias A Senhora d. Leonor Josefa de Meneses, Esposa do Gonçalo Ravasco Cavalcanti & Albuquerque, fidalgo da Casa de S. Majestade, Comendador da Ordem de Cristo, alcaide mor da Cidade de Cabo Frio, secretário do Estado, Guerra do Brasil. oferecido à Excelentíssima senhora, A Senhora d. Maria Francisca Bonifácia de Vilhena, Filha dos excelentíssimos Senhores, o Senhor d. Rodrigo da Costa & da Excelentíssima Senhora, a Senhora d. Leonor Josefa de Vilhena. Composto por Sebastião da Rocha Pita, Fidalgo da Casa de S. Majestade, Cavaleiro Professo da Ordem de Cristo, coronel do Regimento da Corte do Brasil. e mandado imprimir por dois afilhados do Excelentíssimo S. d. Rodrigo da Costa.* Lisboa Ocidental. Na oficina de Antônio Pedroso Galram. MDCCXXI (1721)

RAMOS. (Pe.) Domingos. *Sermão das Exéquias de El Rei Dom Pedro II, Senhor Nosso, Celebradas na Catedral Metropolitana da Cidade da Bahia aos 20, de outubro do ano de 1707. Que pregou o MRPM Domingos Ramos Religioso da Companhia de Jesus.* In: Pita, 1707.

REGIMENTO *administrativo da Venerável Ordem Terceira de nosso Seráfico padre S. Francisco da Bahia.* Salvador: Imprensa Econômica, 1880. (AVOTSFB).

REGRA *da Ordem Terceira de São Francisco segundo recente disposição do Sumo Pontífice Leão XIII.* Bahia: Reimprimatur, 1889 (AVOTSFB).

- RIBEIRO ROCHA, Manuel. *Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido instruído e libertado*. Discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758. São Paulo/Petrópolis, Cehila / Vozes, 1992.
- RODRIGUES, Jorge. *Relaçam da Aclamação que se fez na capitania do Rio de Janeiro e Estado do Brasil, & nas mais do Sul ao Senhor Rey Dom João IV, por verdadeiro Rey, & Senhor do seu Reyno de Portugal a felicíssima restituição, que delle se fez a sua majestade que Deos guarde, & c. Com todas as licenças necessárias*. Em Lisboa, por Jorge Rodrigues. Anno 1641. Acusta de Domingos Alures livreiro. (edição fac-similar promovida pelo Conservador da Sala do Brasil da Universidade de Coimbra, s/d [1940])
- ROSEMARIE, Horch (Org.) *Brasiliana da coleção Barbosa Machado*. In: ABNRJ, Vol. 83 1963.
- SARRE, José Antonio de (Pe.), *Relação do Culto com que o Ilustríssimo e Reverendíssimo Cabido Metropolitano da Cidade do Salvador Bahia de Todos os Santos, aplaudiu os felicíssimos Desposórios da Sereníssima Princesa do Brasil N. Senhora, com o Sereníssimo Infante o Senhor d. Pedro, dedicada, e oferecida ao Reverendíssimo Senhor João Borges de Barros... por seu autor o Padre José Antonio de Sarre*. Sl. Sd. (Lisboa, 1761?)
- SIERRA, Ruan Lopes. *O Panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)*. In: SCHWARTZ, Stuart. e PÉCORA, Alcir. *As Excelências do Governador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- SOARES DE SOUSA, Gabriel. *Notícia do Brasil*. (Comentários e notas de F. A de VARNHAGEM, Pirajá da SILVA e Frederico EDELWEISS). São Paulo: Departamento de Assuntos Culturais do MEC, 1974.
- SOUZA, Antônio Moniz de. *Viagens e observações de um brasileiro*. (Organização, Ubiratan Castro de ARAÚJO). Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 2000.
- TORRES, (Pe.) Manuel de Cerqueira. *Narração panegírico-histórica das festividades com que a Cidade da Bahia solenizou os felicíssimos desposórios da Princesa, Nossa Senhora, com o Sereníssimo Sr. Infante d. Pedro, oferecida a El Rei Nosso Senhor por seu autor*. AHU. Doc. Bahia (Castro e Almeida): Cx. 27, Doc. 5099 anexo ao 5097.
- VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Introdução de Serafim LEITE. 2 vols. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____, *Sermão, que pregou na Bahia em o primeiro de janeiro de 1659, na festa do nome de Jesus, o Padre Simão de Vasconcelos Provincial da Companhia de Jesus no Estado do Brasil*. Lisboa. Na oficina de Henrique Valente de Oliveira, impressor Del Rei, 1663
- VIEIRA, (Pe.) Antônio. *Sermão Décimo Quarto (Pregado na Bahia à Irmandade dos Pretos de um Engenho, no Ano de 1633)*. NUNES, Mário Riter. (org.). *2.000 trechos selecionados de Vieira*. Rio de Janeiro. Imp. Oficial. 1963.
- _____, *Escritos históricos e políticos. Estabelecimento dos textos, organização e prefácio de Alcir PÉCORA*. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

- _____, *Sermões, problemas sociais e políticos do Brasil*. (Org. Antônio Soares AMORA). São Paulo: Cultrix, 2002b.
- _____, *Os Sermões*. São Paulo: Melhoramentos, 1963.
- _____, *História do Futuro*. São Paulo: Ed. Formar, s.d.
- _____, *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Introdução e notas de Hernani CIDADE. Dois tomos. Salvador: Progresso, 1957.
- _____, *Antologia de Sermões*. (org. Mário Gonçalves VIANA). Porto: Ed. Educação Nacional, 1939.
- _____. *Aspectos e trechos escolhidos dos sermões e cartas do Padre Antônio Vieira*. (Org. Ivan LINS). Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.
- _____, *Sermões*. Seleção com ensaio crítico de Jamil Almansur HADAD. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1963.
- _____, *Sermões (escolhidos)*. São Paulo: Editora Três, 1974.
- _____, *Sermões escolhidos*. Série Rosa Mística. 5 vols. São Paulo: Edameris, 1965.
- VIDE. Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, Feitas, e Ordenadas pelo Illustríssimo, e Reverendíssimo senhor d. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo do dito Arcebispado, e do conselho de Sua Majestade*. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853.
- VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII*. Notas e comentários de Braz do AMARAL, apresentação Edson CARNEIRO. Salvador: Ed. Itapuã, 3 volumes, 1969.

3. Bibliografia.

3.1 – Livros, capítulos ou artigos em livros

- ABREU. Martha. *O império do divino: Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ Fapesp, 1999.
- ABREU E LIMA, José Inácio de. *Sinopse ou redução cronológica dos fatos mais notáveis da história do Brasil*. (1845). Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1983.
- ACCIOLI, Ignácio de Cerqueira e Silva, e AMARAL, Brás do. *Memórias históricas e políticas da Bahia*. Bahia, Imp. Of. Estado. 1937. (5 vols).
- ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. *Algazarra nas ruas*. Comemorações da independência na Bahia (1889-1923). Campinas: Edunicamp, 1999.
- ALENCASTRO. Luiz Felipe de. *O Trato dos vivos*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- ALIGHIERI, Dante. *Divina comédia*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

- ALMEIDA, Angela Mendes de. *O gosto do pecado: Casamento e sexualidade nos manuais de confesores dos séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- ALMEIDA, Fortunato. *História da Igreja em Portugal*. Coimbra: Imprensa Acadêmica, 1910.
- ALVES, Ana Maria. *As entradas régias portuguesas*. Lisboa: Livros Horizonte, s. d.
- ALVES, Marieta. *História da Venerável Ordem 3ª da Penitência do Seráfico Pe. São Francisco da Congregação da Bahia*. Salvador: Mesa Administrativa VOTSF, 1948.
- ANDRADE, Maristela Oliveira de. *500 anos de catolicismos e sincretismos no Brasil*. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 2002.
- ANÔNIMO (Século XVIII). *A arte de furto*. Apresentação de João Ubaldo RIBEIRO. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *O Rei-Máquina*. Espetáculo e política no tempo de Luís XIV. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EdUNB, 1993.
- ARAÚJO, Ana Cristina de. *A Morte em Lisboa – Atitudes e representações (1700-1830)*. Lisboa: Ed. Notícias. 1997.
- _____, Morte, memória e piedade barroca. COELHO, Antônio Matias (Coord.). *Atitudes perante a morte*. Coimbra: Livraria Minerva, 1991. pp. 47-91.
- _____, Despedidas Triunfais – celebração da morte e cultos da memória no século XVIII. In JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (Orgs). *Festa: Cultura e Sociabilidade na América portuguesa (2 volumes)*. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001. Vol. 1, pp. 17-38.
- ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios: Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- ARAÚJO, Jorge de Souza. *Profecias morenas: discurso do eu e da pátria em Antônio Vieira*. Salvador: Assembléia Legislativa do Estado/Academia de Letras da Bahia, 1999.
- _____, *Perfil do leitor colonial*. Salvador: UFBA; Ilhéus: UESC, 1999.
- ARAÚJO, Renata de. *Lisboa: a cidade e o espetáculo na época dos descobrimentos*. Lisboa: Horizonte, 1990.
- ARIÈS, Philippe. *Sobre história da morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa: Teorema, 1987.
- _____, *O homem diante da morte*. 2 vols. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- _____, A história das mentalidades. Le Goff (dir.) *A História nova*. São Paulo, Martins Fontes, 1990. pp. 154-176.
- ARRUDA, José Jobson de A. *O Brasil no comércio colonial*. São Paulo: Ática, 1980.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert. *Viagens pelas províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe: 1859*. Belo Horizonte, Itatiaia / São Paulo, EdUSP. 1980.
- AVELLAR, Hélio de Alcântara. *História Administrativa do Brasil*. Administração Pombalina. Brasília: FUNCEP/Ed. UNB, 1983.

- ÁVILA, Affonso. *Resíduos seiscentistas em Minas*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros da UFMG, 1967.
- _____, *O Lúdico e as projeções do mundo barroco: Uma linguagem a dos cortes, uma consciência a dos lucos*. 2 Vols. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- _____, (Org.) *Barroco: teoria e análise*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Cia Bras. De Metalurgia e Mineração, 1997.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira*. 2 vols. Lisboa: Clássica Editora, 1992.
- AZEVEDO, Thales de. *Povoamento da cidade do Salvador*. Salvador: Ed. Itapuã, 1969.
- _____, *As elites de cor numa cidade brasileira: Um estudo de ascensão social & classes sociais e grupos de prestígio*. Salvador: Edufba/EGBA, 1996.
- AZEVEDO, Paulo A. d. *Inventários de proteção ao acervo cultural, monumentos e sítios do Recôncavo*. 2 volumes. Salvador: IPAC, 1978.
- AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____, *O catolicismo popular no Brasil*. Aspectos históricos. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BAKHTIN, Mikhail. *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. O contexto de François Rabelais. São Paulo, Hucitec / Brasília, UnB. 1987.
- BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício*. Iberismo e barroco na formação americana. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1989.
- BAZIN, Germain. *Barroco e Rococó*. São Paulo: Martins Fontes. 1994.
- BEBIANO, Ruy. d. *João V – Poder e espetáculo*. Aveiro: Livraria Estante Editora, 1987.
- BELLORI, Gio Pietro. A Idéia do Pintor, do Escultor e do Arquiteto, obtida das belezas naturais e superior à natureza. In: PANOFSKY, Erwin. *Idea: a Evolução do conceito de belo*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 143-158 1994.
- BELMONTE, Nicole. Vida/Morte. In: *Enciclopédia Einaudi*. Volume 36. *Vida/Morte*. Tradições – Gerações. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Pp. 11-60. s.d.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BESSELAAR, José Van den. *Antônio Vieira: Profecia e polêmica*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV – XIX*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- BICALHO, Maria Fernanda B. *A cidade e o Império: O Rio de Janeiro na dinâmica colonial portuguesa: séculos XVII e XVIII*. São Paulo: Tese de doutorado. FFLCH-USP, 1997.
- _____, *As câmaras ultramarinas e o governo do Império*. In: FRAGOSO, J., BICALHO, M. F. e GOUVÊA, M. F. (Orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos*. A

- dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____, e FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Orgs.). *Modos de Governar*. Idéias e práticas políticas no Império português, séculos XVI a XIX. São Paulo: Alameda, 2005.
- BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa, Edições 70, 1979.
- _____, *Os reis taumaturgos*. O caráter sobrenatural do poder régio. França e Inglaterra. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder* (Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Ática, 1986.
- _____, *O barroco mineiro: Artes e trabalho*. São Paulo: Brasiliense (Col. Tudo é História), 1988.
- BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*, São Paulo, Cultura. 1989.
- _____, *Reflexões sobre a arte*. São Paulo: Ática, 1991.
- _____, *Dialética da colonização*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- BOSSY, John. *A cristandade no Ocidente*. 1400-1700. Lisboa: Ed. 70, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva. 1987.
- _____, *O Poder simbólico*. Lisboa: Difel/Bertrand Brasil (Memória e Sociedade). 1989.
- _____. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp. 1996.
- BOXER, Charles R. *Relações raciais no Império Colonial Português*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967
- _____, *A Idade de ouro do Brasil: Dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- _____, *O império marítimo português: 1415-1825*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- BRAET, Herman & VERBEKE, Werner (eds.). *A morte na Idade Média*. São Paulo: Ed. USP, 1996.
- BRAGA, Teófilo. *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições*. 2 Vols. Lisboa: Ferreira, 1885.
- BRAUDEL, Fernand. A Longa Duração. In: ____ *História e ciências sociais*. Lisboa, Ed. Presença. 1986.
- _____, *Civilização material, economia e capitalismo*. Séculos XV – XVIII. Volume I: *As estruturas do cotidiano: O possível e o impossível*; Volume II: *Os Jogos da troca*; Volume III: *O tempo do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, 1997, 1998.
- _____, *Reflexões sobre a história*. São Paulo: Martins fontes, 2002.
- BURK, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo, Cia das Letras. 1989.
- BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: Um ensaio*. Brasília: Ed. UNB, 1991.
- CAILLOIS, Roger. *L'Homme e le sacré*. Paris: Gallimard, 1950.

- CALMON, Pedro. *História da Casa da Torre: Uma dinastia de pioneiros*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1939.
- _____, *Espírito da sociedade colonial*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1935.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do setecentos mineiro: O culto a São Miguel e Almas*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1994.
- _____, *A vivência da morte na Capitania das Minas*. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 1986.
- CAMPOS, Haroldo de. *O seqüestro do Barroco na formação da literatura brasileira*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1986.
- CANABRAVA, Alice P. A grande propriedade rural. In: *História geral da civilização brasileira*. HOLANDA, Sérgio Buarque (Org.) tomo I, volume 2. Pp. 192-210. São Paulo: Difel, 1973.
- CAPISTRANO DE ABREU, João. *Capítulos de história colonial e os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Brasília: Ed.UnB, 1982.
- _____, *O descobrimento do Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- CARDIM, Pedro. *Cortes e cultura política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Cosmos, 1999.
- _____. Entradas solenes, rituais comunitários e festas políticas, Portugal e Brasil, séculos XVI e XVII. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (Orgs). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa* (2 volumes). São Paulo: Hucitec/ Edusp/ Fapesp/ Imprensa Oficial, 2001. Vol. 1, 97-124.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CARVALHO, Júlio. *O tecelão e o tecido*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2000.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 2 volumes. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1972.
- CASSIMIRO, Ana Palmira Bittencourt. *Mentalidade e estética na Bahia colonial. A Venerável Ordem Terceira de São Francisco de Assis da Bahia e o frontispício da sua igreja*. Salvador: Fundação Cultural da Bahia/Empresa Gráfica da Bahia, 1996.
- CASTRO, Antônio Barros de. A economia política. O capitalismo e a escravidão. LAPA, José Roberto do Amaral (Org.) *Modos de produção e realidade brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____, As mãos e os pés do senhor de engenho: Dinâmica do escravismo colonial. PINHEIRO, Paulo Sérgio (Org.). *Trabalho escravo, economia e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- CATROGA, Fernando. *O céu da memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal. (1756-1911)*. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999.
- CHARTIER, Roger. *A História cultural: Entre práticas e representações*. São Paulo: Difel, 1990.

- _____, Textos, impressão, leituras. In: Hunt, Lynh. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- CHAUNU, Pierre. *A civilização da Europa das luzes*. 2 vols. Lisboa: Estampa, 1985.
- _____, *La mort a Paris, XVI, XVII et XVIII siecles*. Paris, 1978.
- _____, *O tempo das reformas (1250-1550)*. I. A crise da cristandade. Lisboa: ed. 70, 1993.
- CHIAMPI, Irleamar. *Barroco e modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- COATES, T. J. *Degredados e órfãos: colonização dirigida pela Coroa no Império português (1550-1750)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.
- COELHO, Matias Antônio. (Coord.) *Atitudes perante a morte*. Coimbra: Livraria Minerva, 1991.
- COELHO, Maria Helena da Cruz, e MAGALHÃES, Joaquim R. *O poder concelhio: das origens às Cortes constituintes*. Coimbra: Centro de Estudos e Formação autárquica, 1986.
- CONTI, Flávio. *Como reconhecer a arte barroca*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.
- COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Anais Pernambucanos*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1952.
- COSTA, João Cruz. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.
- CUNHA, Maria Clementina. (Org.) *Carnavais e outras f(r)estas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2000.
- CURTO, Diogo Ramada. A literatura e o império: entre o espírito cavaleiroso, as trocas da corte e o humanismo cívico. In: BETHENCOURT, F. E CHAUDURI, K. (Dirs). *História da expansão portuguesa: A formação do império (1415-1570)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998.
- _____, A Cultura política. In: MAGALHÃES, J. R. (Org.) e MATTOSO, J. *História de Portugal: o alvorecer da modernidade (1480-1620)*. Vol. III. Lisboa: Estampa, 1993.
- DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1989.
- DECLoux, Simon. *El camino ignaciano. A la mayor gloria de Dios*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1984.
- DEL PRIORI, Mary. Deus ou diabo nas terras do açúcar: O senhor de engenho na América portuguesa. In: ____ (Org.) *Revisão do paraíso: Os brasileiros e o Estado em 500 anos de história*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- _____, Ritos da vida privada. In: SOUZA, Laura de Melo (org.) *História da vida privada no Brasil*, Vol. 1: *Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

- _____, *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DELEUZE, Gilles. *A Dobra*. Leibniz e o Barroco. Campinas: Papyrus, 1991.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente - 1300-1800*. São Paulo, Cia das Letras, 1989.
- _____, *Nascimento e afirmação da reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989a.
- _____, *A confissão e o perdão: A confissão católica, séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____, *Mil anos de felicidade*. Uma história do paraíso. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- _____, *Le peché et la peur: la culpabilization en Occidente XIIIc et XVIIIc*, Paris: Fayard, 1983.
- DENIS, Ferdinand. *Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1980.
- DEYON, Pierre. *O mercantilismo*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- D'HAUCOURT, Geneviève. *A vida na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- _____, *O tempo das catedrais*. Lisboa: Estampa, 1993.
- _____, *Guilherme Marechal, ou o melhor cavaleiro do mundo*. Rio de Janeiro: Graal, 1987.
- _____, *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- _____, O feudalismo? Uma mentalidade medieval. In: ____ *A sociedade cavaleiresca*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- _____, História social e ideologias das sociedades. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (orgs). *História: Novos problemas*. Pp. 130-145. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- ELIAD, Mircea. *O sagrado e o profano: A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ELIAS, Norberto. *A solidão dos moribundos, seguido de envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- _____, *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- _____, *O processo civilizador*. 2 vols. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- EISEMBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- ERICEIRA, Conde de. *História de Portugal restaurado*, 4 vols. Lisboa: Ed. Antônio Álvaro Dória, Biblioteca Histórica, 1946.
- FALCON, Francisco José Calazans. *A época pombalina (Política econômica e monarquia ilustrada)*. São Paulo: Ática, 1982.

- FAORO, Raimundo. *Os donos do poder*. Formação do patronato político brasileiro. 2 vols. Porto Alegre: Globo, 1984.
- FARGE, Arlete. Famílias. A honra e o sigilo. In: ARIÉS, Philippe, e DUBY, Georges (Orgs.) *História da vida privada*. Vol. 3: *da renascença ao século das luzes*. Pp. 581-617. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- FEBVRE, Lucien. *Combates pela história*, 2 vols. Lisboa: Editorial Presença, 1977.
- _____, *Martin Lutero: um destino*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1983.
- FERNANDES, Florestan. *O folclore em questão*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- _____, *A integração dos negros na sociedade de classes*. 2 vols. São Paulo: Ática, 1978.
- FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas famílias: Vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- _____, *Revoltas, fiscalidade e identidade colonial na América portuguesa*. Rio de Janeiro, Bahia e Minas Gerais (1640-1761). São Paulo: Tese de Doutorado, FFLCH-USP, 1996.
- FLEXOR, Maria Helena. *Oficiais mecânicos na cidade do Salvador*. Salvador: PMS/ Dep. Cultura/ Museu da Cidade. 1974.
- FONSÊCA, Humberto José. *Ser senhor de engenho: Cultura e ideologia senhorial escravista na Bahia colonial*. Salvador: Dissertação de Mestrado. Salvador: FFCH-UFBA. 1993.
- FRAGOSO, João L. R. *Homens de grossa aventura: Acumulação e Hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- _____, A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial (séculos XVI e XVII). In: _____, BICALHO, M. F. e GOUVÊA, M. F. (Orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos*. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____, e FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto*. Mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro (c1790-1840). Rio de Janeiro, Diadorim, 1993.
- FRANCO JR., Hilário. *Peregrinos, monges e guerreiros: Feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval*. São Paulo: Hucitec, 1990.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro, J. Olympio. 1987.
- _____, *Interpretação do Brasil: Aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- _____, *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- FURTADO, Júnia Ferreira. Transitoriedade da vida, eternidade da morte: Ritos fúnebres de forros e livres nas Minas setecentistas. In: JANCSÓ, Istvan e KANTOR, Íris (orgs.).

- Festa: Cultura e sociabilidade na América portuguesa. Volume I.* 397-416. São Paulo: Hucitec: Edusp: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001.
- _____, (Org.) *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino português*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- _____, & VENÂNCIO, Renato Pinto. Comerciantes, tratantes e mascates. In: DEL PRIORE, Mary. *Revisão do paraíso: os brasileiros e o Estado em 500 anos de História*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- GENRO, Manuel Vaz. *Festa do Corpo de Deus e Procissões Eucarísticas*. Lisboa: União Gráfica, 1959.
- GLUCKMAN, Max. Les rites de passage. In:____ (Org.) *Essays on the ritual of social relations*. Manchester University Press, 1966.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. *A estrutura da antiga sociedade portuguesa*. Lisboa: Arcádia, 1975 (1980).
- GOMBRICH, E. H. *Norma e forma*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- GOMES, Eugenio. *Vieira sermões*. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
- GONÇALVES, José Artur Teixeira. *Cavalcadas: das lutas medievais às festas no Brasil colonial*. Dissertação de mestrado. Assis: UNESP, 1998.
- _____, Cavalcadas na América portuguesa: morfologia da festa. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (Orgs). *Festa: Cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001. Vol. 2, pp. 951-965.
- GONZAGA, João Bernardino. *A Inquisição em seu mundo*. São Paulo: Saraiva, 1994.
- GOUVÊA, Maria de Fátima S. O Senado da Câmara do Rio de Janeiro no contexto das cerimônias de aclamação de d. João VI. In: *anais do Seminário Internacional d. João VI – um rei aclamado na América*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2000.
- _____, Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808). In: FRAGOSO, J., BICALHO, M. F. e GOUVÊA, M. F. (Orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GOUVEIA, A. C. Estratégias de interiorização da disciplina. In: HESPANHA, Antonio Manuel. (Org.) e MATTOSO, José. (Coord.). *História de Portugal: Antigo Regime (1620-1807)*. Vol IV. Lisboa: Ed. Estampa, 1993
- GUEDES, João Alfredo Libânio. *História administrativa do Brasil: da Restauração a d. João V*. Brasília: FUNCEP/ Ed. UNB, 1984.
- _____, e RIBEIRO, Joaquim. *História administrativa do Brasil: A União Ibérica: Administração do Brasil holandês*. Brasília, Ed. UnB, 1983.
- GUIGNEBERT. *El cristianismo medieval y moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

- GUIMARÃES, Ribeiro. *Sumário de vária história: narrativas, lendas, biografias, descrições de templos e monumentos, estatísticas, costumes civis, políticos e religiosos de outras eras*. 5 vols. Porto: Rolland & Semiond, 1872.
- GODINHO, Vitorino de Magalhães. *A estrutura da antiga sociedade portuguesa*. Lisboa: Arcádia, 1977.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Epiphany of form. On the Beauty of team sports*. Stanford: 1998.
- HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- _____, A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (Orgs). *Festa: Cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001. 2º vol. pp. 735-758.
- HATZFELD, Helmut. *Estudos sobre o barroco*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- HAUSER, Arnold. *História social da literatura e da arte*. Dois tomos. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- HEERS, Jacques. *Festas de loucos e carnavais*. Lisboa: Publicações d. Quixote, 1987.
- HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado (A construção do sebastianismo em Portugal nos séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- _____, *1580-1600: O sonho da salvação*. São Paulo: Cia das Letras (Col. Virando os Séculos), 2001.
- HESPANHA, Antônio Manuel. *História das instituições. Épocas medieval e moderna*. Coimbra, Livraria Almedina. 1982.
- _____, *As vésperas do leviathan. Instituições e poder político. Portugal – Século XVII*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.
- _____, (Org.) *História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, vol. IV, 1993.
- _____, para uma teoria institucional do Antigo Regime. In: ____, *Poder e instituições no Antigo Regime: colectânea de textos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- _____, *Da Iustitia à disciplina: Textos, poder e política penal no antigo Regime*. In: ____, (ed.) *Justiça e litigiosidade: História e prospectiva*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- _____, A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, J., BICALHO, M. F. e GOUVÊA, M. F. (Orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____, As estruturas políticas em Portugal na Época Moderna. In: TENGARRINHA, José. *História de Portugal*. Bauru/ São Paulo (BR)/ Lisboa (PT): EDUSC/ UNESP/ Instituto Camões, 2001.

- _____, Governo, elites e competência social: sugestões para um entendimento renovado da história das elites. In: BICALHO, M. F. e FERLINI, V. L. A. *Modos de Governar*. Idéias e praticas políticas no Império português Séculos XVI a XIX. pp. 39-45. São Paulo: Alameda, 2005.
- _____, e XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder. In: ____ (Org.) *História de Portugal*. O Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Editorial Estampa, vol. IV, 1993.
- _____, e _____, As redes clientelares. In: ____ (Org.) *História de Portugal*. O Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Editorial Estampa, vol. IV, 1993.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, J. Olympio. 1983.
- _____ *Capítulos de literatura colonial*. São Paulo, Brasiliense. 1991.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. São Paulo: Verbo: EDUSP, 1978.
- JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (Orgs). *Festa: Cultura e sociabilidade na América portuguesa* (2 volumes). São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei*. Um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Cia das Letras, 1998
- KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: Representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- LACOMBE, Américo Jacobina. A Igreja no Brasil colonial. In: Sérgio Buarque (Org.) *História geral da civilização brasileira*. Tomo I. vol. 2, pp. 51-75. São Paulo: Difel, 1973.
- LARA, Silvia Hunold (org.). *Ordenações Filipinas – Livro V*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- _____, Sedas, panos e balangandãs: o traje de senhoras e escravas nas cidades do Rio de Janeiro e de Salvador (século XVIII). In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. (Org.) *Brasil: Colonização e escravidão*. Pp. 177-194. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- LEACH, Edmund. Ritualization in man in relation to conceptual and social development. In: LESSA, W & VOGT, E. *Reader in comparative religion*. New York: Harper and How, 1972.
- LEBRUN, F. *Les hommes et la mort en Anjou aux 17 et 18 siecles*. Paris-Haia: Civilizations et Societé, 25, 1971.
- LE GOFF, Jacques. *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus, 1985.
- _____, *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- _____, Os gestos do purgatório. In:_____, *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- _____, *O imaginário medieval*. Lisboa: ed. Estampa, 1994.
- _____, *São Luis*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

- _____, *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____, *Os intelectuais na Idade Média*. Lisboa: Gradiva, 1984.
- _____, *História e memória*. Campinas: Ed. Unicampi, 1990.
- _____, As mentalidades: uma história ambígua. In: ____ e NORA. *História: novos problemas; novas abordagens; novos objetos*. 3 vols. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- LEITE, Serafim, S.I. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 vols. Rio de Janeiro: Inst. Nacional do Livro; Lisboa: Liv. Portugália, 1945.
- _____, *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil: 1549-1760*. Lisboa/ Rio de Janeiro: Brotéria/ Livros de Portugal, 1953.
- LINDLEY, Thomas. *Narrativa de uma viagem ao Brasil*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1969
- LISBOA, João Francisco. *Crônica do Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- LOBO, Francisco Rodrigues Lobo, *Corte na Aldeia e Noites de Inverno*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1945.
- LÓPEZ, Antonio Cantos. *Juegos, fiestas y diversiones em América española*. Madri: Mapfre, 1982.
- LOUREIRO, F. S. A alteração das coordenadas da política de expansão portuguesa na segunda metade do século XVI. In: *Actas das Primeiras Jornadas de História Moderna*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, vol. 1. 1989.
- LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia*. São Paulo: Edições Loyola, 1974.
- _____, *Exercícios espirituais*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.
- _____, *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1975
- LUZ, Guilherme Amaral. *As festas e seus papéis: As representações e dramatizações alegóricas no interior das festas religiosas no Brasil quinhentista*. Dissertação de mestrado. Campinas, Unicamp, 1999.
- LYRA, Maria de Lourdes Viana. *A Utopia do poderoso império*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1994.
- MACEDO, Fernando. *O Brasil religioso*. Bahia: Liv. Progresso, 1920.
- MACHADO, Alcântara. *Vida e morte do bandeirante*. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, 1978.
- MACHADO, Lourival Gomes. *Barroco mineiro*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- MACHADO NETO, Zahidé. *Quadro sociológico da 'civilização' do Recôncavo*. Salvador, CEB. 1971.
- MARAVALL, José António. *A Cultura do barroco*. São Paulo: Edusp, 1999.

- MARCÍLIO, Maria Luiza. A Morte de nossos ancestrais. In: MARTINS, *A morte e os mortos na sociedade brasileira*, pp. 61-75. 1983.
- MARTINS, José de Souza. (Org.) *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1983.
- MARTINS, Mário (SJ). *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*. 2 vols. Braga: Livraria Cruz, 1969.
- MATTOSO, José. *Identificação de um país*. Ensaio sobre as origens de Portugal (1096-1325). 2 vols. Lisboa: Ed. Estampa, 1985.
- _____, *Portugal medieval: Novas interpretações*. Coimbra: Imp. Nacional/Casa da Moeda, 1985a.
- _____, *Fragmentos de uma composição medieval*. Lisboa, Ed. Estampa, 1987.
- _____, *O reino dos mortos na Idade Média*. Lisboa: João Sá da Costa, 1996.
- MATTOSO, Kátia. *Bahia, século XIX: Uma província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- _____, *Bahia: A cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*. São Paulo: Hucitec; Salvador: SMEC, 1978.
- _____, *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal*. Paradoxo do Iluminismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- MEGIANI, Ana Paula Torres. A escrita da festa: os panfletos das jornadas filipinas a Lisboa de 1581 a 1619. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (Orgs). *Festa: Cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec/ Edusp/ Fapesp/ Imprensa Oficial, 2001. 2º vol. Pp. 639-656.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro Veio*. O imaginário da Restauração pernambucana. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
- _____, *A fronda dos mazombos*. Nobres contra mascates. Pernambuco (1666-1715). São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____, *O nome e o sangue*. Uma fraude genealógica no Pernambuco colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____, *Olinda restaurada: Guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.
- _____, *O negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.
- MELO, d. Francisco Manuel de. *Cartas familiares*, Lisboa: INCM, 1933.
- _____. *d. Teodósio II, Príncipe e 7º Duque de Bragança, por direito de sangue, senhor dos portugueses*. Lisboa: Livraria Civilização Editora, s.d. (1ª edição de 1648)
- _____, *O fidalgo aprendiz*, Porto: Ed. Domingos Barreira, s.d.
- _____, *Carta de guia de casados*. Lisboa: Ed. Presença, 1965.

- MEYER, Marlyse. A propósito de cavalhadas. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (Orgs). *Festa: Cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001. Vol. 1, pp. 227-245.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas, *O crepúsculo dos grandes*. A casa e o patrimônio da aristocracia em Portugal (1750-1832). Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1998.
- _____, Poder Senhorial, estatuto nobiliárquico e aristocracia. In: HESPANHA, A. M. (Org.) *História de Portugal*. O Antigo Regime (1620-1807). Pp. 333-379. Lisboa: Editorial Estampa, vol. IV, 1993.
- _____, Trajetórias sociais e governo das conquistas: Notas preliminares sobre os Vice-reis e governadores-gerais do Brasil e da Índia nos séculos XVII e XVIII. In: FRAGOSO, J., BICALHO, M. F. e GOUVÊA, M. F. (Orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos*. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____, “O espaço político e social local”. In: OLIVEIRA, C. (Dir.) *História dos municípios e do poder local*. Lisboa: Temas e Debates, 1996.
- MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho*. A monarquia portuguesa e a colonização da América, 1640-1720. São Paulo: Hucitec, 2002.
- MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Campinas: Ed. Unicampi, 1995.
- MOTT, Luiz R. B. Terror na Casa da Torre: Tortura de escravos na Bahia colonial. In: REIS, J. J. (org.) *Escravidão e invenção da liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. Pp. 17-31. São Paulo: Brasiliense; Brasília: CNPq, 1988.
- _____, Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. SOUZA, Laura de Melo e. (Org.) *História da vida privada no Brasil*. Vol. I. 155-219. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- NARDY, Jean Baptiste. *O fumo no Brasil Colônia*. São Paulo: Brasiliense (Coleção Tudo é História), 1987.
- NASCIMENTO, Ana Amélia Vieira. *A Postura escravocrata no convento de religiosas*. Salvador, CEB. 1990.
- NEVES, Guilherme P. das. *E receberás mercê*. A Mesa de Consciência e Ordem. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- NEVES, Lúcio de M Bastos P. das. *Corcundas, constitucionais e Pés-de-chumbo: a cultura política da independência, 1820-1822*. Tese de doutoramento. São Paulo: FFLCH-USP, 1992.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *O nascimento da bruxaria: da identificação do inimigo à diabolização de seus agentes*. São Paulo: Ed. Imaginário, 1995.
- NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1986.

- _____, Condições de privacidade na colônia. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.) *História da vida privada no Brasil*. Vol. 1: *Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia: 1624-1654*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de. *Festividades Cíclicas em Portugal*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. *O liberto*. Seu mundo e os outros. São Paulo, Corrupio/Brasília, CNPq. 1988.
- OLIVEIRA MARQUES, A. H. *A sociedade medieval portuguesa*. Aspectos da vida quotidiana. Lisboa. Liv. Sá da Costa Ed. 1985.
- _____, *História de Portugal*, 2 Volumes, Lisboa: Palas Editora, 1982.
- O'MALLEY, John. *The first jesuits*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- PAIXÃO, Alexandre da. *Monstruosidades do tempo e da fortuna*. Porto: Ed. Damião Peres, 2 vols. 1938-1939.
- PAIVA, Eduardo França, e ANASTASIA, Carla Maria Junho. *O trabalho mestiço: Maneiras de pensar e formas de viver. Séculos XVI a XIX*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG, 2002.
- PAIVA, José Pedro. Etiqueta e cerimônias públicas na esfera da Igreja (séculos XVII – XVIII). In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (Orgs). *Festa: Cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001. Vol. 1, pp. 75-94.
- PÉCORA, Alcir, (Org.). *Antônio Vieira: a arte de morrer*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- _____, (Org.). *Pe. Antonio Vieira: escritos históricos e políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____, *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp; Campinas: Edunicamp, 1994.
- _____, Sermões: o modelo sacramental. In JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (Orgs). *Festa: Cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec/ Edusp/ Fapesp/ Imprensa Oficial, 2001. Vol. 2, pp. 717-733.
- PEREGALLI, Henrique. *Recrutamento militar no Brasil colonial*. Campinas: Ed. Unicamp, 1986.
- PERES, Fernando da Rocha. *A família Matos na Bahia do século XVII*. Salvador: CEB-UFBa, 1988.
- PIANZOLA, Maurice. *Brasil barroco*. São Paulo: Record. 1990
- PINHO, José Wanderley de Araújo. *História de um engenho do Recôncavo. 1552-1944*. Rio de Janeiro, Liv. Zélio Valverde, 1946.
- _____, *História social da cidade do Salvador*. Tomo I: *Aspectos da história social da cidade (1549-1650)*. Salvador, PMS. 1968.

- PIRES, Heliodoro. *A passagem espiritual do Brasil no século XVIII*. São Paulo, s/ed. 1957.
- PRADO Jr, Caio. *Evolução política do Brasil e outros ensaios*. São Paulo: Brasiliense, 1963.
- _____, *História econômica do Brasil*. São Paulo: Círculo do Livro, 1984.
- _____, *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: Ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- RAMINELLI, Ronald. Império da fé: Ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão. In: FRAGOSO, J., BICALHO, M. F. e GOUVÊA, M. F. (Orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.
- _____, *As culturas negras*. Rio de Janeiro: ed. Guanabara. s/d.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991
- _____, O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luis Felipe (Org.). *História da vida privada no Brasil. Volume 2: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- RIBEIRO, Maria Eurídice de Barros. *Os símbolos do poder*. Brasília: Edunb, 1995.
- RIBEIRO, Renato Janine. *A etiqueta no Antigo Regime. Do sangue à doce vida*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura; Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural; Divisão de Editoração, 1997.
- RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.
- RODRIGUES, Tereza. *Cinco séculos de cotidiano: A Vida em Lisboa do século V aos nossos dias*. Lisboa: Ed. Cosmos, 1997.
- ROMEIRO, Adriana. *Um visionário na corte de d. João V: Revolta e milenarismo nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- RUBIN, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist in late medieval culture*. New York: Cambridge, 1994.
- RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia. 1550-1755*. Brasília, Ed. UnB. 1981.
- RUY, Affonso. *História da Câmara Municipal de Salvador*. Salvador, CMS. 1953.
- _____, *História política e administrativa da cidade do Salvador*. Salvador, Ed. Beneditina. 1949.
- _____, *A Relação da Bahia* (contribuição para a história jurídica do Brasil). Salvador, CEB. 1968.

- SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem pelo distrito dos diamantes e litoral do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1978.
- SALGADO, Graça. (Coord.) *Fiscais e meirinhos*. A administração no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. *Na curva do tempo, na encruzilhada do Império: Hierarquização social e estratégias de classe na produção da exclusão (Rio de Janeiro, c1650-c1750)*. Niterói: Tese de doutorado PPGH do ICHF da UFF, 2000.
- SANCHIS, Pierre, *Arraial. Festa de um povo: as romarias portuguesas*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.
- SANTIAGO, Camila. *As particularidades da esfera pública moderna: Embates acerca dos gastos com festas em Vila Rica (1720-1750)*. Belo Horizonte, Fafich/UFMG, 1999.
- SANTIAGO, Anfrísia. *Capelas antigas da Bahia*. Salvador: UFBA/CEB, 1951.
- SANSONE, Lívio, e SANTOS, Jocélio Teles dos. (Orgs.) *Ritmos em trânsito. Sócio-antropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador: Programa A Cor da Bahia & Projeto SAMBA, 1998.
- SANTANA, Affonso Romano de. *Barroco, alma do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Bradesco, 1999.
- _____, *Barroco: do quadrado à elipse*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O corpo de Deus na América; a festa de Corpus Christi nas cidades da América portuguesa – século XVIII*. Tese de doutorado, Rio de Janeiro: UFF, 2000.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte. Padé asédé e o culto egun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- SANTOS, Raul Esteves dos. *Os tabacos – Sua influência na vida da nação*. Lisboa: Coleção Seara Nova, 2 vols. 1974.
- SARAIVA, Antônio José. *A inquisição portuguesa*. Lisboa: Publicações Europa-América. 1956.
- _____, *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Estampa, 1985.
- SARAIVA, José Hermano. *História concisa de Portugal*. Lisboa: Europa-América, 1979.
- SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão*. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. São Paulo: Cia Editora Nacional/Conselho Estadual de Cultura, 1975.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial*. A suprema corte da Bahia e seus juizes (1609-1751). São Paulo: Perspectiva, 1979.
- _____, *Segredos internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial: 1550-1835*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

- SCHWARTZ, Stuart. e PÉCORA, Alcir. *As excelências do governador*. O Panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676). São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- SERRA, Ordep. *Rumores da festa*. O sagrado e o profano na Bahia. Salvador: Edufba, 1999.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Do Brasil filipino ao Brasil de 1640*. São Paulo, Cia Ed. Nacional (Brasília), 1968.
- _____, *História de Portugal*. (volume III) *O século de ouro (1495-1580)*. Lisboa: Editorial Verbo, 2000.
- _____, *História de Portugal*. (volume IV) *governo dos reis espanhóis (1580-1640)*. Lisboa: Editorial Verbo, 2000.
- SILVA, Antonio de Moraes. *Grande dicionário da língua portuguesa*. Lisboa: Confluência, 1949.
- SILVA, Janice Theodoro da. *Descobrimientos e colonização*. São Paulo, Ática. 1987.
- _____, *América barroca: Temas e variações*. São Paulo: Edusp/Nova Fronteira, 1992.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Vida privada e cotidiano no Brasil na época de d. Maria I e d. João VI*. Lisboa: Editorial Estampa. 2000.
- _____, *História da família no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- _____, (Org.). *Brasil: Colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2000.
- _____, *Ser nobre na Colônia*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo, Ática. 1978.
- SKIRNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- SLENES, Robert. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- SOARES, Marisa de Carvalho. *Os devotos da cor*. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*. 3 volumes, Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981.
- SOUZA, Jorge Prata de. *Escravidão: Ofícios e liberdade*. Rio de Janeiro: APERJ, 1998.
- SOUZA, Iara Lis F. S. C. *Pátria Coroada*. O Brasil como corpo político autônomo. 1780-1831. Campinas: Tese de doutoramento, DH-Unicamp, 1997.
- SOUZA, Laura de Melo e. *Desclassificados do ouro*. A pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- _____. *O diabo e a terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

- _____, *Inferno atlântico: Demonologia e colonização – Séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- _____, (Org.) *História da vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Cia das Letras (*História da Vida Privada no Brasil*, vol. 1), 1997.
- _____, e BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *1680-1720: O Império deste mundo*. São Paulo: Cia das Letras (Col. Virando os Séculos), 2000.
- SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: História da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- _____, *Parati: A cidade e as festas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Ed. UFRJ, 1994.
- _____, História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séculos XVIII e XIX. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (Orgs). *Festa: Cultura e sociabilidade na América portuguesa* (2 volumes). São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001. Vol. 1, pp. 249-260.
- TAUNAY, Affonso d’E. *Na Bahia colonial: 1610-1764*. Revista do IHGB, tomo 90, vol. 144. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1924.
- TAVARES, Luís Henrique Dias. *Seleção de textos destinados ao curso de história do Brasil*. Salvador: UFBA, 1970.
- _____, *História da Bahia*, Correio da Bahia, 2000.
- TENGARRINHA, José. (Org.) *História de Portugal*. Bauru/São Paulo/Portugal: Edusc/Unesp/ Instituto Camões, 2001.
- THOMAS, Louis-Vincent. *Antropologia de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- _____, *Os sons dos negros no Brasil*. Cantos, danças, folguedos: Origens. São Paulo: Art Editora, 1988.
- _____, *A imprensa carnavalesca no Brasil. Um panorama da linguagem cômica*. São Paulo: Hedra, 2000a.
- TIRAPELI, Percival. *Arte sacra colonial: Barroco memória viva*. São Paulo: Ed. UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- TOUCHARD, Jean. *História das idéias políticas*, Vol. II do Renascimento ao Iluminismo. Lisboa: Publicações Europa América, 1959.
- TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino-Português*. Porto: Ed. Marânes, 1945.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- URBAIN, Jean-Didier. Morte. In: *Enciclopédia Einaudi*. Volume 36. *Vida/Morte*. Tradições – Gerações. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Pp. 381-417. s.d.

- VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro F. e VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.) *Domínios da história: Ensaio de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- _____, *Ideologia e escravidão: Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis, Vozes, 1986.
- _____, *Trópico dos pecados. Moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- _____, *A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- _____, (Dir.) *Dicionário do Brasil colonial (1500 – 1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- _____, (Org.). *Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- _____, e SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de Todos os Santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- VALADARES, Clarival do Prado. *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura/Departamento de Imprensa Nacional, 2 vols. 1972.
- VALENTIN, Alexandre. *Os sentidos do Império. Questão nacional e questão colonial na crise do Antigo Regime português*. Porto: Afrontamento, 1993.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil*. 3 Vols. São Paulo: Melhoramentos, 1978.
- VEIGA, Mons. Eugênio de Andrade. *Os párocos no Brasil no período colonial. 1500-1822*. Salvador: Universidade Católica de Salvador, 1977.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.
- _____, *Notícias da Bahia – 1850*. Salvador: Corrupio, 1981.
- _____, *O fumo da Bahia e o tráfico de escravos do Golfo do Benin*. Salvador: UFBA/CEAO, 1966.
- VIANA FILHO, Luís. *O negro na Bahia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- VIDIGAL, Luis. *O municipalismo em Portugal no século XVIII*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1991.
- VILLARI, Rosário. (dir.) *O homem barroco*. Lisboa: Ed. Presença, 1995.
- VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII (3 vols.)*. Salvador. Itapoã. 1969.
- VOVELLE, Michel. A história e a longa duração, LE GOFF, Jacques (dir.). *A história nova*. pp. 68-96. São Paulo, Martins Fontes, 1990.
- _____, *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____, *Imagens e imaginário na história*. São Paulo: Ática, 1997.

- _____, *Les attitudes devant la mort: problèmes de methode, approches et lectures differents*. Annales E.S.C. 31: 120-132, 1976.
- _____, *Pieté baroque et dechristianisation en Provence au XVIII siecle*. Paris, 1973.
- _____, *Mourir autrefois*. Paris, 1975.
- WEHLING, Arno. *A administração portuguesa no Brasil: 1777-1808*. Brasília: FUNCEP, 1986.
- WEISBACH, Werner. *El barroco, arte de la Contrareforma*. Madrid: Espasa-Calpe, 1948.
- WILDBERGER, Arnold. *A Bahia de 1676 vista por um médico francês*. Salvador: CEB, s.d.
- WILLEKE, Frei Venâncio, OFM. *Livro dos guardiães do Convento de São Francisco da Bahia (1587-1862)*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/IPHAN, 1978.
- WÖLFFLIN, Heinrich. (1888). *Renascença e barroco*. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- XAVIER. Pedro do Amaral. *Imagens da morte na arte (dos finais da Idade Média ao barroco)*. In: COELHO. Antônio Matias (Coord.) *Atitudes perante a morte*. Coimbra: Livraria Minerva, 1991, pp. 13-46.
- ZARDIN, Danilo. *Arte, religione, comunitá nell'Itália rinascimentale e baroca*. Vita e pensiero, 2000.
- _____, *I tempi del concilio*. Religione, cultura e societá nell'Europa tridentina. Bulzoni Editora, 1997.
- ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte: uma sociologia da morte no Ocidente da diáspora africana no Brasil e seus mecanismos culturais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

3. 2 – Periódicos

- ANDRADE, Mário de. Cavalhadas. In. *Boletim da Sociedade de Etnologia e Folclore*. 1(5), São Paulo, 1938.
- Almeida, Lilian Pestre de. Ainda o príncipe perfeito. *Qvinto Império: Revista de Cultura e Literatura de Língua Portuguesa*. Gabinete Português de Leitura – Centro de Estudos Portugueses – Casa Fernando Pessoa. nº 9. Salvador.
- BICALHO, Maria Fernanda B. As câmaras municipais no Império português: o exemplo do Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de História*, vol. 18, nº 36. São Paulo: pp. 251-280. 1998.
- BOSCHI. Caio César. As visitas diocesanas e a inquisição na colônia. *Revista Brasileira de História*. Vol. 7. Nº. 14. São Paulo: Marco Zero/Anpuh. Mar/ago, 1987.
- CAMPOS. Adalgisa Arantes. Considerações sobre a pompa fúnebre na capitania das Minas – século XVIII. In: *Revista do Departamento de História*. Fafich/UFMG. N. 4. 1987.
- _____, A presença do macabro na cultura barroca. In. *Revista do Departamento de História*. Fafich / UFMG. N. 5. 1987. pp. 83-90.

- _____, Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravista. In. *Revista do Departamento de História*. Fafich/UFMG. N. 6. 1988.
- _____, Execuções na colônia: a morte de Tiradentes e a cultura barroca. In. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro: 110: 141/168, jul.-set., 1992.
- _____, A idéia do barroco e os desígnios de uma nova mentalidade: A Misericórdia através dos sepultamentos pelo amor de Deus na Paróquia do Pilar de Vila Rica (1712-1750). In: *Barroco*. 18 (2000): 45-68.
- _____, A visão nobiliárquica nas solenidades do setecentos mineiro. In. *Anais do X Encontro Regional de História*. Anpuh. Mariana, 111/122, julho 1996.
- _____, A visão barroca de mundo em d. frei de Guadalupe (1672+1740): seu testamento e pastoral. *Vária História*. Dep. História da FAFICH. Belo Horizonte: UFMG, número (21) especial, Códice Costa Matoso, pp. 364-380, 1999.
- COSTA, Afonso. Genealogia baiana. *Revista do IHGBa*. 191. Abr-jun. pp. 31-32. 1946.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Sobre os silêncios da lei costumeira e positiva nas alforrias de escravos no Brasil do século XIX. *Dados*. Revista de Ciências Sociais. Rio de Janeiro. Vol. 28. n.1 pp. 45-60. 1985.
- FONSÊCA. Luiza da. Bacharéis brasileiros – Elementos biográficos (1635 – 1830). *Anais do IV Congresso Brasileiro de História Nacional*. IHGB. Vol. 11. Rio de Janeiro: Imp. Nacional, 1951.
- FRANCO. Maria Sylvia Carvalho. Organização social do trabalho no período colonial. *Revista Discurso*, nº 8. São Paulo: USP. Maio 1978.
- GAETA. Maria Aparecida Junqueira da Veiga. O cortejo de Deus e a imagem do Rei: a procissão de Corpus Christi na capitania de São Paulo. *História*, São Paulo, 13, 1994.
- GODINHO. Vitorino de Magalhães. Portugal, as frotas do açúcar e as frotas do ouro (1670 – 1770). *Estudos Econômicos* (Revista do Instituto de Pesquisas Econômicas – IPE) 13. Nº especial, São Paulo: USP, 1983.
- HESPANHA, Antonio Manuel. A nobreza nos tratados jurídicos dos séculos XVI a XVII. *Penélope: fazer e desfazer história*. Lisboa, nº 12, 1993.
- MACHADO, Diogo Barbosa. Biblioteca lusitana. *Revista do IHGB*. Vol. 165. 1945.
- MAIA. Pedro Moacir. O Padre Vieira entre o pranto e o riso. *Qvinto Império: Revista de Cultura e Literatura de Língua Portuguesa*. Gabinete Português de Leitura – Centro de Estudos Portugueses – Casa Fernando Pessoa. Nº. 8. Salvador, 1997.
- MARTINS. Willian de Souza. Corpo de Deus, corpo do rei: a procissão de Corpus Christi na Corte do Rio de Janeiro (1808-1821). *Anais da XVII Reunião*. SBPH, Rio de Janeiro, 1997.
- MATTOSO. Kátia M. de Q. No Brasil escravista: Relações sociais entre libertos e homens livres e entre libertos e escravos. *Revista Brasileira de História*. n. 2. São Paulo.
- _____. Testamentos de escravos e libertos na Bahia do século XIX. *Revista Universitas*, 6/7, 1979.

- MAURO, Frédéric. Pode-se falar de uma indústria brasileira na Época Colonial? In: *Estudos Econômicos* (Revista do Instituto de Pesquisas Econômicas – IPE) 13. Nº especial, São Paulo: USP, 1983.
- MELO, Mário. Cavalhadas. In: *Jornal do Comércio*, Recife, 29 de setembro de 1955.
- MESGRAVIS, Laima. Aspectos estamentais da estrutura social do Brasil colônia. *Estudos Econômicos* (Revista do Instituto de Pesquisas Econômicas – IPE) 13. Nº especial, São Paulo: USP, 1983.
- NOVINSKI, Anita. A inquisição na Bahia (um relatório de 1632). *Revista de História*. vol. 36. n.74 pp.417-423. 1968.
- _____. Fontes para a história econômica e social do Brasil. Inventários dos bens confiscados pela Inquisição *Revista de História*. n. 48. Vol. 98. pp. 359-392. 1974.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortes. Viver e morrer no meio dos seus. *Revista da USP*, 28 (dez-fev) 95/96
- PENTEADO, Antônio Rocha. Aspectos da cultura brasileira. *Anais do Museu Paulista*. Tomo XXVI. USP. 1975.
- PIERSON, Donald. Os ‘africanos’ da Baía. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*; Vol. LXXVIII. PMS. Departamento de Cultura. 1941.
- QUEIROZ, Suelly Robles Reis de. Problemas da historiografia colonial. Arquivo: Boletim Histórico e Informativo do Arquivo de São Paulo nº 1 / 4, 1986.
- _____, Aspectos ideológicos da escravidão. *Estudos Econômicos* (Revista do Instituto de Pesquisas Econômicas – IPE) 13. (1), São Paulo: USP, 1983.
- REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas Irmandades negras no tempo da escravidão. *Revista Tempo*. Rio de Janeiro: Vol. 2, nº 3, pp. 7-33, 1997
- RUSSEL-WOOD. A. J. R. As frotas de ouro do Brasil, 1710 – 1750. *Estudos Econômicos* (Revista do Instituto de Pesquisas Econômicas – IPE) 13. Nº especial, São Paulo: USP, 1983.
- _____, Aspectos da vida social de irmandades leigas da Bahia no século XVIII. *Universitas* (6/7): 189-205, Salvador: 1971.
- _____, Mobilidade social na Bahia colonial. *Revista brasileira de estudos políticos*. Número 27, pp. 175-196, julho, 1969.
- _____, O governo local na América portuguesa: um estudo de divergência cultural. *Revista de História*. São Paulo: Vol. LV, nº 109, ano XXVIII, pp. 25-79, 1977.
- _____, Centro e periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808. *Revista brasileira de história*, Vol. 18, nº 36. São Paulo: pp. 187-250, 1998.
- SAMARA, Eni de Mesquita. História da família no Brasil. *Revista Brasileira de História* n. 17. São Paulo.
- SCHWARTZ, Stuart B. A manumissão dos escravos no Brasil colonial – Bahia. 1684-1745. *Anais de História*, ano VI. n. 6, pp.71-114. Assis, FFCL. 1974
- SERRA, Ordep. O sagrado e o profano nas festas de largo da Bahia. *Revista EXU*. 2: 09-12. Salvador, 1998.

- _____, O povo de santo e o mundo da festa. *Revista Tempo e Presença*. 275: 15-77. Rio de Janeiro, 1994.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Testamentos femininos em São Paulo colonial. *Arquivo: Boletim Histórico e Informativo do Arquivo de São Paulo*. Vol. 10 nº 1. Jan/Jun 1989.
- SILVA, Maria João Violante Branco Marques da. A procissão na cidade. Reflexões em torno da festa do Corpo de Deus. *Jornadas Inter e Pluridisciplinares*. Actas I. Lisboa: pp. 197-220. 1993.
- SIQUEIRA, Sônia A. A elaboração da espiritualidade do Brasil colônia: O problema do sincretismo. *Anais do Museu Paulista*. Tomo XXVI. USP. 1975.
- SLENES, Robert. Malungu, Ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil. In: *Redescobrir os descobrimentos: as descobertas do Brasil*. São Paulo: revista da USP, n. 12 (dez, jan, fev. 1991-1992).
- VAINFAS, Ronaldo. História da vida privada: dilemas, paradigmas, escolas. In. *Anais do Museu Paulista*, nova série, volume 4, Universidade de São Paulo, jan/dez, 1996.