



UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS:  
ESTUDOS DA LINGUAGEM



FRANCIELE MARIA DA SILVA

**OPÚSCULO DO *TRIUNFO EUCHARISTICO*: A CONSTRUÇÃO DA  
MEMÓRIA DE UM DISCURSO BARROCO TEOLÓGICO-POLÍTICO**

**MARIANA-MG**

**2023**

FRANCIELE MARIA DA SILVA

**OPÚSCULO DO *TRIUNFO EUCHARISTICO*: A CONSTRUÇÃO DA  
MEMÓRIA DE UM DISCURSO BARROCO TEOLÓGICO-POLÍTICO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem, do Instituto de Ciências Humanas e Sociais – ICHS da Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP, como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Letras: Estudos da Linguagem.

**Linha de Pesquisa 2:** Estudos Linguísticos, Estudos da Tradução e Patrimônio Cultural.

**Orientador:** Prof. Dr. William Augusto Menezes

**MARIANA-MG  
2023**

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

S586o Silva, Franciele Maria da.  
Opúsculo do Triunfo Eucharístico [manuscrito]: a construção da memória de um discurso barroco teológico-político. / Franciele Maria da Silva. - 2023.  
183 f.: il.: color..

Orientador: Prof. Dr. William Augusto Menezes.  
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro Preto. Departamento de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem.  
Área de Concentração: Estudos da Linguagem.

1. Triunfo Eucharístico. 2. Ouro Preto (MG). 3. Arte barroca. 4. Memória. 5. Decolonialidade. I. Menezes, William Augusto. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 7.034(043.3)

Bibliotecário(a) Responsável: Iury de Souza Batista - CRB6/3841



## FOLHA DE APROVAÇÃO

**Franciele Maria da Silva**

### **“Opúsculo do Triunfo Eucarístico: a construção da memória de um discurso barroco teológico-político”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras: Estudos da Linguagem.

Aprovada em 31 de julho de 2023

#### Membros da banca

Prof. Dr. William Augusto Menezes - Orientador - Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP

Prof. Dr. Paulo Henrique Aguiar Mendes - Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP

Prof. Dr. Claudio Humberto Lessa - Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais - CEFET-MG

Prof. Dr. William Augusto Menezes, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 31/7/2023.



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Agnolon, COORDENADOR(A) DE CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS DA LINGUAGEM**, em 11/09/2023, às 12:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [http://sei.ufop.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0587278** e o código CRC **79EBA0D4**.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, que me concedeu a graça de chegar até aqui.

A minha mãe Maria Efigênia, meu avô Silvio, e minhas irmãs: Daise, Francine e Ingrid, pelo apoio emocional e financeiro.

A Universidade Federal de Ouro Preto e ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos (POSLETRAS-UFOP), pelo financiamento dessa pesquisa através da Bolsa Institucional UFOP.

Ao orientador dessa pesquisa, professor Dr. William Augusto Menezes, pelos aprendizados, oportunidades, conselhos e direcionamentos durante o desenvolvimento do trabalho.

Ao professor Dr. Paulo Henrique Aguiar Mendes, pelos ensinamentos apresentados ao longo do curso.

Agradeço a banca avaliadora Prof. Dr. Claudio Humberto Lessa (CEFET-MG) e Prof. Dr. Paulo Henrique Aguiar Mendes (UFOP) pelas avaliações e sugestões feitas que foram fundamentais para este texto final e para pensar pesquisas futuras.

“A história é sempre escrita pelos vencedores. Quando duas culturas se chocam, o perdedor é extinguido, e o vencedor escreve a história em livros. Livros estes que exaltam sua própria causa e menosprezam o inimigo vencido. Como Napoleão disse uma vez: ‘O que é história, senão uma fábula?’ ”.

(Dan Brown)

## RESUMO

A presente pesquisa apresenta uma análise do opúsculo do Triunfo Eucharístico — exemplar da cristandade lusitana. O Triunfo Eucharístico, foi uma festa barroca que aconteceu em 1733, em Vila Rica (Ouro Preto). Escrito por Simão Ferreira Machado e publicado em Lisboa, em 1734, o opúsculo narra as celebrações realizadas para a inauguração da nova Igreja de Nossa Senhora do Pilar e a transladação da imagem do Santíssimo Sacramento, temporariamente abrigado na Igreja de Nossa Senhora do Rosário. A questão central do trabalho é *como o discurso barroco teológico-político se relacionou ao imaginário português de ação colonizadora perpetuado no acontecimento Triunfo Eucharístico, narrado por Simão Ferreira Machado?* Mediante a questão proposta, o objetivo geral visa analisar o discurso glorificado do reino português e da Igreja Católica publicitado a partir do opúsculo do Triunfo. O *corpus* será constituído de trechos do relato que inferem para um discurso onde sentidos religiosos e políticos ressaltam em meio ao jogo de palavras e ao cênico, aludindo para a religiosidade Cristã atrelada à Coroa portuguesa e à economia aurífera de Vila Rica. A pesquisa será descritiva, bibliográfica e qualitativa. A exploração dos dados transcorrerá por meio da Análise do Discurso de linha francesa em complemento com os Estudos Decoloniais. Além disso, foram levantados dados sobre o contexto sócio-histórico-cultural e as condições de produção relativos ao período de realização do cortejo e da publicação do relato. Após a análise, identificamos que os discursos presentes no opúsculo do Triunfo Eucharístico, evidenciam o colonialismo como uma dominação epistemológica. A ideologia de superioridade eurocêntrica, foi usada para justificar a violência, a dominação e espoliação dos povos considerados “Outros”. Percebemos, no enunciado do autor, a criação de imaginários sócio-discursivos responsáveis por indicar certas significações, e construir espaços de subalternidade. Verificamos, também, como aquela festa barroca foi utilizada como instrução pública, pois as escolhas ideológicas presentes na celebração cumpriam funções persuasivas, muitas vezes de caráter normatizador e pedagógico. A partir disso, concluímos que, amparada no “Barroco”, que tem como característica o uso da subjetividade, e naquele contexto funcionou como dispositivo discursivo, a narrativa de Machado, divulgou uma construção memorialística discursiva do ideário político-religioso do império português.

**Palavras-chave:** Triunfo Eucharístico; Ouro Preto; Barroco; Discurso; Memória; Decolonialidade.

## ABSTRACT

This study presents an analysis of the Eucharistic Triumph opusculum which is an exemplar of the Lusitanian Christianity. The Eucharistic Triumph was a baroque celebration held in Vila Rica (Ouro Preto) in 1733. The opusculum was written by Simão Machado and published in Lisbon in 1734. It narrates the celebrations held in the inauguration of the new Church of Our Lady of Pilar and the transfer of the Blessed Sacrament image that was temporarily hosted at the Our Lady of the Rosary Church. The central issue of this work is: how does the theological and political baroque discourse relate to Portuguese imagery of settlement action perpetuated in the Eucharistic Triumph narrated by Simão Machado? By means of the proposed question, the general objective of this work aims to analyze the glorious discourse of the Portuguese Empire and the Catholic Church publicized in the Triumph opusculum. The corpus will be composed of report excerpts that interfere to a discourse in which religious and political meanings are emphasized through scenic and wordplay and also referring to the Christian religiousness linked to the Portuguese crown and auriferous economy in Vila Rica. This research will be descriptive, bibliographical and qualitative. The data investigation will run through the French Discourse Analysis in combination with Decolonial Studies. Furthermore, some data about social, historical and cultural context were collected as well as the era's production conditions in which the procession occurred and the report publishing. After the analysis, it was identified that the discourses present in the Eucharistic Triumph opusculum evidence the colonialism as an epistemological dominance. The Eurocentric ideology of superiority was used to justify the violence, dominance and spoliation of people considered as "others". It is noticed in the author's enunciation, the socio-discursive imaginary creation that is responsible for pointing some meanings and constructing subalternity spaces. In addition, the study verified that the baroque feast was used as a public instruction since the existing ideological choices in the celebration complied with persuasive functions and several times, they had normative and pedagogical nature. Afterwards, this study has concluded that Machado's narrative, supported by the Baroque which has its characteristic the usage of subjectivity and in that context worked as a discursive device, publicized a memorial discursive construction of the political and religious ideology of the Portuguese Empire.

Keywords: Eucharistic Triumph. Ouro Preto. Baroque. Discourse. Memory. Decoloniality.



## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1:</b> Lanternas Processionais utilizadas em 1733, no Triunfo Eucharístico .....	70
<b>Figura 2:</b> O triunfo da Música .....	71
<b>Figura 3:</b> Del Trionfo de Romani .....	72
<b>Figura 4:</b> Prospecto do Retábulo da Capela do Santíssimo .....	73
<b>Figura 5:</b> Primeiro monte e carro de Volcano .....	75
<b>Figura 6:</b> Local que ocupa a Irmandade do Santíssimo Sacramento na Matriz de Nossa Senhora do Pilar.....	87
<b>Figura 7:</b> Folha de Rosto do livro do Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento .....	88
<b>Figura 8:</b> Folha de Rosto do livro do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário .....	94
<b>Figura 9:</b> Local que ocupa a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário na Matriz de Nossa Senhora do Pilar .....	95
<b>Figura 10:</b> Estandarte processional de Nossa Senhora do Rosário ladeada por São Domingos de Gusmão e Santa Catarina de Siena, que saiu na procissão do Triunfo Eucharístico em 1733. ....	98
<b>Figura 11:</b> Frontispício Triunfo Eucharístico.....	104
<b>Figura 12:</b> Anúncio na Gazeta de Lisboa da venda do livro do Triunfo Eucharístico.....	112
<b>Figura 13:</b> Quinto Carro das Cavalhadas .....	125
<b>Figura 14:</b> Saint-Georges et le dragon (São Jorge e o Dragão).....	129
<b>Figura 15:</b> Escultura de PHEME/FAMA na Universidade de Artes Visuais de Dresden.....	133
<b>Figura 16:</b> Relevô, Catedral de Auch, França: a Arca da Aliança .....	135
<b>Figura 17:</b> Ostensório exposto a adoração na procissão de Corpus Christi, em Ouro Preto, no dia 8 de junho de 2023.....	136
<b>Figura 18:</b> Brasão de armas do reino de Portugal (1485).....	138
<b>Figura 19:</b> Uniforme do Chameleiro da Casa Real e Instrumentos Musicais: Trombeta da Charamela Real e Caixa de Guerra da Casa Real (Tambor utilizado para marcar o ritmo da marcha nas deslocções militares), pertencentes ao Corpo de Trombetas da Corte ou Charamela .....	142

<b>Figura 20:</b> Le St. viatique porté chez un malade - (São viático levado a um doente).....	146
<b>Figura 21:</b> Segundo Carro e Monte Júpiter .....	151
<b>Figura 22:</b> O Nascimento de Vênus .....	152
<b>Figura 23:</b> Procissão de Corpus Christi, em Ouro Preto, no dia 8 de junho de 2023.....	156
<b>Figura 24:</b> Objetos processionais usados em 1733, no Triunfo Eucharístico .....	158
<b>Figura 25:</b> Esculturas de Nossa Senhora do Pilar, expostas no Museu de Arte Sacra de Ouro Preto, situado na Matriz de Nossa Senhora do Pilar. A escultura da esquerda, é a pioneira para as representações de Nossa Senhora do Pilar em Minas Gerais.....	162
<b>Figura 26:</b> Alfaias, originais, que saíram na procissão do Triunfo, em 1733, expostas no Museu de Arte Sacra de Ouro Preto, situado na Matriz de Nossa Senhora do Pilar.....	163
<b>Figura 27:</b> Ostensório original de 7k.de ouro maciço que saiu na procissão do Triunfo Eucarístico em 1733. Na fotografia, esse ostensório foi usado na procissão de Corpus Christi no ano de 1962, em Ouro Preto. Propriedade da Matriz de Nossa Senhora do Pilar, foi roubado em 2 de setembro de 1973. ....	164

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

**AEPNSP/OP** - Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto

**AD** - Análise do Discurso

**FD** - Formação Discursiva

**FDs** – Formações Discursivas

**FI** - Formações Ideológicas

**IPHAN** – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

**UNESCO** – Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>1. O DISCURSO E O <i>CORPUS</i> DA PESQUISA .....</b>	<b>17</b>
1.1. A Análise do Discurso: percurso teórico-metodológico .....	17
1.1.1 <i>A construção da memória da colonialidade</i> .....	26
1.2. O <i>corpus</i> e os procedimentos de análise .....	32
<b>2. A IGREJA E O ESTADO ABSOLUTISTA PORTUGUÊS.....</b>	<b>34</b>
2.1. As irmandades nas Minas Gerais .....	38
2.1.1 <i>O controle sob as irmandades</i> .....	44
<b>3. “BARROCO”: UMA FORMULAÇÃO DISCURSIVA .....</b>	<b>53</b>
3.1. Introdução ao conceito “Barroco”: origens e teorias.....	53
3.1.1 <i>“Barroco”: a arte da contrarreforma</i> .....	55
3.1.2 <i>“Barroco”: dispositivo comunicacional retórico</i> .....	57
3.2. As festas barrocas .....	60
3.2.1 <i>Festas: pedagogia barroca colonial</i> .....	62
3.2.2 <i>Estrutura dos festejos</i> .....	67
<b>4. OPÚSCULO TRIUNFO EUCHARÍSTICO: “CAMPO DISCURSIVO”.....</b>	<b>78</b>
4.1. Vila Rica do Ouro Preto .....	79
4.1.1 <i>Irmandade do Santíssimo Sacramento de Vila Rica</i> .....	86
4.1.2 <i>Irmandade do Rosário dos Pretos de Vila Rica</i> .....	91
4.2. As Letras em Portugal e no Brasil.....	99
4.3. Simão Ferreira Machado e o Opúsculo .....	104
<b>5. TRIUNFO EUCHARÍSTICO: A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA DE UM DISCURSO BARROCO TEOLÓGICO-POLÍTICO.....</b>	<b>118</b>
<b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>166</b>
<b>7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>170</b>

## INTRODUÇÃO

Primeira cidade brasileira a receber o título de Patrimônio Histórico e Cultural da Humanidade em 1980 pela UNESCO, Ouro Preto, também foi o primeiro centro histórico brasileiro a ser tombado pelo IPHAN, em 1938. Abarcando o maior conjunto arquitetônico barroco mundial, a cidade nasceu de forma espontânea, seguindo a topografia natural, e baseada em um sistema minerador onde a exploração aurífera e a criação das irmandades leigas foram quem incentivaram o desenvolvimento artístico. A arquitetura, a pintura, a escultura e as letras, revelaram grandes artistas mineiros, como Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho. Com forte presença dos poderes religioso e monárquico, o ouro, o fausto e a riqueza construíram um importante mecanismo pedagógico de controle, que ganhou expressão máxima com o “Barroco”.

Considerado um movimento artístico europeu no século XVI, o “Barroco”, tem como característica o uso de um aparato subjetivo. Seus componentes estéticos, serviram como base para a criação de um discurso político-religioso-ideológico, que almejava, inicialmente, uma ação a Reforma-Protestante e, após, levadas para as colônias, como o Brasil, favorecer o domínio europeu sobre as populações nativas e os demais povos. Assim, o “Barroco” se constituiu de variados campos ideográficos, necessários à formação dos discursos hegemônicos, revelando-se como um dispositivo de poder e saberes.

O “Barroco”, fez surgir um aparelho de comunicação orientado por uma produção estética, onde o discurso retórico era criado conforme o sistema de domínio a que serviria. Atuando em todos os níveis: escultura, pintura, arquitetura, literatura, música, mentalidades, organização social, religiosidades, festejos, estilos discursivos, entre outros, uma de suas expressões mais relevante são as festas. Ganhando importância, principalmente, no reinado de D. João V, as festas “barrocas” foram utilizadas como mecanismos institucionais, o luxo ostensivo e o exagero foram formas de publicizar a idealização da imagem e cultura do rei; eram parte do processo de dominação. Inseridas nas colônias, como no Brasil, essas serviram de mecanismos de controle e pedagogia, amparadas por uma variada simbologia da arte “barroca”, como exemplo o “Triunfo Eucharístico”.

O Triunfo Eucharístico foi uma festa barroca que aconteceu em Vila Rica (atual Ouro Preto), então Capitania de Minas Gerais, em 1733. Descrita por Simão Ferreira Machado, morador das Minas, e publicada em 1734, em Lisboa, o opúsculo narra as comemorações realizadas para a inauguração da nova Igreja de Nossa Senhora do Pilar e a transladação da

imagem do Santíssimo Sacramento, que foi temporariamente abrigado na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, para o novo templo construído. A festa foi estruturada por procissões, rezas, encenações teatrais, carros e arcos, cavalhadas, touradas, peças musicais e danças.

Na organização da festa duas Irmandades tomaram frente: a Irmandade do Santíssimo Sacramento, formada em 1712, a mais poderosa de Vila Rica, era “composta de homens brancos”, (BORGES, 2005, p. 94) e a Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, 1715, formada por “homens e mulheres oriundos de diferentes partes da África e os escravos nascidos na Colônia” (BORGES, 2005, p. 21). A Irmandade do Santíssimo Sacramento, foi quem financiou as despesas da festa, e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, quem custeou o relato elaborado por Simão Ferreira Machado.

Como Patrimônio Cultural, o opúsculo do Triunfo Eucharístico simboliza e representa metaforicamente determinado contexto sócio-histórico, colocando em evidência, o sujeito, a subjetividade e a memória que constroem as práticas políticas e produzem conhecimentos, efeitos e lembranças. Desse modo, a relação entre sujeito e língua se constitui a partir da memória e do esquecimento, o que permite observar e explorar os processos de identificação entre os sujeitos e o imaginário sócio-discursivo e histórico que o circunda. Por isso, a pesquisa é adequada a Linha: Estudos Linguísticos, Estudos da Tradução e Patrimônio Cultural.

A motivação para tal estudo surgiu durante o curso de graduação em Jornalismo. Após a realização de algumas entrevistas para uma reportagem para a Revista Curinga, Revista Laboratório do Curso de Jornalismo da Universidade Federal de Ouro Preto. O tema abordado era a cultura negra. Em determinada entrevista a uma historiadora, surgiu o assunto sobre o Triunfo Eucharístico. Durante a conversa e comentários posteriores com outras pessoas, pude perceber que esse acontecimento, continua presente na memória dos ouro-pretanos. Revivido por um determinado período na cidade, a festa baseada na descrição de Simão Ferreira Machado, foi reencenada em 1993, 2006, 2011 e em 2023.

Após essas conversas, cheguei a crer que, para as pessoas, sobretudo os ouro-pretanos, foi disseminado que aquele acontecimento, constituía-se como um marco onde os negros escravizados mostraram sua cultura. Contudo, pesquisando sobre a cidade de Ouro Preto naquela época, sobre o Triunfo Eucharístico e Simão Ferreira Machado, notei que a história não era bem assim. Formulei, então, como hipótese que o relato pode parecer imparcial, mas está repleto de valores, que tinham como objetivo a exaltação da conquista e a manutenção do estatuto social da Colônia.

Desse modo, o presente trabalho permite trazer aos ouro-pretanos uma nova perspectiva sobre a festa do Triunfo Eucharístico, cogita mostrar que o que foi descrito resulta nas representações do imaginário da conjuntura colonial e tinha um papel normatizador, mostrando a riqueza de poucos. Consagrada pela ritualização barroca, sua função era evidenciar a hegemonia do Estado absolutista português. A festa foi estudada por muitos pesquisadores<sup>1</sup>, que investigaram a sociedade mineira setecentista. Entretanto, a celebração foi superficialmente comentada e merece novas formulações à luz de pesquisas e teorias mais recentes, como a análise discursiva.

Assim, propomos retomar as discussões sobre a festa do Triunfo Eucharístico através de uma análise discursiva calcada no contexto sócio-histórico e ideológico subjacentes aos textos de Machado (1734). Portanto, o problema de pesquisa tem em vista investigar: como o discurso barroco teológico-político se relacionou a um imaginário português de ação colonizadora a ser perpetuado no acontecimento Triunfo Eucharístico, narrado por Simão Ferreira Machado? Mediante a questão proposta, têm-se como objetivo geral: analisar o discurso glorificado do império português e da Igreja Católica publicitado a partir do relato sobre o acontecimento descrito pelo opúsculo do Triunfo Eucharístico. Como objetivos específicos: investigar as condições de produção desse acontecimento; analisar o caráter normatizador-pedagógico do relato de Simão Ferreira Machado e, por último, examinar os possíveis interesses e motivações implícitos no texto.

A estrutura da pesquisa, tendo em vista a relação entre os assuntos, está organizada com os seguintes capítulos: o primeiro, “O discurso e o corpus da pesquisa”, aborda ao longo de três subseções: “*A Análise do Discurso: percurso teórico-metodológico*”; “*A construção da memória da colonialidade*”; “*O corpus e os procedimentos de análise*”, os conceitos da análise do discurso de linha francesa, com enfoque nas categorias de linguagem, memória e imaginários, também as questões sobre a ideologia eurocêntrica, com base nos estudos decoloniais, e por fim o detalhamento do corpus da pesquisa e a metodologia aplicada.

O segundo capítulo, “A Igreja e o Estado absolutista português”, dividido em dois subcapítulos: “*As irmandades nas Minas Gerais*” e “*O controle sob as irmandades*”, contextualiza a história de mútua colaboração entre a Igreja e a monarquia portuguesa, explica o surgimento das irmandades nas Gerais e as estratégias de controle dessas congregações.

---

<sup>1</sup> Os leigos e o poder, de Caio Boschi; Os desclassificados do Ouro, de Laura de Mello e Souza; Vila Rica do Pilar, de Fritz Teixeira Salles; A Idade do ouro no Brasil, de Charles Boxer e Resíduos Seiscentistas em Minas, de Affonso Ávila, comentam a festividade.

O terceiro capítulo, “Barroco: uma formulação discursiva”, dividido em duas partes principais: “*Introdução ao conceito ‘Barroco’: origens e teorias*” e “*As festas barrocas*”, discute sobre o percurso da origem e conceituação do termo “barroco”, discorre a compreensão do “barroco” como um dispositivo comunicacional persuasivo, e revela como surgiram e se estruturaram os grandes festejos barrocos, e como essas celebrações serviram para uma pedagogia colonial.

O quarto capítulo, “Opúsculo do Triunfo Eucharístico: ‘campo discursivo’, segmentado em três partes principais: “*Vila Rica do Ouro Preto*”; “*As Letras em Portugal e no Brasil*”, “*Simão Ferreira Machado e o Opúsculo*”, avalia o texto e o contexto de produção do opúsculo, buscando investigar o panorama sócio-histórico-cultural de Vila Rica, a atividade e o mercado letrado em Portugal e no Brasil, e a identidade de Simão Ferreira Machado.

O quinto capítulo, “Triunfo Eucharístico: a construção da memória de um discurso barroco teológico-político”, tema central da pesquisa, analisa os enunciados descritos por Simão, e verifica como eles fazem parte de uma construção imaginária discursiva memorialística do império lusitano e da religião católica. Evidencia como o acontecimento Triunfo Eucharístico e sua relação escrita por Machado, possuem escolhas ideológicas que cumprem funções persuasivas, muitas vezes de caráter normatizador e pedagógico.



## 1. O DISCURSO E O *CORPUS* DA PESQUISA

Ao longo desse capítulo, explanaremos sobre o referencial teórico-metodológico aplicado para o desenvolvimento analítico desse trabalho. Iniciaremos com uma discussão de alguns conceitos importantes da Análise do Discurso, e também dos estudos Decoloniais, e por último, como se desenvolveu a realização dos procedimentos de análises.

### 1.1. A Análise do Discurso: percurso teórico-metodológico

A crítica idealista à noção de sujeito é a discussão central da Análise do Discurso (AD). Para Pêcheux (1997a), a noção idealista acredita na existência de um sujeito centrado e autônomo, baseado na centralidade do “eu”. Porém, não é essa formulação de sujeito que adotaremos aqui nesse trabalho, aqui o sujeito é tomado pela língua, história e ideologia. Primeiramente, evidenciamos a língua, que perpassada pelo materialismo histórico, assume materialidades diversas onde sentidos são construídos. Segundo Pêcheux (1997a), a língua é percebida como base onde processos discursivos são construídos. Desse modo, o linguístico, o discursivo e o histórico entram em intersecção nas práticas discursivas. Para AD, o funcionamento da língua não é de caráter apenas linguístico, mas também dela participam os elementos das condições de produção do discurso, sendo os sentidos determinados sócio-historicamente. Em outras palavras, a exterioridade também é responsável pela construção da linguagem e do sentido.

De acordo com Pêcheux (1997a), a língua é estudada a partir da sua materialidade e significa através dos processos ideológicos nos quais estão inseridos os sujeitos. Esses, passam de indivíduos para sujeitos pela submissão à língua e por sua inserção na história. Desse modo, não se diz sem ser afetado pelo simbólico, o sujeito é assujeitado pela língua e subjetivado a partir de determinados discursos. É por meio da articulação da língua e seu funcionamento que constitui a ordem do discurso, pois o sujeito não é detentor e origem do seu discurso, mas é atravessado e constituído por ele, assim, se posicionando por meios de redes discursivas.

A partir dessas colocações Pêcheux (1997a), traça reflexões acerca da materialidade da língua. O autor não nega a língua como sistema de signos linguísticos, mas a compreende também como base material para que o discurso aconteça e os efeitos de sentido sejam criados. A língua precisa da exterioridade para significar, ela é afetada por uma fronteira externa, por questões históricas e por diversos efeitos de sentido. O problema da Linguística é procurar “[...] banir de suas fronteiras a questão de sentido” (PÊCHEUX, 1997a, p.88. Grifo do autor). É a partir dessa premissa que a teoria materialista do Discurso procura trazer reflexões acerca das

fronteiras da língua e o sentido. É por meio desses estudos que se abre o possível diálogo com as Ciências Sociais e Humanas, levando em conta que os sentidos atuam de forma social e histórica. A AD tem como objeto o discurso, e, é nele que observamos a relação entre linguagem e ideologia:

o sistema da *língua* é, de fato, o mesmo para o materialista e para o idealista, para o revolucionário e para o reacionário, para aquele que dispõe desse conhecimento dado e para aquele que não dispõe desse conhecimento. Entretanto, não se pode concluir, a partir disso, que esses diversos personagens tenham o mesmo *discurso*: a língua se apresenta assim, como a *base* comum de *processos* discursivos diferenciados, que estão compreendidos nela na medida em que [...], os processos ideológicos simulam os processoscientíficos (PÊCHEUX, 1997a, p. 91. Grifos do autor).

Para a análise do discurso, a linguagem não é mais classificada sendo somente um sistema com regras formais. Ela, agora, é entendida em sua prática discursiva, na exteriorização, que a atribui valor simbólico em conjunto com os sentidos, uma vez que o sentido é movente e instável. Desse modo, o objeto de estudo deixa de ser a frase e passa a ser o discurso, a enunciação, dando a conhecer o caráter histórico da linguagem. Conforme Orlandi:

A Análise de Discurso, como seu próprio nome indica, não trata da língua, não trata da gramática, embora todas essas coisas lhe interessem. Ela trata do discurso. E a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando (ORLANDI, 2007, p. 13).

Mainueneau (2008), compreende o discurso como a prática enunciativa inserida em um determinado lugar institucionalizado socialmente. Na perspectiva da AD, o sujeito do discurso surge como um sujeito social, dotado de inconsciente e ideologia. E, é a partir desse lugar que o sujeito ocupa um espaço social específico e, a partir desse localidade que enuncia, sempre inserido num momento histórico que lhe permite determinadas inserções discursivas e não outras.

Assim, é por meio da língua que construímos nossos processos discursivos; quando produzimos enunciados, elementos de várias ordens os perpassam: ideológicos, sociais e históricos. Segundo Pêcheux (1997b), a língua não é transparente, sendo assim deve ser vista em seu funcionamento, nas práticas sociais e políticas. A partir disso, o autor propõe uma teoria materialista do discurso trazendo discussões sobre o processo discursivo, formações discursivas e ideológicas, interdiscurso, intradiscurso e memória discursiva. Desse modo, temos que perceber que o sentido da língua está conectado à construções imaginárias e representações, por meio das quais os sujeitos se reconhecem, “esses lugares estão *representados* nos processos discursivos em que são colocados em jogo” (PÊCHEUX, 1997b, p.82. Grifo do autor).

O sistema linguístico porta assim falhas, contradições e silenciamentos, pois esse é afetado pelo simbólico: “o equívoco aparece como o ponto em que o impossível (linguístico) chega a unir-se com a contradição (histórica) – esse é o ponto de encontro em que a língua toca a história” (GADET E PÊCHEUX, 1984, p. 63-64). O discurso deve ser pensado como uma relação entre língua e questões exteriores a esta, pois a língua, como já exposto anteriormente, possui uma ordem histórica e social. E, é a partir da relação da língua com a história e o sujeito que se dá a materialidade do discurso. Pêcheux (1997a, p.92. Grifo do autor), assinala: “o fato de que as classes não seja, ‘indiferentes’ à língua se traduz pelo fato de que *todo o processo discursivo se inscreve numa relação ideológica de classes*”. Para o autor, a língua não é apenas instrumento de comunicação, assim como postulam os linguistas estruturalistas. A língua é opaca e divide os sujeitos estando sob o condicionamento do poder e das lutas de classes e, os sentidos estão inscritos em uma ordem socio-histórica, determinados por meio do lugar social, que remetem a saberes de uma Formação Discursiva (FD).

Para Pêcheux (1997a, p. 160. Grifo do autor), o conceito de Formação Discursiva (FD) é entendido como “aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, *determina o que pode e deve ser dito*”. Nas palavras de Orlandi (2012, p.55), “a formação discursiva é a projeção da ideologia do dizer”. As formações discursivas são os espaços de articulações entre a ideologia e o discurso, esse, enquanto componente de uma formação ideológica, é responsável por revelar outras FDs. É no interior dessas formações discursivas que ocorrem os embates ideológicos que constituem o enunciado. A formação discursiva determina o que o sujeito deve enunciar de acordo com o lugar social o qual ocupa. Assim, podemos entender a formação discursiva como componente das formações ideológicas (FIs) de certa realidade social, determinando o que deve ou não ser dito em diferentes circunstâncias sócio-históricas e ideológicas.

Como explica Pêcheux em sua obra *Análise Automática do Discurso* (1969), o sujeito, é trazido para o centro de debate, sujeito esse, do inconsciente, atravessado pela linguagem e interpelado pela ideologia, “o ponto da exterioridade relativa de uma formação discursiva se traduz no próprio interior desta formação discursiva [...]” (PÊCHEUX, FUCHS, 1997b, p. 168). Segundo Pêcheux (1997a), o sujeito do discurso não pertence a si, pois, ele é formado pelo esquecimento daquilo que o determina: é mobilizado por assuntos e posições ideológicas na produção do dizer, o sujeito é sobredeterminado pelos pré-construídos. Assim, as formações discursivas desse sujeito são determinadas historicamente em relação a um conjunto de regras.

Para Pêcheux (1997a), o sujeito não é um, mas vários que, de acordo com as formações discursivas e ideológicas em que se inscreve, assumem diferentes posições-sujeitos ocupando

espaço no processo discursivo. Conforme Orlandi (2005, p. 95), “[...] um mesmo texto, imaginado, volta sempre, fazendo seu retorno em várias retomadas por um sujeito autor que trabalha diferentes formulações (versões) em uma história inacabada de diferentes textualizações possíveis”. É impossível, afirma Pêcheux e Fuchs (1997b, p. 79), “analisar um discurso como um texto”, já que ele é atravessado por um conjunto de discursos compostos por uma condição, previamente estabelecida, de produção.

Diante essas colocações, as Formações Discursivas (FDs) são responsáveis por propagarem saberes, onde os efeitos de sentido são valorizados e naturalizados, como se fossem “evidentes”. Assim, podemos concluir que os enunciados não possuem um único sentido, mas “seu sentido se constitui em cada formação discursiva, nas relações que tais palavras, expressões ou proposições mantêm com outras palavras, expressões ou proposições da mesma formação discursiva” (PÊCHEUX, 1997a, p. 161). Conforme Pêcheux (1997a, p. 162), “a formação discursiva é o lugar da constituição do sentido” e “toda formação discursiva dissimula pela transparência do sentido que nela se constitui sua dependência com respeito ao ‘todo complexo com dominante’ das formações discursivas, intrincado no complexo das formações ideológicas”. A “esse todo complexo com dominante”, Pêcheux (1997a), chama de interdiscurso. É através do interdiscurso que o funcionamento da Ideologia, interpelando indivíduos em sujeitos, se realiza. Para Orlandi (2007, p.31), o interdiscurso corresponde à memória discursiva, que é o saber discursivo, que torna possível o dizer, e retorna sobre a forma de pré-construídos, o já-dito: “o interdiscurso se constitui de um conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos”. É nesse ponto de articulação, segundo Pêcheux (1990), que o sujeito se apropria de saberes e os transforma em enunciados, promovendo, com isso, a atualização de uma memória.

Assim sendo, o sentido é sempre atravessado pelo já-dito, algo que fala antes, o interdiscurso. O interdiscurso para Pêcheux (1997a), se constitui de dois elementos: “pré-construídos” e “articulações”. Para o autor, “o pré-construído corresponde ao ‘sempre-já-ai’ da interpelação ideológica que fornece-impõe a ‘realidade’ e seu ‘sentido’ sob a forma da universalidade (‘o mundo as coisas’) ” (1997a, p. 164. Grifos do autor). Enquanto a “articulação”, “*constitui o sujeito em sua relação com o sentido*, de modo que ela representa, no interdiscurso, *aquilo que determina a dominação da forma-sujeito*” (1997, p.164. Grifos do autor). Dito em outras palavras, é no interior de uma FD que acontece a abordagem do indivíduo em sujeito ideológico. Conceito importante já que, para entendermos a narração do Triunfo Eucarístico, precisaremos considerar os acontecimentos históricos e os processos ideológicos, como nos propõe Pêcheux (1997a).

Segundo Pêcheux (1997a), inconsciente e ideologia são constitutivos do sujeito, elas são engrenagem de “um tecido de *evidências subjetivas*” (p. 153. Grifo do autor). Essas evidências são um efeito ideológico, é “a ideologia que fornece as evidências pelas quais ‘todo mundo sabe’, o que é um soldado, um operário, um patrão, uma fábrica, uma greve, etc [...]” (p. 160. Grifo do autor). Assim, as palavras mudam de sentido e adquirem novos sentidos, conforme a posição de quem as enuncia, as palavras “adquirem seu sentido em referências a essas posições, isto é, em referências as *formações ideológicas* [...] nas quais essas posições se inscrevem” (p.160. Grifo do autor).

As Formações Ideológicas (FIs) comportam posições de classes sustentadas por objetos ideológicos, essas FIs têm como objetivos reproduzirem interesses nos quais servem. Como exemplo, temos a abordagem de Pêcheux e Fuchs (1997b), sobre a Formação Ideológica religiosa. Para o autor, a maneira da ideologia dominante realizar a “interpelação dos indivíduos em sujeito” por meio do Aparelho Ideológico do Estado religioso é diversa, pois a realização dessas relações ideológicas passa por relações de classes, porque a pregação feita para os camponeses não é a mesma feita para a nobreza. A primeira, submete o povo aos Grandes e a segunda submete o destino dos Grandes a Deus. Nessa perspectiva, temos duas formações discursivas distintas, que tratam das “mesmas coisas” sob formas diferentes, determinadas pelas relações de classes. Assim, conforme Pêcheux e Fuchs (1997b, p. 167), “uma formação discursiva existe historicamente no interior de determinadas relações de classes”.

Para Pêcheux (1997a), o discurso deve ser compreendido a partir da rede de memória e do trajeto social e histórico em que é produzido. Pois, é através desse círculo de representações e atitudes que são formados os saberes do Sujeito Universal (o sujeito do saber, ou seja, o conjunto de conhecimento institucionalizado em uma Formação Discursiva), de determinada FD. E, é através do reconhecimento e dos saberes que interpelam o sujeito, que ele se identifica e elabora suas construções imaginárias. Assim, o traço ideológico é fundamental para observarmos a relação da construção imaginária do sujeito com o mundo: “o que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias que designam o lugar que A e B se atribuem cada um *si* e ao *outro*, a imagem que eles fazem de seu próprio lugar e o lugar do outro” (PÊCHEUX, 1997b, p. 82. Grifo do autor). Para o autor, as formações imaginárias atravessam o imaginário do sujeito de acordo com o lugar que ele ocupa fazendo com que construções imaginárias e formulações enunciativas sejam elaboradas.

O discurso por estar relacionado ao contexto histórico-social em que é produzido, está submetido ao que Pêcheux (1997a), chama de condições de produção. Os “esquecimentos” são constitutivos das condições de produção do discurso. O primeiro esquecimento se origina na

ilusão do sujeito ser dono do seu discurso, e o segundo na ilusão da realidade do seu pensamento. Por esse motivo, o sujeito não tem acesso real às condições de produção do próprio discurso, ele não é livre, e o próprio ato do que dizer já está determinado pelo lugar que ocupa no interior da formação ideológica à qual está submetido.

Desse modo, as condições de produção de um discurso incluem os sujeitos, a situação discursiva (as circunstâncias da enunciação, o aqui e o agora do dizer, o contexto imediato; o contexto sócio-histórico ideológico), a memória discursiva, o interdiscurso. Orlandi (2007), evidencia que “as relações de força” são característica do modo como as condições de produção do discurso se estabelecem. É conforme as relações de força, que o lugar social marca o discurso com a força da alocação que esse lugar representa. Por isso, é importante se o sujeito fala do lugar de presidente, ou de professor, ou de padre, etc. O lugar de onde o sujeito enuncia esta imbricado na relação de interlocução e isso se representa nas posições sujeito. O enunciador e o destinatário, na posição de sujeitos, são intersecções na relação de interlocução. E isso, resulta nas formações imaginárias que tecem todo o discurso.

A ideologia para Orlandi (1994, p 56) é “vista como o imaginário que medeia a relação do sujeito com suas condições de existência”. Isso quer dizer que, para compreender a construção imaginária temos que passar pela concepção de sujeito, já que ao considerarmos o sujeito como não livre, entendemos que as construções imaginárias que ele utiliza acerca do mundo, de si mesmo e dos outros, são atravessadas pelas ideologias que o interpelam como sujeito o assujeitando, como também, a forma que essas ideologias determinam lugares já pré-estabelecidos na estrutura de uma formação social. Assim, os sentidos que o sujeito recebe como “evidentes”, passam pelo interdiscurso, pelos saberes do Sujeito Universal, e estes inscritos em determinadas FDs, faz com que a construção imaginária aconteça por meio de seu funcionamento ideológico que , sobre a máscara da evidencia o projeta como ilusão referencial. Orlandi (1994, p. 57), acrescenta: “linguagem e mundo se refletem, no sentido da refração, do efeito (imaginário) necessário de um sobre o outro”.

Assim dito, podemos concluir que as construções imaginárias não são uma ação realizada pelo si do sujeito como resultado de seus sentidos, mas ela é construída pelo movimento cíclico de ir e vir dos imaginários sociais que são interceptados pelos discursos, pré-construídos, interdiscursos, inscritos em certas FD, perante às diversas condições históricas e ideológicas de produção, refletidas a partir das formações imaginárias. A significação é dada através das situações sociais e históricas e delas constrói-se um imaginário. De acordo com Pêcheux (1997a, p.73. Grifo do autor), “o ideológico enquanto ‘representação’ imaginária, está, por esta razão, necessariamente subordinado às forças materiais que dirigem os homens””. Isso

quer dizer, que não somente o processo social e histórico constrói a representação, antes as condições de produção (ideológico) também determinarão as representações que cada um faz de si e do outro. E essas condições de produção são constituídas pelas formações imaginárias, quer dizer pelas representações dos lugares atribuídos pelos sujeitos-falantes a si e aos outros.

Como coloca Pêcheux (1997b, p. 76), já antecipamos uma representação imaginária do receptor diante de um processo discursivo e a partir disso é estabelecida uma estratégia do discurso: “essa antecipação *do que o outro vai pensar* parece constitutiva de qualquer discurso” (Grifo do autor). Portanto, todo o processo discursivo pressupõe a existência de Formações Imaginárias. A noção de Formações Imaginárias é relevante para a presente pesquisa. No entanto, outra noção fundamental para refletirmos acerca dos imaginários veiculados no opúsculo é a formulação postulada por Charaudeau (2006 [2011]), acerca dos imaginários sociodiscursivos.

Em relação a este aspecto, as noções de Ideologia em Pêcheux e em Charaudeau são, também, diferentes. Pêcheux (1975 [1997a]), como vimos, traça uma teoria materialista dos processos discursivos, onde toma como base a concepção althusseriana de Ideologia. Charaudeau (2006 [2011]), por seu turno, critica a visão reducionista da Ideologia como falsa consciência. A partir disso, Charadeau (2011), reavalia os conceitos de representações sociais e imaginário social, apresentando a formulação de imaginários sociodiscursivos. Conforme Chareaudeau (2011), os imaginários sociodiscursivos são ideias formadas pela ação conjunta e compartilhada dos grupos sociais, onde os discursos são o fio condutor para legitimar essas ideias socialmente vivenciadas. Os imaginários sociodiscursivos são definidos por Charaudeau (2011, p. 203) como: “[...] uma imagem da realidade, mas imagem que interpreta a realidade, que a faz entrar em um universo de significações”. De acordo com Charaudeau (2011, p.117), “o sujeito falante não tem outra realidade além da permitida pelas representações que circulam em dado grupo social e que são configuradas como imaginários socio-discursivos”.

Cabe ressaltar que, para Charaudeau, os imaginários sociodiscursivos não são falsos ou irreais, mas, uma realidade que se constrói a partir da criação, legitimação e corroboração das representações e imaginários que são elaborados e partilhados pelos grupos sociais em determinados contextos. Assim, esses imaginários sociodiscursivos atuam como reflexos identitários corporificados em uma instância discursiva. Por isso, transitam no ambiente interdiscursivo e são testemunho das diversas identidades coletivas, e também das assimilações e conjecturas que os grupos fazem dos acontecimentos sociais.

Os grupos sociais produzem discursos de configuração diversa que dão sentido a essas materializações. Uns se fixam em textos escritos (ou na tradição oral) de maneira mais

ou menos imutável e assim podem ser transmitidos de geração em geração: as doutrinas religiosas, as teorias científicas, os manifestos políticos ou literários. Outros circulam nas comunidades sob configurações variáveis, às vezes mais estáveis, como os provérbios, as máximas e os ditados, às vezes menos, como os torneios de linguagem ou as frases circunstanciais, mas cuja variedade não altera seu sentido de base contido em uma espécie de núcleo semântico mais estável; (...) Esses textos, ditados, slogans, enunciados diversos, são apresentados de maneira simples, pois devem ser compreendidos pela maioria, e desempenham diversos papéis de apelo, de manifesto, de acusação, de polêmica, de reivindicação (CHARAUDEAU, 2011, p. 206-207).

Segundo Charaudeau (2011), a construção dos imaginários tem como ancoragem dois tipos de saberes: (i) os saberes de conhecimento que tendem a estabelecer uma verdade acerca dos fenômenos do mundo e independe da subjetividade do sujeito; e (ii) os saberes de crença que pertencem a um modo de explicação do mundo, proveniente de valorizações do sujeito, apreciações e julgamentos. Podemos notar, que os imaginários socio-discursivos são constituídos pelos diversos tipos de saberes encontrados na sociedade. Para o nosso estudo os saberes de crença são importantes, e conforme Charaudeau (2011), esses saberes subdividem em: saberes de revelação e de opinião. Os saberes de opinião, são constitutivos das opiniões e julgamentos dos sujeitos sobre algo. Já, os saberes de revelação, são verdades exteriores ao sujeito, e se expõe em doutrinas e religiões, por exemplo, como veremos na narração de Simão.

Assim posto, o conceito de imaginários sociodiscursivo é importante para a nossa pesquisa, pois através dele vamos poder identificar que lugares, sujeitos e contextos estão sendo ecoados na narração do Triunfo Eucharístico. Pois, os imaginários sociodiscursivos são constitutivos da memória, e essas são responsáveis pela produção de lembranças e esquecimentos, silenciamentos e retomadas. Em seu texto “O papel da Memória (1999, p.50), Pêcheux apresenta o conceito de memória discursiva. Segundo ele, não se trata “no sentido diretamente psicologista da ‘memória individual’, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas e de memórias construídas do historiador”. Em outras palavras para Pêcheux (1999, p. 52):

a memória discursiva seria aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ser lido, vem restabelecer os implícitos (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc.) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível.

A memória discursiva, pressupõe que “algo” já foi enunciado antes, é o saber discursivo, ou seja, o já dito que constitui todo o dizer – o que Orlandi (2007), chama de interdiscurso. Nas palavras de Funo (2012 p. 15) “há uma particularidade que define a natureza da memória discursiva: trata-se do fato que, quando enunciamos há essa estratificação de formulações já feitas que presidem nossa formulação e formam o eixo de constituição de nosso dizer”. Por isso, afirma-se que a memória discursiva é constituída pelo esquecimento, já que através do



interdiscurso encontramos os apagamentos, deslocamentos e retomadas em um novo contexto discursivo, dentro de uma historicidade específica. A questão central seria a memória social e coletiva. Pois, a partir dessa rede de formulações sobressai o discurso composto pelo sujeito falante através da relação da memória com o acontecimento, portanto, a memória se caracteriza por um conjunto de representações, constituídas nos processos discursivos a partir das formações imaginárias e dos imaginários sociodiscursivo. Para Pêcheux (1999, p. 56):

a memória não poderia ser concebida como uma esfera plena, cujas bordas seriam transcendentais históricos e cujo conteúdo seria um sentido homogêneo, acumulado ao modo de um reservatório: é necessariamente um espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de regularização... Um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contra-discursos.

Assim, são os processos discursivos responsáveis por fazer “dizer” aquilo que é característico de um determinado momento histórico em uma memória discursiva coletiva e social. É através da memória discursiva que podemos encontrar vestígios da relação do interdiscurso com o intradiscurso, o que possibilita identificar pistas de elementos ideológicos e representações sociais que atravessam o sujeito falante. Pois, a memória discursiva é constitutiva de imagens e símbolos, se estabelecendo através do enunciado e da enunciação. Através da memória discursiva, o atos coletivos ganham sentido que se materializam por meio do que Maingueneau (2006), postulou como discursos constituintes, que é aquele inicial, original: “discurso constituinte designa fundamentalmente os discursos que se propõem como discursos de Origem, validados por uma cena de enunciação que autoriza a si mesma (MAINGUENEAU, 2006, p. 60)”.

O discurso constituinte só tem existência, só opera seu poder e só consuma sua circulação na sociedade se for constituído por uma “Instituição Discursiva”. Desse modo, como assinala Maingueneau (2006), devemos pensar os discursos constituintes como discursos-limite, pois as enunciações por eles materializadas estão localizadas em um tempo e espaço enunciativos particulares. E, conforme Maingueneau (2000), o modo para a análise desses discursos é realizado observando a forma operacional dos dispositivos enunciativos.

Os discursos constituintes, como discurso fonte, assumem funções simbólicas na sociedade ao representarem os acontecimentos externamente à percepção real. O que Maingueneau (2006), define como *archeion*, que semanticamente refere-se a: *arquivo*, que de acordo com Paes (2002), é uma coleção textual ou de materialidades simbólicas preservadas, autofundantes e fontes de memória e autoridade. São discursos que operam como referência básica no imaginário constitutivo de um país, são discursos que Orlandi (2001, p. 16) define como discurso fundador, “o fundador busca a notoriedade e a possibilidade de criar um lugar

na história, um lugar particular. Lugar que rompe no fio da história para reorganizar os gestos de interpretação”. O discurso fundador se estabelece na construção do imaginário, nas construções simbólicas. E, é nesse ponto que esses discursos se tornam fundantes, que se transformam em poder, que assumem valor cultural e memorialísticos, como o Triunfo Eucharístico.

### *1.1.1 A construção da memória da colonialidade*

Para complementar a nossa análise discursiva é importante uma abordagem dos Estudos Decoloniais. Isto porque, como observaremos no texto de Simão Ferreira Machado, há uma enunciação eurocêntrica, que desqualifica as populações oprimidas pela colonização, onde essas têm suas identidades submetidas à hegemonia dominante. Desse modo, utilizaremos como referencial teórico os estudos de Aníbal Quijano<sup>2</sup> (2005), Aimare Césaire<sup>3</sup> (2010), Frantz Fanon<sup>4</sup> (1968), Walter Mignolo<sup>5</sup> (2003), Boaventura Santos<sup>6</sup> (2010), Nelson Maldonado-Torres<sup>7</sup> (2007).

Em sua definição sobre o colonialismo, Aníbal Quijano (2005), pontua que colonialismo expressa a vinculação de um povo que se encontra sob o poder político e econômico de outra nação. Mas, o problema é que esse termo tem seu conhecimento reduzido apenas a um período histórico específico de colonização. Em contrapartida, a colonialidade, trata do vínculo entre o passado e o presente, do colonialismo e a modernidade colonial, que trazem a permanência dos padrões de poder e modos de dominação.

Conforme Quijano (2005), a colonialidade deve ser entendida olhando para a relação entre a colonização da América, o desenvolvimento do capitalismo eurocêntrico como padrão

---

<sup>2</sup> QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

<sup>3</sup> CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Anísio Garcez Homem. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2010.

<sup>4</sup> FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Trad. de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

<sup>5</sup> MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

<sup>6</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. In: **MENESES, Maria Paula. (org.). Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2010.

<sup>7</sup> MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto**. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROS-FOGUEL, Ramón (eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

mundial de poder e a imposição de um sistema de classificação social dos seres humanos baseado na ideia de raça. “A codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma suposta distinção na estrutura biológica que classificava uns em situação natural de inferioridade em relação a outros” (QUIJANO, 2005 p. 117), naturalizou as relações coloniais de dominação para além do administrativo. Pois, essa classificação racial também se fundou nos âmbitos intersubjetivos e materiais, não se consolidando apenas no nível fenótipo, mas também nas esferas interpessoais, como na religião, linguagem, saberes, etc. O que autor denominou de colonialidade do poder.

No entanto, antes de refletir sobre esse conceito, é válido ressaltar que, como afirma Quijano (2005, p. 126), o eurocentrismo não diz respeito as formas de conhecimento da população europeia, no entanto, trata de “uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo”. Assim posto, para Quijano (2010, p. 73) a colonialidade do poder diz respeito ao capitalismo global-autocentrado, que segundo explica é encadeado por dois suportes: “colonialidade e modernidade”, guias para articular e estabelecer os modos de sentidos e dominação em determinada sociedade.

É uma lógica mundial que começou com a modernidade, por meio da escravização da população africana, e foi se estabelecendo mediante a outros processos de violência. Fundada a partir da ideia de raça, foi responsável por diferenciar, nomear, violentar conquistadores e conquistados. A raça foi/é uma construção social utilizada para legislar uma desigualdade natural entre os seres humanos. A classificação de seres inferiores e superiores, baseada na ideia de raça, originou sobretudo na América Latina, a construção de novas identidades; “negros”, “índios”, “mestiços”. Por outro lado, redefiniu outras: os “europeus”. Essa hierarquização direcionou as relações de poder e dominação entre os indivíduos.

No curso da expansão mundial da dominação colonial por parte da mesma raça dominante – os brancos (ou do século XVIII em diante, os europeus) – foi imposto o mesmo critério de classificação social a toda a população mundial em escala global. Conseqüentemente, novas identidades históricas e sociais foram produzidas: *amarelos* e *azeitonados* e (ou oliváceos) somaram-se a brancos, índios, negros e mestiços. Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Isso se expressou, sobretudo, numa quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial (QUIJANO, 2005, p.119).

A partir da “colonialidade do poder” podemos entender as relações raciais no Brasil que, marcadas pela crueldade e violência, foram justificadas pelos intelectuais europeus, como

veremos na narrativa do Triunfo Eucharístico, por meio de um discurso racista, religioso, científico e moralista. Em seu ensaio “*Discurso sobre o colonialismo*”<sup>8</sup>, (1950), Aimare Césaire (2010, p.14), pontua que, a “mentira principal” que se tornou o pilar para a colonização e outras formas de crueldade foi a ideia de civilização para justificar o processo colonial. Enraizadas no “pedantismo cristão” e no capitalismo, a cristianização formulou “equações desonestas”. Desse modo: “*cristianismo=civilização; paganismo=selvageria*, as quais só poderiam resultar nas abomináveis consequências colonialistas e racistas, cujas vítimas seriam os índios, amarelos e negros”.

Césaire (2010, p. 27) ainda complementa: “*colonização=coisificação*”, pois ao considerar o “Outro” como coisa, tem-se um processo de desumanização desse ser e, é sobre essa ação que o empreendimento colonial se desenvolve e como consequências: “sociedades esvaziadas delas mesmas, [...] culturas pisoteadas, [...] instituições minadas, [...] terras confiscadas, [...] religiões assassinadas, [...] magnificências artísticas aniquiladas, [...] extraordinárias possibilidades destruídas”. Assim, como explica o autor, a “colonização” apesar de se esconder sob as justificativas de ser um projeto para a glória divina, de um plano evangelizador ou filantrópico, não se tratou/trata disso, mas sim sobre a coisificação dos corpos colonizados, pois foi a coisificação que viria a permitir a relação de dominação e submissão. De acordo com Almeida (2017, p. 40):

[...] processos de violência foram utilizados no capitalismo contra a população negra e povos indígenas em várias partes do planeta: a escravidão acompanhada do desterro; a imposição do uso da língua do colonizador; a demonização e destruição material e simbólica dos complexos e diversificados sistemas de crença seguido a cristianização; a separação familiar; o estupro e outras formas de violência sexual perpetrada contra as mulheres negras são algumas expressões do processo de objetificação do corpo negro (ALMEIDA 2017, p. 40).

Essa objetificação pode ser entendida com o que Walter Mignolo (2003), nomeou de “colonialidade do ser”. A colonialidade do ser atuou/atua como agente de um modelo eurocêntrico para objetificação que institui a corporalidade negra (colonizado), bem como da branca (colonizador). Em sua obra “*Pele negra, máscaras brancas*”<sup>9</sup>, 1952, Frantz Fanon, acrescentando sobre o conceito de Césaire (2010), sobre a coisificação colonial dos corpos negros, afirma que o racismo “objetifica” o corpo negro e o denuncia: “cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia de desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro em meio a outros objetos” (FANON, 2008, p. 103).

<sup>8</sup> CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Anísio Garcez Homem. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2010.

<sup>9</sup> FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas [1952]**. Título original: “Peau noire, masques blancs”. Salvador: EDUFBA, 2008.

Importante frisar que, entendemos a noção de “corpo”, não como algo biologicamente determinado, essencializado e anti-histórico, mas como uma construção intrínseca às relações sociais e instituídas pelas formas de poder que, como aponta Michel Foucault (1999, p. 218), “o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção”. Desse modo, o poder constitui e identifica indivíduos por meio de discursos, corpos, liturgias, leis, etc.

E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz alusão aos movimentos répteis do amarelo, às emanções da cidade indígena, às hordas, ao fedor, à população, ao bulício, à gesticulação. O colono, quando quer descrever bem e encontrar a palavra exata, recorre constantemente ao bestiário (FANON, 1968, p. 31).

Essa objetificação colonial dos corpos negros/indígenas mostra todo o processo de rejeição em reconhecer esses corpos como humanos, assim são condenados e rotulados como pessoas sem fé, rei e lei. Em nossa hipótese, o relato de Simão Ferreira Machado (1734), evidencia essa construção imaginária do negro/indígena como seres inferiores, já que por não ter a imagem do europeu, a do branco, não passavam de selvagens que deveriam ser civilizados para o “progresso” da nação. Um discurso etnocêntrico propagado em diversos dispositivos de poder que, mesmo dispersos, estão estritamente interligados, como constataremos no estudo do Triunfo.

Conforme Darcy Ribeiro (1978, p.142), foi através da exploração das Américas que as cidades europeias se tornaram metrópoles ricas e suntuosas, o que reforçou nos europeus a crença que eram seres superiores e predestinados a implantar a ação civilizadora em outros lugares. Enunciado, utilizado para justificar “todas as formas de opressão colonial como o exercício necessário do papel de agentes civilizadores, convictos de que representavam uma ordem moral superior e o motor do progresso humano” (1978, p.142). Assim, é arquitetada a superioridade do corpo branco em oposição a inferioridade do corpo negro.

Essa exploração colonial, como veremos, foi legitimada pela concepção pseudo-humanista europeia, a partir da qual se desenvolveu um imaginário que demarcou identitariamente as diferenças entre o colonizador, visto como o humano: racional, bondoso e civilizado, e o colonizado, tido como o não-humano: bárbaro, selvagem, ligado ao mal, subalterno.

Logo, ao analisar as relações de poder colonial, pode-se apontar esta construção sociocultural da imagem do que era “humano” e, do que era “Outro”, o não-humano. “Outro”, que teve sua existência negada, seus costumes e hábitos suprimidos, pois esses fatores iam contra o projeto civilizatório. Essas populações que, contestadas sistemicamente, foram/são

submetidas a imposição de uma nova cultura, que sobredeterminou sua essência e o seu ser. Assim, a estigmatização e representação, construídas socialmente, da performatividade<sup>10</sup> e corporeidade<sup>11</sup> desse “Outro” se torna fator político, são ferramentas para classificação, exclusão e dominação: “dentro desse contexto psicossocial e cultural, o ‘escravo’ e o ‘liberto’ não desapareceram: subsistia no ‘negro’ como categoria a um tempo racial e social” (FERNANDES, 2008, p. 338. Grifos do autor).

Desse modo, o padrão estético eurocêntrico branco foi considerado o ideal e exemplar, e os signos construídos por esses, positivos e ideários. Essa ação, resultou na refusão, socialmente construída, da negritude. E, essa normalização da racionalização colonialista foi amparada por discursos europeus, entre eles o humanista, que disseminou que a forma de conhecimento eurocêntrico era a única e verdadeira fonte de se produzir ciência, negando, desse modo, as outras maneiras de produção e reprodução dos saberes. Essa negação epistemológica que, Carneiro (2005, p. 33), denominou de “epistemicídio” atuou/atua como “instrumento operacional para a consolidação das hierarquias raciais [...]”.

---

<sup>10</sup> O conceito de performatividade é aplicado em diversos campos. Abordado pela primeira vez em relação à filosofia da linguagem no artigo “Quando dizer é fazer: palavras em ação”, (1990), do filósofo John L. Austin, o termo faz referência à linguagem enquanto performance, a propriedade da fala e dos processos comunicativos de atuarem e consumarem uma ação. (Austin, John Langshaw. *Quando dizer é fazer: palavras em ação*. Trad. de Danilo Marcondes de Souza Filho. / Porto Alegre: Artes Médicas: 1990. 136p). Inspirada nos estudos de Austin, a filósofa e teórica de gênero Judith Butler, aplicando conceitos foucaultianos, estudou a performatividade a relacionando com questões do discurso político e de gênero. Segundo a autora, a performatividade é: “esse poder reiterativo do discurso de produzir os fenômenos que ele regula e impõe (BUTLER, 2019, p.17). Essa reflexão, foi aplicada por Butler para pensar o gênero, mostrando que esse não pode ser determinado por meio de uma causalidade ahistórica, mas sendo constituído como representações, atos, gestos, socialmente determinados e sustentados pelos signos corpóreos e pelos discursos (BUTLER, 2018, p. 182). (BUTLER, Judith P. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018). (BUTLER, Judith P. *Corpos que importam*. 1. ed. São Paulo: n-1 edições; Crocodilo Edições, 2019). Em suma, podemos pensar a performatividade nas ciências sociais, como as formas pelas quais a identidade é transmitida através dos discursos, pois os atos performativos constituem os discursos autoritários, pois esses discursos quando proferidos exercem ações e, essas operações, são formadas de poderes.

<sup>11</sup> Assim como o conceito de performatividade, a Corporeidade, tem sido aplicada em diversas áreas, mas em sua generalidade corresponde ao desenvolvimento da totalidade do ser humano para além do corpo entendido como componente biológico: “Corporeidade desvela o corpo em sua essência [...], restitui a este a sua capacidade de gerar conhecimento, de reconhecer-se como sujeito da percepção, sendo ao mesmo tempo objeto percebido por outros corpos [...]” (PORPINO, 2018, p. 59). (Porpino, Karenine de Oliveira. *Dança é educação: interfaces entre corporeidade e estética*. 2. ed. – Natal, RN: EDUFRN, 2018). A corporeidade, não é vista como resultado evolutivo da natureza, mas como uma ruptura do biológico “através da construção simbólica. Trata-se, por assim dizer, de uma segunda corporeidade sobreposta à primeira, como fruto do imaginário individual e social. Essa corporeidade em segunda dimensão concretiza-se na existência de cada pessoa e na cultura coletiva” (SANTIN, 2002, p. 284). (SANTIN, Silvino. *Qualidade de vida e esporte nos caminhos da filosofia da corporeidade*. In: **II Congresso Científico Latino-Americano da Fiep/Unimep**, 2002, Piracicaba. *Esporte como fator de qualidade de vida*. Piracicaba: Editora Unimep, 2002).

Trazendo a ideia de “pensamento abissal”, Santos (2010, p. 23), mostra que a negação de outros conhecimentos, para além de uma rejeição epistemológica, revela a construção de um sistema de diferença que separa norte e sul: os seres do Norte, sendo considerados os que detêm o conhecimento verdadeiro, são humanos e, os seres do Sul, que não possuem conhecimento, não-humanos. Além disso, essa negação também impossibilita o sujeito de se projetar como produtor de conhecimento, já que apagava a sua existência.

A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. Este lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialéctica (SANTOS, 2010 p. 24).

Assim, a produção de conhecimento universal e valorizado, a ciência do branco, se configurou como instrumento de hierarquização e dominação social. O que é conceituado como colonialidade do saber, que é originária da colonialidade do poder, “o poder e o conhecimento que permitem classificar e dominar o resto da humanidade (MIGNOLO, 2004, p. 676-677)”. Os saberes dos grupos dominados foram silenciados, os elementos de suas culturas foram usados como modos de hierarquização. A partir disso, a dominação, além de se concretizar nos campos político, econômico e cultural, também, se fundou no estatuto epistemológico. O que resultou em uma ordem eurocêntrica dos saberes. Maldonado-Torres assinala que:

[...]y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 130).

Essa ideologia de supremacia branca no Brasil colonial, atuou nas ciências, artes, religião, e também nos discursos comemorativos, como veremos na narração de Simão Ferreira Machado. Como parte das estruturas sociais que, responsáveis por influenciar os interlocutores na produção de discursos, se materializavam sob as diversas formas de interação social, como os saberes, que foram cruciais para a fundação, disseminação e reprodução do racismo, usados como mais uma ferramenta de dominação. Desse modo, tais ideologias, podem ser vislumbradas como responsáveis pela reprodução discursiva do racismo, especialmente através da comunicação.

Assim, entendendo o discurso colonial, podemos perceber como ele foi disseminado em diferentes contextos sociais, principalmente no âmbito acadêmico e científico, derivando das ideologias raciais, amparadas em um imaginário identitário de humanos e não-humanos. Como observaremos no opúsculo do Triunfo Eucharístico, “[...] a linguagem dominante pode ser utilizada como forma de manutenção de poder, uma vez que exclui indivíduos que foram apartados das oportunidades de um sistema educacional justo” (RIBEIRO, 2017, p. 9).

A partir dessas contribuições decoloniais podemos perceber como se desenvolveram e foram/têm sido disseminadas as ideologias racistas. Assim como em outros lugares, a ideia de raça/racionalização no Brasil foi um mecanismo de manutenção para as relações coloniais de poder. Através da análise discursiva do Triunfo Eucharístico acreditamos ser possível contribuir para compreender como se deu essa produção racista colonial que, infelizmente, está presente em nossa sociedade até os dias atuais. Veremos como o corpo negro/indígena foi objetificado, colocado em um estado de violência física, simbólica e psicológica, violência essa justificada pela cor da pele, pela essência do negro, mas que em verdade revela um sistema de epidérmização e inferiorização desses corpos “Outros”. Assim, nos capítulos seguintes refletiremos sobre como a colonialidade foi assentada nos diversos símbolos eurocêntricos inseridos na religião, nas artes, nas festas, na literatura, e nos discursos do cotidiano.

## **1.2. O *corpus* e os procedimentos de análise**

Propomos retomar as discussões sobre a narração da festa do Triunfo Eucharístico através de uma análise discursiva calcada no contexto sócio-histórico-cultural e ideológico subjacentes aos textos de Simão Ferreira Machado (1734). Observaremos, no discurso de Machado, mais do que características de um período literário, pois, além da alegoria em suas palavras, questões de ordem religiosa, política, social e ideológica revelam-se com nitidez. Desse modo, o *corpus* da investigação é o opúsculo do Triunfo Eucharístico. A seleção do *corpus* de análise justifica-se porque o opúsculo foi escrito por Machado em 1733, – publicado em Lisboa um ano depois – época da escravização dos negros, elevada exploração aurífera, implementação de irmandades leigas, impulsionamento do Barroco, principalmente na região a qual retrata, Vila Rica, atual Ouro Preto – MG.

Primeiramente, pretendeu-se fazer uma pesquisa documental, para Lakatos e Marconi (2001), essa consiste na obtenção de dados em fontes primárias que pertencem a arquivos públicos e /ou particulares e fonte estatísticas, a “característica da pesquisa documental é que a fonte de coleta de dados está restrita a documentos, escritos ou não, constituindo o que se denomina de fontes primárias” (LAKATOS e MARCONI, 2001, p. 174). Como meio de reforço e contextualização do objeto estudado, foi desenvolvida uma pesquisa bibliográfica, pois “sua finalidade é colocar o pesquisador em contato direto com tudo o que foi escrito”, proporcionando “o exame de um tema sob novo enfoque ou abordagem, chegando a conclusões inovadoras” (LAKATOS e MARCONI, 2001, p. 183).



A pesquisa será um estudo representacional e interpretativo, já que o estudo se volta para uma discursividade historicamente marcada e situada há quase três séculos, tendo sido objeto de pesquisa em diversas áreas do conhecimento e parte da memória coletiva, cultural e discursiva. Quanto à natureza da pesquisa decorrerá um estudo qualitativo, segundo Triviños (1987), a abordagem de cunho qualitativo estuda os dados em sua essência, buscando entender o fenômeno dentro do seu contexto, mas, “não é, em geral, preocupação dela a quantificação da amostragem” (TRIVIÑOS, 1987, p.132). A exploração dos dados foi feita por meio da Análise do Discurso e dos Estudos Decoloniais.

Para o desenvolvimento deste trabalho, partiremos do pressuposto teórico da Análise de Discurso de linha francesa. A principal razão de se desenvolver um estudo voltado para a Análise do Discurso sobre o Triunfo Eucharístico, além do fato de haver pouca investigação do assunto em se tratando da análise discursiva, reside no fato de sabermos que a linguagem como um processo de interação social está dotada de conteúdo ideológico, por meio do qual os indivíduos constroem significados da realidade que os cerca, perpassados por influências sócio-históricas que se refletem nas escolhas das palavras.

Assim, alicerçada na análise da discursividade materializada na enunciação de Machado (1734), selecionamos segmentos discursivos extraídos desse texto com a finalidade de estruturar nossas observações acerca da sua narração. A partir disso, foi estabelecido o seguinte percurso: a) primeiramente, selecionamos informações do contexto histórico- social em que o opúsculo do Triunfo Eucharístico foi produzido, consultando capítulos referentes ao período literário Barroco e a história das Minas Gerais e Portugal setecentista; b) após, procedemos a leitura do opúsculo a partir da qual selecionamos os enunciados que comprovavam a materialização da ideologia de Simão Ferreira Machado e relacionamos-os com as diferentes formações discursivas e as condições de produção do discurso; c) depois, evidenciamos a noção de sujeito, considerando o lugar sócio-ideológico de onde Machado enuncia; d) por último, demonstramos as formações discursivas religiosa/teológica e política colonialista emergentes em sua enunciação.

## 2. A IGREJA E O ESTADO ABSOLUTISTA PORTUGUÊS

Em Portugal, a reforma católica teve como base mudanças no interior da Igreja, visto que, um dos maiores problemas era que o clero português desfrutava de incontáveis privilégios:

O *do foro*, que, regendo-se pelo direito canônico, permitia-lhes submeter-se exclusivamente ao juízo eclesiástico; o de *isenção fiscal*, não somente dispensando-o do pagamento das dízimas, portagens e sisas, como também conferindo-lhe isenção sobre seus próprios bens; o do *direito de asilo*, que tornava os templos indevassáveis às autoridades judiciárias; o da *isenção do serviço militar*, praticada desde o século XIII, que o obrigava a lutar somente contra invasor infiel (BOSCHI, 1986, p.39. Grifos do autor).

O clero, também obtinha o benefício de se apropriar de grande fração da renda nacional adquirida através de múltiplos rendimentos e ainda pela posse de terras, que eram constituídas pelas propriedades eclesiásticas ou de senhorios, “num total estimado em um terço das terras lusitanas” (BOSCHI, 1986, p.39). Além disso, este se consolidava mediante as altas e absurdas cobranças do dízimo eclesiástico sobre a população, o que “gerava o fortalecimento do clero, que acabava por se constituir um estado dentro do Estado” (BOSCHI, 1986, p.40). Foi então necessário que a Coroa vigiasse os clérigos adotando medidas que restringiam a acumulação de bens pelas ordens religiosas: “ao denunciar a ociosidade, a improdutividade e a relaxação que caracterizavam o clero da época, na realidade se buscava contrapor ao poderio deste o do Estado” (BOSCHI, 1986, p.40). O que se procurou com essas ações — não menos do que mera estratégia política — foi nada mais que a consolidação e fortificação do regime imperial português.

Desse modo, o controle da Igreja pelo Estado português, que se constitui logo no início “sob a égide da ‘proteção’ da Igreja, tomou as primeiras medidas que viriam caracterizar a sua permanente intervenção nos negócios espirituais” (BOSCHI, 1986, p.42. Grifo do autor). Na metrópole, a concessão dos benefícios eclesiásticos, bem como a nomeação de bispos, passaram, portanto, a ser uma atribuição régia oficializada por meio de bulas e concessões pontifícias:

[...] somando-se ao Grão-mestrado da Ordem, inúmeras bulas-papais viriam conferir aos reis lusitanos a gestão dos negócios espirituais e eclesiásticos, a título de recompensa pela ‘redução dos infiéis’; portanto, estendendo-se às terras conquistadas (BOSCHI, 1986, p.42. Grifo do autor).

A dependência da Igreja ao Estado português, também era de ordem tributária, já que este recebia os dízimos eclesiásticos<sup>12</sup>, “ao determinar a cobrança dos dízimos pela Ordem de

<sup>12</sup> “Dízimos estritamente eclesiásticos são a décima parte ou uma outra determinada porção dos frutos ou dos lucros lícitamente adquiridos, que, por preceito eclesiástico, deve ser tributada para subvenção do culto divino e sustentação dos ministros da Igreja, que aos fiéis administram os sacramentos e lhes fazem outros serviços

Cristo, a bula *Inter coetera* (1456), possibilitou aos reis portugueses a incorporação aos cofres régios de tributos de caráter espiritual” (BOSCHI, 1986, p.44. Grifo do autor). Nos séculos XV e XVI, a partir das relações amigáveis e conflituosas entre a Coroa e a Igreja, se desenvolvem as ações e legislações regalistas no ambiente eclesiástico, nesse período os reis portugueses, através de inúmeros acordos com o papado, adquiriram o direito do Padroado.

Concedido desde o século XV, decorrente do processo de expansão ultramarina e da luta contra os mouros, o direito do Padroado, vestia os reis de poderes pontifícios para administrar a Igreja. Acordo instituído entre a Santa Sé e Portugal, através do Padroado, o Papa passava ao Rei português o direito exclusivo da organização e financiamento de todas as atividades religiosas nos domínios e nas terras descobertas por portugueses com o objetivo de propagar a fé cristã e consolidar a Igreja. Todavia, o Padroado também foi régio, já que também instaurado o Beneplácito Régio, as determinações da Igreja Católica só tinham validade no território de Portugal e, posteriormente, nas colônias, se recebessem a aprovação expressa do monarca.

A dependência e submissão do episcopado e do clero coloniais aos desígnios da política metropolitana, consubstanciados no instituto do Padroado, manifestou-se basicamente através de dois instrumentos, manipulados sem quaisquer óbices pelos monarcas portugueses: o *ius praesentandi*, isto é, o direito de provisão e apresentação dos bispos, e a cobrança dos dízimos eclesiásticos, em nome da Igreja, que, na prática, redundava na fusão das rendas do Estado com as da Igreja. Pelo primeiro instrumento, o Padroado travestiu o pastor espiritual em agente político, inibindo a ação pastoral, que se apresentou de forma suplementar aos interesses da política colonizadora (BOSCHI, 1986, p.61- 62. Grifo do autor).

A unidade política exigia unidade religiosa, por isso, foi através dessas ações régias que o Estado português e a Igreja constituíram como unidade política de mútua colaboração, “um caso típico (e talvez o mais bem acabado exemplo) de regalismo, exercido por dois eficientes instrumentos: o direito do Padroado e beneplácito régio” (BOSCHI, 1986, p.42). Todavia, foi o farto ouro descoberto em solo brasileiro que “permitiu a D. João V praticar inúmeros atos que o realçam na evolução histórica da religião em Portugal” (BOSCHI, 1986, p.44). Muito generoso, Dom João V procurou em Roma, onde “fez fluir enormes quantidades de ouro, em troca da elevação do arcebispado de Lisboa a patriarcado, ou para possibilitar ao novo patriarca o uso de paramentos semelhantes ao de Sua Santidade” (BOSCHI, 1986, p.44), defender sua soberania na América:

Consolidavam-se, assim, as fronteiras de suas terras americanas, sob a aparência de um ato de fé cristã. Ademais, lucrava duplamente; ao mesmo tempo que aumentava a

---

espirituais” (OLIVEIRA, Dom Oscar de. Os Dízimos Eclesiásticos do Brasil nos períodos da Colônia e do Império. Belo Horizonte, UMG/Centro de Estudos Mineiros, 1964. p. 15).

extensão de seus domínios, obtinha a conivência da Santa Sé para a sua política externa (BOSCHI, 1986, p. 45).

Quando D. João V, enfraquecido por problema de saúde deixou o governo, assumindo Dom José I, ascendeu, com este, Sebastião José de Carvalho e Melo, Conde de Oeiras, mais conhecido como Marquês de Pombal. O Conde fortaleceu o aparelho do Estado, e toda a contestação a este era eliminada, assim “era imprescindível submeter a Igreja à autoridade central, pondo termo à hegemonia eclesiástica sobre a sociedade civil” (BOSCHI, 1986, p. 46). O governo pombalino então entrou em conflito com os interesses da Igreja, precisamente instituídos na Companhia de Jesus, que “há muito considerada a peça-chave da vida religiosa e política de Portugal, isto é, o aparelho ideológico dominante, contra o qual voltar-se-ia toda a carga da administração de Pombal” (BOSCHI, 1986, p. 47). O Tribunal do Santo Ofício que, “criado no quarto decênio do século XVI com a finalidade de *inquirir*, ou seja, de repreender as heresias” (BOSCHI, 1986, p. 48. Grifo do autor), também não escapou de Pombal que:

[...] atacou tudo o que significava ameaça ao poder absolutista; seja o Santo Ofício, seja a Companhia de Jesus. Não houve predileções ou preferências; o que interessava era o fortalecimento do Estado, tanto que, ao estilo maquiavélico, Pombal pretendeu transformar a Inquisição num tribunal e polícia de Estado contra os delitos chamados de opinião, especialmente contra os jesuítas (BOSCHI, 1986, p. 49).

A Igreja dependia do Estado, já que a autoridade do Rei também recaí sobre os negócios eclesiásticos, “dessa forma, a Igreja passou a integrar a própria política colonizadora e foi fator decisivo no êxito da empresa mercantil-colonial” (BOSCHI, 1986, p.2). Estabelecendo as diretrizes de atuação da Igreja, a Coroa, também direcionou a expansão do cristianismo “transformando a evangelização num assunto de Estado, isto é, a utilização da Igreja como um instrumento da conquista” (BOSCHI, 1986, p.61). Converter pagãos ao cristianismo e, com isso, introjetá-los ao sistema colonizador, foi o objetivo da ação evangelizadora. Era dessa forma que no Brasil-Colônia a Igreja atuava, pondo em prática a vontade da Coroa.

Desde a origem, o episcopado colonial foi uma instituição voltada à sacralização da ação colonizadora da Metrópole, como defensor e porta-voz da política colonialista, e, por isso mesmo, os escassos bispos coloniais, conquanto fossem a segunda autoridade na escala hierárquica da administração, no seu conjunto, não tiveram expressão condizente com sua dignidade eclesiástica (BOSCHI, 1986, p.62).

A jurisdição religiosa sobre as terras do Novo Mundo cabia, desse modo, ao Rei, o Grão-Mestre da Ordem de Cristo, que por meio da coleta do dízimo, usufruiu de grandes rendimentos que deveriam ser também destinados ao “sustento dos eclesiásticos da Colônia, embora fosse natural que acabasse empregando a maior parte da renda dos dízimos em obras que estavam longe de ter caráter religioso” (BOSCHI, 1986, p.63). Mas, subordinados à Coroa, os bispos e os padres direcionavam suas ações aos interesses metropolitanos e ao benefício próprio,

portanto, não foram pregadores da evangelização no que diz respeito ao catolicismo. Eram, antes de tudo, funcionários prestadores de serviços a Coroa e como contratados faziam de tudo para manter suas regalias:

Transformou-se, pois, a carreira eclesiástica numa carreira de funcionalismo público. Consciente desse seu papel, o clero colonial soube tirar proveito da ‘mercantilização das funções sacerdotais’. O excessivo número de clérigos na Colônia, geralmente concentrados nos principais aglomerados urbanos e nos latifúndios, é um claro sintoma indicador de que a carreira eclesiástica possibilitou a seus integrantes, além de invejável posição social, segurança financeira e solidez econômica. Em troca, o clero prestou à monarquia incontestes provas de sua lealdade, omitindo-se invariavelmente a respeito das injustiças do sistema, algumas das quais, pelo menos em princípio, feriam os princípios da religião que ele apostolava. É o que ocorre, por exemplo, em relação à escravidão (BOSCHI, 1986, p.63. Grifo do autor).

É nesse cenário, onde há ausência de atuação eclesiástica — “os bispos, sacerdotes ‘do hábito de São Pedro’, monges e frades ficaram às mais das vezes no litoral, nos conventos, seminários, colégios, mosteiros e palácios, só fazendo viagens pelo interior raríssimas vezes” (HOORNAERT, 1974, p.118. Grifo do autor) —, que o catolicismo no Brasil foi colocado em prática: “os portugueses povoadores e desbravadores do sertão, assim como os índios mansos e os africanos escravizados, e mesmo os quilombolas eram os principais propagadores do catolicismo no interior” (HOORNAERT, 1974, p.118).

Assim, surgem as Irmandades leigas no Brasil, “criadas fundamentalmente por leigos, elas procuravam, dentro de suas limitações e recursos, preservar sua conotação genuinamente popular” (BOSCHI, 1986, p.68). A função inicial destas, era a solidariedade e a ajuda mútua, além de agrupar pessoas em torno de um santo padroeiro eleito. Tinham por base os modelos das organizações fraternais portuguesas, porém, considerando a singularidade da colônia brasileira, já que “as irmandades mineiras [...] extrapolaram as funções meramente assistencialistas que distinguem o desempenho das suas congêneres de além-mar” (BOSCHI, 1986, p. 179), assumiram aqui diferentes funções:

O movimento ocorrido no Brasil insere-se numa dinâmica maior, de longa duração, que apresenta uma unidade nas múltiplas formas por que se revestiram, na Europa e nas Colônias. Essa unidade tem por base a solidariedade e a sociabilidade, formando uma matriz de auto-ajuda e assistência, que se desdobraram, assumindo características próprias segundo cada contexto histórico (BORGES, 2005, p. 43).

Dentre as Irmandades leigas havia, por exemplo, as Santas Casas de Misericórdia, de cunho assistencialista tinham vastos recursos financeiros, e os seus participantes vinham das camadas privilegiadas da colônia. Desse modo, ser associado às misericórdias não só garantia posição social de destaque como, também, a possibilidade de usufruir de seus recursos para proveito pessoal.

Por essa razão, as Misericórdias adquiriram traço peculiar ao se transformarem em irmandades predominantemente assistencialistas, aquelas que assumiram o ônus da

construção e manutenção de hospitais. O seu lado espiritual ficou em segundo plano, em detrimento do aspecto social (BOSCHI, 1986, p.66).

Por estarem atreladas ao Estado, essas associações não poderiam se desvincular das orientações e aparatos colonizadores: “elas se constituíram em elemento singular no processo de colonização vigente sob o Antigo Regime” (BOSCHI, 1986, p.67). Ao contrário das misericórdias, as outras Irmandades tinham como características o assistencialismo familiar e o associado: “diferentemente daquelas primeiras, essas outras se entregavam com maior afínco e empenho às atividades espirituais e nelas o espírito associativo e intergrupar era mais acentuado” (BOSCHI, 1986, p.67).

Por conseguinte, as Irmandades no Brasil colonial, assumiram diferentes características considerando o território e o contexto ali estabelecido. A exemplo, as Minas Gerais, em que a descoberta do ouro e, posteriormente, o controle do Estado sobre o território fez emergir associações de leigos mutáveis, “a história das confrarias, arquiconfrarias, irmandades e ordens terceiras se confunde com a própria história social das Minas Gerais do setecentos” (BOSCHI, 1986, p.1), já que estas adquiriram díspares personalidades à medida que o território foi se desenvolvendo.

## 2.1. As irmandades nas Minas Gerais

Segundo Boschi (1986, p.29), a ocupação do território mineiro desenvolveu-se de maneira natural: “o chão foi que determinou a fixação humana”, direcionando um sistema urbano baseado no improviso. A construção da imediação do núcleo exploratório do ouro e do sistema comercial, se deu para contemplar as necessidades econômicas e não sobre bases planejadas de urbanização. De início, povoada por aventureiros que almejavam o enriquecimento fácil, o arraial foi assim se configurando de maneira espontânea, guiado pela topografia natural e interesses momentâneos.

A ocupação da região mineradora se deu sob o prisma da exploração e do controle, mas, ao mesmo tempo, estabeleceu-se na espontaneidade dos interesses imediatos e das necessidades econômicas. Seu principal traço foi uma urbanização extremamente voluntariosa. Suas cidades surgiram do sonho aventureiro de enriquecimento rápido, mas também possuíam importância funcional e administrativa, transformando-se em local privilegiado para o controle metropolitano (FONSECA, 2016, p. 18).

A exploração inicial do território mineiro foi dirigida a partir do regime de concessão de *Datas*<sup>13</sup>, “a configuração do sentido da vida urbana que viria caracterizar a Capitania

<sup>13</sup> Em alvará de 19 de abril de 1702, foi criado o **Regimento das Minas do Ouro**, órgão responsável pela administração das regiões auríferas. Regulando toda a exploração do ouro, suas ações iam desde julgamento dos

originava-se, pois, das aproximações e das ligações entre as *datas*, conferindo à urbanização de Minas Gerais um tratamento antitético à dispersão e à descontinuidade encontradas no litoral” (BOSCHI, 1986, p.30). Contudo, mesmo nascido de forma espontânea, a abundante extração do ouro em território mineiro, fez com que a Coroa tivesse rigoroso controle sobre ele. Assim posto, o Estado português logo tratou de impor suas regras, pois era necessário a garantia de sua hegemonia sobre aquela região, assim as Minas Gerais sofreu rigorosas medidas, principalmente as que visavam acabar com o contrabando.

Como consequência, a entrada de pessoas na região foi monitorada, como já dito, muitos aventureiros foram para as Minas em busca de ouro, dentre eles muitos religiosos que encontravam facilidade em contrabandear o metal. Por causa disso, foi promulgada uma lei que proibia a entrada de religiosos regulares sob alegação de que: “estes eram os responsáveis pelo extravio do ouro e por insuflar a população ao não-pagamento de impostos” (BOSCHI, 1986, p.3). Desse modo, visando acabar com o contrabando, a Coroa queria afastar o clero regular das Minas Gerais, a entrada e “instalação de suas casas na região” (BORGES, 2005, p. 57), foram proibidas naquela Capitania.

Os representantes do clero regular eram vistos como articuladores de revoltas, por isso, uma das primeiras medidas tomadas e inscrita na Carta Régia de 9 de novembro de 1709, recomendava “despejar a todos os Religiosos e Clérigos que se acharem nas Minas sem emprego necessário, que seja alheio ao seu Estado” (RAPM, 1911, v. 16, p. 335). A segunda medida, segundo Boschi (1986), viria logo depois, em 17 de novembro do mesmo ano, a Coroa mandou que os bispos da Bahia e do Rio de Janeiro encaminhassem à região sacerdotes para apaziguar os conflitos entre os portugueses e paulistas e, também, para que estes construíssem igrejas. Essas medidas se encontram em uma extensa série “de cartas, ordens e avisos régios que durante a primeira metade do século a Coroa enviou para os governadores da Capitania e

---

conflitos e crimes entre os mineradores, cobrança de impostos, até a divisão das jazidas em lotes, mais conhecidos como *datas*. Conforme estabelecido por esse órgão, quem descobrisse a jazida tinha o direito de escolher a sua *data*, que variava de tamanho (o sistema de medida de comprimento a época era a *braça*, que equivalia a 2,20 metros) em concordância com o número de escravos que o minerador possuísse: “regulando-se pelos escravos que cada um tiver, que em chegando a doze escravos, ou d’ahi para cima, fará repartição de uma data de trinta braças, conforme o estilo — e aquellas pessoas que não chegarem a ter doze escravos, lhe serão repartidas duas braças e meia por cada Escravo, para que igualmente fiquem todos logrando da mercê que lhe faço.”. PORTUGAL. **Regimento das minas de ouro, de 19 de abril de 1702**. Coleção Cronológica da Legislação Portuguesa, compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva. Legislação de 1701. Lisboa, p. 28-34, s.d. Disponível em: <[http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta&id\\_partes=104&id\\_normas=29684&accao=ver](http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta&id_partes=104&id_normas=29684&accao=ver)>. Acesso em: 4 nov. 2021.

para os bispos com o propósito de limitar ao máximo o número de religiosos existentes nas Minas Gerais” (BOSCHI, 1986, p. 80).

Por causa dessas ações contra os clérigos, a vida religiosa nas Gerais, foi gerida por associações leigas, que “ajudaram a compor uma situação particular, cujo traço mais incisivo foi a liderança dos irmãos das confrarias nas práticas católicas. A proibição por si mesma gerou o fortalecimento da ‘sociedade leiga’ face à vida religiosa local” (BORGES, 2005, p. 58. Grifo da autora). Os aventureiros recém-chegados, vivendo na incerteza, tinham por instinto se agruparem, “em síntese, as irmandades funcionaram como agentes de solidariedade grupal, congregando, simultaneamente, anseios comuns frente à religião e perplexidades frente à realidade social” (BOSCHI, 1986, p.14). Assim, padecendo dos mesmos problemas, estas pessoas confessavam suas agruras se associando.

Orientadas ou não por religiosos, as Irmandades, se organizavam em torno de um santo protetor que vinha em identificação com as adversidades pessoais dos associados. Segundo Borges (2005), o grupo social e a função no processo produtivo determinavam a criação da confraria, mas não era fator exclusivo, pois “outros fatores fizeram-se igualmente sentir, como a cor, a origem social e a naturalidade” (BORGES, 2005, p. 59). As capelas eram o centro da vida religiosa, mas também das questões sociais:

Por conseguinte, ao erigirem seus templos os indivíduos não tiveram presentes apenas propósitos espirituais. E foi sob a sombra das capelas e com essa perspectiva associacionista que os primeiros *mineiros* se aglutinaram para instituir suas irmandades (BOSCHI, 1986, p.22. Grifo do autor).

Consequentemente, devido à ação inicial do Estado português na Capitania das Gerais estar mais voltada para o fiscalismo, ficaram para as Irmandades os encargos dos serviços urbanos; o ônus das atividades assistencialistas, o que na realidade era obrigação do governo: “as irmandades [...] nasceram como forma de expressão local, em virtude de consciente omissão do Estado, cumprindo função social extremamente importante na mutualidade” (BOSCHI, 1986, p. 105). E isto é, de fato, comprovado considerando que a estruturação espacial se desenvolveu tendo como base as Igrejas:

[...] cada um dos povoados mineiros, em seus primórdios, o que existia era uma rua principal, responsável pela interligação entre os bairros. Na realidade, era uma estrada que, vinda desde o litoral, se embrenhava pelo sertão. [...]. As construções, especialmente as igrejas, balizavam esse caminho e a importância dos bairros era avaliada pelo tamanho, pela imponência e pelo número de seus templos (BOSCHI, 1986, p.32-33).

Sendo encarregadas pelas tarefas essenciais dos primeiros povoados, as Irmandades, auxiliavam aos seus associados: “nas doenças, nos infortúnios cotidianos (incêndios, inundações), na pobreza e na partida para as peregrinações” (BORGES, 2005, p. 45). Porém, é



importante ressaltar que, “os doentes, idosos e agonizantes tinham o seu acesso aos quadros das irmandades enormemente dificultado, principalmente através da cobrança de avultadas taxas de entrada” (BOSCHI, 1986, p. 151). Um dos auxílios mais consideráveis era no momento da morte, em que essas associações asseguravam aos seus membros funeral e sepultura; ação esta que podemos ver até hoje nas cidades mineiras em que prevalecem as Irmandades.

A garantia do sepultamento parece ter sido uma verdadeira obsessão por parte das populações mineiras coloniais. Praticamente só aqueles indivíduos que se filiassem a uma irmandade tinham a referida garantia, pois os cemitérios se localizavam nos terrenos das irmandades, quase sempre dentro dos próprios templos, mediante o estabelecimento de um certo número de sepulturas que lhes eram concedidas pelas autoridades eclesiásticas (BOSCHI, 1986, p. 150-151).

Assim sendo, as Irmandades mineiras, nasceram espontânea e independentemente, “a localização das irmandades, também bastante livre, em altares, em templos próprios ou cedidos, em oratórios, facilitou a sua rápida proliferação”(BOSCHI, 1986, p.23) e, antes mesmo da Igreja e do Estado português, tornaram-se as instituições dirigentes daquela ordem social.

Por outro lado, ainda do ponto de vista cronológico, as irmandades mineiras chegaram mesmo a se constituir anteriormente à instalação do aparelho burocrático e militar, o que permite aventar a hipótese de que a solidez e a permanência da vida urbana em Minas Gerais deveram-se mais a essas comunidades leigas que ao Estado português (BOSCHI, 1986, p.32).

Mas, foi justamente essa emancipação e soberania, no que diz respeito às funções sociais, que despertou a atenção do Estado português, já que governado pelo sistema colonial, toda essa autoridade era oposta aos interesses metropolitanos, pois, estas associações eram “um veículo estruturado e orgânico, por isso importante — talvez o único da Colônia — de que a população em geral, mormente os grupos sociais subalternos, dispôs para se manifestar com relativa liberdade e autonomia” (BOSCHI, 1986, p.68). Portanto, se sentindo ameaçada pelas Irmandades e, querendo tomar para si o controle dos aglomerados urbanos mineiros, a Coroa logo tomou providências para assumir o controle do território: a primeira, de forma estratégica e complementar para ação do fisco, foi a construções de vilas no que era apenas um agrupamento de pessoas, “o objetivo era bem definido: a ereção das vilas tinha o sentido político de *posse* da nova área” (BOSCHI, 1986, p.31. Grifo do autor). Essa ação, era essencial para a instauração nos arraiais mais importantes, como Vila Rica, de sedes para órgãos administrativos que ficariam “encarregados de tributar a nova riqueza e o comércio dela decorrente” (BOSCHI, 1986, p.31). Dessa forma, as inclinações locais que se formalizavam, principalmente por atuação das Irmandades e que constituía como “instituição” central de influência, “deu lugar ao centrifugismo” (BOSCHI, 1986, p.31), em que prevaleceu a substituição desses interesses centrais pelos da Coroa.

Mas, a providência mais estratégica foi a de transformar as associações leigas em local para reforço e legitimação do sistema colonial, “desse modo, a política da Coroa face às irmandades passava a ser a de entendê-las como órgãos auxiliares — para o controle e o exercício — do poder real, que não a contestasse, nem se lhe resistisse” (BOSCHI, 1986, p. 55). E, o que contribuiu para que estas Irmandades se transformassem em inteligentes mecanismos de colonização em favor do Estado, foi justamente a independência e o grande número destas associações.

O Estado Absolutista, como Estado de equilíbrio das forças sociais, cujo poder pairava acima da luta entre as ordens e as classes sociais, dimensionou com exatidão a força daqueles sodalícios e tratou de incorporá-los à sua política ultramarina. Ao permitir e mesmo estimular a sua constituição, outro não foi o intuito do Estado colonizador português senão o de tirar proveito de um instrumento eficaz para agigantar-se e impor o peso de seu aparato (BOSCHI, 1986, p.3).

Desse modo, as Irmandades foram usadas como meio para a catolização, em especial do negro escravizado. Como artefato de enquadramento deste aos padrões culturais do branco, elas se converteram em pontos estratégicos para amansamento, domesticação e dominação feita pelo Estado português.

Ao permitir e mesmo estimular a criação de comunidades leigas de negros, Estado e Igreja, ao mesmo tempo em que lhes facilitavam a assimilação da religião cristã, proporcionavam aos negros uma espécie de *sincretismo planejado*, isto é, dirigiam e determinavam as formas pelas quais seriam norteados os contatos religiosos dos negros com os brancos, no esforço de assimilação e fixação daqueles ao mundo destes (BOSCHI, 1986, p.69. Grifos do autor).

As Irmandades de negros se constituíram, assim, como uma exclusiva, ou mesmo única, forma de agrupamento permitidas à população de negros escravizados e, também, dos mulatos, no contexto colonial. Mas, o incentivo a essas associações não foi senão uma estratégia política que almejava manter a relação de dominação e submissão, já que “alimentando a ilusão de sua igualdade para com os brancos no plano da religião, negros escravos, negros forros e, de certa forma, os mulatos terminavam por minimizar a expressividade cultural de seus grupos originais” (BOSCHI, 1986, p. 156), assim, era fundamental que a autoafirmação dos escravizados fossem apagada.

Na realidade, as ações e o comportamento social dos escravos desenvolviam-se em função de sua condição jurídica. A personalidade-*status* do subjugado ficava, neste caso, limitada ou inteiramente castrada pelo dominador, seja, por exemplo, na sujeição da admissão do escravo à irmandade à autorização de seu senhor, seja na presença de brancos nas irmandades de negros, na qualidade de seus ‘protetores’ (BOSCHI, 1986, p. 155, grifos do autor).

Esta tática, acabava por cercear possíveis manifestações culturais e também de luta de classes dos negros escravizados, tornando-os conseqüentemente mais propensos ao controle ideológico do branco, tendo em vista que “ao congregar as pessoas, as irmandades as

despersonalizavam e, em decorrência, canalizavam forças individuais para a tutela do Estado” (BOSCHI, 1986, p. 156). A formação das associações de negros e de mulatos, tinha como modelo as associações de brancos, portanto, é evidente um processo de assimilação dos comportamentos e, por que não dizer, da cultura do branco a personalidade dos negros e mulatos: “ao participarem e vivenciarem os rituais de forma orgânica, os irmãos, aos poucos, passaram a reconhecer como sagrados os diversos símbolos dos cultos católicos: as imagens, a cruz, o cálice e a hóstia” (BORGES, 2005, p. 197).

Neste contexto, o imaginário em torno dos santos católicos teve um papel crucial no exercício da conversão dos negros ao catolicismo. Como parte do programa político de pedagogia e conversão, todas as jornadas dos santos foram contadas pelos pregadores de forma lúdica: as adversidades passadas por esses santos eram evidenciadas, bem como os milagres feitos, — “não é por acaso que a partir de então se propagaram o culto do Santíssimo Sacramento e as procissões do Corpo de Deus” (BOSCHI, 1986, p. 55). A partir disso, todo um imaginário religioso foi criado, as imagens ganhavam poderes e assim os santos eram tidos como protetores.

Na medida em que os santos ajudaram a integração dos negros à nova religião, cumpriram a função de elementos estabilizadores na organização dos bens simbólicos, na situação do contexto colonial. Assumiram, dessa forma, um sentido não só religioso, mas, também, político, face ao papel desempenhado de adequação do negro à nova realidade. Em razão disso, pode se dizer que os santos adquiriram uma função ideológica (BORGES, 2005, p. 157).

Assim, como resultado, as associações de negros e mulatos não foram meios para uma conscientização de classe por parte do grupo dominado: “ao contrário dos quilombos, as irmandades acabaram se tornando uma forma de manifestação adesista, passiva e conformista das camadas inferiores, onde não se formou uma consciência de classe e, por conseguinte, onde inexistiu uma consciência política” (BOSCHI, 1986, p. 156). As permissões para a criação de Irmandades de negros, tinham como vantagens o abafamento dos conflitos de classes: elas serviam como molde para o conformismo e pacificação, tanto é, que as Irmandades de negros escravizados e mulatos não atuaram no sentido de combater a ordem escravocrata.

Nessa medida, embora aglutinando e expressando o dinamismo da sociedade, os negros escravos não tiveram um papel político compatível ao seu papel social. Por seu turno, não colaborando para a formação ou para a implementação de uma consciência política dessa mesma sociedade, as irmandades mineiras adquiriram um feitiço nitidamente conservador. Na verdade, inseridas em um processo de mistificação da realidade, promovido pela ideologia dominante, elas funcionaram como instrumento de manutenção da distância entre as camadas sociais, ou seja, deram respaldo à política metropolitana de conservação da ordem social existente (BOSCHI, 1986, p. 157).

À vista disso, o supervisionamento inicial por parte do Estado português às Irmandades tinha como objetivos “comprovar a eficácia de sua função neutralizadora das tensões sociais e de impedir que sua autonomia as transformasse em entidades suficientemente fortes” (BOSCHI, 1986, p.70), que ameaçassem a hegemonia vigente, principalmente porque na Capitania de Minas Gerais havia um grande número de Irmandades de negros. Posto isto, o incentivo da Coroa à criação de Irmandades, inclusive a de negros, não foi antes de tudo sem planejamento, pois a Coroa, como veremos a seguir, já tinha meios para vigiá-las e controlá-las.

### **2.1.1 O controle sob as irmandades**

As Irmandades, tanto as criadas por leigos ou prelados, foram alvos dos instrumentos do Estado que impôs sobre elas sua tutela. A Coroa detinha a jurisdição dos assuntos religiosos, e o poder dela sobre a religião se acentuou com a instituição do Padroado que, juntamente com a tributação eclesiástica, foi um dos principais meios de atuação da Igreja na Capitania mineira. As formas e mecanismos de controle exercidos pela Coroa e pelos Bispos sobre estas Irmandades foram vários. Um dos primeiros instrumentos de controle estava inserido nos alvarás de confirmação de seu compromisso que, antes sujeitadas ao poder do Ordinário, passam agora para a Metrópole por meio da Mesa da Consciência e Ordens, que as notificavam “sobre a obrigatoriedade de elas confirmarem seus compromissos naquele tribunal [...]” (BOSCHI, 1986, p.116). Diante desse novo cenário, as Irmandades se submeteram ao poder régio, “dessa forma, a Mesa da Consciência e Ordens passou a exercer efetivo controle sobre as irmandades” (BOSCHI, 1986, p. 116).

Outro mecanismo de controle, inserido nos atos de compromisso, foram as inúmeras limitações nos alvarás de confirmação, pois ao enviar o pedido de licença para Lisboa não era certo que este seria aceito pelas autoridades metropolitanas. A fiscalização, que antes era exercida pelas autoridades episcopal e que se limitava em restrições de caráter espiritual e religioso, agora com a política regalista e a jurisdição da Mesa da Consciência e Ordens, é responsável por controlar a administração, sobretudo os aspectos econômicos e sociais.

Além dos compromissos, as irmandades também estavam sujeitas a apresentar às autoridades os seus livros internos, especialmente os de receita e despesas. Quando isso acontecia, tanto nas associações seculares como nas eclesiásticas, lavrava-se o respectivo *auto de visita* ou *auto de tomada de contas*. Nele a autoridade fiscalizadora lançava suas observações não somente sobre o estado de conservação dos próprios livros ou dos móveis e utensílios, como também apontava as irregularidades existentes nas finanças e nos bens, enfim na rotina econômica e administrativa dos sodalícios. Por isso mesmo, aliás, o sentido da expressão *tomada de contas* já demonstra que a

preocupação maior era com o balanço da receita e das despesas efetivadas pelas irmandades durante os anos compromissais. Esses documentos são peças privilegiadas para a análise do controle exercido sobre aquelas agremiações (BOSCHI, 1986, p. 122. Grifos do autor).

As licenças para as construções dos próprios templos, também sofreram o controle do Estado português. A construção e ampliação das igrejas não poderiam ocorrer sem as licenças das autoridades, “as quais, por sua vez, deveriam analisar a proporcionalidade da planta às reais necessidades do local, evitando superfluidades” (BOSCHI, 1986, p. 127). Intrínseca à anterior, outra ferramenta de controle refere-se aos auxílios régios para a construção das igrejas. Além dos onerosos encargos que a população tinha que pagar para o estabelecimento e manutenção do culto, com a falta de ordens religiosas estes tributos agora ficavam sob responsabilidade das Irmandades que raramente solicitavam auxílio à Coroa.

Por isso, a Coroa não só reconhecia como também estimulava o surgimento daquelas associações, pois quanto mais numerosas elas fossem, maior abrangência e penetração teriam os ofícios e cerimônias religiosas. Por outro lado, o Estado ganhava duplamente: primeiro, porque conseguia exercer um controle mais efetivo da população, via irmandades; segundo, porque se eximia de empregar na construção dos templos o dízimo eclesiástico que recolhia com a teórica finalidade de destiná-lo àquele fim e à implementação do culto cristão (BOSCHI, 1986, p. 129).

Acrescenta-se ainda que, as ajudas régias não contemplavam todas as Irmandades, desse modo, a solicitação de auxílio vinha de algumas agremiações, ou melhor dizendo, de uma só: as Irmandades do Santíssimo Sacramento, pertencentes às igrejas matrizes.

[...] essas irmandades foram as únicas a pleitear ajuda da Coroa para tal finalidade e o faziam com sólido amparo legal. Por seu turno, interessava em muito à Coroa o auxílio às irmandades do Santíssimo, pois que as matrizes expressavam agrupamentos sociais estratificados e hierarquizados, povoações já consolidadas, em última análise, sociedades sob vigilância e controle (BOSCHI, 1986, p. 130-131).

Contudo, as outras associações, que não eram beneficiadas com a ajuda da Coroa, tinham a alternativa de pedir a esta uma licença especial para que esmoleiros pedissem apoio para reformas ou construções dos templos, mas “a Coroa era extremamente rigorosa tanto na concessão dessas licenças, quanto na fiscalização da ação dos esmoleres” (BOSCHI, 1986, p. 131). Estas licenças não eram nada menos do que mais um artificioso método para, novamente, transferir para a população os encargos do culto religioso:

[...] ao fazê-lo, habilidosamente, alimentava nessas associações um forte espírito de rivalidade e competição que, se um por um lado gerou o surgimento de templos majestosos, exuberantes e imponentes, por outro, mantinha as irmandades anestesiadas, isto é, impedidas de procederem a uma análise crítica de sua função social e de seu peso político, o que, em suma, só resultava em reforço do Estado Absolutista (BOSCHI, 1986, p. 132).

Apesar de serem as mais numerosas, as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário compostas por “negros, em sua maioria de escravos” (BOSCHI, 1986, p. 132), ao contrário das

Ordens Terceiras, integradas por “comerciantes, burocratas, militares, artistas e intelectuais” (BOSCHI, 1986, p. 132), não solicitavam tais licenças à Coroa. Desse modo, fica evidente que apesar de disponibilizarem de recursos financeiros próprios, são as Irmandades que pertencem às camadas mais elevadas da sociedade que “socorrem-se junto à Coroa” (BOSCHI, 1986, p. 132). Mas, há de se considerar que, as Irmandades de negros, necessitavam do apoio régio no que diz respeito à validação de terrenos doados por particulares ou pelos oficiais da Câmara àquelas associações:

Foram frequentes, em Minas Gerais, os requerimentos das irmandades de Nossa Senhora do Rosário dirigidos a El-Rei, através do Conselho Ultramarino, solicitando a expedição de provisões de confirmação de doações de terras, a fim de que essas áreas pudessem se incorporar formal e legalmente ao patrimônio delas (BOSCHI, 1986, p. 133).

Apesar disso, o Estado, ao “simular” auxílios às Irmandades, tinha como único interesse controlar e manipular suas ações para irem ao encontro do seu projeto colonizador, “ao vislumbrar nas irmandades um importante aliado, o Estado lançou mão de várias estratégias para obter o seu apoio, um dos quais, o essencial, o auxílio financeiro” (BOSCHI, 1986, p. 107). Contudo, esta estratégia de assistência financeira, efetivada pelo Estado português para as Irmandades, foi responsável por criar nestas instituições a crença de que ele zelava por elas, porém, esse suposto auxílio “se relaciona com os chamados dízimos eclesiásticos, os quais, os reis portugueses, na qualidade de Grão-Mestres da Ordem de Cristo, se julgaram no direito e com o encargo de arrecadar, com o propósito de utilizá-los na subvenção do culto” (BOSCHI, 1986, p. 107). Arrecadados para o subsídio dos cultos, os dízimos, não se diferenciavam dos lucros obtidos pelo Estado. Desse modo, o rei por meio de seus contratados era quem recolhia o ônus que servia para afiançar o culto e o clero.

Assim, o que se coloca não é tanto a cobrança em si, mas a aplicação do tributo arrecadado. Importante tirar duas ilações: primeiramente que, na realidade, as ajudas dadas pela Coroa às irmandades não a desfalcavam de recursos destinados a outros setores, mas sim que provinham de fonte própria. Em segundo lugar, notar que na Colônia, especialmente em Minas Gerais, onde inexistiam ordens religiosas, o dízimo eclesiástico adquiriu caráter fiscal, pois era tributo cobrado nos mesmos moldes dos demais (BOSCHI, 1986, p. 108).

A Coroa contribuía para a construção, manutenção e ornamentações das igrejas e, também, nos pagamentos dos eclesiásticos que, seguiam valores fixos em tabelas próprias, as intituladas *folhas eclesiásticas*, “essas subvenções, arrecadadas por particulares arrematantes de contratos específicos, destinavam-se ao pagamento dos gastos pessoais e à manutenção dos eclesiásticos, em troca da prestação de seus serviços religiosos” (BOSCHI, 1986, p.72). Contudo, conforme explica Boschi (1986, p.72), essa forma de pagamento era problemática, já que os valores fixados eram adulterados e os números de religiosos que recebiam eram poucos:

“não apenas pela política limitadora do número de clérigos na Capitania, como também pelo fato de que o número de igrejas não-coladas se revelava superior ao de coladas”.

Outro problema, era o ato corrupto dos párocos, que indevidamente abasteciam as capelas filiais e também os locais que não faziam parte da freguesia principal, “tudo isso mediante ajuste financeiro, com o rateio das conhecenças<sup>14</sup>, transformando as coisas espirituais em um lucrativo comércio” (BOSCHI, 1986, p.72), esses ainda oneravam os fiéis com altas taxas pela prestação de serviços religiosos.

A Coroa parecia acreditar que o ministério sacerdotal poderia se sustentar por conhecenças, benesses e pés-de-altar. Na verdade, mais do que dar origem a toda sorte de desmandos, essa diretriz levou o aparelho religioso a implementar uma estrutura tributária própria, que fez recair sobre a população em geral mais uma onerosa carga, pois o clero também se mostrou insaciável em tributar: cobravam-se espórtulas e taxas para a celebração de cerimoniais de casamentos, batismos, enterros, sepultamentos, acompanhamentos, encomendações, missas cantadas ou rezadas, festivas ou de defuntos, sem falar nos emolumentos pagos para a tramitação de processos e recursos junto à câmara e chancelaria episcopais e ao juízo eclesiástico (BOSCHI, 1986, p.73)

Os fiéis, não concordavam com os tributos das conhecenças, pois, já pagando o dízimo, acreditavam que estariam isentos de novas taxas e assegurados com os serviços religiosos, já que, responsáveis por arcar com os ônus da edificação e ornamentação dos templos “não lhes caberia suplementar a manutenção do clero com novas contribuições. Tirante os dízimos, os demais encargos se lhe apresentavam como injustificáveis e inaceitáveis extorsões” (BOSCHI, 1986, p. 74).

As elevadas taxas que eram reclamadas não só pela população, também desagradaram a Coroa, conforme Boschi (1986), em 1735 uma determinação régia convocava os eclesiásticos para uma reforma nos emolumentos do Ministério Sacerdotal, contudo, “continuavam e gradativamente se acirravam as ‘vexações dos povos’ com tais emolumentos” (p. 74. Grifos do autor). Em 1788, foi elaborado um novo regimento que previa a anulação da demasia de tributos, entretanto, não se tornou efetivo e a situação se agravou.

Neste cenário, as conhecenças e emolumentos foram diminuídos e, enfraquecidos os seus lucros, os vigários se sentiam prejudicados. Estes reclamavam à Coroa denunciando o perigo da independência das associações leigas da Capitania, e também, relatavam “as dificuldades financeiras pelas quais eles passavam, finalizando por pleitear o fortalecimento das matrizes” (BOSCHI, 1986, p. 75). A Coroa, não tomou partido no conflito, e por meio do

---

<sup>14</sup>As conhecenças nada mais eram do que os dízimos pessoais disfarçados com nova nomenclatura. Segundo Dom Oscar de Oliveira (1964, p. 167-168), estes eram um tributo pecuniário pago pelos fiéis por causa da desobriga quaresmal. OLIVEIRA, Dom Oscar de.

Conselho Ultramarino abriu uma consultoria que resultou no “firme propósito dos órgãos metropolitanos em combater as alegadas pretensões das irmandades e ordens terceiras em ‘esbulhar’ os direitos territoriais dos párocos” (BOSCHI, 1986, p. 77. Grifos do autor).

A atitude da Coroa desagradou, mas sabendo dos excessos dos eclesiásticos, buscou soluções como ampliar sua ajuda orçamentária para as igrejas não coladas e para a manutenção de seu clero, para isso, cogitou diminuir o valor das cômguas destinadas aos párocos. No entanto, a resolução não foi posta em prática e a situação continuou desagradando:

Aos povos, que continuaram amplamente tributados pelos dizimeiros de El-Rei e pelos sacerdotes. Ao clero paroquial, pois este, com insistência, arguia junto às autoridades que o valor das cômguas não lhe era suficiente para os gastos de manutenção. Ao clero não-colado, porque, desassistido pelo Estado, não se sentia no dever de prestar-lhe lealdade (BOSCHI, 1986, p. 78-79).

A presença de militares e autoridades administrativas nos quadros sociais das Irmandades, foi outra importante ação para manter a dominação sobre estas. Condizendo com o *status* social dos candidatos, “essas autoridades tenham sido escolhidas para integrar as mesas diretoras, quando mais não seja pela sua própria posição social e pelo prestígio que tais investidas conferiam aos sodalícios” (BOSCHI, 1986, p. 137). Curioso notar, a atuação das autoridades nas Irmandades de negros e pardos, pois, este movimento vinha de pedidos das próprias agremiações, “embora não deixassem de invocar para tanto razões piedosas, parece inegável que a sua presença valia ali por um meio de controle, que acabava por tirar dos irmãos muito de sua independência” (SCARANO, 1978, p. 131). Desse modo, a presença de brancos nos cargos mais importantes das Irmandades de negros e pardos comprova “a dominação ideológica a que estes estavam sujeitos” (BOSCHI, 1986, p. 139).

Como evidenciado, o Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, controlava as Irmandades por regulamentação nas ordenações do Reino, “a partir de então, a sobrevivência das irmandades ficaria sujeita às diretrizes emanadas daquele Tribunal. Mesmo as poucas que não chegaram a se submeter àquela instituição, sentem e sofrem sua-presença” (BOSCHI, 1986, p. 93). Regulamentadas através de estatutos, sua organização e função se estabeleciam por meio do “compromisso”.

Os estatutos de todas as associações amparavam-se num modelo mais ou menos padrão. Estabeleciam a data de eleição da mesa diretora, a função de cada um na hierarquia da organização, as regras a serem obedecidas, os dias e as festas dedicadas aos santos devotos e as obrigações dos irmãos para com os membros da fraternidade (vivos e mortos), as condições de contratação do capelão e os motivos para a sua demissão (BORGES, 2005, p. 79).

Os estatutos determinavam as distribuições de cargos entre os membros, “na qual cada um detinha um poder distinto na estrutura organizacional” (BORGES, 2005, p. 80). O juiz, era



o responsável por zelar pelo cumprimento das regras da organização, “chamando a prestar contas os que não pagassem as anuidades” (BORGES, 2005, p. 80). Conforme a autora, nas irmandades do Rosário, o cargo de juiz era ocupado por homens negros, a quem tinham a responsabilidade da organização da Irmandade:

Exigia-se dos irmãos que não fossem viciados em bebidas alcoólicas, nem praticassem o concubinato. Seriam expulsos os que fizessem uso de feitiçarias. Dessa forma, as irmandades passavam por ser organismos controladores e disciplinadores (BORGES, 2005, p. 80).

Porém, como ressalta Borges (2005), ao se falar de Irmandades, principalmente as do Rosário, deve-se considerar as inúmeras peculiaridades, pois, a possibilidade de obtenção de recursos se relacionava, também, ao espaço geopolítico em que se encontravam:

As Irmandades do Rosário em Vila Rica são um exemplo ilustrativo disso. Outras não conseguiram sequer construir seu próprio templo. Variações econômicas se refletiram na própria autonomia da organização, [...]. Outras diferenças se acrescentam: a distribuição do poder entre os cargos da Mesa diretora. O topo da hierarquia era, por vezes, ocupado pelo rei da confraria ou pelos juízes; entre estes nem sempre havia consenso sobre o papel exercido por cada um na organização (BORGES, 2005, p. 80).

Os cargos de escrivão, tesoureiro, procurador e irmãos da Mesa também estavam no quadro das associações. Nas Irmandades do Rosário, por lei, o escrivão e o tesoureiro tinham que ser homens brancos: “ao primeiro cabia fazer a escrituração de toda a movimentação de recursos angariados e a contabilização de todos os gastos; ao segundo guardar todos os bens da irmandade” (BORGES, 2005, p. 81). Ao procurador da Mesa cabia o ofício de comunicar os dias das reuniões da diretoria e a morte dos membros, também ficava a cargo destes a cobrança dos aluguéis e mensalidades, às compras para as irmandades, além da resolução de “algumas pendências externas à confraria” (BORGES, 2005, p. 82). Os procuradores atuavam como: “mensageiros das organizações. Tocavam os sinos na falta ou ausência do sacristão. Em alguns casos, podiam até ajudar na missa” (BORGES, 2005, p. 82). A organização geral da igreja e dos cultos cabia aos irmãos da mesa, nas Irmandades do Rosário:

O número não era fixo, variava de oito a trinta, distribuídos meio a meio entre homens e mulheres. As tarefas eram divididas entre os participantes, ficando, geralmente, cada um, ou uma dupla, encarregado de certas atividades em cada mês do ano: visita aos doentes, coleta de esmolas e oferendas, arrumação da Igreja, altares, ornamentação de imagens e preparação dos comes e bebes da festa do Rosário (BORGES, 2005, p. 82-83).

A função do protetor existia em algumas Irmandades. Ocupada por um homem branco e rico, era “encarregado de auxiliar financeiramente a organização, o qual, não raro, imprimia a sua palavra final nos assuntos internos da organização” (BORGES, 2005, p. 83), bem como, os tesoureiros e escrivães que “acabavam, também, por tentar impor o seu controle sobre toda a vida confrarial, desde as eleições da Mesa diretora às festas” (BORGES, 2005, p. 83).

Segundo Borges (2005), a escolha dos reis e as rainhas nas Irmandades do Rosário eram conduzidas através da eleição. Suas funções na organização, iam desde controlar os feitos da tesouraria à organização das missas, festas e funerais. Além disso, “pertencia-lhes o voto definitivo, em caso de empate, nas votações da Mesa” (BORGES, 2005, p. 83). A autora ainda afirma que, a ocupação de cargos pelo homem forro não era limitada, mas este só seria aceito se diante do consentimento dos irmãos passasse pelo processo eleitoral e ainda se “tivesse o dote para pagar seu ingresso na mesa diretora” (p. 89). E, se este conseguisse ser empossado como Rei, obtinha “notoriedade e respeitabilidade, pelo menos, na comunidade fraternal” (BORGES, 2005, p. 89).

Todavia, nos documentos estudados pela autora, não foi encontrado como os escravos pagavam as anuidades, mas ela descreve que alguns dos senhores de forma estratégica, para a cristianização e assim dominação dos negros escravizados, pagavam a entrada destes nas Irmandades: “aliás, o ingresso do escravo na organização dependia do consentimento do senhor, como estava previsto nos compromissos” (BORGES, 2005, p. 90). As Irmandades, tinham várias formas para garantirem suas existências, Borges (2005), evidencia algumas delas:

- 1) através de ‘jóias’ pagas pelos irmãos no ato de entrada e anuidades; 2) esmolas coletadas à porta de suas Igrejas e no arraial; 3) doações e arrecadação de esmolas nas festas; 4) acompanhamento de féretro; 5) doações deixadas em testamentos; 6) aluguel de imóveis (BORGES, p. 89. Grifos da autora.)

Nem todas as Irmandades do Rosário possuíam templo próprio, desse modo, instalavam-se “nos altares laterais das igrejas dos homens brancos” (BORGES, 2005, p. 83), o que resultava na submissão e assujeitamento aos comandos e controle destes. Porém, algumas associações obtinham benefícios mediante um favor prestado. Isto se deu, por exemplo, com a Irmandade do Rosário da Freguesia do Pilar em Vila Rica que, em troca de abrir uma rua para a passagem do Triunfo Eucharístico, recebeu um terreno.

A legislação metropolitana era rigorosa sobre as Irmandades, “a todo o momento a coroa exigia das confrarias uma autorização régia para construir patrimônio” (BORGES, 2005, p. 99). Era uma situação ambígua, já que a Coroa determinava que as Irmandades tivessem patrimônio suficiente para pagarem suas despesas e edificassem seus templos, em contrapartida, limitava a autonomia destas por meio de licenças régias sob a pena de terem seus bens sequestrados. Assim sendo, era preciso ter o controle sobre a movimentação do dinheiro e também do espólio, por isso:

- [...] era comum entre as Irmandades a posse de um cofre com três fechaduras distintas, confiando-se as chaves a membros da Mesa diretora, geralmente, ao juiz, ao tesoureiro e ao procurador. O cofre era aberto somente na presença dos três (BORGES, 2005, p.102).

Mesmo sendo controladas, algumas associações bem administradas tinham um considerável patrimônio. Em consulta ao “Livro de Receitas e Despesas<sup>15</sup>” da Irmandade do Rosário de Vila Rica (Ouro Preto), verificamos que, uma das fontes significativas de receitas desta associação, era o aluguel do jogo de bola. Isto posto, as Irmandades do Rosário, principalmente as que possuíam expressivo patrimônio, despertavam nos homens brancos o anseio “pelo cofre e pelo controle da organização fraternal” (BORGES, 2005, p.102-103), por isso, era de interesses destes assumirem estas associações.

A boa gestão financeira das Irmandades dependia dos tesoureiros e escrivães, que por meio de cláusulas eram sempre lembrados das suas obrigações. Eles tinham a responsabilidade de registrar e guardar os bens e, por causa disso, “estavam previstas punições para tesoureiros e escrivães que fizessem mau uso dos recursos da confraria ou realizassem despesas sem consentimento da Mesa” (BORGES, 2005, p. 101-102). Segundo Borges (2005), mesmo assim os roubos existiam, como exemplo, nas mudanças administrativas, quando alguns bens desapareciam, recursos não eram lançados e nem contas eram prestadas. Mesmo a votação podia ser manipulada, pois “nem sempre a vontade da maioria ficava expressa. [...]. Se em algumas irmandades toda a comunidade votava, noutras tal prerrogativa era exclusiva da Mesa que, por vezes, ignorava o voto das mulheres” (BORGES, 2005, p.103-104). O processo eleitoral, se constituía da seguinte maneira:

[...] previamente ao ato, os irmãos da Mesa ou todo o grupo fraternal apresentavam listas tríplexes para cada cargo. Habitualmente eram os capelães que faziam o controle da votação, não obstante a Coroa exigia a presença do pároco. Eis porque nem sempre se conseguia estabelecer uma mediação, que garantisse o respeito pelas regras do processo eleitoral. Era uma situação problemática, que dependia por inteiro da vontade política das partes (BORGES, 2005, p. 104).

As Irmandades, lutaram para limitar a interferência do poder dos vigários nos assuntos internos das confrarias. Mas, a Coroa e os bispos os utilizavam como seus espiões e como forma de controle os apoiavam:

Em todos os compromissos enviados a Lisboa foram vetados os itens que requeriam a limitação do poder dos párocos. [...]. Requeria da irmandade a retirada da cláusula, defendendo sempre os direitos paroquiais e reafirmando a necessidade da presença do pároco nas eleições internas da Mesa. Aliás, em todos os assuntos internos a realeza queria ter a primazia completa sobre os bens da confraria: edificar ou reformar capelas, adquirir ou vender bens, exigindo das organizações fraternais a manutenção de todos os livros (BORGES, 2005, p. 108).

---

<sup>15</sup>AEPNSP/OP « Livro de Receitas e Despesas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Ouro Preto (1780-1818) ». Códice 105, fls. 15-24.

Em suma, a fusão entre Igreja e Estado, por meio do Padroado, destinou as Irmandades, como vimos, a tutela dos dois poderes. O Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, controlava-as por regulamentação. A princípio, as Irmandades nas Minas Gerais, surgiram com o intuito de apoio mútuo, uma vez que, o início do povoamento foi dirigido pela exploração inicial do ouro e, após, com a instalação dos primeiros aglomerados urbanos. Estas associações serviram como pontos de solidariedade e de ajuda material e espiritual, já que o Estado português ainda não marcava presença e era isento ao auxiliar estas instituições. Mas, o Estado vendo o potencial dessas associações em contribuir para o processo colonialista, sobretudo, atuando como meio de veiculação para propagar a doutrina religiosa, as ressignificou de acordo com interesses próprios dos dominadores, e estas associações sofreram vários mecanismos de controle.

O fato é que, estas associações atingiram em pouco tempo grandes números nas Minas Gerais, o que foi o fator principal para facilitar a dominação dos brancos que, como visto, já haviam construído estratégias para mantê-las sob vigilância e também desenvolveram as mais perspicazes táticas que tinham como objetivos manter os negros escravizados e mulatos submetidos a padrões culturais e institucionais europeus. A estratégia mais eficiente, que se tornou o que podemos dizer o eixo estrutural para a implantação doutrinária, foi o que se chamou de “*Barroco*” que, “ao ser fundida com outras componentes culturais [...] iria ser um elemento de peso nos rituais das confrarias” (BORGES, 2005, p. 139). O que se instituiu de “*Barroco*”, como veremos a seguir, foi responsável por criar uma linguagem que se reproduziu não só na estética, mas também nos modos de viver e de dizer.

### 3. “BARROCO”: UMA FORMULAÇÃO DISCURSIVA

Nesse capítulo, iniciaremos com uma reflexão acerca de algumas questões relacionadas ao conceito de “barroco” e percorreremos alguns estudos críticos sobre o tema. A nossa proposta conceitual se desenvolverá através da interação entre novas perspectivas historiográficas e as concepções mais antigas. Estudando a trajetória da origem e conceituação do “barroco”, e aplicando sobre nosso objeto de estudo, propomos a compreensão de “barroco” como um dispositivo comunicacional persuasivo que serviu para a representação do programa estético, político e intelectual das instituições hegemônicas então vigentes naquele período (os Estados imperiais e a Igreja católica).

#### 3.1. Introdução ao conceito “Barroco”: origens e teorias

A origem da palavra “barroco” é controversa, mas duas versões para seu nascimento são as mais usadas. A primeira, mais aceita pelos franceses, espanhóis e portugueses, alega que o termo seria proveniente da palavra portuguesa “barroco”, em espanhol “*berrueco*” — expressão usada em joalheria para identificar um tipo de pérola irregular e mais barata. Antonio de Moraes Silva, em *Dicionário da Língua Portuguesa*<sup>16</sup>, 1813, define o termo também como algo “irregular, exagerado”. A segunda concepção, conforme o poeta Affonso Romano de Sant’Anna<sup>17</sup>, apareceu em documentos e referências bibliográficas, e sua origem alude ao nome de uma cidade na Índia onde os portugueses mantinham relações comerciais:

Naqueles fabulosos anos dos descobrimentos e colonização, em que se ia ao Oriente em busca de especiarias para condimentar e conservar os alimentos, e do Brasil e África arrancavam-se ouro, prata e diamantes, os portugueses acabaram se instalando numa cidade da Índia onde se cultivavam pérolas.

Uma pérola.

Uma pérola defeituosa. Não redonda. Não perfeita.

Mas uma pérola com reentrâncias e concavidades.

De uma pérola assim é que veio a palavra barroco. Aliás, não da pérola em si, como ensinam os manuais, mas do lugar na Índia, onde esse tipo de pérola era encontrado facilmente. Lá os navegantes portugueses desembarcaram em 1510 e começaram um lucrativo comércio de pérolas.

As pérolas meio retorcidas vinham de Broakti, cidade cujo nome os portugueses pronunciavam como ‘Baroquia’. Não tardou muito para que ‘Baroquia’ virasse ‘Barroca’. E todas as pérolas que não fossem perfeitas passassem a ser chamadas de ‘pérolas barrocas’. Tais pérolas, bem mais baratas que as ‘pérolas redondas’, logo começaram a ser mencionadas em diversos documentos. Em 1531 no inventário do imperador Carlos V; em 1552 na *Historia General de las Indias*, de Gómara; em 1555 no inventário do rei de Túnis. (SANT’ANNA, 2000, p. 84-85)

<sup>16</sup> SILVA, Antonio de Moraes. **Dicionario da Lingua Portugueza**. Rio de Janeiro: Editora Empreza Litteraria Fluminense, 1890. 1 v.

<sup>17</sup> SANT’ANA, Affonso Romano de. **Barroco: do quadrado à elipse**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

É possível que, entre os séculos XVII e XVIII, tenha ocorrido a transferência semântica da terminologia da palavra “Barroco” usada na joalheira para a identificar uma joia irregular, para a crítica da arte. “Nessa transposição metafórica, o termo guardou as conotações de imperfeição, anomalia, decadência, etc” (BEZERRA DE MENEZES, 2008. p. 52). Complementar a essa conceituação, Antoine-Chrysostome Quatremère de Quincy (1755-1849) significa o verbete “*Baroque*”, em seu *Dictionnaire historique d’architecture*<sup>18</sup>, publicado em 1832, como nuance do bizarro. Desse modo, o “Barroco” e suas formas de expressão: pintura, arquitetura, literatura, etc., foram associadas a tudo que era bizarro e extravagante.

“Barroco”, só foi ser repensado positivamente no século XIX, quando várias teorias foram sendo construídas. Em 1855, Jacob Burckhardt (1818-1897), publica “*Der Cicerone – Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*<sup>19</sup>” (1879), onde faz uma análise do “Barroco” considerando-o não como a produção do bizarro dos seiscentos e setecentos, mas como um estilo que marcaria o momento artístico italiano após 1580.

Os estudiosos mais atuais, procuraram teorizar o “Barroco” em dois segmentos, o primeiro diz respeito a sua origem e aos seus valores estilísticos intrínsecos, o segundo é à origem de suas subordinações socioculturais. Na segunda metade do século XIX, começavam as pesquisas mais pertinentes e sérias sobre o “Barroco”, entre as quais destaca-se: “*Renaissance und Barock- eine untersuchung uber wesen und entstehung des barockstils in Italien*”<sup>20</sup> (1888), obra do alemão Heinrich Wölfflin (1864-1945). Em seu estudo Wölfflin, caracteriza o “Barroco” como um estilo autônomo e positivista delimitado por forma, espaço e tempo histórico – categorias essas que demarcavam o conceito “Barroco” nos limites das manifestações artísticas.

O escritor, filósofo e crítico de arte Eugenio D’ors (1881-1954), lança em 1935, o livro *Du Barroque*<sup>21</sup>, onde analisando o pensamento de Wölfflin rejeita sua concepção que, considera o “Barroco” como um fenômeno fixo cronológico e geograficamente na historiografia. D’Ors,

---

<sup>18</sup>QUATREMÈRE DE QUINCY, Antoine-Chrysostome. **Dictionnaire historique d’architecture**: comprenant dans son plan les notions historiques, descriptives, archéologiques, biographiques, théoriques, didactiques et pratiques de cet art. Paris: Librairie d’Adrien Le Clere et cie, 1832, 2 t. Disponível em: <<https://bibliotheque-numerique.inha.fr/collection/item/12015-dictionnaire-historique-de-l-architecture-tome-2?offset=5>>. Acesso em: 09 de fev. 2022.

<sup>19</sup>BURCKHARDT, Jacob. **Der Cicerone**: eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens. EA Seemann, 1879.

<sup>20</sup>WÖLFFLIN, Heinrich. **Renaissance und Barock**: Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien. München, 1888.

<sup>21</sup>D’ORS, Eugenio. **Du barroque**. Gallimard, 1935.

então, o propõe como um *éon*<sup>22</sup>, como uma manifestação no tempo e no espaço, resultante de elementos não lineares e instáveis. Werner Weisbach (1873-1953), amigo e conterrâneo de Wölfflin, como ele, foi professor na Universidade de Basileia, publica em 1921, “*Der Barock als Kunst der Gegenreformation*<sup>23</sup>”, onde considera o “Barroco” como expressão da cultura católica destinado à doutrinação. O “Barroco”, como arte da contrarreforma é uma teorização muito difundida e estudada, é de fato, uma concepção muito significativa, como veremos. Considerar o “Barroco” como arte da contrarreforma e agregá-la às novas pesquisas sobre o tema é importante para o nosso estudo considerando que o opúsculo do Triunfo Eucharístico advém de uma instituição católica-política. Posto isso, a seguir explicitaremos com maior ênfase essa postulação.

### 3.1.1 “Barroco”: a arte da contrarreforma

A forte presença da Igreja, através do Concílio de Trento (1545-1563), da Reforma Protestante e da Contrarreforma, provocou em toda Europa, e principalmente na Itália, um período de grandes conflitos e incertezas, resultando na mudança no social e também no cultural. A Reforma na Europa, tomou uma perspectiva essencialmente religiosa, “sem dúvida alguma que uma das mais graves crises, no período que antecedeu a Reforma, foi de cunho eminentemente religioso” (AZEVEDO, 2007, p. 106). O povo não validava muitas das práticas religiosas, considerando-as abusivas, mas, mesmo com as críticas, a Igreja visou reafirmar os dogmas de fé questionados pelos protestantes através da realização do Concílio de Trento (1545-1563).

Em consequência, nasceu um movimento na própria Igreja em crise, pois o ímpeto era de transformar a Igreja e não a recriar. Graças à contribuição de Lutero, um dos idealizadores da Igreja Protestante, o alcance da Reforma estendeu-se para a vida política, cultural e social da Europa e, posteriormente, para todo o Ocidente. Já especificamente na Itália, era o Santo Ofício — instituição eclesiástica de carácter “judicial”, o *Tribunal do Santo Ofício* foi instituído pelo Papa Gregório IX, em 1233, com o intuito de investigar as heresias cometidas contra os dogmas católicos, além de atuar na repreensão dos considerados pecadores por meio

<sup>22</sup> Éon vem do vocábulo *grego* “aiôn”, que significa era, deslocou-se para o latim como “*aeon*” e derivou em *éon*: para a geologia, um éon é uma unidade de tempo igual a 1 bilhão de anos. Na doutrina Gnóstica (corrente religiosa e filosófica que combina elementos cristãos, orientais e judaicos), os aeons são entidades divinas emanadas de Deus e que existem em “um espaço e luz”.

<sup>23</sup> WEISBACH, Werner. **Der Barock als Kunst der Gegenreformation**. P. Cassirer, 1921.

da tortura ou condenação à morte —, quem ditava o que era permitido e o que não era. A Igreja Católica, como um Estado, era controlada pelo papa e os bispos, mas como na idade média o poder religioso era indissociável do poder real, suas ações eram impostas em conjunto.

Conforme Hauser (2000), esses acontecimentos atingiram rapidamente as áreas política, filosófica e científica, transformando opiniões e criando comportamentos. Essa cisão, também respingou nas artes, e é a partir desse cenário que muitos estudiosos alegam que surge a “Arte Barroca”, pois, foi criada para fortalecer a autoridade da Igreja e para atrair novamente os fiéis que estivessem tendendo às ideias do Protestantismo, assim, como expressão artística, foi considerada como uma rebuscada propaganda pensada pela Igreja Católica.

Por algum tempo e com alguma plausibilidade, generalizou-se entre críticos e historiadores da arte a ideia de que o Barroco surge e se torna vigente no horizonte estético da Contra-Reforma. Com efeito, posto que parcialmente, é a Contra-Reforma um capítulo importante na gênese social do Barroco. Assim, para firmar um plano de ação capaz de barrar o avanço da Reforma luterana na Europa e fixar normas de ação da Igreja nos territórios virgens, descobertos pela expansão náutica luso-espanhola, foi realizado o Concílio de Trento (1545-1563), depois inadequadamente chamado de Contra-Reforma, e cujas recomendações contidas em seus documentos finais tiveram larga aplicação e ampla influência sobre a arte sacra (BEZERRA DE MENEZES, 2006, p. 54-55).

Constrói-se com isso, uma nova estética baseada em técnicas ilusórias, principalmente na arte sacra, mas também na arquitetura. O que se observa é mais dramatização, realismo e movimento, eram criadas cenografias, principalmente baseadas em passagens bíblicas, para capturar a atenção dos observadores. O “Barroco”, foi então responsável por atribuir uma expressão inovadora para a santidade, os santos foram representados em ação, como verdadeiros atores, desse modo tudo se tornou teatral. A arte barroca, fez o uso da imagem como recurso de comunicação e persuasão, a fim de alcançar a fidelidade dos seus seguidores.

A iconografia da arte da Igreja católica fixa-se e esquematiza-se; a Anunciação, o Nascimento de Cristo, o Batismo, a Ascensão, a Condução da Cruz, a Mulher de Samaria, Cristo no Hórto e muitas outras cenas bíblicas atigem a forma que ainda hoje perdura, como imagens de devoção (HAUSER, 2000, p. 570).

O “barroco”, foi então se difundido para outros países da Europa, e logo chegou à América Latina, até as principais colônias — alcançando até mesmo países não católicos. Mas, no Novo Mundo, chegou também com a carga de arte proselitista, atrelada a uma carga ideológica e doutrinária. Destinada a propagar a Contrarreforma, foi instrumento cultural e linguístico, usado pelos conquistadores para pedagogia dos conquistados. No Brasil, o “Barroco” pode ser identificado a partir dos séculos XVI e XVII. Em um primeiro momento com traços do “Barroco” europeu; após, assumindo o conceito de Arte Colonial — pois, gradualmente, foi ganhando características singulares de cada região do país.



É interessante perceber que, o estilo “Barroco”, se desenvolveu em cada lugar seguindo as características de cada região. Em solo brasileiro, podemos observar que o estilo “Barroco” se formou a partir das referências e com intenções sociais, políticas e econômicas dos povos envolvidos nos processos de colonização e evangelização, mas também considerou a geografia e as riquezas das regiões coloniais como, por exemplo, a extração de ouro e a pedra sabão, em Ouro Preto, Minas Gerais, materiais muito utilizados na arte sacra “Barroca”.

Todavia, o que podemos entender diante de tantas definições, é que a ideia de “Barroco” apenas como um mero estilo artístico encontra-se deteriorada, já que podemos estudá-lo considerando os campos historiográficos da cultura e identidade coletiva, das mentalidades, dos discursos, dentre outros. Pesquisar o “Barroco” atualmente, requer expandir seu desenvolvimento em um período, para as suas manifestações culturais, sociais, políticas e espirituais, pois este não é “apenas um estilo artístico, mas uma visão de mundo e envolvendo formas de pensar, sentir, representar, comportar-se, acreditar, criar, viver e morrer” (CAMPOS, 2006, p.7). Desse modo, o pensaremos como um *dispositivo comunicacional retórico* usado pela Igreja e pela monarquia portuguesa.

### 3.1.2 “Barroco”: *dispositivo comunicacional retórico*

Diante da diversidade de conceitos e teorias expostas anteriormente, e considerando a nossa pesquisa, estudaremos o “Barroco”, em sua perspectiva da Contrarreforma, mas também o examinaremos sobre a ótica de José Antonio Maravall<sup>24</sup> (1975), que o examina como uma manifestação do poder monárquico. O autor entende o “Barroco”, como sendo um conceito de época em que há articuladas implicações ideológica, política, econômica e social e, assim como outros historiadores, também, considera que, a Igreja teve um papel de evidência na formação e desenvolvimento do “Barroco”, contudo, para ele as manifestações características da cultura barroca, estão relacionadas aos interesses monárquicos que utilizou do estilo, para fortalecer e centralizar o seu poder em uma sociedade que se encontrava em crise.

He aquí, pues, el panorama social que explica el desarrollo de una cultura en los términos que tratamos de harcelo: unos grupos altos y distinguidos que tratan de mantener y de aumentar sus privilegios y riquezas cuya conservación se ve amenazada por la crisis – aparte de los inconformismos que ésta a su vez, suscita –, los cuales cuentan con una masa de poder social y resortes políticos para conseguirlos, y, debajo, un estado llano hasta el que llegan los azotes de las pestes, de la pobreza, del

---

<sup>24</sup> MARAVALL, José Antonio. **La cultura del barroco**: análise de una estructura histórica. Barcelona: Editora Ariel: 1975.

hambre, de la guerra; que, por su propio procedencia social no puede reducirse a la vil resignación de las gentes más bajas; que, en consecuencia, muestra reiteradamente actitudes de protesta [...]. Para acallar tales muestras de desasosiego, pensando em que los resortes de represión física qüizá no bastan, los poderosos se ven obligados a ayudar y a servirse de aquellos quienes que pueden proporcionarles los resortes eficaces de una cultura; de una cultura en la que predominarán congruentemente, los elementos de atracción, persuasión, de compromiso con el sistema, a cuya integración defensiva se trata de incorporar a esa masa común que de todas formas es más numerosa que los crecidos grupos privilegiados, y pueden amenazar su ordem (MARAVALL, 1975, p. 88-89).

Visto que, como explicamos em capítulo anterior, naquele momento Igreja e monarquia constituíam-se como poderes de colaboração mútua, entender o “Barroco” como ferramenta do poder monárquico também se torna relevante. Somada a essas postulações, outra ideia sobre o “Barroco”, importante para a nossa pesquisa, é a considerada pelo crítico e historiador da arte italiano Giulio Carlo Argan<sup>25</sup> (2004). O autor equipara o “Barroco”, como forma artística da retórica<sup>26</sup> – arte da persuasão, já que, segundo ele, a estética dos Seiscentos era persuasória, pois, assim como na retórica, as artes plásticas desse período utilizavam processos de captação do destinatário.

Mas, enfim, se a arte barroca configura a representação como discurso demonstrativo e o articula segundo um método de persuasão, é legítimo perguntar qual é o objeto ou o fim da persuasão. E é justamente aqui que a experiência da *Retorica* aristotélica me parece fornecer uma chave de interpretação ou avaliação da arte barroca. Não existem teses *a priori* que a oração retórica deva ou queira demonstrar; ela pode ser aplicada a qualquer assunto porque o que importa não é persuadir a isto ou aquilo, mas simplesmente persuadir – sendo a possibilidade de persuadir outrem o fundamento mesmo das relações humanas e da vida civil (ARGAN, 2004, p. 37. Grifos do autor).

O “Barroco”, criou um discurso retórico, estruturado na construção de métodos de propaganda elaborados pela Igreja e pelos governos autoritários com finalidade persuasória. Os enredos fantasiosos, a dramatização e a teatralização construiriam o que chamamos de

<sup>25</sup> ARGAN, Giulio Carlo. **Imagem e persuasão**: ensaios sobre o barroco. Organização de Bruno Contardi. Tradução de Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, 568 p.

<sup>26</sup> **Retórica** é uma palavra com origem no termo grego *rhētorikē*, que significa a **arte de falar bem**, a arte da persuasão por meio de palavras. A criação da retórica, de acordo com Flavio Khoté (1986), é atribuída a Córax e Tísias (séc. V. a. C) e após foi aprimorada pelos sofistas que tinha na persuasão sua principal técnica. A retórica busca convencer o interlocutor sobre determinada verdade. (KOTHE, Flávio R. **A Alegoria**. São Paulo, Ática, 1986, (Série Princípios)). Conforme Heinrich Lausberg (2004), a retórica “é um sistema mais ou menos elaborado de formas de pensamentos e de linguagem, as quais podem servir á finalidade de quem discursa para obter, em determinada situação, o efeito que pretende” (p. 75). A palavra persuadir significa submeter, daí sua vertente autoritária. O indivíduo que persuade leva o seu interlocutor a aceitação de uma determinada ideia. (LAUSBERG, Heinrich. **Elementos de retórica literária**. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004). Para Adilson Citelli (1986), a etimologia da palavra demonstra uma ironia: per + suadere = aconselhar. “Essa exortação possui um conteúdo que deseja ser verdadeiro: alguém ‘aconselha’ outra pessoa acerca da procedência daquilo que está sendo enunciado” (p.13. Grifos do autor). De acordo com Citelli, o discurso persuasivo expressa um discurso institucional que se revela por meios de discursos fechados, que visam ao convencimento. (CITELLI, Adilson (1986). **Linguagem e persuasão**. 15.ed. São Paulo: Ática, série Princípios).

“*discurso Barroco*” que, como veremos, foi apresentado por meio do simbólico, criando um imaginário do poder da Igreja e dos impérios.

Mas, estudar o “Barroco” também como um discurso retórico, é considerá-lo como um “*dispositivo comunicacional*”. Para entender o “Barroco”, como um “*dispositivo comunicacional*”, apropriamos da noção de “dispositivo” proposto por Michel Foucault, e também de seu reestudo no ensaio “O que é um dispositivo?”<sup>27</sup> (2009), de Giorgio Agamben. O autor, em seu ensaio, evidencia que Foucault só explicita o significado do termo dispositivo em uma entrevista concedida à revista *International Psychoanalytical Association* (IPA) em 1977:

[...] dispositivo é um conjunto absolutamente heterogêneo que implica discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, em resumo: tanto o dito como o não dito, [...] é a rede que se estabelece entre estes elementos [...] de estratégias de relações de força que condicionam certos tipos de saber e por eles são condicionados (FOUCAULT, 1977 apud AGAMBEN, 2009, p.28).

Como observa Agamben (2009), o termo *dispositivo* na obra de Foucault, tem raízes em sua obra “*História da sexualidade*”<sup>28</sup>, especialmente no volume: “*A vontade de saber*” (1977). Contudo, um antecedente ao conceito de “*dispositivo*”, foi o termo *positivité*, usado por Foucault ao final dos anos de 1970, em “*A Arqueologia do saber*”<sup>29</sup> (1969), baseado no ensaio de Jean Hyppolite: “*Introdução à filosofia da história de Hegel*”<sup>30</sup> (1968). Em seu estudo, Hegel, diferencia “religião natural” de “religião positiva”, a religião natural, refere-se às relações imediatas do homem com o divino, enquanto, a religião positiva, se compõe de uma série de doutrinas, ritos e regras impostos exteriormente ao indivíduo, num determinado período histórico, “[...] implica sentimentos que estão mais ou menos impressos nas almas por coação; ações que são o efeito de um mandamento e o resultado de uma obediência e são executados sem interesse direto” (HEGEL, 1797 APUD HYPPOLLITE, 1971, p. 35).

Portanto, fundamentando no termo *positivité*, como referência ao sistema de crenças, “positividade”, em Foucault (1969), se transformou em *dispositivo*, que passa agora a significar um aparato que atua na mecânica das relações de poder que é alicerçado em três dimensões que Foucault distingue: saber, poder e (produção de modos de) subjetivação. Baseado nos estudos de Foucault (1977), sobre *dispositivo*, Agamben (2009), o utiliza também para denominar

<sup>27</sup> AGAMBEN, Giorgio. **O que é um dispositivo?** [2006]. In.: **O que é o contemporâneo? E outros ensaios.** Trad.: Vinícios Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

<sup>28</sup> FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber** [1977]. v. 1. 13. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

<sup>29</sup> FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber** [1969]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

<sup>30</sup> HYPPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel.** Civilização brasileira, 1971.

mecanismos de jogos de poder, sendo tudo aquilo que atue sobre a subjetividade, é qualquer coisa capaz de:

capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – porque não – a própria linguagem, que talvez seja o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiram – teve a inconsciência de se deixar capturar (AGAMBEN, 2009, p. 40-41).

O autor, complementa: “o termo dispositivo nomeia aquilo que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso, os dispositivos devem sempre implicar num processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito”. (AGAMBEN, 2009, p. 38). Desse modo, podemos compreender *dispositivo*, como um sistema de práticas e saberes responsáveis por conduzir à formatação das subjetividades, sua base operacional são instruções que orientam e controlam os pensamentos e os gestos humanos, servem assim como estratégias úteis para vigilância.

Posto isto, é factível considerar o “Barroco”, como um aparato de subjetivação, em que seus elementos estéticos, serviram como meio para a formatação de um discurso político-ideológico que visava, primeiramente, uma ação contra a Reforma-Protestante e, após, transportada para colônias, como o Brasil, favorecer o domínio europeu sobre as populações nativas e os demais povos. Como estratégia de poder de ação doutrinária, o “Barroco”, se valeu de estipulado campo ideográfico, necessário à formação dos discursos hegemônicos, constituindo-se assim como um *dispositivo* de poder e saberes.

O *dispositivo* “Barroco”, organizou um aparelho de comunicação através de uma produção estética onde o discurso retórico era criado consoante o sistema de domínio a que serviria. Operou em todos os níveis: escultura, pintura, arquitetura, literatura, música, mentalidades, organização social, religiosidades, festejos, estilos discursivos, entre outros. Contudo, uma de suas expressões mais relevantes são as festas, a exemplo nosso objeto de estudo “Triunfo Eucharístico”. Logo, trataremos de expor como estas se tornaram bases para a construção do *dispositivo* “Barroco”.

### 3.2. As festas barrocas

São muitos os autores que estudaram as festas considerando-as como artefato de diversão e sociabilização, espaços de insatisfação e reivindicação, e imposição de poder. José

Ramos Tinhorão, em seu livro *“Festas no Brasil Colonial”* (2000)<sup>31</sup>, pesquisou que, desde o descobrimento do Brasil, com a chegada de Cabral, as festas se consolidaram em solo brasileiro. O autor, em sua obra, cunha o termo “oportunismo lúdico” para explicar que as festas foram ambientes para o divertimento popular, contudo, ele também ressalta que elas eram caracteristicamente autoritárias, pois transportavam os valores religiosos e oficiais ibero-europeus para a cultura indígena e crioula.

Mary del Priore, em *“Festas e Utopias no Brasil Colonial”* (1994)<sup>32</sup>, estuda o caráter utópico das festas, ressaltando que estas, sendo uma organização social, é também fato religioso, político e simbólico. A autora, visa explicar os vários significados dos festejos no Brasil colonial através dos diversos lugares assumidos pelos membros da sociedade<sup>33</sup>. Da mesma forma, Ángel López Cantos em *“Juegos, fiestas y diversiones en la América Española”* (1992)<sup>34</sup>, investigou as festas na América espanhola colonial, considerando-as como forma utilizada pelo poder para estabelecer ordem na sociedade, mas também como “elementos integradores da população”, pois, segundo o autor a festa também servia para o relaxamento das tensões sociais.

Não obstante a multiplicidade de abordagem, na presente pesquisa, devido às particularidades do território em que ocorreu o Triunfo Eucarístico e principalmente devido à especificidade do próprio relato, optamos por analisar o caráter político das festas, considerando-as como o que Affonso Ávila (1993)<sup>35</sup>, denomina de “encantatório-persuasivo”, como aparato a serviço da “enunciação triunfalista do poder”.

---

<sup>31</sup> TINHORÃO, José Ramos; TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil colonial**. Editora 34, 2000.

<sup>32</sup> DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

<sup>33</sup> Rodrigo Bentes Monteiro (2001), também analisa a festa como mecanismo do poder da coroa, mas o autor também demonstra a relação entre os festejos e as revoltas ocorridas nas Gerais do século XVIII. MONTEIRO, Rodrigo Bentes. **Entre festas e motins: afirmação do poder régio bragantino na América portuguesa (1690-1763)**. In: JANCSÓ, Stan; KANTOR, Iris (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec: EDUSP: FAPESP: Imprensa Oficial, 2001, p. 127-150

<sup>34</sup> CANTOS, Ángel López. **Juegos, fiestas y diversiones en la América Española**. Madrid: Editorial Mapfre SA, 1992.

<sup>35</sup> ÁVILA, Affonso. Festa Barroca: Ideologia e Estrutura. In: PIZARRO, Ana (Org.). **América Latina: Palavra, Literatura e Cultura, vol. 1, A Situação Colonial**. Campinas: UNICAMP; Fundação Memorial da América Latina, 1993, p. 235-263.

### 3.2.1 *Festas: pedagogia barroca colonial*

Foi durante o reinado de Luís XIV, século XVII, na França, que as celebrações monárquicas se destacaram em toda Europa com o surgimento do absolutismo e o fortalecimento dos Estados Nacionais. Reapropriando-se de elementos presentes nas festas gregas e romanas, estas comemorações, agora em solo europeu, tinha a monarquia como centro das comemorações, já que a intenção era fazer presente a imagem do rei. Essa forma de celebração, chegou a Portugal por meio das notícias e das gravuras que circulavam, sobretudo, sobre a corte de Versailles. Não demorou muito e este modelo celebrativo logrou êxito na metrópole e nas colônias.

Desde o século XVII, celebrava-se no Brasil, datas significativas para a Coroa portuguesa. São várias as documentações que mostram como as festas de cunho religioso e oficial eram importantes no período colonial. As comemorações de caráter oficial-religioso, como nascimento de príncipes, casamentos reais ocorridos na metrópole, ou mesmo funerais de pessoas importantes para a Coroa, tiveram, também, no Ultramar, grandes manifestações. Segundo Monteiro (2002), “o Estado absolutista também se manifestava pelo incremento das representações públicas em louvor à monarquia, quando as festas por natalícios, casamentos e mortes dos príncipes portugueses adquiriam enfim sua expressão máxima” (p. 324-325).

Contudo, é importante ressaltar ser problemático referenciar distintamente as solenidades oficiais e religiosas, “resulta imposible distinguir cuándo se trataba de una o de outra” (CANTOS, 1992, p. 47), pois, como vimos no capítulo anterior, havia uma estrita ligação entre o poder monárquico e a Igreja Católica, fazendo que as comemorações de ambos se legitimassem mutuamente. As celebrações religiosas, além de cumprirem objetivos próprios da Igreja, que na maioria das vezes também eram objetivos da Coroa, serviam para reforçar o poder real e introduzir a cultura portuguesa na colônia. Além disso, a Igreja por ser um templo que exercia grande influência na população, serviu ao poder monárquico como meio de controle.

Controlar as festas religiosas num momento histórico em que poder político e religioso mantiveram-se entrelaçados foi uma maneira de controlar, ao mesmo tempo, o súdito e o fiel. De impor-se sobre ambos e enquadrá-los dentro de uma celebração na qual as linhas de poder deveriam estar bem definidas (SOUZA, 2013, p.21).

As festas em Portugal, serviam como instrumento fundamental para consolidação do poder monárquico dos reis, demonstrando a opulência desses grupos sociais dominantes. Transposta para o Brasil, não diferiu, as celebrações tinham como principais objetivos estabelecer a imagem do poder real e criar um elo entre um rei, geograficamente distante, e seus

súditos através de acontecimentos que mostravam a continuidade do seu poder. Expressão da cultura “barroca”, as festas, assumiam sentido sociopolítico e cultural, era o momento de introjetar valores.

A principal característica dessa transposição de informações e valores civilizatórios ibero-europeus para a nova realidade da colônia americana seria, pois, a sua implantação de forma autoritária, ordenada de cima para baixo. E isso sem qualquer concessão à cultura preexistente das populações indígenas, ou à que adviria da rica mistura étnico-cultural branco-africano-crioula ao longo de toda costa e, logo, em pontos distantes do interior, após a ocupação do estuário do Amazonas (originador do estado do Maranhão e Grão-Pará) e das descobertas das minas de ouro e diamantes nos sertões e campos da Gerais e Cuiabá (TINHORÃO, 2000, p. 8).

As festas “barrocas”, foram feitas de mecanismos institucionais, o luxo ostensivo e o exagero eram ferramentas utilizadas com o intuito de publicizar a idealização da imagem e cultura do rei; eram parte do processo de dominação. Constituindo-se de um importante instrumento de controle social: “la risa, la alegría y hasta la locura coletiva hacían olvidar situaciones insoportables e incómodas que casi sufrían constantemente y, al mismo tempo, los momentos de expansión constituían puntos de referencia de supostos religiosos” (CANTOS, 1992, p. 23). Exuberância e espetacularização, eram artifícios usados nas festas oficiais/religiosas: arcos triunfais, carros alegóricos, fogos de artifícios, entre outros elementos, compunham esse cenário, mas, todos esses adereços, traziam consigo uma simbologia responsável por compor um enredo maior que serviria às intenções reais. Eram acontecimentos singulares, impregnados de forte carga simbólica e alegórica.

A Igreja Católica, principalmente no início da colonização no Brasil, recorreu à teatralidade e pompa para transmitir seus ideais religiosos. Os padres jesuítas, foram os primeiros a utilizar encenações com fins pedagógicos: visavam introduzir o que eles consideravam a cultura civilizada, que era a da metrópole, entre os nativos. Desse modo, podemos considerar o teatro jesuítico como propulsor do espetáculo.

Seria, pois, dentro desse quadro de controle absoluto dos agrupamentos indígenas sob sua administração espiritual e educacional, e seguindo o princípio da superioridade da cultura e dos costumes europeus, que os padres jesuítas desenvolveriam durante todo o século XVI o seu trabalho de catequese, determinando, inclusive, as formas possíveis de manifestações lúdicas com caráter de folguedo popular (TINHORÃO, 2000, p. 26).

Durante todo o período colonial, as solenidades religiosas vão estar presentes, contudo, seu ápice será no século XVIII, quando a procissão do corpo de Deus, a mais importante em Portugal, também tem relevância no Brasil. A procissão do Corpo de Deus, representava a identidade nacional de Portugal, sendo a primeira, foi tida como exemplo para a realização de outras procissões. Essas procissões simbólico-dramatizadas, contavam a história do

cristianismo, relacionando-o com os efeitos heroicos nacionais. O surgimento da procissão de *Corpus Christi* em Portugal foi respaldado por motivações políticas<sup>36</sup>:

Em Portugal, esse clima religioso-festivo da procissão do Corpo de Deus, coincidindo o início da sua prática no século XIV (as primeiras notícias de sua realização surgem apenas em 1318, em Guimarães), respectivamente, com as lutas contra Castela até o advento da dinastia de Avis e a organização dos trabalhadores urbanos em confrarias ligadas a santos patronos, iria conferir ao ato um claro simbolismo teológico-político. De fato, como a procissão servia à afirmação do poder espiritual da Igreja, enquanto resposta a heresias que negavam a presença de Cristo no Sacramento, à autoridade das Câmaras, pelo controle sobre os mesteres, e aos interesses do rei, pela glorificação pública de seus feitos, a passeata solene do Corpo de Deus ganhou desde logo a dimensão de ato oficial (TINHORÃO, 2000, p. 70).

As procissões, se constituíram como principais manifestações da festa, “no Brasil, a teatralização da vida social efetuada sob forma ritualística, durante as festas realizadas no espaço público da rua, teve sua expressão modelar no evento da procissão”, (CENTURIÃO, 2017, p. 290). Além de se configurarem como uma prática religiosa e manifestação da cultura “barroca”, também possuía objetivos sócio-políticos, já que: “desfilar perante o conjunto de moradores de um lugar era forma segura de introjetar valores, de construir e reforçar relações que ocorriam cotidianamente e que precisavam ser constantemente valorizadas e rememoradas” (FURTADO, 1997, p. 254). Visavam afirmar a autoridade da fé dos fiéis, ao mesmo tempo, seu sentido era “primordialmente catequético” diante dos infiéis. (SOUZA, 2013, p. 58).

O culto, que era ao mesmo tempo a Deus e ao rei, demonstrava por meio da suntuosidade o poder real e católico. As procissões, eram um meio de controle social, que fazendo surgir uma “zona (fictícia) de convivência, proporcionando a ilusão (barroca) de que a sociedade é rica e igualitária: está criando o espaço da *neutralização* dos conflitos e diferenças” (SOUZA, 1982, p. 23. Grifos da autora). A persuasão está imbricada na mensagem de igualdade social, porém, o luxo e a ostentação demarcavam a distinção de *status*, mecanismos mantenedores da relação de dominação.

Seja no seu aspecto religioso, quanto civil, as procissões reforçavam a obediência e a devoção à Igreja e ao Estado, por meio de seu Soberano. Era uma das maneiras de cultuar a Deus e ao Rei, desta forma, este último se fazia mais próximo de seus súditos, numa aparente comunhão com eles. Esta falsa intimidade com o poder e esta união entre o que era sagrado (a Igreja e o Rei) e o que era profano (o povo) dava a idéia de mistura, tão necessária em uma sociedade marcada pelas desigualdades. A inversão dos valores tradicionais ocorria somente na aparência, pois, ao contrário, a procissão comunicava *status* e, ao fazer isto, visava o disciplinamento dos corpos. Os espectadores aprendiam uma série de comportamentos e regras de convívio, que

---

<sup>36</sup>Beatriz Catão Cruz Santos (2005), estudou a festa de Corpus Christi relatando o papel das câmaras como promotoras das festividades e mantenedoras do poder monárquico no reino e suas colônias. SANTOS, Beatriz Catão Cruz. **O corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América Portuguesa – século XVIII.** São Paulo: Annablume, 2005.



deviam ser seguidos para marcar as diferenças entre as classes (FURTADO, 1997, p. 255).

Desse modo, podemos entender essas festividades como *locus* de afirmação do poder real e inserção da cultura metropolitana na colônia, pois essas transformavam os espaços públicos em cenários, que assumindo funções simbólicas, expressavam valores associados ao poder real. Essas festas, assim como em Portugal, eram compostas por missas, procissões, peças teatrais, danças, touradas, jogos, cavalarias, etc. Em sua essência eram a reprodução das festas “barrocas” ocorridas na Europa, que traziam o espetáculo, a riqueza visual e o apelo aos sentidos para evidenciar o fausto da realeza. A festa, mostrava para a população um modo de atuar do rei e de sua hierarquia, sua imagem no ultramar fazia-se presente por meio de seu retrato que, somado a insígnias reais, demonstrava seu poder diante do súdito.

No caso, porém, dos desfiles triunfais do Brasil colônia — principalmente nas Minas Gerais, resplendentes de ouro no século XVIII —, o que iria consumir-se seria a fusão dessas duas possibilidades, ao usar-se a exuberância barroca para a ostentação simbólico-espetacular do poder religioso ou real perante os olhos do público (TINHORÃO, 2000, p. 105).

Por serem acontecimentos eminentemente urbanos, essas festas, vão ganhar mais espaço no Brasil quando começam a ser formar as vilas, “[...] a necessidade de usar o espaço público, a praça, a rua ou a igreja para tornar presente o poder da metrópole era uma regra” (DEL PRIORI, 1994, p. 90). Nas colônias, como no Brasil, as festas oficiais/religiosas, eram “un recordatorio colectivo a la conciencia religiosa de la sociedad. Esparcimiento y adoctrinación vivian intimamente ligados” (CANTOS, 1992, p. 23). Assim, as festas fizeram parte do cotidiano das colônias, exercendo um importante papel de doutrinação e evangelização das populações, enaltecendo o poder da monarquia e da Igreja. Diante as dificuldades e condições precárias de manter o controle militar e burocrático nas colônias, foram necessários criar uma série de símbolos e ritos capazes de transmitir valores comuns. Desse modo, a festa foi uma ferramenta crucial para preservar a ordem estabelecida na sociedade mineradora que já se estratificava. Essa sociedade, estava sujeita aos códigos instituídos pelos poderes dominantes, que era “una forma eficaz y acertada de mantener, sujeta a um código inflexible, a cierta sociedad estratificada de manera precisa” (CANTOS, 1992, p. 20).

Em território brasileiro, as comemorações tiveram mais êxito nas regiões interioranas, principalmente nas Minas Gerais do século XVIII, devido à descoberta de ouro e pedras preciosas, o que resultou em altos índices de crescimento populacional, devido à imigração. A exploração do ouro, proporcionou uma alta rentabilidade para os cofres, e isso respingava nas festas que, com mais recursos, eram mais suntuosas. Segundo Furtado (1997), o território das Minas Gerais, foi o local de maior predileção para a identificação cultural, pois naquele

ambiente os símbolos de dominação eram gerados pela própria terra, a exemplos, a pedra com a qual os templos eram elevados, a ornamentação com ouro extraído, a formação das irmandades pelos próprios moradores.

A cidade era o local ideal para a publicização do poder real, eternizada nos monumentos que se erguiam, na ordenação do espaço e também nos vários acontecimentos sociais, principalmente os que ocorriam na rua, como festas e procissões (FURTADO,1997, p. 253).

As festas na colônia, eram realizadas a partir de ordens que vinham de Portugal, que eram recebidas nas capitâneas do Brasil pelos oficiais das câmaras e governadores, responsáveis pela organização e, conseqüentemente, prestação de contas das celebrações feitas. Mas, o contexto colonial não permitia grades feitas, a não ser nas vilas onde a extração de ouro eram abundante, como no caso de Vila Rica. Entretanto, ainda assim havia limitações orçamentárias, as festas eram fiscalizadas pela Fazenda Real, e quando o poder local excedia as despesas, estes eram punidos:

[...] as festas religiosas contavam em Minas Gerais, por exemplo, com decisiva participação da Coroa em termos de organização e investimento, o que levou, inclusive, o Ouvidor a repreender mais de uma vez, em um espaço de dois anos, os gastos excessivos com estípidos festivos (SOUZA, 2013, p. 21).

Em Minas Gerais, nas regiões de exploração aurífera, onde o povoamento se constitui a partir da imigração de aventureiros vindos de diversos lugares, e a mão de obra negra escravizada, era primordial que esses novos indivíduos reconhecessem seus lugares sociais e ratificassem o poder real. Diante de tal quadro, para reprimir os motins que ali poderiam surgir, as festas constituíram um poderoso mecanismo de controle e definição do espaço político-social. Carregando consigo todo um aparato pedagógico, foram essenciais para reafirmar a posição ocupada na sociedade. Desse modo, a presença do público era delimitada a certos lugares, contudo era fundamental para autenticar o que estava sendo transmitido.

Já a participação do povo nas festas cívico-religiosas significava sua inserção nos rituais promovidos pelo poder civil e religioso. Significava um momento de união e de aceitação destes mesmos poderes por parte da população. Negar-se a participar destas festas significava negar estes poderes, negar a participação em um momento nos quais estes se faziam presentes e impunham sua aceitação. Não era admissível e não foi admitido (SOUZA, 2013, p. 21).

Furtado (1997), destaca a importância da presença do público como espectador, pois a participação e o destaque nas celebrações ficava a cargo dos elementos mais importantes da sociedade. Para a autora, aos espectadores cabia a função de legitimar o que ali estava sendo exposto, papel este fundamental para validar as autoridades, bem como, para a introjeção de valores. Del Priori (1994), concebe o termo “festa-concessão”, para explicar que para participar dos festejos, também era necessário ser próximo ao rei e à Igreja, além disso, salienta que essa

concessão também é verificada nos responsáveis por anunciá-la publicamente, já que estes eram figuras ligadas ao poder. José Antonio Maravall<sup>37</sup> (1975), formula o conceito de “festa contemplação”, para ressaltar que as celebrações eram ocasiões de ostentação de poder e a posição assumida pelo povo era de passividade e assistência.

Requerendo a participação do povo como espectador para sua asserção e assimilação, as festas barrocas, serviram à Igreja e ao Estado português como um mecanismo de doutrinação e evangelização. Para compreendermos melhor seu processo de realização, a seguir, analisamos os elementos que compunham sua estrutura, para isso comparamos a narrativa do Triunfo Eucharístico com outra festa que também comemorava o Santíssimo Sacramento: o “*Dezempenho Festivo ou Triunfal Apparato*”, que ocorreu em 1729, em Braga, Portugal. Escrita pelo padre academicista Joseph Leyte da Costa, foi financiada por Manoel Lopes Ferreyra, um mercador de livros<sup>38</sup>. Também nos fundamentaremos nos estudos de Joaquim Jaime B. Ferreira Alves sobre as festas reais ocorridas no Porto na segunda metade do século XVIII<sup>39</sup>. Essas análises vão nos ajudar a compreender melhor a organização dos festejos.

### 3.2.2 *Estrutura dos festejos*

Todo o espetáculo promovido pela festa, era um eficiente artifício persuasório que atuava psicologicamente sobre a população. A produção de elementos efêmeros cenarizavam o espaço urbano, artesãos criavam arcos triunfais responsáveis por marcarem o percurso das

---

<sup>37</sup> MARAVALL, José Antonio. **La cultura del barroco**: análisis de una estructura histórica. Barcelona: Editora Ariel: 1975.

<sup>38</sup> *Dezempenho Festivo ou Triunfal Apparato* com que os ilustres bracharenses, pelas ruas da Augusta Braga, tiraraõ a publico o Eucharístico Mannà da Ley da Graça, Epilogo das maravilhas, laboroso sustento de Angelicos Espiritos, e Soberano Corpo de Christo Sacramentado, sendo juizes Agostinho Marques do Couto cônego prebendado nesta Sé Primacial, Abbade Rezervatorio de S. Joaõ Baptista de Rio Caldo, provizor, Governador, e Vigario Geral no Espiritual e Temporal em todo este Arcebispado, Dezembargador, e Predizente da Relaçãõ. E Jacome Borges Pacheco Fidalgo da Caza de Sua Magestade, que Deos guarde, Cavaleyro Professo da Ordem de Christo, em o anno de 1729. Offerecido ao senhor Antonio de Magalhaens, e Menezes, Moço Fidalgo da Casa de S. Magestade que Deos guarde, Cavalleyro professo da Ordem de Christo, Comendador de S. Vicente Abrantes, Padroeyro do Convento de S. Bento de Barcelos, e da Capella mayor das Religiosas de Caminha, e Mestre de Campo nesta Provincia. Composto pelo R. P. Joseph Leite da Costa. Natural de Braga Presbytero do Habito de Saõ Pedro, formado nos Sagrados Cannones pela Universidade de Coimbra. Lisboa Occidental, Na Officina de Antonio Pedroso Galram. Com todas as licenças necessárias. Anno de 1729. A´custas de Manoel Lopes Ferreyra Mercador de Livros da Cidade de Braga”. LEITE. Joseph da Costa. **Dezempenho Festivo ou Triunfal Apparato**. Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1729, p. 01.

<sup>39</sup> Alves, Joaquim Jaime B. Ferreira. **A Festa barroca no Porto ao serviço da família real na segunda metade do século XVIII**: subsídios para o seu estudo. In: Revista da Faculdade de Letras, Lisboa, nº XXV, p. 09-72, 1987.

celebrações, carros alegóricos, fogos de artifícios, entre outros elementos, faziam parte de uma construção simbólica a serviço dos interesses metropolitanos.

O primeiro passo para se materializar a festa, era o comunicado, de acordo com Alves (1987), este era feito por meio de carta régia dirigida ao Senado da Câmara, ao bispo e ao governador das Armas. Após o conhecimento das entidades oficiais, o próximo passo era anunciar para a cidade a realização do festejo. Em análise da festa do Triunfo Eucharístico em Vila Rica e ao Triumphal Apparato em Portugal podemos perceber que, o anúncio era feito por meio de pessoas que trajando determinados figurinos saíam pelas ruas encenando, dançando e brincando:

DEU principio aos festivos dias hum<sup>40</sup> bando por ministerio de vários mascaradas; huns aprasivel objeto da vista nas diferenças do traje, e precioso da compostura; outros na galantaria das figuras assumpto do riso, e jocosidade: todos por diferentes modos annunciáraõ ao povo a futura solemnidade, desde os fins de Abril até tres de Mayo (MACHADO, 1734, p. 37-38).

Aos anunciadores, por meio de uma ludicidade preparada para atrair o povo, cabiam as funções de inaugurar o festejo e divulgá-lo: a festa era programada pelos homens considerados cultos da cidade: “entidade, públicas, eclesiásticas e particulares” (ALVES, 1987, p. 29) e durava três dias — tríduo.

[...] confórmes todos os enteressados do plauzível culto, determinarão unanimes, além do ajuste, que entre si fizerão das vistosas festas, o dar dellas noticia, em o primeyro de Mayo de 1728. Por meyo de hum quartel, que pelas ruas caminhou composto de burlescas danças, mas gostosas, & divertidas, por serem varias; que na variedade està o mayor gosto; deyxando em cada porta hum grande escudo com a descripção, de que abayxo se dà noticia [...] (COSTA, 1729, p. 4).

Ao observar o Triunfo Eucharístico e o Triumphal Apparato, verificamos que o programa da festa era composto de projetos idealizados pelo Senado da Câmara, Igreja, Exército e representações artísticas (músicos, atores, dançarinos, etc.), que buscavam referências no religioso, no vocabulário greco-romano e nas narrativas das festas reais, que percorriam toda a Europa. As realizações destes projetos, eram destinadas aos artistas e artifices: o artesão, ferreiro, alfaiate, pintor, escultor, marceneiro e arquiteto. Depois de informados sobre a comemoração e elaborado o programa da festa, os moradores da cidade eram intimados a enfeitarem suas casas com luminárias, sedas, damascos, ouro e prata:

Amanheceo o seguinte dia vinte e quatro de Mayo, e nas ruas destinadas á procissão prevenido todo o obsequio de festividade, e magnificência: nas janellas correo por conta das sedas, e damascos, huma varia, e agradável perspectiva para a vista, empenhada competência de preciosidade, e artificio: viaõ-se em primorosos, e exquisitos labores entre ouro, e prata, tremolando as ideas do Oriente trofeos á opulência do Occidente (MACHADO, 1734, p. 43-44).

<sup>40</sup> As fontes citadas neste trabalho trazem textos redigidos em épocas em que vigoravam normas ortográficas distintas das atuais. Optamos, por preservar como nos originais.

Considerados tecidos nobres, as sedas e damascos eram provavelmente trazidos da China, compostos em forma de colchas e toalhas bordadas, eram colocadas nas casas aonde a procissão iria passar, além disso, adornos de ouro e prata também compunham o cenário.

Prepararaõ-se as ruas, por onde havia de passar este primeyro triunfo, sem segundo, servindo-lhe de lustre muytas sedas, que abrazadas com a luz do Sol, formavaõ nas diversas cores huma perspectiva, que enlevava. Naõ causava menos gosto o ver em muytas muyto ouro, que quando o Sol lhe dava, como elle então he que luziaõ, além de vários toldes de outras cores. Viaõ-se nas janellas ricas colchas, tão preciosas, que divertindo-se nellas os olhos, chegaraõ a dizer, que a não ferem de outra parte eraõ da China, ou se a Braga vieraõ do Pekim (COSTA, 1729, p. 16).

A luz era um dos elementos mais importantes no cenário preparado para as celebrações, pois era responsável por prolongar a claridade do dia e deixar à vista o deslumbre efetuado para o festejo:

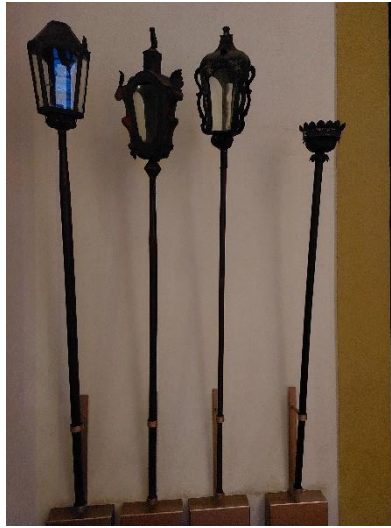
Precederaõ-lhe seis dias successivos de luminárias entre os moradores do Ouro Preto por ordem do Senado da Camera, tres geraes em toda a Villa até o Padre Faria (bairro assim intitulado) o ultimo idoneo para nestas noites dilatar ás luzes o dominio das trevas. Fica eminente á Villa hum altissimo Morro, a que deu o nome de Paschoal da Silva o mais opulento morador delle, e das Minas: a este Morro, pela inexaurivel copia de ouro, chama o vulgo, fiador das Minas; nelle estas noites nas casas dos moradores as luzes, que mostravaõ a os juizos o centro da opulência, por sua altura, como na região das nuvens, pareciaõ aos olhos luminárias do Ceo (MACHADO, 1734, p. 40-41).

Sua incorporação no ambiente tinha também como simbologia a menção a passagens do cristianismo como exemplo, “a luz divina” (João 12:46); ou como mesmo pontua Simão Ferreira Machado, “dilatar a luz o domínio das trevas” (p. 40):

Chegou alegre a noyte, que também teve a mayor parte do festejo, despertando aos moradores, com varias tochas, que no firmamento mandou pôr, dando mayor lustre ao esmaltado Olympo com aquellas brilhantes luzes; & vendo os habitadores desta nova Jerusalem, que até os mesmos astros se empenhavaõ no luzimento, sem haver atrevido vapor, que os perturbasse, puzerão em correspondencia duplicadas luzes, em que parece, se confundia a vista em distinguir, se as Estrellas luziaõ na terra, ou se havia tochas là no Ceo, & desmentiaõ tantos resplandores o susto, que poderia causar a mesma noyte, com se equivocar na apparencia com o dia, & quem se mostrou com mais empenho em duplicar luzidos (COSTA, 1729, p.3-4).

No Museu da Inconfidência, Ouro Preto-MG, há uma sala dedicada ao Triunfo Eucharístico onde se encontram alguns acessórios usados na procissão. Dentre esses, podem ser vistas algumas luminárias (FIGURA 1) feitas de folha-de-flandres, ferro e vidro onde em seu interior se punham velas responsáveis pela iluminação.

**Figura 1: Lanternas Processionais utilizadas em 1733, no Triunfo Eucarístico**



**Fonte:** Museu da Inconfidência Ouro Preto- MG –  
**Foto:** Franciele Silva

Segundo Luís da Câmara Cascudo, em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro* (2005), no período colonial as luminárias<sup>41</sup>, eram feitas de panela de barro, acesas com azeite de mamona mergulhado em algodão torcido, conforme explica o autor, estas eram postas nas janelas das casas em circunstâncias comemorativas. Provavelmente, as luminárias de barro ficavam a cargo de enfeitar as casas e as luminárias de ferro eram usadas pelas associações religiosas durante a procissão.

Os sons eram também elementos fundamentais para o cenário que se pretendia construir, os moradores eram acordados pelo repique dos sinos: “repetia-se, como os mais dias a confusão dos diversos Sinos” (COSTA, 1729, p. 14). As músicas, que eram tocadas principalmente nas noites, embalavam os dançarinos e convidavam a população:

Servirão á festividade deste dia muitas danças, e mascaradas, ricamente vestidas; e continuáraõ aos olhos sempre vario, e agradável espectaculo, ordinariamente de dia; aos ouvidos sonora, e contenciosa harmonia de musicas, principalmente de noite, ate vinte e quatro de Mayo, dia da Trasladação (MACHADO, 1734, p. 39-40).

---

<sup>41</sup> Conforme Luís Câmara Cascudo em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro*, o verbete Luminárias significa: “iluminação festiva, posta nas janelas das residências por ocasião de datas oficiais. Eram panelinhas de barro, com azeite de mamona e uma torcida de algodão que se acendia. Também usavam cascas de laranja, com azeite e o fio de algodão como mecha. [...]. As luminárias foram usadas no Brasil desde o século XVI, recomendadas em Cartas Régias, até as primeiras décadas do século XIX” (p. 523-524). CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10ª ed. São Paulo: Ediouro, 2005.

É possível perceber, que havia a mistura de vários sons nas ruas vindos de diferentes instrumentos musicais, “mandou tocar clarins à sua vinda, & foraõ tantos, os que entaõ se ouviaõ, que não davaõ lugar a destiguillos; alguém disse, que nos Jardins se ouviaõ cravos [...]” (COSTA, 1729, p. 15-16). Mas também, durante a procissão, precedendo e antecedendo algumas alegorias, ou mesmo vinda em carros, havia também a presença de músicos e corais, como na procissão do Triunfo Eucharistico, quando precedendo as Irmandades havia “hum gaiteiro, que por singular fabrica do instrumento, e boa agilidade da arte fazia huma agradável consonância” (MACHADO, 1734, p. 95). Podemos imaginar como seria composta essa cenografia através de uma gravura iconográfica do triunfo da Música feita pelo desenhista Virgil Solis<sup>42</sup> (1514-1562) (FIGURA 2).

**Figura 2: O triunfo da Música**



**Fonte:** Acervo Digital da Biblioteca Nacional Brasil. SOLIS, Virgil.  
[O triunfo da Música]. [S.l.: s.n.], [15--]. 1 grav., pb, 5,8 x 23,2.  
Disponível em: <[http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo\\_sophia=30907](http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=30907)>

Os dias festivos, eram responsáveis por transformar o espaço da cidade, as ruas por onde o cortejo iria passar eram divididas por arcos, outro adereço fundamental na construção das celebrações. Os arcos demarcavam a cenografia da festa, e eram erguidos em pontos importantes do trajeto, esses deveriam ter as medidas necessárias para que o cortejo pudesse passar em seu interior:

[...] todo este Templo era cercado de arcos, por donde se via claramente tudo, quanto hia dentro; sobre esta obra se levantavão pilares ricos de fingidos mármores; por sima se divizava hum grande Zimborio, acabando em huma pyramide (COSTA, 1729, p. 75).

<sup>42</sup>O alemão Virgil Solis foi um pintor, desenhista, xilografurista, aquafortista. Seus trabalhos foram utilizados como ilustrações de muitos livros.

A implementação de arcos triunfais nas procissões em Portugal e em suas colônias, foram inspirados na utilização destes na antiguidade como elementos comemorativos nas celebrações das vitórias militares dos gregos e romanos, eles também eram “o próprio suporte para o registro dos triunfos que nada mais eram procissões festivas de grande visibilidade [...]” (CARVALHO, 2009, p.4). Para além do caráter militar, os arcos triunfais (FIGURA 3) também possuíam um panorama religioso, já que a religião na Roma antiga era imanente das instituições militares e políticas.

**Figura 3: Del Trionfo de Romani**



**Fonte:** ROSSI, Filippo de. *Ritratto di Roma Antica*. Roma: Francesco Moneta, 1645, p. 188.

Estes, agora, reapropriados e incorporados nas celebrações da corte portuguesa, adquirem novas configurações e sentidos próprios para as demandas nas dinastias monárquicas. Provavelmente, em solo lusitano e nos seus domínios, as características dos arcos triunfais seguiam os moldes da arte barroca do período: os retábulos retorcidos joaninos, as talhas douradas, as conchas, as franjas, as guirlandas e os anjos, os feixes de plumas, as palmas, as volutas entrelaçadas, os festões de flores, entre outros (FIGURA 4).



**Figura 4: Prospecto do Retabulo da Capella do Santissimo**



**Fonte:** Acervo Digital da Biblioteca Nacional Brasil. LANDI, Antônio José. Palmas: Prospecto do Retabulo da Capella do Santissimo. [S.l.: s.n.], [17--]. 1 desenho, nanquim, aguada, p&b, 49,5 x 36. Disponível em: [http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo\\_sophia=22328](http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=22328)

Porém, é importante ressaltar, que nas Minas Gerais, a arte barroca ganhou contornos específicos — não deixando de se inspirar no barroco europeu. O barroco mineiro, explorou os materiais típicos da região, como o cedro e a pedra-sabão, além de ornamentos em ouro, materiais que, certamente, deveriam ter composto estes arcos.

Estavaõ nas ruas em distancia competente cinco elevados arcos, em cujo artificio ajudou a preciosidade do ornato a arte, e competência dos artifices: eraõ o mayor empenho da magnificência; da vista, em vagarosa atençaõ, disvello, e delicia; contencioso triunfo de ouro, e diamantes (MACHADO, 1734, p. 44-45).

Os ofícios religiosos, eram os rituais mais importantes das comemorações: “[...] amanheceo o terceyro dia do triduo, que era o Sabbado 29 daquelle mez, em que se davão adorações [...]” (COSTA, 1729, p. 13). A Igreja promovia cerimônias onde os templos recebiam pomposos cenários e ornamentações; os ofícios eram realizados por diversos padres convidados e sempre acompanhados por um coral:

[...] celebrou-se hum Missa officada a dous coros de musica, em cujos ministros a riqueza dos paramentos dava gosto aos olhos, devoçaõ aos coraçoes: no púlpito o Reverendo Doutor Jozé de Andrade, e Moraes, com hum doutissimo Sermaõ fez o ultimo acto a esta solenidade na Igreja do Rosario: sahio logo a procissaõ manifesta aos desejos da publicidade na forma seguinte (MACHADO, 1734, p. 46-47).

Estendendo-se do templo para a rua, as cerimônias religiosas atingiam seu apogeu através da procissão, sendo o dia mais importante das celebrações, como vimos anteriormente, era um evento religioso, mas com significação institucional, onde estão representados interesses políticos. Trazendo elementos religiosos e profanos, a cenarização articulava hierarquicamente no decorrer do desfile representações do poder religioso-político.

[...] pertenciaó-lhe dous carros de madeira de singular pintura; hum menor, que levava patente aos olhos huma serpente; outro mayor, de artificio elevado em abobeda, que ocultava hum Cavalleiro: este, abrindo-se a abobeda, sahio de repente, e já montado, a cabeça da serpente [...] (MACHADO, 1734, p. 48-49).

Os carros triunfais, eram os apetrechos mais faustosos das procissões, e traziam temas alegóricos e simbólicos em quadros fixos ou em ação. Com mecanismos pirotécnicos, revelavam-se em sua composição figurantes fantasiados, peças que se moviam, expeliam jatos de fogo, água e luz. Podemos ter uma ideia de como seria esses carros através dos desenhos feitos e, posteriormente, executados por Antonio Francisco Soares<sup>43</sup> em 1786, no Rio de Janeiro, para a comemoração dos casamentos do infante português D. João VI com a infante espanhola D. Carlota, e também da infante portuguesa D. Mariana, com o infante espanhol D. Gabriel (FIGURA 5).

---

<sup>43</sup> “Relação dos Magníficos carros, que se fizerão de arquitetura, prespectiva; e fogos: os quais, se executaram Por Ordem Do Illust<sup>mo</sup>., E. Excel<sup>mo</sup>. Senhor Luis de Vasconcelos Capitão General de Mar e Terra, e Vice Rei dos Estados do Brazil, nas Festividades dos Despozorios Dos Serenissimos Senhores Infantes De Portugal Nesta Cidade Capital do Rio de Janeiro Em 2 de fevereiro de 1786 Feita na Praça mais Lustroza e publica do Paseio desta cidade Executados, e ideados pelo O minimo subdito Antonio Fran<sup>co</sup> Soares Ajudante agregado”. (IHGB/RJ)

**Figura 5: Primeiro monte e carro de Volcano**



**Fonte:** Soares, Antônio Francisco. Origem: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. In: *Exposição virtual Imagens da música - Musica Brasilis*. Disponível em:

<https://artsandculture.google.com/story/ewURLmFd3O2WLw?hl=pt-br>

Inspirados também nos carros dos desfiles triunfais da Roma Antiga, estes traziam como temática representações mitológico-cristãs, que como veremos mais adiante serviam para a construção do imaginário do poder político-religioso português.

Logo seguia hum grande carro, a que chamaõ das *Hervas*, cobre-se este de vários ramos, & diversas flores, que íaõ vistoso agrado do divertimento; he a significação delle, & na occasiaõ presente muyto própria, o representar o Paraíso, & nelle a criação do Mundo, & não sey se significa também o triunfal aparato, com que Christo entrou na Santa Cidade de Jerusalem, sendo signal de tal triunfo as muytas palmas, que pelas largas ruas lhe lançaõ (COSTA, 1729, p. 17).

Os fogos de artifícios, eram responsáveis por abrirem as festividades e anunciar a partida e chegada do cortejo processional, usados também nos eventos principais da festa, sua encomenda era feita por entidades oficiais “na noite do dia seguinte aos do Triduo, ardeo hum artificioso fogo feito em hum plano perto da Igreja Matriz fabricado por idéa do Reverendo Padre Diogo Soares da companhia de JESUS [...]” (MACHADO, 1734, p.113), e exigia a contratação de especialistas para sua preparação. A presença dos fogos de artifícios nas festas coloniais data o século XVII, vindos da China, onde eram usados nas solenidades, os fogos foram introduzidos pelos portugueses em suas celebrações e tinha como função propagar as cerimônias, prestar homenagens e atrair o público.

Viaõ-se as ruas, como se o Sol estivesse em seu Zenith, dando então indícios de abraçadas Maripozas, na multiplicação de tantas luzes, que prodigo esse voràs Elemento parecia por então dezentranharse. Começou a girar o fogo, & tão soberbo, que nacendo rasteyro, se queria a vezinhar com as esferas; & tendo enganoso de cometa, se via logo apagada exalação, não deyxando com tudo, de conhecer este o seu flato, pois vendo não podia mais subir, porque ainda aspirava a mais altura, tudo erão

lagrimas, que do intimo lhe sahiaõ; posto que lhe ficava o alivio, que lhe causavão os fumos, & prezunções de competir com o claro dia [...] (COSTA, 1729, p. 10).

No programa da festa, também estavam inclusos diversos espetáculos como cavalhadas, touradas e apresentações de peças teatrais: “seguiraõ-se alternadamente tres dias de cavalhadas de tarde; tres de Comédias de noite, três de touros de tarde” (MACHADO, 1734, p. 116). As lutas e simulações eram representações das batalhas ocorridas entre cristãos e mouros<sup>44</sup>, ocorriam antes ou após cerimônias religiosas e tinha como objetivos divulgar a fé cristã.

Em o seguinte da Terça feyra, sahirão a dar lustre a estas festas, os briosos cavalleyros, que no campo dos touros se juntarão a competentes horas, accomodado sitio para tais festejos, dando principio com huma alegre escaramuça, que na diversidade das voltas erão divertido do enredo ao discurso [...] (COSTA, 1729, p. 78-79)

As touradas, faziam parte dos festejos em Portugal há tempos, Moura Filha (2007), conta que em Lisboa, no ano de 1451, em decorrência das comemorações pelo casamento da princesa D. Leonor com Frederico III da Alemanha, para a realização de touradas foi montado um teatro provisório. Em solo brasileiro, a festa seguia o modelo estrutural metropolitano, como exemplo, na festa do Triunfo Eucharistico foram montados palcos em espaços provisórios para abrigar as comédias:

O Tablado das comédias se fez junto da Igreja custoso na fabrica, no ornato, e apparencia de vários bastidores: viraõ-se nelle insígenes representantes; e gravissimas figuras: foraõ as comedias: *El Secreto a voces: El Príncipe prodígiioso: El Amo criado* (MACHADO, 1734, p. 117-118).

Na festa do Triumphal Apparato, também foram encenadas comédias: “Veyo a tarde, em que se representou a famosa comedia EI Encanto es la Hermozura. He esta vistosa representaçáo, a que chamaõ de *capa, & Espada* [...]” (COSTA, 1729, p. 98). Nestas apresentações, a aristocracia sempre se fazia presente, “a todos, e aos mais actos dos outros dias fez assistência o Senhor Conde, e toda a Nobreza secular, e Ecclesiastica” (MACHADO, 1734, p. 120). Contudo, havia um espetáculo que era destinado apenas para estas pessoas privilegiadas, o banquete: “nas mesmas em todos os dias deu o dito Senhor esplendidíssimo banquete a todas as pessoas nobres, e de distinção, seculares, e Ecclesiasticas com aquella liberalidade de animo, que por toda a parte publica a fama” (MACHADO, 1734, p. 120-121). Essa separação, deixava mais demarcado o lugar que cada pessoa ocupava nesses festejos.

---

<sup>44</sup>A luta entre Cristãos e Mouros foi uma batalha travada entre os monarcas católicos europeus e os mouros que invadiram a Península Ibérica. Os mouros eram da religião maometana e traziam consigo sua própria cultura, vendo isso como ameaça, pois, a igreja e os potentados queriam uma uniformização cultural-religiosa, iniciaram uma ofensiva contra os mouros, a “reconquista”, momento em que almejavam a conversão dos mulçumanos e a recuperação Península Ibérica. Abordaremos mais sobre o assunto no capítulo dedicado a análise do opúsculo.

Para encerrar as celebrações, um último ato, como podemos comprovar pelos próprios documentos deixados por Machado (1734) e Costa (1729), a descrição do acontecimento para posterior divulgação. Era necessário, recordar o evento através das poesias e relações das festas, pois, este era um recurso fundamental para dar continuidade às comemorações e afirmar os valores difundidos como veremos a seguir.

#### 4. OPÚSCULO TRIUNFO EUCHARISTICO: “CAMPO DISCURSIVO”

O relato, em forma de opúsculo, da transladação do Santíssimo Sacramento em Vila Rica, se insere em um contexto do século XVIII, época em que a produção letrada foi institucionalizada para cumprir determinadas funções. Em sua maioria, composta de obras dogmáticas e religiosa/mística, a publicação de manuscritos, panfletos, opúsculos, etc., como já pontuado, foi uma forma de divulgar os mais variados eventos ocorridos tanto na metrópole quanto em suas colônias. Mas, naquele tempo, para que livros, como o Triunfo Eucharístico, fossem impressos era necessário passar por algumas etapas: primeiramente, era fundamental ter o financiamento por parte de uma instituição vinculada ao evento. O passo seguinte era a contratação de um autor e, o último requisito, era a aprovação do Santo Ofício para o texto poder ser impresso.

Desse modo, podemos pensar que todas essas regras formavam o que Bourdieu (1996), denominou de “campo literário”, que teria guiado as obras daquela época. Podemos entender o “campo literário” como um espaço social, orientado por determinadas instituições, responsáveis por promoverem a produção, distribuição e recepção da literatura. Assim como Chartier (2002), aqui entenderemos a literatura como uma prática social, a partir da qual, o sentido é construído conforme os interesses dos indivíduos que os projetam. A literatura é, assim, um fenômeno discursivo historicamente determinado, portanto, a literatura constrói discursos e, assim como as outras práticas sociais, trazem representações, construções de imaginários e apagamentos.

Compreendemos que, o “campo literário”, produz o que Maingueneau entende como campo discursivo, “um espaço no interior do qual interagem diferentes ‘posicionamentos’, fontes de enunciados que devem assumir os embates impostos pela natureza do campo, definindo e legitimando seu próprio lugar de enunciação” (MAINGUENEAU, 2010, p. 50. Grifo do autor). E, um certo campo discursivo determina seus tipos de enunciados, ou como nomeou Mainguaneu (1989), os “gêneros discursivos”. Essa definição é importante porque, dado o contexto estabelecido da cultura letrada nos setecentos, podemos atribuir o opúsculo do Triunfo Eucharístico como um gênero discursivo que é a “literatura cortesã”. Mas, só podemos analisar os sentidos presentes nesse espaço de produção literária avaliando o texto e o seu contexto (MAINGUENEAU, 2006). Já que, como fenômeno social, não há uma separação entre eles ou um espelhamento indeterminado. O texto forma o seu contexto, mas é também determinado por ele e pelas estruturas extratextuais (MAINGUENEAU, 2001). Assim sendo, é através desse duo que podemos desvendar as condições de enunciação no Triunfo Eucharístico: quem escreve? Onde escreve? Como escreve? Por que escreve? Para quem escreve?

#### 4.1. Vila Rica do Ouro Preto

Em 1694, uma expedição de bandeirantes paulistas acampou em um território chamado Sêro Tripuí, deste lugar podia ser avistada duas montanhas, uma de cume maior e outra de cume menor, que chamou a atenção dos exploradores, um deles, Duarte Lopes. O explorador, foi quem procurou o local avistado, e lá encontrou os primeiros indícios de ouro, achado nos aluviões (GIACOMETTI, 1961). Nomeadas de Pico do Itacolomi, aquelas duas rochas, viraram ponto de referência para as diversas expedições que embarcavam em busca desse Pico e de seu ouro. Mas, foi a excursão liderada por Antônio Dias de Oliveira, em 24 de junho de 1698, que teve a sorte de encontrá-lo (GIACOMETTI, 1961).

A partir dessa descoberta, iniciou-se a extração do ouro, contudo a precariedade do lugar tornou-se um obstáculo e entre 1700 e 1701, a fome derrotou os mineradores, “muitos deles, então, deixaram as minas do Tripuí e partiram em busca de novas descobertas. Antônio Dias de Oliveira e o padre João de Faria também abandonaram suas datas e não mais regressaram” (GIACOMETTI, 1961, p. 4). Porém, o recém descoberto território, até então conhecido por Arraial das Minas, era bastante promissor para ser abandonado. Em 1704, o mascate português Pascoal da Silva Guimarães iniciou em uma nova área, no caminho das Lajes, a exploração aurífera pelo método de lavagem de barranco, nesse novo local “o ouro, da melhor qualidade, surgiu ali em abundância, como terra. Novas levas de aventureiros ávidos invadiram o local, povoando-o rapidamente” (GIACOMETTI, 1961, p. 4).

Perante a nova exploração, o Arraial das Minas, prosperava e ganhava notoriedade, passados treze anos após a chegada ao Sêro do Tripuí da bandeira de Antônio Dias de Oliveira, e já com uma sólida extração aurífera, tornou-se importante a elevação do território a Vila. Ato que aconteceu quando o Governador da Capitania de São Paulo e Minas de Ouro, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, no dia 8 de julho de 1711, nomeou-a como Vila Rica de Albuquerque. Essa nomeação, tempos depois, foi modificada para Vila Rica, devido a uma ordem do Governo de D. João V, que discordou do nome anteriormente dado devido à falta de uma solicitação prévia para tal nomenclatura (GIACOMETTI, 1961).

Com um rápido desenvolvimento, a exploração do ouro em Vila Rica, foi responsável pelos inúmeros conflitos que ali surgiram: considerada abusiva, a cobrança dos quintos e a implantação da derrama, foram o estopim para uma das principais revoltas, a Inconfidência Mineira, que teve no líder Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, sua história imortalizada (GIACOMETTI, 1961, p. 5).

A exploração aurífera, também foi responsável por criar um sistema urbano improvisado, já que, toda a elevação do entorno do núcleo exploratório do ouro e do sistema comercial se estabeleceram tendo em vista as necessidades econômicas e não sobre bases planejadas de urbanização. O povoado, foi se estruturando de forma espontânea, direcionada pela topografia natural e interesses momentâneos. Mantida em início pela exploração da força de trabalho do negro escravizado, a Vila Rica setecentista, tornou-se sede da capitania, como berço administrativo e funcional ganhou a posição social de poder.

A ocupação da região mineradora se deu sob o prisma da exploração e do controle, mas, ao mesmo tempo, estabeleceu-se na espontaneidade dos interesses imediatos e das necessidades econômicas. Seu principal traço foi uma urbanização extremamente voluntariosa. Suas cidades surgiram do sonho aventureiro de enriquecimento rápido, mas também possuíam importância funcional e administrativa, transformando-se em local privilegiado para o controle metropolitano (FONSECA, 2016, p. 18).

Os povoados, assim se estruturaram, delimitados pelas freguesias<sup>45</sup> que, tinham como materialização social do espaço as igrejas matrizes. Vila Rica, era delimitada por duas<sup>46</sup> freguesias: a matriz de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, que delimitava a freguesia de Ouro Preto, e a de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias, que delimitava a freguesia de Antônio Dias (GUERREIRO, 2004). O Bispo Dom Frei Francisco de São Jerônimo, natural de Lisboa, foi quem criou as duas paróquias da vila, dando aval também para a fundação das irmandades pertencentes a elas (MENEZES, 1975). E, foi seguindo essa constituição que se delimitou o espaço de Vila Rica. Separadas pelo morro de Santa Quitéria (hoje Praça Tiradentes), a freguesia de Ouro Preto foi povoada por portugueses, enquanto a de Nossa Senhora da Conceição do Antônio Dias por paulistas, divisão essa que projetou o famoso embate entre os “Jacubas” e os “Mocotós”<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Uma freguesia era uma forma de assentamento organizado por meio da junção de vários centros demarcados. Essa marcação poderia ser pelo curso pluvial ou locais auríferos e, também, por zonas significativas do território.

<sup>46</sup> Já no século XIX, Vila Rica, era composta por 11 freguesias, como indica o “*Recenseamento do Brasil em 1872*” (BRAZIL, 1872). BRAZIL. **Diretoria Geral de Estatística. Recenseamento Geral do Império de 1872. Minas Geraes (primeira parte)**. Vol. 8, 1872. Rio de Janeiro, 1872. Disponível em <[http://www.ppe.ipea.gov.br/ia\\_visualiza\\_bd/ia\\_vdados.php?cd=meb000000359&m=2396&n=recenseamento1872mg1](http://www.ppe.ipea.gov.br/ia_visualiza_bd/ia_vdados.php?cd=meb000000359&m=2396&n=recenseamento1872mg1)>. Acesso: julho/2021.

<sup>47</sup> Como já destacado, a Vila Rica no século XVIII, era dividida pela freguesia de Antônio Dias (Matriz Nossa Senhora da Conceição) e de Ouro Preto (Matriz do Pilar). Essa divisão era demarcada pelo Morro de Santa Quitéria (atual Praça Tiradentes), que estando no meio de ambas as freguesias atuou como uma linha imaginária para separação dos territórios. Mas, segundo a tradição oral, essa segmentação não ficou só no espaço, pois havia também uma rivalidade entre os habitantes de ambos os lados, “jacubas” e “mocotós” eram apelidados os habitantes da Vila de acordo com a freguesia em que residia. As justificativas para tais apelidos e também as causas do conflito possuem uma infinidade de versões, uma das mais contadas é que a disputa iniciou com o anseio pela urbanização, a questão eram que ambos os lados queriam ter o melhor templo religioso e o melhor núcleo urbano ao entorno desse. Os apelidos surgiram para cancelar essa competição, os relatos orais contam que os moradores da freguesia de Antônio Dias eram formados dos exploradores oriundos de São Paulo, muito deles descobridores da nova terra. Esses, por serem mais pobres, preparavam para se alimentarem um mingau chamado de “Jacubas”, que consistia em um caldo ralo, doce ou salgado, engrossado com fubá e, por causa disso, os residentes da freguesia



Desde a sua formação, Vila Rica, fazia parte do Bispado do Rio de Janeiro, pois a área desse episcopado abarcava todo o território ao longo da Capitania do Espírito Santo e o Rio da Prata. O Bispado da Bahia, fundado em 1550, pelo Papa Júlio III, com a autorização de Dom João III, foi o primeiro do Brasil. Em 16 de novembro de 1676, Inocêncio XI, a pleito do Rei Pedro II, por Bula, elevou a Diocese da Bahia a Arcebispado e, também, criou, pela Bula “*Romani Pontifices Pastoralis sollicitudo*”, os Bispados do Rio de Janeiro e de Pernambuco. Tempos depois, a pedido de Dom João V, o Papa Benedito XIV, através da Bula “*Candor Lucis Aeternae*”, de 6 de dezembro de 1756, criou o Bispado de Mariana. Assim sendo, o Bispado do Rio de Janeiro foi segmentado em: Bispado do Rio de Janeiro, Mariana e São Paulo e Prelazias de Goiás e Cuiabá (MENEZES, 1975).

Em consequência dessa nova repartição, Vila Rica, agora, pertencia à Diocese de Mariana. Para dirigir o novo episcopado foi nomeado o Bispo Dom Frei Manoel da Cruz, da ordem de São Bernardo, que desde 1738 pertencia à Diocese do Maranhão. Devido à distância do Maranhão a Gerais, Dom Frei Manoel da Cruz não pôde tomar posse imediatamente e por ordem solicitou que o Reverendíssimo Padre Doutor Lourenço José de Queiróz Coimbra ocupasse temporariamente seu lugar na direção da Diocese como Governador, o que aconteceu em 27 de fevereiro de 1748 (MENEZES, 1975). Mas, antes dessa data, no dia 3 de agosto de 1747, o Bispo nomeado já havia partido do Maranhão para tomar posse no episcopado marianense. Sua chegada na cidade ocorreu apenas no dia 28 de novembro 1748, nesse dia o religioso foi recebido com uma festa suntuosa que ficou registrada no opúsculo: “*Aureo trono episcopal colocado nas minas de ouro*, impresso na Oficina de Miguel Menescal da Costa, em Lisboa, no ano de 1749”.

O Bispo fez sua entrada solene na Sé a 28 de novembro, havendo então festas suntuosíssimas, sem igual na cidade marianense e na Capitania, somente excedidas

---

do Ouro Preto os apelidaram de “Jacubas”. Em contrapartida, os moradores da freguesia de Antônio Dias batizaram os adversários de Mocotós, de classe mais elevada, os residentes da freguesia de Ouro Preto, muito deles portugueses, reinóis e donos das minas de ouro, tendo maiores privilégios, se alimentavam de um caldo mais incrementado e forte, que era considerado um caldo de rico, pois possuía “Mocotó”. Contudo, ainda contam que o pávio dessa disputa foi a doação por um coronel de uma imagem do Senhor dos Passos para a vila. Vinda de Portugal ao chegar no porto do Rio de Janeiro a imagem seria trazida para Vila Rica por um burrinho que ao chegar no morro de Santa Quitéria empacou. Os moradores de ambos os lados queriam que a imagem pertencesse a suas respectivas matrizes, mas não sabendo como resolver aquela situação decidiram jogar para a sorte, então deixaram o burro quando tivesse vontade escolher o caminho. E o animal escolheu os mocotós, seguindo o caminho da Matriz do Pilar. Mas, não aceitando a derrota os Jacubas argumentaram que o burrinho era do vigário da Paróquia do Pilar, por causa disso ele já estava treinado a encontrar o local da Igreja por isso foi em direção a freguesia de Ouro Preto.

pelas que se realizaram em Vila Rica na transladação do SS. Sacramento da Capela de N. S. do Rosário para a Matriz de Ouro Preto em 1733 (MENEZES, 1975, p. 21).

Mesmo no início, pertencendo à Diocese do Rio de Janeiro, e após, a de Mariana, como vimos anteriormente, a entrada e fixação do clero regular nas Gerais foi proibida. Essa ação, somada ao desinteresse do Estado português para os encargos dos serviços citadinos, fez com que as irmandades leigas fossem cruciais para a delimitação e configuração do solo urbano. Pois, “as cidades expandiam-se na medida em que os fiéis procuravam embelezar os templos dos santos de devoção, alinhar, aplinar as ruas e construir residências nas imediações da morada de seus padroeiros” (NASCIMENTO, 2005, p.3). Essas associações, além disso, foram responsáveis por desenvolverem uma simbologia de poder por meio dos ritos católicos; elas também criavam identidades, pois demarcavam lugares sociais, distinguindo a população que ali vivia.

Fundada devido à mineração, Vila Rica, foi edificada nas medidas das exigências econômicas provenientes da extração do ouro, o que condicionou os fluxos imigratórios primeiramente de aventureiros, depois dos demais colonos e reinóis e, forçadamente, os negros trazidos da África. O povoado, de início com a exploração do ouro em aluvião, era primitivo, as “casas de sopapo”<sup>48</sup> sobressaiam e a população era nômade, pois o depósito do aluvião logo que se exauria forçava a população a procurar outros riachos. Após, com a descoberta dos aluviões de meia encosta, as chamadas “grupiaras”, a população se fixa.

Do ponto de vista da exploração aurífera, essa ação se manifesta quando o minerador começou a sair dos vales e dos leitos dos rios, deslocando-se para as encostas das montanhas. A atividade produtiva passou a exigir uma maior concentração de mão-de-obra servil e investimentos elevados, obrigando o minerador a se fixar à terra e, aglutinando a sociedade, obter uma população mais estável. Já na década de 30, a população se mostrava fortemente diversificada (BOSCHI, 1986, p. 144).

O segmento populacional em Vila Rica, era formado por homens livres, forros e negros escravizados. Laura de Mello e Souza, em seu livro: “*Desclassificados do Ouro: a pobreza mineira no século XVIII*”<sup>49</sup>, (1982), nos apresenta que a sociedade colonial era estratificada pelos estamentos, já que a honra e o status definia as posições dos sujeitos, os classificavam e, conseqüentemente, desclassificavam, “os dois princípios antagônicos e convergentes da classificação e da desclassificação conviviam no seio da sociedade colonial” (SOUZA, 1982,

<sup>48</sup> No início do século XIII, as construções nas Minas Gerais eram elaboradas com barro e madeira, as chamadas “casas de sopapos”, também conhecidas como casas de pau a pique. Essas construções eram erguidas pelo entrelaçamento vertical de madeiras (taipas) amarradas por cipó em vigas horizontais de bambu, sendo os espaços preenchidos com barro.

<sup>49</sup> SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

p.14). Como destaca a autora, a sociedade colonial, principalmente em Vila Rica, além dos negros escravizados também era composta por homens livres, parcela esta que Souza (1982, p.14) denominou de “*desclassificados do ouro*”, categoria definida pela autora como “um homem livre pobre — freqüentemente miserável o que, numa sociedade escravista, não chega a apresentar grandes vantagens com relação ao escravo”. Assim sendo, a forma de exploração aurífera juntamente com o afluxo populacional foram as causas principais para essa desclassificação social.

Tarcísio Rodrigues Botelho, em seu artigo “*População e escravidão nas Minas Gerais, c. 1720*”<sup>50</sup>, (2000, p. 4), analisando as listas dos quintos reais das Gerais, fez um levantamento do número da população escrava em Vila Rica. Conforme o autor, no ano de 1721 havia cerca de 10741 escravizados distribuídos entre 1757 proprietários, “[...] uma média de 6,11 cativos por proprietário”. A distribuição desses negros escravizados, como ressalta, considerava as dimensão dos plantéis onde a maioria estava concentrada com os proprietários que possuíam de 10 a 19 escravizados, média 13,10 escravos. “Por outro lado, a maioria dos proprietários possuía de 1 a 4 escravos, com uma média de 2,18 cativos por plantel. Havia 5 grandes plantéis, com uma média de 64 cativos cada” (p. 4). Ainda segundo o levantamento, de 1721, quando havia cerca de 10881 cativos, para o ano de 1722 houve um aumento de 8,70% correspondendo 11870 cativos.

A pesquisadora Iraci del Nero da Costa, em sua tese: “*Vila Rica: população (1719 - 1826)*”<sup>51</sup>, (1977), através do estudo dos casamentos, óbitos e batismos da freguesia de Antônio Dias, fez um levantamento quantitativo da urbe existente. Segundo a autora, o número de escravizados apresentou um significativo aumento nas quatro primeiras décadas do século XVIII: “em 1716 contaram-se 6.721 cativos e, dois anos depois, 7.110; em 1728 a cifra subia a 11.521” (1977, p.31). Analisando o *Códice Costa Matoso*<sup>52</sup> (1999), podemos verificar que no ano de 1735 existia em Vila Rica 20.863 escravos dos quais 316 eram forros, já no ano seguinte o número era de 20.904 escravos e 289 forros. Ainda segundo Del Nero (1977), os africanos correspondentes as nações de “origem” eram da etnia Banto e Sudanes, com a porcentagem

---

<sup>50</sup> BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. **População e escravidão nas Minas Gerais, c. 1720**. In: XII ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS DE POPULAÇÃO. Caxambu: Abep, 2000. Disponível em: <<http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/viewFile/1049/1014>>. Acesso em: 27 nov. 2016.

<sup>51</sup> COSTA, Iraci Del Nero da. **Vila rica: população (1719-1826)**. 1977. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1977.

<sup>52</sup> Códice Costa Matoso. Coleção das notícias dos primeiros descobrimentos das minas na América que fez o doutor Caetano da Costa Matoso sendo ouvidor-geral das do Ouro Preto, de que tomou posse em fevereiro de 1749, & vários papéis. In: **Luciano Raposo de Almeida Figueiredo, Maria Verônica Campos (org.)**. - Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1999. 2v. :il.- (Coleção Mineiriana, Série Obras de Referência).

entre os anos de 1719 e 1818 de 52,12% Sudaneses e 47,88% Bantos: “quanto às ‘nações’ de origem predominaram, entre os Sudaneses, os ‘Mina’, ‘Nagô’ e ‘Cabo Verde’”, já em relação aos Bantos “coube preeminência aos ‘Angola’, ‘Banguela’, ‘Courana’ e ‘Congo’” (p.78. Grifos da autora). Podemos perceber, que a descoberta do ouro fez migrar para o território pessoas de toda a parte da colônia e de todas as camadas sociais, além do negro escravizado que foi levado a força para a região.

Esses africanos escravizados, eram comprados considerando as características físicas e a função que iriam ocupar, segundo o arrolamento feito por André João Antonil<sup>53</sup> (2011, p. 230-231): “por um negro bem feito, valente e ladino” eram pagos trezentas oitavas de ouro, que correspondia a 450.000 réis<sup>54</sup>; “por um moleção”, duzentas e cinquenta oitavas, 375.000 réis; “por um moleque”, cento e vinte oitavas, 180.000 réis; “por um crioulo bom oficial”, quinhentas oitavas, 750.000 réis; “por um mulato de partes, ou oficial”, quinhentas oitavas, 750.000 réis; “por um bom trombeteiro”, quinhentas oitavas, 750.000 réis; “por uma mulata de partes”, seiscentas e mais oitavas, 900.000 réis; e “por uma negra ladina cozinheira”, trezentas e cinquenta oitavas, 525.000 réis.

Em relação à quantidade de ouro produzido em Minas Gerais durante o período colonial, não há números exatos, em consulta em diversas fontes, muitos autores calcularam esse número de forma específica. Dornas Filho (1957, p.37), considerando o levantamento baseado em dados obtidos por Afonso de Taunay<sup>55</sup> em “*Relação do princípio descoberto destas Minas Gerais*”<sup>56</sup>, nos revela que a produção de ouro nas Minas Gerais entre os anos 1700 e 1735, “foi de cerca de 14.200 arrôbas”, cerca de 210.000 quilogramas. Segundo Pinto (1979), a média anual da

<sup>53</sup> ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

<sup>54</sup> O valor oficial do ouro em pó sofreu inúmeras variações, as diferentes taxações dos quintos, fazia com que o preço da oitava se modificasse ao longo do período colonial. Conforme Eschwege (2011), “do tempo da descoberta até o ano de 1725, valeu a oitava 1.500 réis. De 1º de fevereiro de 1725 até 24 de maio de 1730, 1.200 réis. De 15 de maio de 1730 até 4 de setembro de 1732, 1.320 réis, em razão do quinto ter sido reduzido para o décimo. De 1732 até 1735, 1.200 réis. De 1735 até 1751, período da capitação, 1.500 réis, porque o ouro circulava livremente. De 1º de agosto de 1751, em que as Casas de Fundição foram restabelecidas regularmente, até 1823, 1.200 réis” (p.20). ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig. von. **Pluto brasiliensis**. Tradução do original alemão por Domicio de Figueiredo Murta. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

<sup>55</sup> Afonso de Taunay, atuou em diversas áreas: romancista, lexicógrafo, historiador. Foi diretor do Museu do Ipiranga entre 1917-1939, no ano seguinte ocupou a cadeira número um da Academia Brasileira de Letras.

<sup>56</sup> Relação do princípio descoberto destas Minas Gerais e os sucessos de algumas coisas mais memoráveis que sucederam de seu princípio até o tempo em que as veio governar Excelentíssimo Senhor dom Brás da Silveira. **In: Códice Costa Matoso**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1999. 2v.:il. - (Coleção Mineiriana, Série Obras de Referência).

produção de ouro entre 1726 e 1736 foi de 7.500 quilogramas, sendo que a arrecadação em 1733 foi de 1.923,1 quilogramas.

Esses dados, nos revelam que, as relações sociais que se estabeleceram em Vila Rica, consistiram na propriedade privada, sistema a partir do qual os brancos se apropriaram dos bens: produto do trabalho, e dos meios de produção: os negros escravizados. Assim, o poder estava com quem possuía a mão de obra e os meios de produção indiferentemente do dominador e dominado estarem anexados ao setor de atividade produtiva ou ao setor de serviços domésticos, pois como destaca Prado Júnior (1885), esses setores também existiam:

[...] é preciso distinguir, nestas funções da escravidão, dois setores que têm caracteres e sobretudo consequências distintas: o das atividades propriamente produtivas e as do serviço doméstico. Apesar da amplitude e importância econômica muito maiores do primeiro setor, o último não pode ser esquecido ou subestimado. Não só ele é numericamente volumoso [...] como é grande a participação que tem na vida social da colônia e na influência que sobre ela exerce. Neste sentido, e excluído o elemento econômico, ele ultrapassa mesmo largamente o papel do outro setor. [...] (PRADO JÚNIOR, 1885, p. 276).

Essa condição, podemos encontrar em Vila Rica, pois, apesar de a mão de obra escrava ter constituída como a base do sistema econômico societário, houve o desenvolvimento de outros setores comerciais, comprovando o aparecimento de diferentes segmentos populacionais como os “desclassificados”.

Sabe-se hoje que o que manteve viva a dinâmica das povoações coloniais mineiras, mormente na segunda metade do século, não foi a exploração aurífera, mas outras atividades e instituições, como o comércio, a administração, as forças militares, a variada produção cultural e as associações leigas. O ouro, por si somente, não chegou a gerar riquezas para os indivíduos que com ele lidavam no dia-a-dia (BOSCHI, 1986, p.30).

A estrutura social em Vila Rica, foi então definida pela exploração aurífera juntamente com o estamento burocrático, pelas Irmandades religiosas e os novos setores que ali desenvolveram. O próprio condicionamento da exploração, extração e produção do ouro fez necessário que surgissem outras atividades, principalmente as atividades artesanais e o comércio, para dar suporte à vida urbana. O desenvolvimento de Vila Rica e sua fixação populacional, apesar de terem a extração aurífera como mote, só se consolidaram, sobretudo, pelas atividades manuais, com os artesãos; pelo comércio de abastecimento, com os tropeiros e as vendas; pela administração, com o aparelho burocrático; pela vida religiosa, com as irmandades atuando como uma instituição política, artística e cultural.

#### 4.1.1 *Irmandade do Santíssimo Sacramento de Vila Rica*

No ultramar, os oragos mais estimulados pelo Concílio de Trento foram os do Santíssimo Sacramento, os das Almas e o de Nossa Senhora do Rosário. O Sacramento da eucaristia, Santíssimo Sacramento, é materializado pela hóstia consagrada, o Corpo de Cristo, ofertado em comunhão aos fiéis como ato de união a Deus. A partir da intenção de unificação do culto religioso pautado pela Reforma Tridentina, a liturgia ao Santíssimo Sacramento foi instituída e logo foram criadas as Irmandades do Santíssimo Sacramento, que tinham como responsabilidades a promoção do sacramento da eucaristia e sua guarda. Assim, deveria sempre haver ao lado do sacrário uma luz acesa, “a luz simbolizava a claridade e o resplendor com que o Santíssimo Sacramento iluminava as almas de quem o recebia. Por isso, nunca se podia ficar sem ela, porque isso significaria estar despojado do alento que dava aos fiéis” (ARAÚJO, 2001, p.54).

Maria Marta Lobo de Araújo<sup>57</sup>, pesquisadora da Confraria do Santíssimo Sacramento do Pico dos Regalados, evidencia em seu estudo que embora em estatuto a irmandade preze pela importância da aderência do culto eucarístico por todos os homens como forma de salvação, seu prelúdio revela que a adesão a essa instituição era apenas para aqueles que pagassem a “jóia”. A Irmandade do Santíssimo de Vila Rica não atuava diferentemente, pois, o ingresso a esta agremiação era restrito aos fiéis que arcassem com altas quantias para assento no Livro de Irmãos.

De acordo com Salles, “a irmandade do Santíssimo, [...], ocupava o altar-mor (FIGURA 6), simbolizando a autoridade suprema da corte celeste [...]” (SALLES, 2007, p. 73), esse privilégio se dava justamente por essa congregação ser a encarregada pela construção da igreja matriz<sup>58</sup>. E, como podemos verificar no capítulo 29 do Compromisso<sup>59</sup> da Irmandade do Santíssimo de Vila Rica, isso resultava na exigência de que o Santíssimo ocupasse o altar principal não somente por sua importância religiosa, mas também por ter sua contribuição financeira para a construção da matriz.

Por posse, e ajuste entre esta Irmandade do Santíssimo, e a da Padroeira Nossa Senhora do Pillar lhe pertence o trono da Matriz por serem ellas as que a sua custa o fizeraõ, e lhe pertence toda a séra de qualquer festividade em que se expoem o

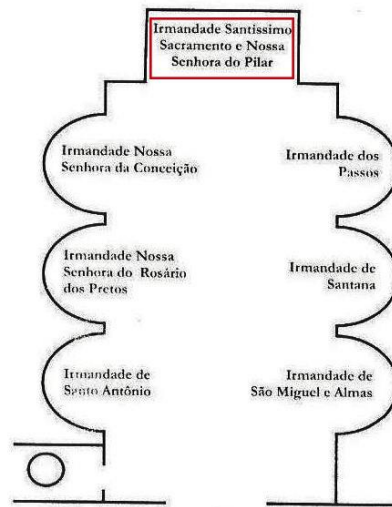
<sup>57</sup> ARAÚJO, Marta Maria Lobo de. **A confraria do Santíssimo Sacramento de Pico de Regalados (1731-1780)**. Coimbra: ATAHCA, 2001.

<sup>58</sup> Como já demonstrado, a procissão do Corpo de Deus em Portugal e, posteriormente, em suas colônias era a mais importante celebração religiosa. As Irmandades do Santíssimo Sacramento, juntamente como Senado da Câmara, eram as responsáveis por sua organização, além disso, também era função dessas congregações a construção das igrejas matrizes.

<sup>59</sup> As referências seguintes serão feitas desse modo: (Compromisso S.S., 1738, cap. X, p. X).

Santíssimo no Trono, duas partes para esta dita Irmandade, e huã para a do Pillar, e nas festas destas não haverá repartição, o que querem se observe na forma que o tem feito the agora, visto outro sim já estar confirmado por vossa Illustrissima, e na dita Matriz senão poderá expor o Santíssimo em outra parte, senão no Trono, nem entraram nelle Irmão com Opa de outra qualquer Irmandade, senão o do Santíssimo estando exposto, e o Reverendo Parocho o não exporá sem que ao menos estejam dous Irmãos com Opas (Compromisso S.S., 1738, cap. 29, p. 33).

**Figura 6: Local que ocupa a Irmandade do Santíssimo Sacramento na Matriz de Nossa Senhora do Pilar**



**Fonte:** CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Introdução ao barroco mineiro:** cultura barroca e manifestações do rococó em Minas Gerais. Belo Horizonte: Crisálida, 2006. Imagem editada.

Fundada em 1712, a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Matriz de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, tem seu livro de Compromisso datando 1738 (FIGURA 7). Possuindo grande importância religiosa, social, econômica e política em Vila Rica, essa associação religiosa tinha como membros a elite local; prova são as contribuições anuais desses irmãos, sendo essas quantias como as somas principais da receita. Os valores a serem pagos para a participação na Irmandade, valor referente às contribuições anuais somados a valor para o assento no Livro de Irmãos, como mostra uma passagem retirada do capítulo 13 do livro do Compromisso do Santíssimo Sacramento de Ouro Preto, eram significativos.

Mostrando, como por experiência se vê as Minas mui deminutas conveniências para os seus moradores; parece justo contribuam estes com igualdade as suas posses para as Irmandades; e por isso pagará cada Irmao que se quizer sentar nos Livros desta, quatro oitavas de ouro, e de annoal todos geralmente huã oitava por anno, e no em que forem de meza, vinte oitavas de ouro, e de annoal nada, e não poderam ser propostos para tornar a ser Irmao de Meza os que oforem serem passados tres annos completos,

salvo se devoção quizerem, e o pedirem e houver p.<sup>a</sup> isso licença de quem poder dar (Compromisso S.S., 1738, cap. 13, p. 17).

**Figura 7: Folha de Rosto do livro do Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento**



**Fonte:** AEPNSP/OP – **Foto:** Franciele Silva

Composta de membros das camadas dominantes, para ingressar na Irmandade do Santíssimo Sacramento de Vila Rica, o candidato teria que possuir grande capital, além disso, havia outros preceitos que designava quem poderia ou não fazer parte como irmão. Assim, além do critério socioeconômico, já que só se aceitava as pessoas que pudessem pagar as taxas anuais, outra regra era a “pureza de sangue”<sup>60</sup>. Campos e Franco (2009, p.8), ressaltam que a influência da tradição e dos valores nobiliárquicos eram bases para diferenciar os sujeitos em decorrência da multiplicidade étnica na América Portuguesa, “imbuída dessa concepção, boa parte das agremiações religiosas de leigos usou como critério para seus filiados as noções de *raça infecta* e *pureza de sangue*” (Grifos dos autores).

A “pureza de sangue” foi um critério utilizado desde o século XVI na península ibérica para admissão de pessoas nas ordens religiosas, militares e nos cargos eclesiásticos e públicos. Sua prática se iniciou na Espanha com o implemento do Estatuto de Exclusão, considerado pioneiro nos estatutos de limpeza de sangue na região, foi publicado em 1449 na cidade de

<sup>60</sup> É importante frisar que nos anos iniciais da colonização, como já ressaltado, a sociedade mineradora já se estratificava, assim um estudo importante seria analisar como a restrição da entrada de irmãos adotando como critério a “pureza de sangue” era colocada em prática, já que a regra não se encontra explícita no livro do compromisso da Irmandade.



Toledo, primeira capital da Espanha após a unificação espanhola. Em seu regulamento, os cristãos-novos e os indivíduos considerados de “sangue infecto” não podiam ocupar os cargos públicos; a intenção era excluí-los da vida social, política e religiosa. Em 1536, com a instauração do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, foi promulgada a lei de perseguição aos judeus, mouros e os considerados hereges. Mais tarde, o preconceito racial e religioso se estendeu aos indígenas, negros e mestiços, ciganos e aos trabalhadores braçais. A admissão de negros e mestiços pelas ordens Terceiras no Brasil não era permitida, o que resultava na segregação desses povos, pois “entre os séculos XVII e XVIII o racismo ainda não estava respaldado na ‘racionalidade científica’, mas pautava-se na exclusão social e religiosa” (RAMINELLI, 2015, p.19. Grifos do autor).

Considerando essa segregação, é interessante destacar sobre a participação das mulheres na Irmandade do Santíssimo, o capítulo 18 do livro do compromisso ressalta apenas a entrada daquelas casadas com algum irmão da Irmandade, pontuando, todavia, que estas também deveriam ter pureza de sangue.

*Toda mollher cazada com Irmão desta mesma Irmandade, que quizer gozar dos suffragios, e beneficios della, sendo izenta de infecta nasçaõ, se poderá mandar sentar por Irmã, dando de sua entrada trinta e duas oitavas de ouro, na atençaõ de ter despeza com cargo da irmandade, e dahy emdiant e ficará contribuindo tão sômte com osannoas de hua oitava, e falecendo omarido Irmão, e querendo a viuva sua molher contribuir com os annoas delles, falecendo selhefarã os suffragios que costuma á irmandade fazer ainda que nam tenha assento de Irmã, attendendo aque a despeza feita pelo marido com alrmandade há sahido do monte emque ela era intereçada, mas devendo annoas e não os pagando seus herdeyros ou testamenteyros, se não foram ditos suffragios, e sò será acompanhada do seu corpo e o de seus filhos, estando debaixo do Pátrio poder pela dita Irmandade dandolhe esta sepulturas, e falecendo amolher do Irmão emquanto ele viuvo, sempre a Irmandade acompanhará seu corpo a sepultura somente (Compromisso S.S., 1738, cap. 18, p. 22 ).*

Em seu quadro funcional, além dos cargos oficiais como já foi assinalado em capítulo anterior (juiz, escrivão, procurador, tesoureiro, provedor, sacristão,) havia a função de “Andador”. Para assumir o cargo de andador o candidato deveria possuir os pré-requisitos inerentes aos demais cargos, mas esse cargo não permitia o poder de liberação nos assuntos confrariais. Contratado pela “Mesa”, ao Andador cabia:

*A obrigação do Andador serã fazer tudo quanto lhemandarem os officiaes de meza juntos, ou emparticular sendo pertencente a Irmandade sem reservaçã de cousa alguã, fazer cobranças na Villa, e fora della, tocar os Sinos, Campaynha, e omais que seo Herecer, enquanto tocar a Campaynha o senhor fora, será com Opa sem chapeo, e quando for para a Irmandade sahir a acompanhar algum defunto será com Opa, e chapeo, pelo que selhedará de ordenado cento e trinta oitavas de ouro, e havendo quem por menos faça será o porque em Meza seajustar, deque tudo sefarã termo; e achando se em omissão será admoestados lhe segunda vez, e depois será expulso, pagandolhe o que tiver vencido, e se elegerã outro acontento dameza que exercer (Compromisso S.S., 1738, cap. 6, p.11).*

Os irmãos escolhidos para o cargo na “Mesa” diretora, eram também pessoas vinculadas aos setores mais ricos da sociedade. Como testemunho, é que a grande maioria dos indivíduos eram integrantes da Câmara Municipal<sup>61</sup> de Vila Rica. As robustas contribuições desses irmãos da Mesa eram a principal fonte da receita da Confraria. Ademais, as premissas para a admissão e posse de funções na Irmandade do Santíssimo em Vila Rica, eram iguais: conseguir ajudar com altas quantias e atestar a “pureza de sangue”.

Monalisa Pavone de Oliveira, em sua pesquisa “*Devoção e poder: a Irmandade do Santíssimo Sacramento do Ouro Preto (Vila Rica, 1732-1800)*”<sup>62</sup>, fez um minucioso arrolamento usando para análise diversos documentos, entre testamentos, inventários *post-mortem* e correspondências entre a Câmara e a irmandade do Santíssimo, onde confirmou a atuação dos irmãos dessa congregação em outras associações e na Câmara vilariquenha. Entre os membros a autora ressalta os nomes do capitão-mor Antonio Ramos dos Reis, que esteve atuando na câmara por quatro vezes; capitão Francisco Dias Novaes, quatro vezes; o Dr. José Dias Rosa Maciel, nove vezes; e José Veloso Carmo, seis vezes.

A correspondência entre a Câmara e o Santíssimo pode ser observada a partir dos nomes dos membros da Irmandade arrolados entre os anos de 1732 e 1800: os 309 irmãos dentre oficiais da Mesa, capelães e andadores. Desse universo, 40 irmãos, aproximadamente 13%, fizeram parte da Câmara Municipal de Vila Rica. Não obstante o número pareça reduzido, esses homens exerceram diversos cargos ao longo dos anos (OLIVEIRA, 2010, p.71).

Tendo como membros as pessoas das camadas mais elevadas vilariquenha, a Irmandade do Santíssimo Sacramento de Ouro Preto era considerada de prestígio. Assim, como o meio de ingresso a essa agremiação exigia altas contribuições financeiras, participar como irmão projetava o sujeito socialmente, já que isso na época era um dos aparatos de distinção social<sup>63</sup>.

Neste sentido, a entrada em uma irmandade confirmava status social, mas se salienta que a ascensão econômica não implicava imediata e necessariamente elevação simbólica; não raro a visão nobiliárquica prescindiu da acumulação de riqueza. Assim sendo, a fluidez daquela sociedade não lhe imputou caráter democrático (CAMPOS; FRANCO, 2009, p. 8).

---

<sup>61</sup> A organização da procissão de Corpus Christi pode ser um importante meio de estudo para evidenciar como os irmãos do Santíssimo Sacramento eram, em sua maioria, integrantes que compunham cargos no Senado, já que esta irmandade, como visto em capítulo anterior, também era responsável junto à câmara pela realização dessa solenidade.

<sup>62</sup> OLIVEIRA, Monalisa Pavonne. **Devoção e poder [manuscrito]: a Irmandade do Santíssimo Sacramento de Ouro Preto (Vila Rica, 1732-1800)**, 2010.

<sup>63</sup> Apesar das multiplicidades de atividades econômicas surgidas no início do século XVIII nas Minas Gerais possibilitar ao indivíduo uma mobilidade social, é importante ressaltar que a ascendência econômica não significava ascendência social, pois as organizações da sociedade naquela época ainda eram baseadas nos estamentos do Antigo Regime. E, uma forma de se ter prestígio era a participação em instituições importantes como a Irmandade do Santíssimo Sacramento, o Senado da Câmara e a Ordem de Cristo.

Desse modo, a Irmandade do Santíssimo Sacramento foi uma das associações de mais importância em Vila Rica, pois para além de uma agremiação religiosa também era uma instituição política responsável por projetar socialmente os seus participantes. Ação essa que, ficou notoriamente visível na procissão do Triunfo Eucarístico, na qual foi financiadora das despesas do ritual. Responsável pela custódia do Santíssimo Sacramento e pela construção da Igreja matriz, quando a Igreja de Nossa Senhora do Pilar passou por reformas, o Santíssimo Sacramento ficou sob a guarda temporária na capela da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, financiadora do relato escrito por Simão Ferreira Machado.

#### ***4.1.2 Irmandade do Rosário dos Pretos de Vila Rica***

A devoção ao Rosário, conforme a tradição católica, teve início no século XIII depois que Domingos de Gusmão, pregador de Albi, sul da França, por meio de uma visão, recebeu da Virgem um modo de orar por meio de um cordão de contas (SOUZA, 2001). A devoção ao rosário, foi assim sendo disseminada por vários continentes devido às ações dos dominicanos e à escrita de livros relacionados à temática: no ano de 1470 o dominicano Alano de Rupe “publicou uma obra que despertou a crença dos poderes do rosário como meio de obter graças e a proteção da Virgem Maria. [...] Em 1495, o papa Alexandre VI aprovou a prática que cresceu rapidamente” (SOUZA, VAINFAS, 2000, p. 26). Inúmeros livros foram então surgindo como meio de ensinamento e propagação ao culto ao Rosário<sup>64</sup>.

Segundo Souza e Vainfas, uma das ações da contrarreforma era a devoção ao Rosário. Em 1573, o Papa Pio V, declarou a festa de Nossa Senhora do Rosário, inicialmente chamada de Santa Maria da Vitória, como marco para celebrar a conquista do catolicismo contra os turcos na Batalha de Lepanto: “[...] segundo o papa, a vitória teria se dado graças à intercessão da Virgem, em resposta aos rosários a ela oferecidos, e Gregório XIII, seu sucessor, mudou o nome da festa para Nossa Senhora do Rosário, reforçando o rosário como arma da vitória. [...]” (2000, p. 26). A virgem do Rosário, foi assim consagrada padroeira das vitórias do cristianismo contra os infiéis.

---

<sup>64</sup> Algumas obras escritas por essas ordens religiosas foram: “Os dois atlantes de Etiópia: Santo Elesbão, imperador XLVII da Abissínia. Advogado dos perigos do mar & Santa Efigênia, princesa da Núbia, advogada dos incêndios dos edificios”, escritos pelo frade carmelita José Pereira de Santana entre 1735 e 1738. Outro exemplo é o texto escrito em 1744, pelo franciscano Apolinário da Conceição, denominada: “Flor peregrina por preta, Ou nova maravilha da graça, descoberta na prodigiosa vida do beato Benedito de S. Filadelfio, religioso leigo da Província Reformada da Sicília, da mais estreita Observância da Religião Seráfica”.

Quanto à Senhora do Rosário, seu culto tornou-se popular com a batalha de Lepanto e sua fama, bem como a recitação do terço, foram intensamente divulgadas pelos dominicanos. Os inúmeros privilégios que mereceram dos pontífices provocaram um florescimento de Igrejas, Conventos e Irmandades, de geral aceitação. Divulgada a devoção de Nossa Senhora do Rosário na Península Ibérica, logo foi tida como protetora de inúmeros grupos, como os homens do mar no Porto sobretudo e considerada milagrosa entre os marinheiros (SCARANO, 1978, p. 39).

Para Tinhorão (1988), o culto ao Rosário em Portugal começou no século XV, em 1490, como pedido de intercessão da Virgem a pandemia de peste em Lisboa. A partir do ocorrido a devoção rosariana se iniciou. Instaurado pelos frades dominicanos, teve maior expressão nos séculos XVI a XVIII devido ao tráfico de negros e africanos para o país.

Assim é que, em 1551, na igreja do Convento de São Domingos, em Lisboa, havia duas irmandades sob a égide da Senhora do Rosário: uma, instituída por pessoas brancas; outra, formada por pretos e forros. Ainda no século XVI, duas outras confrarias exclusivamente integradas por negros se constituíram na capital portuguesa, aumentando seu número nas centúrias seguintes, não se limitando geograficamente a Lisboa (BOSCHI, 2019, p. 214).

Scarano (1978, p. 47), ressalta que nas colônias portuguesas o culto ao rosário foi inicialmente implementado pelos jesuítas. Segundo ela, já que não havia frades dominicanos “a Irmandade do Rosário foi trazida sobretudo pelos jesuítas e é mesmo possível que tenha vindo com confrades saídos de Portugal, empenhados em introduzir essa piedade nos lugares que procuravam”. Contudo, a devoção aos nomeados “santos pretos, no Brasil” teve maior relevância no século XVIII, em que a devoção ao rosário foi praticada principalmente pelas ordens carmelitas e franciscanas.

Esta devoção veio ao Brasil pelos navios negreiros: é uma herança dominicana no Brasil, onde os dominicanos não estiveram presentes senão a partir do século XIX. Os frades capuchinhos que fizeram a ponte entre uma pastoral africana e uma brasileira conseguiram do superior geral dos dominicanos a licença de pregar a devoção entre os pretos do Brasil, e foram desta maneira os grandes protagonistas do Rosário no Brasil (HOORNAERT, AZZI, GRIJP, BROD, 1977, p. 348).

A introdução à devoção ao rosário no Brasil, sobretudo nas Minas Gerais, cumpriu fins catequéticos, para aceitação e assimilação do catolicismo pelos negros escravizados. Sendo a mais representativa no território das Gerais, as confrarias do Rosário<sup>65</sup>, juntamente às de São Benedito, São Elesbão e Santa Efigênia, foram associações adotadas pelas populações negras nas Minas Gerais, sobretudo por a imagem da Virgem do Rosário ser cultuada e desenhada

---

<sup>65</sup> Segundo o historiador Caio César Boschi (1986), o orago de Nossa Senhora do Rosário era o que apresentava maior número nas Minas Gerais: 19, 31% que correspondiam a 62 irmandades, ocupando o segundo lugar o do Santíssimo Sacramento com 13, 39% ou 42 associações. A irmandade de São Miguel e Almas, também era significativa no território mineiro: foram identificadas 35 irmandades ou 10,90%. (BOSCHI, 1986, p.187-8). BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder: Irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas Gerais**, São Paulo, Ed. Ática, 1986.

pelos párocos como advogada e salvadora das almas aflitas, a quem todos acolhem. Desse modo, a Irmandade do Rosário era, como ressalta o dominicano português Frei Nicolau Dias, uma instituição onde se encontrava consolo psicológico e também de equidade social, já que:

[...] comumente nas outras confrarias nam sam admitidos senã particulares estados de pessoas. Mas na cõfraria do Rosayro de nossa Senhora, recebense todos os estados e cõdições de pessoas, homes, molheres, grãdes, pequenos, pobres, ricos, velhos, moços, livres, escravos, ecclesiásticos, e seculares, e tambe dos defunctos” (DIAS, 1573, p. 45).

Realmente, como inscrito no capítulo 1 do livro do compromisso<sup>66</sup> (FIGURA 8) da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Paróquia do Pilar de Vila Rica<sup>67</sup>, em seu quadro associativo estava permitida a entrada de: “toda pessoa preta ou branca de hum, eouto Sexo, forro, ou Captivo, dequal quer nasção que seja” [...], que estivesse disposta “a cumprir, e goardar, os estatutos da Irmandade<sup>68</sup>, declarando o dia mes, e anno, em que tal Irmão entrou [...]” (Compromisso de N.S. do Rosário dos Pretos de Vila Rica, 1715, cap. 1, s/n). A fundação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Paróquia do Pilar de Vila Rica data 1715<sup>69</sup>, marco da construção do seu templo e, também, do seu livro de Compromisso. Contudo, é importante destacar que havia antes desse compromisso outro livro que, segundo informações do preâmbulo de seu novo estatuto, foi perdido.

[...] fazendo no anno de 1715, os Irmãos, que então Serviaõ, estatutos, que aprovou econfirmou o *Excelentíssimo eReverendíssimo Senhor Dom Frei Francisco de São Hyeronimo, Bispo do Rio de Janeiro* pelos quais se governou adita Irmandade até ao prezente, como estes seachão incapazes de seperseberem, foi preciso reduzilos amelhor forma, com pouca alteração, que sé a que se segue (Compromisso de N.S. do Rosário dos Pretos, 1715, cap. 1, s/n).

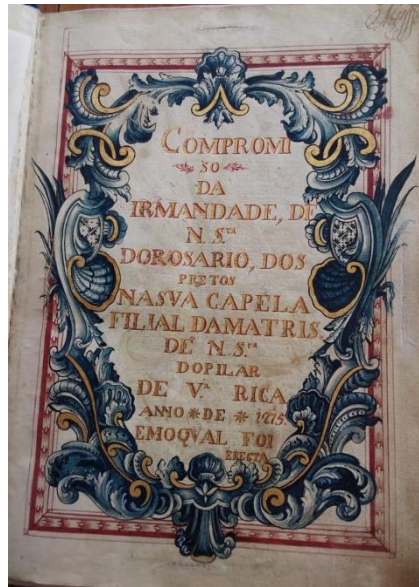
<sup>66</sup> As referências seguintes serão feitas desse modo: (Compromisso N.S. do Rosário dos Pretos, 1715, cap. X, p. X).

<sup>67</sup> Como ressaltado no capítulo 17 de seu Livro de Compromisso, também anexas à Irmandade do Rosário dos Pretos de Vila Rica estavam os oragos, São Benedito, Santo Antônio de Cathalagerona, Santo Elesbão e Santa Efigênia, ambos considerados “santos pretos”.

<sup>68</sup> Relevante ressaltar que, em Vila Rica, outro orago que afiliava mestiços era a Irmandade do “Patriarcha S. Joze dos bem Cazados”, essa irmandade foi erigida pelos pardos moradores da vila em 1730.

<sup>69</sup> É válido ressaltar que, as datas dos livros dos compromissos nem sempre estão consoante as da criação das irmandades, estes apenas apontam a época em que estes foram oficializados.

**Figura 8: Folha de Rosto do livro do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário**



**Fonte:** AEPNSP/OP – **Foto:** Franciele Silva

A Irmandade do Rosário dos Pretos de Vila Rica, funcionou inicialmente no espaço da Matriz de Nossa Senhora do Pilar, onde, como afirma Salles (2007), ocupava o altar lateral da matriz (FIGURA 9). Posteriormente, foi erguida uma capela primitiva no bairro do Caquende (atual bairro Rosário), que tempos depois foi substituída pela capela atual. Pois, conforme informações presentes nos documentos dos Originais de Ordens Régias presentes na Seção Colonial da Secretária do Governo da Capitania, no site Arquivo Público Mineiro<sup>70</sup>, os Irmãos do Rosário, por ocasião da trasladação do Santíssimo Sacramento, a procissão do Triunfo Eucharístico, foram responsáveis por abrir a rua do Sacramento (atual Getúlio Vargas), onde o cortejo iria passar: “por não haver rua, nem comodidade para hir a Procissão [...] romperão morros íngremes incapazes de habitação [...] fazendo humá rua q hoje he a melhor e de mais comerço de toda a villa” (SC-111, 1753-1767 [1], Rolo 24, p. 12) . Em retribuição aos Irmãos do Rosário “homens pobres, e a mayor p. te. delles escravos”, a Irmandade ganhou em 1761 por ter “obrado em utilidade publica” a concessão de um terreno por parte do Senado da Câmara que se “achava inculto e inhabilitado” para a construção da atual Igreja (SC-111, 1753-1767 [1], Rolo 24, p. 12).

<sup>70</sup> ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Secretaria de Governo da Capitania (Seção Colonial). Originais de ordens régias. 1753-1767 (1). Rolo 24. Disponível em: <<http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/brtacervo/brtacervo.php?cid=113>>. Acesso em: 15 de març. de 2023.

**Figura 9: Local que ocupa a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário na Matriz de Nossa Senhora do Pilar**



**Fonte:** CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Introdução ao barroco mineiro:** cultura barroca e manifestações do rococó em Minas Gerais. Belo Horizonte: Crisálida, 2006. Imagem editada.

A estruturação dos quadros sociais e de onde vinham as anuidades pagas pelos participantes dessa Irmandade, na verdade, das irmandades constituídas por africanos escravizados, torna-se um obstáculo devido à falta de documentação ou mesmo da qualidade, ou perdas dos registros. Contudo, como vimos em capítulo anterior, podemos inferir que as anuidades eram pagas pelos senhores que viam nesta ação uma forma de expandir o cristianismo entre os africanos escravizados e, com isso, tê-los sobre controle. Em concordância com esse argumento, Scarano (1978), ainda afirma que:

[...] a emulação entre as pessoas de categoria social elevada fazia com que os senhores sentissem orgulho de ter seus escravos em associação bem aceita na sociedade. Muitos pagavam mesmo as altas taxas que se cobravam de reis e rainhas ou de Irmãos de Mesa [...]. A anuência do senhor deu ao escravo possibilidade de ocupar postos elevados, que exigiam uma contribuição maior. Aliás, apenas utilizando recursos obtidos ilegalmente, teriam os cativos possibilidade de pagar as anuidades. Há mesmo acusações explícitas de que utilizavam o produto de roubos e contrabando para pagar suas irmandades (SCARANO, 1978, p. 67).

Contudo, como evidencia a autora, a fonte da receita da Irmandade do Rosário dos Pretos não era constituída tendo como renda principal a contribuição pessoal, mas sim provinham de outros meios de lucros como as doações dos fiéis, os aluguéis de imóveis e a realização de empréstimos “como uma espécie de banco para a população, fornecendo dinheiro a juros, inclusive a elementos estranhos ao seu quadro” (SCARANO, 1978, p.70). Em análise

ao Livro “Livro de Receitas e Despesas” da Irmandade do Rosário de Vila Rica (Ouro Preto), verificamos que uma das fontes significantes de receitas desta associação provinha das esmolas e enterros, contudo é curioso ressaltar que uma parte da receita também derivava do aluguel do jogo de bola<sup>71</sup>.

O quadro funcional na Irmandade do Rosário dos Pretos de Vila Rica, também era composto pelos cargos oficiais (juiz, escrivão, procurador, tesoureiro, provedor, sacristão) sendo: “[...] hum Juis, ehua Juiza de Nossa Senhora do Rozario, ambos pretos, de quálquer nasção q, sejam, forros, ou captivos; hum Escrivão, e hum thezoueyro brancos; e hum Procurador preto, os quais administrarão oseucargo, como hé sua obrigação [...]”, (Compromisso de N.S. do Rosário dos Pretos, cap. 3, s/n). Como regra todos eram eleitos pela mesa, mas o que chama a atenção é a preferência aos indivíduos “sempre os mais benemeritos, graves, e ricos da freguesia [...]” (Compromisso de N.S. do Rosário dos Pretos, cap. 3, s/n). O sacristão também deveria ser negro e “bem procedido (não tendo a Irmand.e seu captivo) o qual a meza escolherá para este emprego [...]” (Compromisso de N.S. do Rosário dos Pretos, cap. 13, s/n), e assim como na Irmandade do Santíssimo havia a função de “Andador”, ocupado também por um negro que tinha como obrigações:

[...] vizitar duas vezes nasemana, aosIrmãos, e Irmãs, enfermos, principalmente aosLibertos que forem pobres, para ver oestado em que se achão, esenecessitas de Sacramentos, ou de alguma couza em q a Irmandade lhepossoa valer [...]. Cuidará em ajudar o Procurador acobrar o que se deve á Irmandade, para oque dará oEscrivão ao Procurador rol dos devedores, eo que cobrarem, entregarão ao thezoueyro, que lhe dará bilhete do que receber, para o Escrivão lhefazer carga na receita, eemtudo omais que for do Serviço de Nossa Senhora, eda Irmandade Sehaverá com zello, e claridade. Ajudará também aoSacristão, no que for necessario, e huns, eoutros, farão o mesmo (Compromisso de N.S. do Rosário dos Pretos, cap. 14, s/n).

Nas Irmandades do Rosário também eram eleitos Reis e Rainhas, estes eram coroados no dia do festejo dedicado à Nossa Senhora do Rosário. No livro do Compromisso da Irmandade do Rosário dos Pretos de Vila Rica há, logo no início, um capítulo próprio enfatizando sobre a escolha dos Reis e Rainhas e, também, seus deveres:

---

<sup>71</sup> O jogo de bola, em suas diferentes formas, há tempos foi um divertimento para as nações. Em Portugal também se tornou um empreendimento das igrejas que, em momentos festivos, promovia o jogo de bola mediante a apostas para arrecadar recursos. O Estado era o responsável por regulamentar os jogos de divertimentos considerados autorizáveis, esses jogos envolviam apostas em dinheiro, a exemplos: o jogo de bola e a loteria, os lucros obtidos com as apostas eram em sua maioria revertidos para a Santa Casa de Misericórdia. Provavelmente o Brasil sendo uma das colônias portuguesas, teve essas práticas de entretenimento trazidas da Metrópole. O registro do aluguel do jogo da bola, inserido nos livros de “Receitas e Despesas” da Irmandade do Rosário dos Pretos, confirma que as apostas em torno do jogo de bola, aqui também eram uma forma de angariar dinheiro para a Igreja. Essa medida por parte da Irmandade, se pode entender já que, como visto anteriormente, o Estado Português não prestava os auxílios necessários a todas as Irmandades, inclusive ao orago do Rosário (MAGALHÃES; ALÇADA; FERNANDES, 2011). FERNANDES, Paulo Jorge; MAGALHÃES, Ana Maria; ALÇADA, Isabel. **As invasões francesas e a corte no Brasil**. Lisboa: Editorial Caminho, 2011.



Haverá nesta Irmandade, hu Rey ehua Raynha ambos pretos de qualque r nassão, os quais serão eleitos todos os annos emmeza amais votos, e serão obrigados a assystir com o seu estado ás festiuidades de Nossa Senhora, e mais Santos, acompanhando noultimo dia a Procissão atrás do Pallío, e assim o Rey, como a Raynha, dará cada hu desua esmolla dez a seis oytavas de ouro, enão serão obrigados os Juizes, nem Juizas de Nossa Senhora, e mais Santos, a ir buscalos asua caza, e menos recebelos á porta da Igreja, por evitar disturbios, q. poderão succeder, porem se entre todos houver boa união, os poderão ir buscar a sua caza, sequizerem, eacompanhallos para a Igreja, más de sorte, q. não sirva o tal acompanhamento de estorvo, para as festas se fazerem a horas competentes, inda que o Rey, nem Raynha, senão achem presentes na Igreja, porque não parece justo, estár a Irmandade e, Parocho, e povo, esperando por elles athe á hora, em que quizerem vir (Compromisso de N.S. do Rosário dos Pretos, cap. 2, s/n).

A coroação de Reis e Rainhas do Congo, era uma prática originária de um ritual africano dedicado ao Deus soberano da religião africana Zambi-Apungo, em agradecimento à vitória conquistada nas batalhas. Nesse ritual, havia também a coroação do Rei e da Rainha, e os coroados eram apresentados à sociedade e aos súditos em forma de agradecimento aos Reis Congos que, conduziam o cortejo. Entretanto, na colônia brasileira, sobretudo nas Gerais, somaram-se ao ritual elementos simbólicos da religiosidade cristã, como exemplos, o estandarte a Nossa Senhora do Rosário (FIGURA 10) e a simulação dos embates entre mouros e cristãos: “no ritual, o rei do Congo, que é o rei dos Cristãos, recebe uma embaixada do rei dos Mouros [...] em questão está a conversão dos infiéis, que, recusando o pedido, entram imediatamente em conflito. [...] até que os mouros são derrotados e convertidos ao cristianismo” (SCHWARCZ, 1999, p.417). Esses elementos, foram fundamentais para a permissão da realização de um ritual não cristão, mas é provável que foi moldado pelo catolicismo. Todavia, a aderência à prática da coroação de Reis e Rainhas no interior das Irmandades do Rosário, mesmo que de forma estratégica e transvestida pelo poder dominante, possibilitou surgir um sincretismo afro-católico.

Hoje, em Ouro Preto, um dos principais homenageados na festa de Congo é Galanga<sup>72</sup>, mais conhecido por Chico Rei. Devoto de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e de Santa Efigênia, Chico Rei foi responsável por construir em 1785, em Vila Rica, a Igreja de Santa

---

<sup>72</sup> Galanga foi um general do reino do Congo, país da África Central, que após vencer a batalha de Maramara foi coroado a Rei do Congo. Certo dia, com sua família: sua mulher, rainha Djalô, sua filha, princesa Itulo e seu filho Muzinga, foram capturados por portugueses e enviados para o Brasil para serem vendidos como escravos. Durante o percurso, sua mulher e filha foram mortas a serem lançadas ao mar, ficando apenas Galanga e seu filho. Chegando ao Rio de Janeiro em 1740, Galanga, foi renomeado de Francisco, e em companhia de seu filho foram transferidos para Vila Rica (Ouro Preto). Trabalhando por muitos anos na Mina da Encardideira (Bairro Antônio Dias), Francisco, conseguiu juntar quantia suficiente — muitos dizem que ele escondia ouro nos cabelos —, para comprar inicialmente sua liberdade e de seu filho e, após, a alforria de outros negros escravizados, muitos deles seus súditos no Reino do Congo. Acumulando montante a montante, comprou de seu senhor, que havia adquirido muitas dívidas, a Mina da Encardideira, que passou a ser nomeada de Mina de Francisco, o Rei, hoje mais conhecida como Mina de Chico Rei (VASCONCELOS, 1965). VASCONCELOS, Agripa. **Chico Rei**. Ouro Preto: Editora Itatiaia Limitada, 1965.

Efigênia, dedicada às santas, onde pôde resgatar um pedaço dos rituais feitos em sua terra originária, como o Congado.

**Figura 10: Estandarte processional de Nossa Senhora do Rosário ladeada por São Domingos de Gusmão e Santa Catarina de Siena, que saiu na procissão do Triunfo**



**Fonte:** Museu da Inconfidência – Ouro Preto/MG –  
**Foto:** Franciele Silva.

As Irmandades do Rosário dos Pretos constituíram-se como umas das mais importantes dentre os diversos oragos surgidos. Essa instituição, em Vila Rica, se ergueu após a expansão do povoamento, logo no início da exploração aurífera, de forma sincrônica com o povoado congregando os chamados “homens de cor”. Juntamente com a Irmandade do Santíssimo, na qual era filial, a Irmandades do Rosário dos Pretos beneficiou das riquezas minerais do território, assim essas duas agremiações tornaram-se instituições basilares para o desenvolvimento de Vila Rica. Construindo suntuosas e igrejas e pomposas festividades, a primitiva capela do Rosário, abrigou o Santíssimo e, sua irmandade pagou pelo relato do Triunfo Eucharístico.

Não se sabe ao certo porque a Igreja de Nossa Senhora do Rosário foi a escolhida para abrigar o Santíssimo Sacramento enquanto a Igreja de Nossa Senhora do Pilar passava por reformas, muitos autores conjecturam que, era porque ela era filial da Irmandade do Santíssimo,

outros justificam dizendo que foi devido à localização próxima da duas Igrejas, pois pertenciam à mesma freguesia. Diante do contexto dado, essas considerações são todas passíveis, mas também, conjecturamos que o abrigo de um ícone católico, com toda sua carga simbólica em um espaço ocupado por escravizados que, tinha outra formação religiosa cultural, não passava também de uma das inúmeras, como já relatamos, formas de estratégia para a pedagogia dos negros. Assim como, o financiamento do relato por essa irmandade, como veremos a seguir, não parece ter sido algo sem planejamento e intenções.

#### **4.2. As Letras em Portugal e no Brasil**

Na primeira metade do século XVIII, Portugal, possuía um mercado de letras fundamentado, principalmente, na disseminação dos poderes do Estado e da Igreja, ação essa que vinha se prologando desde o século XVI. Por causa disso, a sociabilidade letrada foi orientada por meio do político. Como consequência, a diferenciação social foi refletida por meio do controle dos saberes, sobretudo do movimento literário, pelas instituições dominantes: “o convento ou o mosteiro, a corte e a universidade” (CURTO, 2007, p. 330-331). É por meio dessa orientação que, em Portugal, surgem as obras destinadas a afirmar os poderes vigentes e apagar tudo o que viesse contra a imagem estabelecida: “enquanto instrumento e concretização desta República das Letras, surgem, em Portugal e por toda a Península, os primeiros ensaios destinados a elaborar bibliografias nacionais e imperiais [...]” (CURTO, 2007, p. 330-331). Assim, essas publicações materializadas no folheto, panfleto e manuscritos, mostram um mercado de letras voltado para uma politização da comunicação tipográfica, mas, uma politização ainda enraizada no ritual, por meio do qual Estado e Igreja afirmavam-se como propulsores.

[...] é precisamente no mesmo plano de politização da tipografia que a monarquia e a Igreja procuram prolongar os efeitos das formas mais tradicionais de fazer política, através da celebração de ritos, cerimônias e do patrocínio de eventos e instituições cortesãs. São disso exemplo as exéquias de Filipe II, os casamentos régios de 1615, a entrada em Lisboa de Filipe III em 1619, e muitos dos impressos relativos às cerimônias da monarquia e da corte publicados após 1640. Por sua vez, as instituições eclesíásticas, nomeadamente o Santo Ofício, investem fortemente na publicação de sermões, os quais mantêm pelo menos inicialmente uma forte relação com a celebração de ritos festivos e de missas, ou mais especificamente com a celebração de cerimônias como os autos-de-fé. Assim, entre o folheto impresso e a cerimônia pública do Estado e da Igreja existe uma estreita relação que, sem ser um dado novo, se intensifica na primeira metade de Seiscentos (CURTO, 2007, p. 336).

A descrição de grandes festividades, como as entradas reais e acontecimentos triunfais datam do século XVI, a função desses relatos era a afirmação do poderio político-religioso de cidades que se consideravam importantes em um contexto específico. A partir disso, esse

costume teria passado para outros países, sobretudo os dos impérios europeus, se tornando uma tradição das realezas.

A origem do emprego dos textos impressos como acessórios da Entradas Régia é desconhecida, mas seu amplo uso deve ter se iniciado nos Países Baixos no século XVI, associados que foram ao desenvolvimento da *Joyeuse Entrée* [...]; de lá, a prática de impressão e o uso dos panfletos descritivos e encomiásticos teria migrado para a Espanha durante a monarquia de Carlos V, na mesma época, chegava à França durante o reinado de Francisco I e, possivelmente, à Inglaterra, Itália e outras regiões da Europa, vinculando-se especialmente à cultura de corte (MEGIANI, 2000, p. 130. Grifos da autora).

Em Portugal, as festividades para as entradas reais, os nascimentos de infantes, os casamentos régios ou mortes, como vimos, eram comuns. Vinculadas ao calendário religioso, esses acontecimentos sempre eram documentados para enaltecer a unidade político-religiosa projetada na figura do Rei. Esses relatos, eram transportados para as colônias como o Brasil, mas o contrário também acontecia, relatos como o Triunfo, chegavam à metrópole onde eram recebidos por um público específico. Baseada nos estudos de Jaime Cortesão, a historiadora Iris Kantor<sup>73</sup> ressalta:

Jaime Cortesão estima que, em Portugal, a literatura produzida pela vida pública cortesã no período de D. João V é encontrada basicamente em três tipos de relatos: os relatos das entradas públicas dos embaixadores nas capitais estrangeiras ou dos prelados em suas dioceses; os panegíricos e elogios fúnebres de pessoas da realeza ou da alta hierarquia no clero e na nobreza; e a descrição de procissões e festejos reais (KANTOR, 1996, p. 5).

Assim como a Igreja e o Estado português se constituíam como unidade, essas obras literárias também se incorporavam, “[...] a partir da mesma classificação de panfletos — literários, religiosos ou políticos existem relações de contaminação entre eles, com efeitos na própria organização da escrita” (CURTO, 2007, p.336). Fato é, que esses impressos se estruturavam em discursos que fomentavam: “a diabolização do inimigo ou a sua folclorização, feita através da sua identificação com elementos do povo ou conseguida com base no recurso a uma linguagem do baixo-ventre” (CURTO, 2007, p. 336), em contrapartida, a glorificação do Rei e da Igreja. A partir desses aspectos, surgem o que podemos chamar de tipografia cortesã, que possui duas marcas principais que, Curto (2007), lista como responsáveis pela contaminação dessa politização tipográfica:

[...] a que denominaremos como sendo de estetização literária do discurso político, por via do recurso à metáfora e a outras convenções retóricas; por outro, a de um reforço de uma linguagem mística, fundada tanto na imagem do corpo de Cristo, como na crença de que a salvação depende do reconhecimento da relação entre os pecados dos homens e o castigo de Deus (CURTO, 2007, p. 337).

---

<sup>73</sup> KANTOR, Iris. **Pacto Festivo em Minas Colonial**. Dissertação de Mestrado apresentada à FFLCH/ USP, 1996.

Essa tipografia cortesã, que Curto chama de “literatura cortesã”, foi fomentada principalmente pela criação da Academia Real de História<sup>74</sup>. Amparada pelo patrocínio régio, essa instituição foi criada por D. João V, em 4 de novembro de 1720. Mas, antes de se tornar oficial passou pela aprovação do clérigo regular de Portugal, Padre Dom Manoel Caetano de Sousa, que “[...] apresentou a Sua Magestade o seu parecer por escrito, e nelle o projeto de huma Academia, que logo no seu principio correspondeo a taõ soberano influxo, e taõ acertada idéia” (SYLVA, 1727, p. 5). O objetivo da Academia Real de História, foi criar um modelo social acadêmico português que fosse responsável por difundir a história de Portugal e seus domínios.

[...] chegou o feliz tempo de se reduzir esta Republica a Monarchia, e as Sciencias , e Artes , sem perderem pela vassalagem a liberdade , principiaraõ a dar no seu exercicio o melhor premio aos seus proffesores. Porque reconhecendo El Rey quanto concorreria para a exaltação do seu nome escreverem successos taõ memoráveis, como os que aconteceraõ no seu Reyno, e Dominios, em toda aquella idade; de que não ha suficientes noticias, quiz por meyo de huma nova Historia , que as proezas dos seus Augustos Predecessores , e de nossos antepassados não só servissem de exemplo para se imitarem , mas tambem de paralelo para se excederem pella do seu tempo ; e incitado do seu magnanimo espirito, e insaciavel amor da fama , determinou tomar debaixo do seu Real patrocínio todo o corpo Literario, que organizado pela sua providencia , e animado pela inspiraçaõ , fosse dirigido por huma só Cabeça, e por hum só Congresso (SYLVA, 1727, p. 5).

Consequentemente, a instauração da Academia Real de História, regularizou não só a sociabilidade letrada portuguesa, mas também de suas colônias, a exemplo o Brasil<sup>75</sup>. Essa condução da formação cultural, aqui imposta, era uma estratégia para o exercício do controle, pois: “[...] a corte, a Academia Real de História e, mais tarde, a Academia das Ciências teriam atraído os sábios do Brasil e bloqueado a formação de associações intelectuais na colônia, a

---

<sup>74</sup> Após a criação da Academia Real da História, outra instituição foi idealizada, a Academia Real das Ciências de Lisboa, criada em 24 de dezembro de 1779, com estabelecimento público em 4 de julho de 1780, tinha como objetivo o estímulo às ciências. Assim como a Academia Real da História, orientava a produção científica dos saberes “[...] á imitação de todas as nações cultas, esta Academia de Sciencias, consagrada à gloria e felicidade pública, para adiantamento da Instrucção Nacional, perfeição das Sciencias e das Artes e augmento da indústria Popular” (RIBEIRO, 1872, p.39). RIBEIRO, José Silvestre. **Historia dos estabelecimentos scientificos litterarios e artisticos de Portugal nos successivos reinados da monarchia**, tomo II. Lisboa: Academia Real das Sciências, 1872. Disponível em: <[https://purl.pt/173/4/hg-7137-v/hg-7137-v\\_item4/hg-7137-v\\_PDF/hg-7137-v\\_PDF\\_24-C-R0150/hg-7137-v\\_0000\\_capa-cap\\_a\\_t24-C-R0150.pdf](https://purl.pt/173/4/hg-7137-v/hg-7137-v_item4/hg-7137-v_PDF/hg-7137-v_PDF_24-C-R0150/hg-7137-v_0000_capa-cap_a_t24-C-R0150.pdf)> Acesso em: 22 de nov. de 2022.

<sup>75</sup> As primeiras leituras no Brasil foram instauradas pela Companhia de Jesus. “Assumindo o papel docente de formação católica os jesuítas trouxeram os livros ecléticos que foram bases para a instrução pública brasileira. A Igreja, representada pelos padres da Companhia de Jesus, realiza aqui um gueto da cultura, particularmente no que toca ao papel moralizador e pedagógico. Sobrevêm aos jesuítas, os beneditinos, os franciscanos, os carmelitas, formando, por mais de dois séculos, uma significativa parcela de ativismo religioso-cultural na Colônia. Certamente, a esse tempo e até fins do século XVI, sobretudo os jesuítas, teriam trazido livros de sua devoção” (ARAUJO, 1988, p. 23). ARAUJO, Jorge de Souza. Perfil do leitor colonial. Tese de Doutorado em literatura Brasileira, apresentada à Coordenação dos Cursos de Pós-Graduação da Faculdade de Letras da UFRJ. Rio de Janeiro, 1988. 732 fls. Disponível em : <<https://pantheon.ufrj.br/handle/11422/6233>>. Acesso: 25 de jan. 2023.

ponto de a cultura colonial se definir por uma ausência [...]” (CURTO, 2007, p. 341-342). Mas, como esclarece, essa ação, mesmo que independente da vontade dos letrados brasileiros, obtinham desses uma aprovação, já que eles não consideravam como uma tentativa “[...] de sofrer uma dominação, mas de participar num movimento cultural que por essência transcendia as realidades locais” (CURTO, 2007, p. 341-342). Desse modo, para a elite letrada brasileira colaborar com essas instituições culturais portuguesas e ter um diploma reconhecido era algo digno de admiração.

Nesse contexto, se forma a sociabilidade letrada no Brasil dos setecentos, vindo ao encontro dos interesses da elite colonial em determinadas bibliografias instituídas por certas pedagogias já presentes “ no restrito e notório ambiente das escolas, entre Mestres de ler e seus discípulos numa situação colonial a reboque da Metrópole” (ARAÚJO, 1988, p. 148). Em consonância com esse cenário, a mudança do eixo político da Bahia e Pernambuco para as Minas Gerais, devido às descobertas de ouro e diamantes, foram também um divisor de águas para a prática literária no século XVIII em território brasileiro. Nesse momento, houve o aparecimento de diferentes títulos, a educação dos filhos dos Colonos foi transferida para a universidade de Coimbra e os modelos Iluministas começaram a ganhar destaques. Contudo, essas mudanças não foram suficientes para aparecer um leitor apto a questionar a sua sociedade, já que, esse estava, como vimos, com o pensamento mais voltado para o seu âmbito acadêmico.

Não existe entre nós, ainda, o leitor que se evidencie intelectualmente, debatendo sua cultura com os demais numa sociedade de signo crescente, avaliando ou questionando seu devir social, estimulado pelas várias camadas da leitura de obras representativas. Os documentos de que dispomos indicam um leitor apenas refletido a partir das áreas diretamente oriundas de um interesse específico de ampliação de status acadêmico ou profissional. Os livros permanecem na predominância de obras de devoção, mas já vão aparecendo, em número considerável, os clássicos latinos, as gramáticas e dicionários, Ciências naturais e Filosofia (ARAÚJO, 1988, p. 77-78).

Contudo, apesar da diversificação das obras, aqui ainda circulavam os livros devocionais, prática essa que pode ser justificada pelo interesse de se manter a sociedade, sobretudo a das Gerais, alijada de novas ideias que poderiam levar a uma revolta, a uma mudança no contexto pré-estabelecido. Assim, o incentivo as obras devocionais eram fundamentais porque essas atuavam como pedagogia, induzindo ao controle intelectual necessário para a domesticação, em especial do africano escravizado.

A ideia era que, o que é sacro não é passível de ser questionado. Desse modo, o panorama da leitura no século XVIII, no Brasil, foi um reflexo da permanência, que podemos dizer que planejadamente, de uma literatura religiosa/mística e dogmática. A marcante presença dos religiosos trazendo consigo sua carga doutrinária desde o século XVII e, após, com a união da Igreja ao Estado, revela que mesmo em território mineiro, onde fora proibida a fixação do

clero regular, era fundamental que o vértice educacional fosse introduzido por obras de cunho religioso-dogmático. Lembrando que, a religião com a figura de Deus não estava dissociada do Estado com a figura do Rei.

Essa tendência de predomínio da literatura religiosa ou mística, que se faz notar desde o século XVII, vai tomar corpo no século XVIII em termos quase absolutos. Grande foi a presença dos religiosos, com seus colégios e suas doutrinas no Brasil, no vértice mesmo da união Igreja-Estado, daí porque se pode explicar o avultado volume de livros nesse campo (ARAUJO, 1988, p. 201).

De fato, a maioria desses exemplares se encontravam nas bibliotecas de padres e bacharéis, sendo que muitos possuíam ambas titulações. Araujo (1988, p. 201), cita como exemplos desse cenário a biblioteca do português, morador de Vila Rica, Padre Dr. Bernardo Madeira, que em inventário no “livro da Irmandade do Patriarca São Francisco de Assis”, datando de 6 de abril de 1756, constava a presença de 136 livros, “a imensa maioria de obras de Religião, de que se destacava ‘1 Escudo mariano’” (Grifo do autor). O outro exemplo, que o autor destaca como a biblioteca mineira que possuía maior quantidade de títulos religiosos, é a do padre Manuel Ribeiro Soares, vigário da Igreja do Pilar de Ouro Preto em 1788:

São muitos e variados os títulos da livraria do reverendo de Vila Rica. Alguns deles se destacam, em nossa descrição, pela pouca extração em documentos semelhantes, ou pela curiosa raridade de seu aparecimento. É o caso de *Poliantcia sacra*, do padre Andreas Spanner, editada em Veneza, na Tipografia Balleoniana, 1741, em 2 volumes, e registrado nesse inventário mineiro. Ou da *Introdução à vida devota*, de S. Francisco de Sales, ou, ainda, do *Áureo trono episcopal* colocado nas minas de ouro, de D. Fr. Manoel da Luz, editado em Lisboa, por Miguel Menescal da Costa, 1749 (ARAUJO, 1988, p. 504-505).

Portanto, as obras religiosas dogmáticas se constituíram como leituras primárias nas Gerais colonial. Fator esse que, voltando nossas considerações para a relação Estado português e Igreja, já assinaladas anteriormente, verificamos que essas leituras eram impostas, dado o aparato ideológico coercível direcional para as questões dogmáticas e espirituais, — ambas coexistindo simultaneamente.

O século XVIII brasileiro é, compreensivelmente, o de mais rica distribuição e frequência de livros, em especial no ramo da Religião. Minas Gerais desempenha uma extraordinária contribuição nesse esforço de amostragem do perfil das leituras coloniais [...]. Especialmente no que se refere a títulos em doutrina e devoção, sem dúvida, é Minas um singular repositório bibliográfico, avultando o número de religiosos e, conseqüentemente, de sua influência no corpo social, vale dizer, na impregnação de leituras (ARAUJO, 1988, p. 491-497).

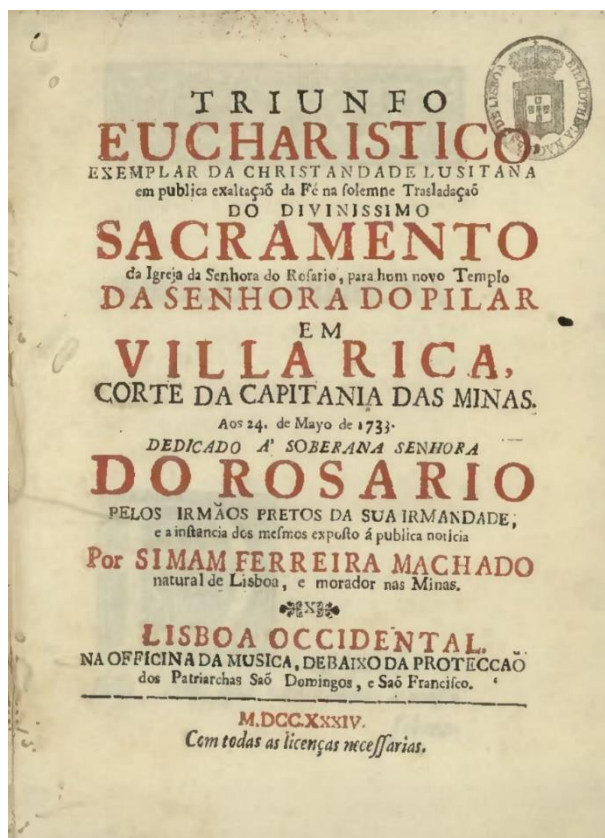
É nesse contexto, que se constituiu o perfil do leitor colonial, “concebido a luz da doutrina religiosa” (ARAUJO, 1988, p. 446), um leitor acrítico, pacífico, moldado pelos axiomas religiosos e políticos e inclinado a repetí-los como prática cultural, “alguém cuja rouquidão mental e ideológica só se desfará na medida em que dispuser de outros mecanismos de orientação cultural e bibliográfica” (ARAUJO, 1988, p. 529), Desse modo, o leitor e a leitura

colonial nas Minas Gerais, seguiu a base da vontade dos letrados portugueses, que eram constituídos por reinóis, padres e academicistas.

#### 4.3. Simão Ferreira Machado e o Opúsculo

O opúsculo intitulado como “Triunfo Eucharístico Exemplar da Christandade Lusitana”, está presente no site da Biblioteca Nacional de Portugal<sup>76</sup>, bem como no site do Arquivo Público Mineiro. Estruturado em 125 páginas, o relato da trasladação do Santíssimo Sacramento em Vila Rica é dividido em: frontispício (FIGURA 11), dedicatória, aprovações do Santo Ofício, Previa Allocutoria e narrativa da festa.

Figura 11: Frontispício Triunfo Eucharístico



Fonte: MACHADO, Simão Ferreira. **Triunfo Eucharístico**: Exemplar da Christandade Lusitana. Lisboa Occidental, 1734. Disponível em: <<https://purl.pt/34248>>. Acesso em: 27 de jan.2021.

<sup>76</sup> Neste trabalho usamos o exemplar presente no site da Biblioteca Nacional Digital de Portugal. Disponível em: <<https://purl.pt/34248>>. Acesso em: 27 de jan.2021.



Em suas páginas iniciais (frontispício<sup>77</sup>, dedicatória, aprovações do Santo Ofício), estão as informações que nos levam a descobrir o “campo discursivo” ali instaurado. Previamente, em seu frontispício, conseguimos pistas do que se trataria essa publicação, sua temática: “Triunfo Eucharístico exemplar da christandade lusitana em publica exaltação da Fé na solemne Trasladação do divinissimo Sacramento da Igreja da Senhora do Rosário, para hum novo Templo da Senhora do Pilar em Villa Rica”. Essa sentença, aponta que a motivação da obra era então divulgar para todos os indivíduos que aquela solenidade foi um exemplo de fé a ser seguido por todas as pessoas, — não podemos esquecer que essa fé não está ligada apenas a religião, mas também à figura do Rei. Desse modo, a intenção era deixar “exposto á publica noticia” a força político-religiosa do império português. Nessa folha de abertura, ainda são inscritos o lugar e a data onde ocorreu o evento: “corte da capitania das Minas. Aos 24 de mayo de 1733”. Interessante notar como a expressão “corte” demonstra a importância de Vila Rica, pois ela não é considerada apenas como um lugar qualquer da colônia, mas sim como uma extensão do império português.

Ainda nessa página, temos para quem é dedicado o relato: “a Soberana Senhora do Rosario pelos irmãos pretos da sua irmandade”. Essa informação mostra que o financiamento da obra foi feito pela Irmandade do Rosário dos Pretos de Vila Rica. A justificativa para a “publica noticia” podemos encontrar no capítulo dedicado á Virgem:

[...] porque em taõ grande triunfo de sua gloria consideravamos em vossos olhos singular agrado. Do mesmo nosso affecto nasceo o desejo, de que taõ grande solemnidade se publicasse , porque a noticia tem estimulos para o exemplo; e dilatando mais a veneraçãõ, e gloriã de vosso Santissimo Filho, também dilata este motivo de vosso agrado. Esta consideraçãõ nos obrigou a solicitar esta publica escriptura, em que sempre o nosso affecto esteja referindo em perpetua lembrança, e continua narraçãõ aos presentes, e futuros toda a ordem de taõ magnifica solenidade (MACHADO, 1734, s/n).

O argumento usado pela Irmandade do Rosário para o financiamento e publicação do relato demonstra que a intenção era fazer do acontecimento memória. Mas, essa mesma explicação nos leva a questionar o porquê de uma Irmandade composta por negros ter custeado essa descrição? A resposta para essa pergunta talvez seja respondida observado outra indagação: quem escreveu o relato? Segundo consta no frontispício, o autor da narrativa é “Simam Ferreira Machado”. Mas quem era? Identificar a identidade de Simão Ferreira

---

<sup>77</sup> Def 3. [Encadernação]. Primeira folha impressa de um livro que traz o nome do autor e o título. *In*: Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2021. Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/frontisp%C3%ADcio>>. Acesso em: 07 fev. 2023.

Machado é importante para sabermos que posições-sujeito ele ocupava na Vila-Rica escravocrata. Porém, em relação a sua identidade, há apenas suposições, com as quais trabalharemos aqui. Simão Ferreira Machado, se autorrepresenta como “natural de Lisboa, e morador nas Minas”. O escritor Augusto de Lima Junior (1957)<sup>78</sup>, também o identifica como natural de Lisboa, mas acrescenta que era um home rico ligado ao Conde da Galveias<sup>79</sup>:

natural de Lisboa e rico homem das Minas Gerais, tendo servido a Portugal na Corte de Roma e vindo com André de Melo e Castro, conde das Galveas quando este veio governar as Minas Gerais, escreveu no proemio de sua famosa noticia, o Triunfo Eucaristico... (LIMA JUNIOR, 1957, p. 74).

Porém, ainda não há documentos que comprovem essa afirmação, contudo devemos lembrar que os letrados mineiros faziam parte da elite, assim essa asserção deve ser considerada. Outras duas hipóteses para a sua identidade são ressaltadas pelo historiador Theophilo Féu de Carvalho em sua coluna no jornal Minas Gerais<sup>80</sup>, “*Reminiscências de Vila Rica*”<sup>81</sup>. Segundo Carvalho, a identidade de Simão Ferreira Machado era um mistério, mas para ele seria o pseudônimo do padre jesuíta Diogo Soares<sup>82</sup>, que foi um importante cartógrafo da Companhia de Jesus. O pesquisador ainda conjectura que o padre estava presente nas comemorações do Triunfo Eucarístico e inclusive rezou algumas missas na solenidade:

Ainda ninguém cogitou de saber, de identificar, quem foi esse Simão Ferreira Machado, auctor da descripção do – “Triumpho Eucharistico”! Para mim, este nome não é senão um pseudonymo, sob o qual se occulta, o seu verdadeiro auctor, o padre Diogo Soares da Companhia de Jesus. O padre Diogo Soares veio a primeira vez á Minas, em commissão de El-Rey, para com o seu companheiro e confrade da mesma

<sup>78</sup> LIMA JUNIOR, Augusto de. **Vila Rica do Ouro Preto: síntese histórica e descritiva**. Belo Horizonte: Edição do Autor, 1957. 228 p.

<sup>79</sup> André de Melo e Castro, foi o 4º conde da Galveias, tomou posse no governo da capitania de Minas Gerais em 1º de setembro de 1732, em solenidade na Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias, Vila Rica. Em 1736, foi eleito vice-rei do Estado do Brasil, ficando no cargo até 1749. No governo de D. João V, foi embaixador da Santa Sé (Glossário de História Luso-Brasileira). Glossário de História Luso-Brasileira. **In: Arquivo Nacional e a História Luso-Brasileira**. Disponível em: <<http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/glossario/index.php/apresentacao>>. Acesso em: 18 de fev. 2023.

<sup>80</sup> Tendo a primeira edição publicada em 21 de abril de 1892, data que homenageava os cem anos da morte de Tiradentes, o Diário Oficial do Estado de Minas Gerais, mais conhecido por jornal Minas Gerais, inicialmente impresso em Ouro Preto, foi um diário oficial governamental de Minas Gerais, suas matérias registravam os atos do governo e também acontecimentos nacionais e internacionais. Existindo até os dias atuais, ainda atua como órgão de registro normativos e administrativos do Estado.

<sup>81</sup> Nas edições de números: 305 de 23 de dezembro de 1930; 306 de 24 de dezembro de 1930; 307 de 25 de dezembro de 1930 e 308 de 27 de dezembro de 1930, Féu de Carvalho publicou em sua coluna “*Reminiscências de Vila Rica*”, presente no periódico Minas Gerais, uma análise minuciosa sobre o Triunfo Eucarístico. Disponível em: <<https://www.jornalminasgerais.mg.gov.br/>>. Acesso em: 18 de fev. de 2023.

<sup>82</sup> O Padre Diogo Soares além de atuar na Companhia de Jesus, era também mestre em matemática no colégio de Santo Antão de Lisboa e, Filosofia no de Évora. (MACHADO, 1741, p.697). MACHADO, Diogo Barbosa. **Biblioteca lusitana, histórica, crítica e cronológica**: Na qual se compreende a notícia dos autores portugueses e das obras que compuseram desde o tempo da promulgação da Lei da Graça até o tempo presente. Lisboa, Portugal: Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, Lisboa, Portugal: Oficina de António Isidoro da Fonseca, Lisboa, Portugal: Oficina de Inácio Rodrigues, 1741. Tomo I.

Ordem, o padre Capace, levantarem mappas geraes da Capitania de Minas, especificando os montes e rios; o primeiro de nacionalidade portugueza ou hespanhola e o segundo italiano. Este padre Diogo Soares, no terceiro dia de Missa solmne e Triduo dos festejos da trasladação, pregou de manhã e á tarde – “cujo estylo, e erudição deu novo lustre a festividade.” Ha annos que ando procurando, por toda parte, noticias deste Simão Ferreira Machado e nunca encontrei! Não acho seu nome nas patentes militares das milícias, nem nas provisões de officios expedidas; com o seu nome não deparo, entre os convidados para assistirem as festas profanas ou religiosas; e, pelo seu estylo, sua cultura, se evidencia do escripto, não seria qualquer um “quidam”! Si de facto existiu este Simão Ferreira Machado, hão de ser encontradas as pegadas de tão illustre personagem! Portanto, enquanto não tiver noticias exactas ou bem approximadas da sua personalidade; enquanto não puder identifica-lo, para mim, aquelle nome não passará de um pseudonymo do padre Diogo Soares, que foi o mesmo que fez a planta do fogo de artificio que ardeu em Villa Rica, representado por um jardim, que tinha a forma de um quadrado, com oitenta e cinco palmos de dimensão em cada face (CARVALHO, 1930, p.4).

O outro pressuposto levantado por Féu de Carvalho é que Simão Ferreira Machado seria outro jesuíta que veio para as Minas com o Conde de Assumar<sup>83</sup>. Essa suspeita, de certo modo, condiz com a de Augusto de Lima Junior, já referenciada acima, mesmo Lima Junior não identificando a pessoa que veio para Vila Rica e, pontuando que esta acompanhava o conde Galveias e, Féu, apontando que veio com o de Assumar, esse indivíduo poderia ser a mesma pessoa.

Ainda outra suposição que me parece justificada. [...]. Ainda pela mesma maneira, por fortes razões, e, pela cultura demonstrada, na opinião de entendidos, em literatura grega e latina, Historia Universal, Theologia e outros conhecimentos humanos, demonstrados no "Discurso Historico Politico", a sua auctoridade é attribuida a outro Jesuita: o padre Antonio Corrêa. Este padre Antonio Corrêa, portuguez de nascimento, veio para Minas com o Conde de Assumar, com elle residiu no Ribeirão do Carmo e com elle partiu quando terminou o seu governo, embora o povo dessa Villa, por escripto rogasse ao seu Provincial, ao Conde e a elle proprio Padre, com instancias, para que ficasse em Minas [...] (CARVALHO, 1930, p. 4-5).

Devemos refletir sobre as suposições levantadas por Féu de Carvalho, pois como constatamos, os clérigos também eram membros da elite letrada mineira, sendo grandes proprietários de bibliotecas. Agora, partindo para uma última possibilidade, temos uma informação feita por Licurgo Santos Filho em seu livro “*História da medicina no Brasil*”<sup>84</sup> (1947), onde destaca um Simão Ferreira Machado que era um médico que atuava em São Paulo:

---

<sup>83</sup> Dom Pedro Miguel de Almeida e Portugal, foi o 3º conde de Assumar, fazia parte do “Conselho de Guerra de Sua Magestade, Vedor da sua Real Casa, Mestre de Campo General dos seus exercitos, Director General da Cavallaria do Reino, e Capitão General da India. (MACHADO, 1759, p.214). MACHADO, Diogo Barbosa. **Biblioteca lusitana, histórica, crítica e cronológica**: Na qual se compreende a notícia dos autores portuguezes e das obras que compuseram desde o tempo da promulgação da Lei da Graça até o tempo presente. Lisboa, Portugal: Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, Lisboa, Portugal: Oficina de António Isidoro da Fonseca, Lisboa, Portugal: Oficina de Inácio Rodrigues, 1759. Tomo IV.

<sup>84</sup> SANTOS FILHO, Licurgo. **História da medicina no Brasil**. Saulo, 1947, v. 2, p. 352.

cirurgião em São Paulo. Foi, pelo ouvidor da capitania a pedido de outros cirurgiões, proibido de curar. Recorreu então ao capitão-general, que em despacho datado de 1747 concedeu-lhe novamente licença não só para curar como também para receber emolumentos pelas “curas” (SANTOS FILHO, 1947, p. 352. Grifo do autor)

Em consulta às Atas da Câmara municipal de São Paulo 1749-1755<sup>85</sup>, em dois dos Termos de Vereança, têm-se registros de uma reclama e uma convocação contra um Simão Ferreira Machado. Abaixo a reclama contra Simão Ferreira Machado:

Aos quinze dias do mez de junho de mil setecentos e cincoenta annos nesta cidade de São Paulo em a casa do Senado da Camara aonde se achavam os officiaes della abaixo assignados com presidencia do juiz ordinario João do Prado de Camargo e assistencia do procurador actual José Rodrigues Pereira para effeito de fazerem vereança e nella tratarem de dar providencia ao que fosse do bem commum e da republica, e sendo ahi appareceu um requerimento de uma replica por petição em nome de um Bernardino de Senna com palavras menos decentes ao Senado, e juntamente uma certidão falsa jurada aos Santos Evangelhos em nome do medico Simão Ferreira Machado furtando-lhe a firma, e constou isto fazel-o o dito Manuel Alves por depoimento que deu ao moço seu parente, á vista do que determinaram os officiaes da Camara averiguar quem tinha incorrido nesta desattenção para castigar o delinquente, e mandaram chamar a quem tinha trazido a petição e perguntando-se-lhe quem tinha feito a tal petição, confessou que fôra Domingos Alves que notara, e quem a escreveu fôra um filho de Damaso Alves por nome Manuel Alves, e assiim mandaram pelos officiaes buscar debaixo de prisão o dito Domingos Alves para averiguação desta desattenção o qual por algum modo confessou ser cumplice em notar a dita replica, e não negando não ser elle só sim se livrava com razões frivolas expondo-se sempre ao que fossem servidos os officiaes da Camara o que visto e ouvido e razões que deu mandaram ao alcaide prendesse na cadeia ao dito Domingos Alves, e assim mais mandaram passar mandado para ser preso o dito Manuel Alves que tinha escripto a tal petição, e assim mais despacharam varias petições para licenças de vendas e alguns requerimento mais a que se deu providencia conforme se precisavas; e não havendo mais que averiguar nem que prover houveram a vereança por acabada de que para constar mandaram fazer este termo que assignaram. E eu Antonio de Freitas Branco escrivão da Camara que o escrevi. – Prado – Rocha – Almeida – Perreira (ATAS CÂMERA DE SÃO PAULO, 1749-1755).

A partir das informações desse Termo de Vereança, podemos afirmar que as considerações levantadas por Licurgo Santo Filho são viáveis, pois como relatado na reclama acima, havia protesto sobre o modo de atuar do médico Simão Ferreira Machado e, isso pode ser uma prova que confirma que esse indivíduo realmente perdeu a licença para atuar como médico. Mas, a questão que fica é: será que esse Simão Ferreira Machado seria o mesmo que escreveu o Triunfo Eucharístico? Provavelmente, sim, pois os médicos faziam parte da aristocracia letrada brasileira.

Todavia, considerando todas essas possibilidades, podemos verificar que, sendo um burocrata, um padre, ou um médico, Simão Ferreira Machado era um sujeito autorizável a falar naquele contexto, um sujeito conhecedor dos modelos de escrita daquele gênero. Diante o que

<sup>85</sup> Atas da Câmara de São Paulo 1749-1755. Disponível em: <<https://www.saopaulo.sp.leg.br/memoria/atas-e-anais-da-camara-municipal-2/>>. Acesso em: 03 de fev. 2021.

descremos em capítulo anterior sobre o mercado das letras metropolitano e colonial, onde a educação estava disponível somente à elite, podemos dizer que Simão Ferreira Machado fazia parte da aristocracia letrada mineira que, como vimos, era formada em sua maioria por padres, academicistas e pessoas ligadas ao reino. Devido a isso, também poderíamos até considerar que ele fosse membro da irmandade do Santíssimo Sacramento em Vila Rica, ou mesmo que fazia parte da Academia Real da História. Mas fato é, que falando em nome da religião ou da política, intrinsecamente ligadas, ele está situado no interior das forças existentes de um campo religioso-político dado.

Desse modo, as posições- sujeito de Simão Ferreira Machado, nos guiam para entender o porquê do financiamento do acontecimento por uma Irmandade de negros. O que primeiramente temos que considerar é que essas organizações, sobretudo a de negros, sofriam a tutela do Estado, que constituíam várias estratégias para o controle dessas. Além de tudo, mesmo sendo composta por negros, o auxílio financeiro era feito por homens brancos de posses, que eram quem tomava as decisões finais e, na maioria das vezes, esses eram pertencentes as Irmandades de brancos, como a do Santíssimo Sacramento, que pertencia à elite vilariquense. Da mesma forma, a irmandade do Rosário era filial à do Santíssimo.

Portanto, mediante essas ponderações, podemos entender que a ação de se contratar um autor para a descrição do evento por parte da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário não é estranha, visto que, sua direção estava nas mãos da elite: composta dos homens letrados e complacente com os meios para a dominação dos que eram considerados inferiores. Então, a presença de Simão Ferreira Machado naquele ambiente, nos mostra mais um plano de dominação, que também se construía por meio da cultura letrada. O financiamento do rito pela Irmandade do Rosário e o destaque dessa informação no frontispício do relato, talvez tenha sido como mais uma forma de exibição do sucesso do “exemplar da christande lusitana”. Pois, era uma maneira de mostrar a todos que a catequização, a dominação dos negros, tinha sido bem-sucedida, já que a Irmandade composta por esses indivíduos foi a patrocinadora daquela cultura cristã. Consequentemente, conhecer o encarregado pela descrição dos acontecimentos nos deu pista para entender o sentido de seu financiamento por uma irmandade de negros. Mas, outro ponto importante para entender a situação de enunciação trazida pela descrição do Triunfo Eucharístico é conhecer a circunstância sobre o processo de impressão e circulação do livro após a descrição do relato.

A obra de Simão Ferreira Machado, foi impressa em: “Lisboa Occidental, na officina da musica, debaixo da proteção dos Patriarchas Saõ Domingos, e Saõ Francisco”. A menção aos santos católicos, denota que o dono da tipografia era alguém religioso. De acordo com

informações do “*Dicionário de Tipógrafos e Litógrafos Famosos*” (2002)<sup>86</sup>, de Rui Canaveira, a “*Officina da Musica*” era de propriedade do tipógrafo Teotónio Antunes de Lima e estava entre as melhores tipografias lisboetas do século XVIII: “sabe-se que em 1720 a Oficina da Música já laborava imprimindo, por exemplo, a *Eleição entre o bem e o mal eterno* do Pde. Alexandre de Gusmão” (CANAVEIRA, 2002, p. 85). Importante ressaltar, que o nome do estabelecimento: “*Officina da Musica*”, grafado no colofão das obras impressas, foi substituído, entre 1736 e 1737, pelo nome “*Theotonio Antunes Lima*” (CANAVEIRA, 2002). Pesquisando no site da Biblioteca Nacional de Portugal<sup>87</sup> algumas de suas impressões realizadas nos anos de 1736 e 1737, verificamos que o colofão passa então a: “Lisboa Occidental, na Officina da Musica de Theotonio Antunes Lima, Impressor da Sagrada Religião de Malta, debaixo da protecção dos Patriarcas S. Domingos, e S. Francisco”. Com isso, a hipótese acima levantada de que o dono da tipografia era alguém religioso, parece agora se confirmar, pois na nova inscrição é ressaltado que Teotônio era impressor da sagrada religião Malta<sup>88</sup>.

Em consulta ao manuscrito: “*Minaral precioso, no qual se acham os Celestiais haveres dos Jubileos, graças, Indulgecias, tudo concedido pelos Summos Pontiffices, á devoção do Santissimo Rozario, e modo de Rezar, ordenado por s. Pio V. e varias explicaçoens*<sup>89</sup>”, impresso na oficina da Música em 1738, percebemos em seu frontispício que Teotónio Antunes Lima também era escritor, pois essa obra é assinada por ele: “pelo capitão Antunes Lima”. Além disso, nesse excerto há a informação de que ele era um capitão. Deduzimos que ele era um cavaleiro hospitalário, o que pode ser justificado pela referência anterior na qual ela se denomina como impressor da sagrada religião de Malta e, também, porque o manuscrito escrito por ele é dedicado a: “Francisco Salgado Lima, Sargento Mayor dos Privilegiados de Malta”. A

<sup>86</sup> CANAVEIRA, Rui. **Dicionário de Tipógrafos e Litógrafos Famosos**. Lisboa, 2002.

<sup>87</sup> BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL. **Lima, Teotónio Antunes**. Disponível em: <<https://catalogo.bnportugal.gov.pt/ipac20/ipac.jsp?session=LC798481832N6.92547&menu=search&aspect=subtab11&npp=20&ipp=20&spp=20&profile=bn&ri=&term=Teotonio+Antunes+Lima+&index=.GW&x=0&y=0&aspect=subtab11>>. Acesso em: 25 de março de 2023.

<sup>88</sup> *A Ordem Soberana e Militar Hospitalária de São João de Jerusalém, de Rodes e de Malta*, foi uma ordem católica e aristocrata nascida em Jerusalém. Inicialmente, seu objetivo era a assistência hospitalar aos peregrinos e participantes das Cruzadas. Após um tempo, se transformou também em uma ordem militar que atuava como defensora das terras cristãs no Oriente Médio. Mesmo após o fim das cruzadas, a ordem continuou seu trabalho atuando em inúmeras batalhas como a de Lepanto. Cooptando membros por vários países da península ibérica, em Portugal, as instalações dessa ordem remontam aos anos de 1122 e 1128 durante o reinado de Dona Teresa (LOPES, 2019). LOPES, Paulo Roberto Dias. **A Ordem dos Cavaleiros Hospitalários na formação do reino de Portugal: Os Guardiões do Santo Lenho**. Rio de Janeiro: FSB/RJ, 2019.

<sup>89</sup> LIMA, Teotónio Antunes. **Minaral precioso, no qual se acham os Celestiais haveres dos Jubileos, graças, Indulgecias, tudo concedido pelos Summos Pontiffices, á devoção do Santissimo Rozario, e modo de Rezar, ordenado por s. Pio V. e varias explicaçoens**. Lisboa Occidental: Na Offic. da Mus. e da Sagrada Religião de Malta, 1738. Disponível em: <<https://purl.pt/21957>>. Acesso em: 1 de mar. de 2023.

tipografia de Teotónio, segundo Canaveira (2002), encerrou suas atividades por volta de 1740, mesmo ano em que imprimiu “*Memórias e observações militares e políticas, tomo III*”.

A impressão do Triunfo Eucharístico na oficina de Teotónio Antunes de Lima, aconteceu em 1734, um ano depois da festividade em Vila Rica. Como parte de uma tradição, a documentação de eventos dinásticos e, a posterior publicação, servia como uma forma publicitária de ser “*publica noticia*” da unidade e força político-religiosa da monarquia portuguesa. Desse modo, sendo o exemplo a ser seguido por todos, a impressão do registro também tinha a intenção de se estabelecer como memória:

[...] querendo, que se perpetue na lembrança este circunspecto exemplar daquelles Catholicos moradores, e que nos Pretos como no prelo se estampe este Triunfo, e este resplendor Luzitano, para que sua exaltada memoria sirva de gosto, e alegria a toda a Igreja, e a todos os Portuguezes; de pasmo, e assombro a todos os infiéis; de admiração a todas as gentes; e de gloria áquelle Provedor, e mais Officiaes, e a todos os moradores Parroquianos de Villa Rica (MACHADO, 1734, s/n).

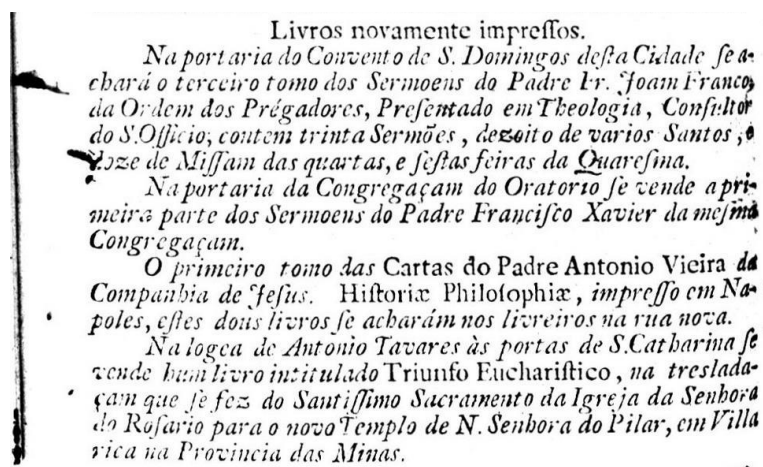
Portanto, para que houvesse essa imortalização do acontecimento, era necessária sua ampla divulgação e, a melhor maneira de fazer com que essas obras circulassem, era a sua comercialização. Ação realizada através dos anúncios de vendas nos jornais. A venda do relato do Triunfo Eucharístico foi anunciada no número 33, página 396, da Gazeta de Lisboa<sup>90</sup> Occidental, edição de 18 de agosto de 1735<sup>91</sup> (FIGURA 12). Segundo informações do anúncio, o livro poderia ser adquirido na loja de Antonio Tavares.

---

<sup>90</sup> A Gazeta de Lisboa foi o principal jornal político oficial português. Criada no ano de 1715, seu nome teve ao longo de suas publicações diversas mudanças, mas o mais popular foi Gazeta de Lisboa. Dirigido por José Freire de Monterroio Mascarenhas até 1760, ano de sua morte, seu primeiro exemplar saiu em 10 de agosto com a nomenclatura de “Notícias do Estado do Mundo”. Sua segunda edição, publicada em 17 de agosto, já vinha denominada como “Gazeta de Lisboa”. Mas, foi no ano de 1718, mais precisamente no dia 6 de janeiro que adquiriu o título de “Gazeta de Lisboa Occidental”, título que durou até 31 de agosto de 1741. Após, o periódico ainda sofria diversas mudanças de nome (TENGARRINHA, 1989). TENGARRINHA, José. **História da imprensa periódica portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1989.

<sup>91</sup> Gazeta de Lisboa. Mascarenhas, José Freire de Monterroio, 1670-1760, ed. 18 de agosto de 1735. Disponível em: <[https://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/periodicos/gazetadelisboa/1735/Agosto/Agosto\\_item1/P36.html](https://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/periodicos/gazetadelisboa/1735/Agosto/Agosto_item1/P36.html)>. Acesso em: 8 de jun. de 2022.

**Figura 12: Anúncio na Gazeta de Lisboa da venda do livro do Triunfo Eucharístico.**



**Fonte:** Gazeta de Lisboa. Mascarenhas, José Freire de Monterroio, 1670-1760, ed. 18 de agosto de 1735. Disponível em: <[https://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/periodicos/gazetadelisboa/1735/Agosto/Agosto\\_item1/P36.html](https://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/periodicos/gazetadelisboa/1735/Agosto/Agosto_item1/P36.html)>. Acesso em: 8 de jun. de 2022.

A historiadora Isabel Maria Ribeiro Mendes Drumond Braga, em seu texto “*As Realidades Culturais*”, presente no volume VII, “*Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil*”<sup>92</sup>, (2001), do livro “*Nova História de Portugal*”, analisou os anúncios publicitários da Gazeta de Lisboa entre 1715 e 1750, e fez um levantamento do número de publicações anunciadas pelo jornal. A autora concluiu que, mesmo havendo um aumento irregular do número de obras anunciadas, os livros contendo temas religiosos foram os mais divulgados<sup>93</sup>:

[...] ao mesmo tempo que a temática religiosa liderou, representando 59% do total dos títulos. A totalidade dos restantes temas foi inferior ao número de livros de carácter religioso. A oferta de textos literários foi afirmando-se ao mesmo tempo que os títulos das áreas da ciência (atente-se que as obras de medicina e farmácia representam 4% do total das obras anunciadas e 43,4% dos livros de ciência) e da história foram marcando presença cada vez mais constante, facto que, no que respeitou à história, não pode ser desligado do labor impulsionado pela Academia Real da História (BRAGA, 2001, p. 492-493).

<sup>92</sup> BRAGA, Isabel Maria Ribeiro Mendes Drumond. “**Realidades Culturais**”. In: **Nova História de Portugal**. Org: Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques, vol. VII, Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil, coord. De Avelino Freitas Meneses, Lisboa, Editorial Presença, 2001, pp. 466-558.

<sup>93</sup> Importante ressaltar que a autora para sua análise classificou os anúncios por temática de acordo com seus métodos de análise: “religião (textos sagrados, teologia, apologética, liturgia, devoção, sermões, hagiografias), literatura (poesia, drama, novela, romance, correspondência, retórica, teoria literária, dicionários, gramáticas), ciência (exacta, da natureza, medicina, farmácia, agricultura, técnicas e tácticas militares, artes liberais e mecânicas), história (sagrada e profana e itinerários de viagens), política (tratados de paz, declarações de guerra, actualidades internacionais, notícias de efemérides contemporâneas, textos de circunstância) e direito (leis, regimentos, jurisprudência)” (BRAGA, 2001, p. 492). Contudo, como podemos observar, muitos desses temas se fundiam. BRAGA, Isabel Maria Ribeiro Mendes Drumond. “**Realidades Culturais**”. In: **Nova História de Portugal**. Org: Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques, vol. VII, Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil, coord. De Avelino Freitas Meneses, Lisboa, Editorial Presença, 2001, pp. 466-558.



A autora ainda fez a listagem do nome dos livreiros e mercadores de livros entre esse período, destacando que havia uma diferença entre esses dois comerciantes. Essa distinção estava ligada à Casa dos Vinte e Quatro. De acordo com Martins (2007), a Casa dos Vinte e Quatro, foi uma organização portuguesa instituída em 1383 com o intuito de hierarquizar as corporações de ofícios e, essas, por sua vez, eram responsáveis por fiscalizar o comércio. Cada ofício era simbolizado por uma bandeira de um santo padroeiro. Em Lisboa, cidade em que se inaugurou esse órgão, sua composição abarcava vinte e quatro homens, representados por dois mestres de cada ofício. Em outras cidades portuguesas, a Casa se estruturava em torno de doze mestres.

Nas Corporações de Ofícios mecânicos, com representação na ‘Casa dos 24’ de Lisboa, havia ofícios embandeirados: Bandeira de S. Miguel, grupo de ofícios de que os sombreiros (chapeleiros) eram a cabeça ao menos algum tempo; Bandeira de S. Jorge, de ferreiros e afins; de S. Crispim, de sapateiros e afins; de S. José, de carpinteiros (e pedreiros), etc. Na bandeira estava pintado o santo, patrono de cada qual. Junto com as bandeiras havia as confrarias, de sentido mais restrito Bandeira, grupo de ofícios; Confraria, de um só ofício e tinha o fim primordial de beneficência e auxílio mútuo (incluindo a princípio hospitais), e também cada qual com o seu santo patrono pintado na bandeira, porque as confrarias também possuíam as suas próprias (LEITE, 1953, p. 28).

Essa corporação subsistiu até o século XVIII, época em que houve uma reforma em seu regulamento, quando foram estabelecidas decisivamente as bandeiras e as corporações correspondentes a cada padroeiro. Sendo mais uma mais forma de distinção social, a casa dos Vinte e Quatro, sofreu forte influência religiosa, pois seus membros, que também eram filiados a certas irmandades, ocupavam determinados lugares nas procissões de acordo com ofício exercido, “cada ofício carregava a bandeira do respectivo santo protetor [...]. E, neste caso, as *bandeiras dos ofícios* funcionavam com uma rigorosa hierarquia profissional, na qual alguns desempenhavam o papel de *cabeças*, enquanto outros ofícios eram considerados *anexos*” (MARTINS, 2007, p. 86. Grifos da autora).

Após essas considerações, podemos entender a distinção entre o livreiro e o mercador, segundo explica Braga (2001), o livreiro exercia o posto de oficial, — a posição de oficial agrupava os trabalhadores experientes remunerados —, essa profissão estava associado à Casa dos Vinte e Quatro, sob a proteção de São Miguel. Além disso, os livros comercializados pelo livreiro eram “encadernados por si e a retalho, os quais tinham sido adquiridos ao impressor ou ao mercador. Este, ou porque encomendava ou adquiria uma edição ao impressor ou porque importava do estrangeiro, só deveria praticar o comércio por grosso” (BRAGA, 2001, p.495). Já, o mercador, estava a uma posição acima a do oficial, a autora não indica a nomeação dada para a casa acima a de oficial, mas como ressalta Martins (2007), a casa acima à de oficial

correspondia à dos Mestres artesãos, que abarcavam os comerciantes que tinham estabelecimento próprio. Mas, como ressalta Braga (2001), com o tempo as duas funções acabaram por se fundir.

Posto isso, podemos encontrar o nome de Antonio Tavares na listagem elaborada por Braga (2001), segundo os dados, seu nome completo é Antonio Tavares Lopes, ele anunciou na Gazeta de Lisboa nos anos de 1734 e 1735, como vimos uma das obras anunciadas no ano de 1734 foi a do Triunfo Eucharístico. A autora não diz se ele era um livreiro ou mercador de livros, mas conforme o anúncio da Gazeta de Lisboa, o livro poderia ser encontrado em sua loja que ficava à portas de Santa Catharina<sup>94</sup>, portanto, podemos inferir que ele seria um mercador de livros, já que era dono da própria loja.

Mas, diante do exposto, para que um livro conseguisse essa dimensão pública e fosse comercializado, era necessário passar antes pelo censório. A licença do Santo Ofício era uma forma de censura aplicada para a publicação de livros. A Inquisição determinava três licenças para uma obra ser imprensa, a primeira licença era a do Santo Ofício, que analisava se havia no texto algo que ia contra as doutrinas teológicas. A seguir, a licença do Paço verificava se a obra não ia contra leis civis e, por último, a licença do Ordinário, que examinava se havia algo contra os princípios morais e eclesiásticos. Essas licenças eram dadas por sujeitos autorizados como freis, padres inquisidores ou secretários e a função era defender a religião e o Estado de ideias desestabilizadoras desse regime (SILVA, 1996). No opúsculo do Triunfo há todas essas licenças, as primeiras, as do Santo Ofício, foram determinadas por dois padres. O “Mui Reverendíssimo Padre Frei Antonio de Santa Maria”, que abre as declarações das licenças escrevendo:

Para mayor gloria de Deos, e admiração do Mundo justo he, que se imprima esta Relação intitulada: *Triunfo Eucharístico*, que pertende fazer publica Simão Ferreira Machado; não só porque não contem cousa, em que se possa temer, que a Fé perigue, e os bons costumes se pervertaõ; mas porque será um clarim da fama, que faça estremecer o Universo assombrado da generosa piedade e prodiga magnificencia dos Portuguezes, com que em todas as partes do Mundo tributaõ cultos, e rendem adorações ao Divinissimo Sacramento. Assim o julgo; porém Vossa Eminencia Reverendissima, que he o Supremo Senhor, mandará o que for servido. Lisboa Occidental Convento da Boa hora dos Agostinhos Descalços, 20. de Setembro de 1734. *Frei Antonio de Santa Maria* (MACHADO, 1734, s/n).

---

<sup>94</sup> Conforme Moreira (1838), as “Portas de Santa Catharina” era uma antiga porta encontrada nas Muralhas Fernandinas de Lisboa, próxima das igrejas de Loreto e encarnação. Acima de seus nichos, tinham duas imagens de pedra, uma de Nossa Senhora de Loreto e outra de Santa Catarina, que tempos depois foram transferidas para a fachada da Igreja da Encarnação. As “Portas de Santa Catharina” foram derrubadas em 1702. MOREIRA, Antônio Joaquim. Antigas Portas de Lisboa, e sua Cerca. **O Panorama II**, Nº 78, 1838, pp. 338-341. Disponível em: <[https://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/OBRAS/OPanorama/1838/N78/N78\\_master/N78.pdf](https://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/OBRAS/OPanorama/1838/N78/N78_master/N78.pdf)>. Acesso em: 15 de març. de 2023.

Segundo informações fornecidas pelo próprio sacerdote no seu parecer sobre a obra do Triunfo Eucharístico, ele se apresenta como “qualificador do Santo Offício, examinador das três Ordens Militares, e do Priorado do Crato e Relação Ecclesiastica Oriental”. Diogo Barbosa Machado, em seu livro “*Biblioteca Lusitana, Histórica, Crítica, e Cronológica...*”<sup>95</sup> (1741. p. 320), também cita o nome do Frei Antonio de Santa Maria, evidenciando que ele deixou sua pátria para receber em Castela o Hábito de Carmelita Descaço “onde professou o seu Instituto com toda observância religiosa”. É importante observar, que seu relatório destaca como a descrição de Simão Ferreira Machado não tem nada que possa ir contra os preceitos divinos. Por isso, é importante que ela ressoe no “*clarim da fama*”, que se torne público, como forma também de aprovação aos portugueses por fazerem tributos ao Santíssimo Sacramento. O segundo sensor do Santo Offício, foi o “Mui Reverendissimo Padre Frei Manoel de Sá”, dando o seu parecer sobre a obra ressalta:

Li por ordem de Vossa Eminencia esta Relação com O titulo: *Triunfo Euchariflico*: nella em eloquente pintura se propoem a magnificencia, com que a generosa Irmandade do Santissimo Sacramento de Villa Rica da Capitanía das Minas trasladou da Igreja da Senhora do Rosario para o novo Templo da Senhora do Pilar ao mesmo Senhor em solemne Triunfo. A lição deste he deleitavel pelo discreto estilo , e elevada pena, com que se expõem nesta Relação, em que não há cousa, porque desmereça communicarse ao publico pelo prelo, como pertende Simão Ferreira Machado. Este é o meu parecer,Vossa Eminência mandará o que for servido. Convento de Nossa Senhora do Carmo de Lisboa Occidental. 28. de Setembro de 1734. *Fr. Manoel de Sá* (MACAHDO, 1734, s/n).

Frei Manoel de Sá, se intitula como: “Exprovincial, e Difinidor perpetuo da Sagrada Ordem de nossa Senhora do Carmo de Portugal”, também era “Prègador do Serenissimo Senhor Infante D.Francisco, Chronista Geral da mesma Ordem nestes Reynos, y em todos os seus domínios , Qualificador , e Revedor do Santo Officio”, além disso “Academico Supranumerário da Academia Real da Historia Portugueza , Examinador das Tres Ordens Militares , e Consultor da Bulla da Santa Cruzada”. Achamos, da mesma forma, no livro de Diogo Barbosa Machado (1741. p. 28), o nome de Frei Manoel de Sá, onde consta referência de que o clérigo era mesmo “Academico Supranumerário da Academia Real da Historia Portugueza”. A informação de que Manoel de Sá era membro da Academia Real da Historia Portuguesa, é interessante e, esclarece

---

<sup>95</sup> MACHADO, Diogo Barbosa. *Biblioteca Lusitana, Histórica, Crítica, e Cronológica*: Na qual se comprehende a noticia dos authores Portuguezes, e das Obras que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente. Tomo I. Lisboa Occidental, Portugal: Officina de António Isidoro da Fonseca, 1741. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=-KiXPU4JJgC&pg=PP9&hl=pt-PT&source=gbs\\_selected\\_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=-KiXPU4JJgC&pg=PP9&hl=pt-PT&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: 1 de març. de 2023.

algumas de suas considerações sobre a relato de Triunfo Eucharístico. Em seu parecer é possível notar um viés crítico literário, a sentença “eloquente pintura”, por exemplo, mostra que o religioso sabe a forma de escrita aceita pela instituição e, Simão Ferreira Machado possui o “discreto estilo, e elevada pena”, características essenciais dessa escrita.

As próximas licenças são a do Ordinário e do Paço. A licença do Ordinário, foi dada pelo: “Mui Reverendissimo Padre Mestre Frei Fernando de Santo Antonio”, que se qualifica como: “ex-custodio, e Ex-Provincial da Provincia Capucha da Immaculada Conceição de nossa Senhora do Rio de Janeiro, Mestre na Sagrada Theologia”, também “Padre immediato, e Discreto perpetuo da dita Provincia, Definidor Geral de toda a Sagrada Ordem do Seráfico Padre Saõ Francisco”. Diogo Barbosa Machado (1741, p. 432), o qualifica como “exleytor de Theologia, Provincial, que foy da mesma Provincia, Definidor Geral de toda a Ordem Serafica, e seu universal Penitenciário, Examinador das três Ordens Militares, e Qualificador do Santo Officio no anno de 1736”.

Frei Fernando de Santo Antônio, em seu texto, além de enaltecer a descrição feita por Simão Ferreira Machado, cita como a solenidade foi um exemplo de cristandade, chama nós a atenção a proposição “[...] a todos os moradores Parroquianos de Villa Rica [...], pois sendo habitadores de terras tão loginquas, como incultas, teve o seu amor tanto que manifestar, e tributar á nossa Santa Fé” (MACHADO, 1734, s/n). É notório como a realização do tributo ao Santíssimo Sacramento e, a posterior relação do evento, foi considerado pelo Frei Fernando de Santo Antonio, como comprovação de fé pelos moradores de Vila Rica. Pois, como afirma o próprio clérigo, essa população colonial era desprovida de cultura, só conseguindo esse preparo intelectual através da afirmação do catolicismo, ação essa, que estava sendo demonstrada no relato de Machado. Desse modo, o Frei não encontrou obstáculos para a sua aprovação, ao contrário, ressaltou que a publicação do relato seria “hum clarim de tal fama, e digna de eterna memória esta solemnidade, e não contenha cousa alguma contra a nossa Santa Fé, e bons costumes, a julgo merecedora de que se imprima [...]” (MACHADO, 1734, s/n). Portanto, o livro era uma demonstração de como a ação evangelizadora em terras “incultas” foi uma vitória do Império Português.

A última licença, a do Paço, foi feita pelo “Mui Reverendissimo Padre Mestre Frei Lucas de Santa Catharina”, que conforme informa era “Chronista da Sagrada Ordem dos Prègadores, Académico da Academia Real da Historia Portugueza, Qualificador do Santo Officio”. Na relação “*Biblioteca Lusitana, Histórica, Crítica, e Cronológica...*”, Diogo Barbosa Machado (1741. p. 48), o apresenta como: “chronista Geral da sua Religião, e Academico do numero da Academia. Breve em suas observações, Frei Lucas de Santa Catharina assinalou: “vi o papel,

de que trata a petição inclusa, em nada se oppoem ao Real serviço de Vossa Magestade. São Domingos de Lisboa, em 22. de Outubro de 1734. Fr. Lucas de Santa Catharina” (MACHADO, 1734, s/n). Sucintamente, esclarece que não encontrou nada no texto de Machado que ia contra os valores morais eclesiásticos. Assim sendo, submetido em todas as esferas, a descrição de Simão Ferreira Machado, foi aprovada em seu original, sendo taxada em duzentos réis.

Por fim, através das informações iniciais presentes na obra escrita por Simão Ferreira Machado, pudemos refletir sobre a formação do campo literário/discursivo do Triunfo Eucharístico, examinamos como o controle régio e religioso sobre as ideias, os saberes, foi responsável por institucionalizar uma determinada forma de escrita. As letras, desse modo, também foram usadas para construir um imaginário do império português. Era necessário, legitimar aquele Império fazendo lembrar e refletir alguns e deixando na penumbra e/ou inferiorizando outros. Esse jogo de poder era essencial para manter a hierarquia estabelecida e, é a partir das letras que se estabelece a construção histórica e retórica dessa soberania. Operando, principalmente, através do que consideramos “*dispositivo barroco*”, as descrições como o Triunfo Eucarístico foram fundamentais para criar e consolidar a imagem ideal de um Império português, pois como observaremos no próximo capítulo, foram mediante enunciados persuasivos que toda a legitimação desse Império se transformava em realidade.

## 5. TRIUNFO EUCHARÍSTICO: A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA DE UM DISCURSO BARROCO TEOLÓGICO-POLÍTICO

Com a função memorialística do reino da cristandade lusitana, os enunciados expressos por Simão Ferreira Machado no Triunfo Eucharístico, o constituem como Thesaurus da Literatura cortesã, gênero que contribuiu para fomentar, afirmar e disseminar o imaginário colonialista, amparado em um discurso barroco teológico-político, legitimado e autorizável na prática social. Simão Ferreira Machado abre sua descrição da festividade por meio de uma introdução, nomeada por ele como “*Prévia Allocutoria*”, é nessa introdução que o imaginário colonialista se constrói a partir de um discurso imperial da cristandade lusitana, se revelando mais claramente. Na “*Prévia Allocutoria*”, Machado, ideologicamente, justifica a colonização portuguesa sob um viés religioso ao relacionar as navegações e suas conquistas, sendo as principais a apropriação do Brasil e a descoberta do ouro nas Minas Gerais, ao Triunfo Eucharístico.

No enunciado inicial, Simão recorda a história portuguesa citando o rei Dom Afonso Henriques de Portugal, considerado primeiro monarca, fundador do reino de Portugal, justificando a coroação de Dom Afonso como sendo providência divina, pois a esse, e conseqüentemente a todo reino de Portugal, foram dadas a missão de: “dilatarem a Fé entre as gentes barbaras, e remotas de todo o Mundo” (MACHADO, 1734, p.2-3). Ao rei é atribuído o processo de conquista cristã através da vitória contra os mouros, pois sua missão divina de converter novos cristãos entre os povos que, por não serem católicos, eram nomeados como “*bárbaros*”, trouxe como recompensa o espalhamento do catolicismo e, conseqüentemente, da cultura portuguesa:

[...] e todo o Mundo sabe, que ao Supremo Rey dos Reys, Christo Senhor nosso, deve o glorioso Reyno de Portugal a sua instituição e dilatado Senhorio. Consta por tradição, e historia, que nasceo esta gloria á nação Portugueza no espaçoso campo de Ourique, que teve principio no primeiro, e invencivel Rey D. Affonso Henriques, pela voz Divina do Redemptor do Mundo gloriosamente eleito, e confirmado com aquella victoria, que sempre com espanto celebra a fama. He tambem notório, que ao mesmo Rey, e seus descendentes, e geralmente a toda nação, foy imposta a incumbência de dilatarem a Fé entre as gentes barbaras, e remotas de todo o Mundo [...]. [...] porque da boca de Christo só ele recebeo a instituição do Reyno unida ao Apostolico encargo da produção da Fé (MACHADO, 1734, p. 1,2,3).

D. Afonso Henriques, nasceu entre 1106 e 1111, — ainda não há consenso sobre a data de seu nascimento —, falecendo em 6 de dezembro de 1185 em Coimbra. Apelidado de “Conquistador” e “Rei Fundador”, foi considerado o primeiro Rei de Portugal. Filho de Henrique, Conde de Portucale, e Teresa de Leão, após a morte do seu pai em 1112, o rei por ter uma posição política oposta à de sua mãe, para assegurar o seu domínio, lutou como cavaleiro e venceu a sua mãe na batalha de São Mamede, assumindo o governo em 1128. D. Afonso

ganhou o reconhecimento de sua monarquia em 1139, após sair vitorioso na batalha de Ourique, — uma guerra político-religiosa contra os povos nomeados “mouros” —, sendo proclamado rei dos portugueses em 1140. Como arma militar político-religiosa usou a Ordem dos Cavaleiros Templários, instalada no reino de Portugal ainda no governo de sua mãe Teresa de Leão, para auxiliá-lo em sua empresa de domínio, em 1147, com apoio dos cruzados, conquistou Lisboa dos mouros (GALVÃO, 1906).

A partir do reinado de D. Afonso, Machado (1734), constrói esse imaginário que une o surgimento da nação portuguesa e Deus, ressaltando que, como bênção divina, o reino é um Estado independente no quadro político da Península Ibérica e da Europa. O autor, ainda, destaca que os triunfos da fé legitimavam os triunfos da monarquia, ideia que é figurada na representação do rei, pois o rei era associado ao divino. Desse modo, relacionando o trono à escolha de Deus, o autor enaltece também o rei Dom Manuel, o nomeando como “Argonauta do Oceano”. Conforme, Machado o rei D. Manoel foi o propulsor das grandes navegações portuguesas, e estas foram para além das conquistas de diversos territórios e povos, um exemplo de luta e domesticação também dos elementos da natureza.

Chegou aquelle ditoso século, quando aquelle felicíssimo, e poderoso Rey, descendente do primeiro, o sempre memoravel D. Manoel, com espanto das nações da Europa, fez voar ao Oriente os Portuguezes: navegarão mares incógnitos, nunca vistos, nem de alguma gente navegados; penetrarão climas, por imensa distancia diferentes, no frio casperissimos, no calor ardentíssimos, até pisarem as prayas da India Oriental: com animo de incrível ousadia, e temeridade venturosa amansarão os mares, domesticarão os ventos, e parece dominarão os elementos, e toda a ordem da natureza. Este foi o Rey, e o seus primeiros Portuguezes, novos Argonautas do Oceano, os que entre barbaras gentes nas mais remotas partes com seu sangue, e formidavel valor, abrirão caminho á luz da Fé; de forte que em dilatadas regioens da Asia unirão ao magisterio da verdade Eu-angelica a gloria do dominio soberano (MACHADO, 1734, p.4-5).

Manuel I, “*O Venturoso*”, nasceu no dia 31 de maio de 1469 em Alcochete, foi o Rei de Portugal e Algarves de 1495 até à sua morte, faleceu devido a uma peste em 13 de dezembro de 1521 em Lisboa. Filho mais novo do infante Fernando, Duque de Viseu e da infanta Beatriz de Portugal, D. Manoel continuando as explorações iniciadas pelos seus antecessores, teve grande êxito em suas investidas, foi em seu reinado que foram conquistados: o caminho para a Índia, o Brasil e as Molucas (conjunto de ilhas arábicas) (GOES, 1749). Essas invasões foram decisivas para a fama de D. Manoel, pois graças às riquezas espoliadas desses territórios o império português se expandiu. Essa expansão estava associada à missão evangelizadora, pois sendo um homem bastante religioso, grande parte da fortuna foi investida nas construções de igrejas e evangelização; estabelecendo boas relações com o Papa, os interesses econômicos,

militares e religiosos do governo manuelino tiveram inúmeras consequências culturais tanto na metrópole quanto em suas colônias, a exemplo o Brasil.

Em seu discurso, Machado (1734), enaltecendo o reinado manuelino, associa a religião como responsável por clarear esses caminhos conquistados. O intuito de levar a luz às trevas fundamenta o domínio soberano do Rei e de Deus aos povos não católicos, mais uma vez, citados como “*bárbaros*”. Interessante, é que podemos encontrar esse mesmo discurso de salvação na Carta de Pero Vaz de Caminha ao Rei Dom Manoel I, quando se deu a conquista do Brasil:

Contudo, o melhor fruto que dela se pode tirar parece-me que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar. E que não houvesse mais do que ter Vossa Alteza aqui esta pousada para essa navegação de Calicute bastava. Quanto mais, disposição para se nela cumprir e fazer o que Vossa Alteza tanto deseja, a saber, acrescentamento da nossa fé! (CAMINHA, 1500, p.13).

Percebemos, assim, como esse posicionamento político-ideológico era usado como recurso para legitimar a ação política dos reinos cristãos e como motivo para batalhas de conquista. Desse modo, os imaginários sociodiscursivos relacionados à cristianização com suas guerras, domínios e violência são utilizados para explicar a necessidade de “dar luz as trevas da ignorância” por meio da catequização.

Logo as barbaras naçoens dos novos paizes, gente só na figura humana distinta das sylvestres feras, (em tanta rudeza nascêrão, e vivião pela falta do comercio com outras gentes, impedidos pelos imensos golfos do Oceano) a hum mesmo tempo ouvirão dos Portuguezes a doutrina Evangelica; e os mais repugnantes, e indomáveis sentirão a violencia das armas para o dominio, fazendo muitas vezes a sujeição dos animos dóceis, e atentos a receberem a doutrina: amanhecendo então a estes povos a luz da Ley Divina para a eterna felicidade; e servindo aos Portuguezes o temor introduzido das armas para as utilidades do domínio. Dos lugares marítimos pouco a pouco forão penetrando asperos, e amplíssimos sertões, descobrindo, e conduzindo sempre ao grêmio da Igreja novas, e defferentes naçoens de barbara gentilidade; muitas vezes facilitando primeiro as armas, outras vezes imensos trabalhos investigando dilatados, asperíssimos caminhos a muitos Varoens Apostolicos pelo sacerdotio, proffissão de letras, e exemplares virtudes, dignos Ministros, e Mestres da Religião para estas gentes; os quaes com incansavel ardentissimo, e sempre constante zelo, vencendo inumeraveis difficuldades; e ainda á custa do próprio sangue com as luzes da Fé afugentárão, e extinguirão as trevas da ignorancia, e cegueira destas gentes; mudando as vaníssimas, e antigas superstioens em sagrados Altares, Catholicas Christandade, e verdadeiro culto daquelle Soberano Senhor, que por sua infinita misericórdia lhe mandou o beneficio da Fé; e por ella convertidos os antigos enganos de seu amor, e de sua gloria (MACHADO, 1734, p. 7,8,9,10).

Esse discurso colonizador está presente nas instituições colônias tanto nas metropolitanas, onde a religião, introduzida através da força das “*armas*” ou mesmo pela perseverança dos “*Mestres da Religião*”, era indissociável das instituições políticas, militares, familiares e culturais. Desse modo, a religião torna justificativa para a dominação dos indígenas e a violência era um meio para alcançar os objetivos de colonização. Para os colonizadores, os



indígenas por diferirem de seu povo estariam nas trevas e a única salvação havia chegado com o implemento da colonização, trazendo consigo a religião.

[...] os Portuguezes vendo a saudavel temperança dos ares, a immudavel fertilidade, e frescura dos campos, como de continua Primavera, em humas partes fundáraõ povoaçoens , em outras se dividiraõ por dilatados campos. Tal he a grandeza , e taõ ampla a esfera destas regioens, que sendo a cobiça do coração humano difficil, ou impossivel de contentar, e nesta parte os Portuguezes sobre todas as naçoens, acháraõ terras, em que constituiráõ propriedade nos limites, que quizeraó para o dominio, e cultura; e superabundaõ ainda remotos, e incognitos paizes, habitados da mesma gente, de pouca contradição pelas armas; outros verisimilmente possuidos só das fêras, nunca pisados de pê humano, onde se offerece aos presentes, ou a futura posse dos vindouros igual, ou mais dilatado senhorio. Em outras conquistas arvoráraõ os Portuguezes os estandartes da Fé com imortal gloria das armas; nestas espalháraõ a luz do Evangelho com invejada abundancia de riquezas (MACHADO, 1734, p.10,11, 12).

Entretanto, no excerto acima fica claro que, toda essa ação política sob justificativa religiosa, não passava de uma ação econômica, em que a legitimação da fé possibilitava o triunfo cultural e capital, pois a intenção além de catequizar, era dominar e culturalizar, para assim escravizar os povos e espoliar suas riquezas. Mas, claro que a cristianização usada como justificativa, também favoreceu essas ações. Como exemplo, o enunciado em que Machado (1734), recorda a missão catequética de Portugal no Brasil. O autor, usando desse mesmo discurso, argumenta que as minas de ouro encontradas no Brasil, especialmente nas Minas Gerais, são como um prêmio ao empenho luso na expansão da fé católica.

Quase no mesmo tempo, não com deliberada navegação, mas da carreira da India desviados com huma horrível, e dilatada tempestade, fora de todo o humano pensamento, descobrirão a fértil, e incognita a parte da America chamada Brazil, pelo muito páo, que nesta terra há, sendo guia a Divina Providencia, e como piloto a continua tempestade, para verem, e pisarem tão remota, e dilatada região do Mundo. [...]. Porém de trinta annos ao presente se mostrou aos Portuguezes a America coroada de ouro nas altissimas, e ao principio impenetraveis serranias das minas do Brazil, onde a Providencia Divina, ou a mesma natureza, por destino imperceptivel ao juizo humano, mostravão terem em deposito guardadas immensas riquezas no interior dessas terras [...]. A Fé, que ensina, serem dadiva de Deos as riquezas, e todos os bens temporaes, seguro, guia o discurso a conhecer, que pedia Deos por aquelles finaes, ou de natureza, ou de sua Providencia, que se conhecesse recebido da sua mão o beneficio das riquezas; que estas se avaliassem só por mercê de sua liberalidade, não por ventura de humana deligencia (MACHADO, 1734, p. 5,13,14,15).

Repetidamente, o enunciador justifica a colonização sob um ponto de vista religioso, assim relaciona as conquistas das navegações portuguesas, a colonização do Brasil e descobertas de ouro nas Minas Gerais, como presente de Deus aos portugueses, fazendo desses: “senhores dos mais finos diamantes de todo o Mundo dandolhe por mãos da natureza com tosco artifício esmaltado o ouro em rude esplendor de pedraria [...]” (MACHADO, 1734, p. 20). Assim, Vila Rica, por sua riqueza, é centro mundial da cristandade, mas cristandade que não condiz somente ao religioso, mas intrinsecamente ao político e ao econômico, sendo exemplo a ser memorado e seguido.

[...] e como o Sol, cujas as luzes ficam sombras de todos os astros e esplendores, a nobilíssima Vila Rica, mais que esfera da opulência é teatro da Religiao: deve-lhe Portugal grandiosos auxílios, e quantiosos reditos; sem duvida os mayores da Coroa do Monarca, a America a gloria, e afluência das riquezas, que lhe reparte; todo o Mundo o copioso, e fino ouro, que recebe em seus Reinos; mas sobretudo deve Portugal ao Brasil, e todo o Mundo continuado, e de presente novo exemplo da Crsitandade (MACHADO, 1734, p. 27).

Ao longo da descrição do cortejo, é evidenciado nitidamente esse imaginário de que o ouro e os diamantes foram um prêmio divino dado aos portugueses devido à expansão da fé. Assim, o Triunfo Eucarístico também é o Triunfo Econômico português, “triumfo de ouro, e diamantes”, justificado pela ideologia de um discurso colonialista construtor de um imaginário do reino português, que como veremos na narrativa da festa, é amparado por inúmeros símbolos.

Simão Ferreira Machado (1734), na narração da festividade, evidencia que a trasladação marcada para o sábado, dia 23 de maio, foi impedida por “huma repentina chuva”, e o cortejo foi mudado para o dia seguinte, 24 de maio. O autor esclarece que a chuva foi um sinal de Deus, “julgando-a muda voz do Ceo”, para dizer o dia em que o agradava à realização do cortejo, e também como manifestação de aprovação daquele ritual de fé.

Amanheceo o seguinte dia vinte e quatro de Mayo[...], apparecia nas ruas a verde amenidade dos campos; em variedade de flores a Primavera. [...]. No populoso concurso tinha a villa a multidão das Cortes; nas gallas a policia, e gravidade: vestio neste dia a todos do mimo das cores a natureza; em laminas de ouro, e prata o Sol das luzes dos rayos (MACHADO, 1734, p.44,45,46).

Machado, deixa evidente a pompa do público ali presente, citando apenas as camadas sociais mais elevadas de Vila Rica. O autor exclui de sua narração os demais componentes da população vilariquenha, que também era formada de negros escravizados e dos chamados desclassificados. Em outro momento, descrevendo a urbe de Vila Rica, cita apenas a elite que ali residia:

Nesta vila habitaõ os homens de mayor comércio, cujo trafego, e importancia excede sem comparaçãõ o mayor dos mayores homens de Portugal [...] nella residem os homens de mayores letras, seculares e Eclesiasticos: nella tem assento toda a nobreza, e força da milicia [...] (MACHADO. 1734, p.24-25).

Após caracterizar o público, Simão, destaca que: “antes de sahir a procissãõ, estive o Divino Sacramento collocado em hum braço da Senhora, em lugar do menino” (MACHADO, 1734, p. 46), essa descrição mostra que, para além do Santíssimo ser uma representação do Cristo, era a imagem da sociedade portuguesa centralizada no seu monarca. Pois, o Rei era o escolhido divino na terra, a representação de Deus. O Santíssimo Simbolizava o poder perpetuo da religião, a comunhão era ação de memória: “E, tomando o pão, e havendo dado graças, partiu-o, e deu-lho, dizendo: Isto é o meu corpo, que por vós é dado; fazei isto em memória de

mim (LUCAS 22:19). Mas, no contexto das dinastias se tornou símbolo do poder, repressão e triunfo da monarquia, “hóstia sagrada carregada pelas mãos do sacerdote e cercada de perto por autoridades repressivas significou simbolicamente o triunfo da ordem colonial” (HOORNAERT, 1974, p. 50). Desse modo, o culto era ao mesmo tempo, a Deus e ao Rei, a Trindade passaria a Quadrindade: o Pai, o Filho, o Espírito Santo e o Rei.

Essa descrição de Machado demonstra como o discurso de perpetuação da memória e da ordem social do império português se materializou em uma construção alegórica, que seguiu em toda narração do evento. Após o ato com o Santíssimo, houve a celebração de uma missa na Capela do Rosário, onde tomou o púlpito o reverendo Dr. Jozé de Andrade e Moraes, e finalizado o sermão: “sahio logo a procissão manifesta aos desejos da publicidade [...]” (MACHADO, 1734, p. 47). O abre alas do cortejo se compôs com três danças: a primeira de turcos e cristãos, era acompanhada por dois carros de músicos; a segunda de romeiros e a última de músicos:

Precedia huma dança de Turcos, e Christãos, em numero de trinta e duas figuras, militarmente vestidos; huns, e outros, em igualdade divididos a um Emperador, e Alferes; a estes conduziam dois carros de excellente pintura, e dentro acompanhavam músicos de suaves e vários instrumentos. Seguia-se outra dança de Romeiros ricamente vestidos, que continuamente offereciaõ á vista a gravidade do gesto, a variedade da ordem, em diferentes mudanças da arte. Depois desta se dilatava outra vistosa dança, composta de musicos, em cujas figuras era o ornato todo tellas, e preciosas sedas de ouro, e prata [...] (MACHADO, 1734, p. 47-48).

As características dessa dança de Turcos e Cristãos, relatada por Machado, nos remete a uma encenação tradicional ibérica conhecida por *Chegança*<sup>96</sup>. Trata-se de uma encenação da empreitada marítima iniciada no século XI, com as Cruzadas, no período da invasão da Península Ibérica, dos portugueses (cristãos) e suas batalhas para a conversão dos povos denominados “mouros”. De caráter religioso e político, a dramatização ressalta a vitória das armas dos cristãos sobre os não católicos, que eram considerados “infíéis”. Portanto, essa reprodução simbólica, no cortejo, reflete a ideologia cristã que produz imaginários relacionados à vitória do bem contra o mal, esse imaginário produz sentidos que consideram os indivíduos de outras religiões, que por não serem cristãos e batizados, como seres diabólicos. Assim, o discurso era de que esses só obteriam a salvação das suas almas, só entrariam no paraíso, através da conversão ao cristianismo, sendo purificados por meio do batismo.

---

<sup>96</sup> Herança dessa tradição ibérica, essa dramatização ainda hoje faz parte do folclore brasileiro. Conforme a região em que é praticada, recebe denominações diferentes: *Cheganças de Mouros*, *Cheganças de Marujos*, *Mourama*, *Chegança*, *Marujada*, *Fandango*, *Barca*, etc., mas, apesar de possuir algumas características próprias em cada lugar, em sua essência ainda reproduz o mesmo significado.

Como na descrição de Machado, na *Chegança*, os personagens são divididos em dois grupos, sendo os representantes cristãos (portugueses) trajando uniforme militar, que pela representação e característica da dança podemos inferir que seja o da marinha, “cujos títulos hierárquicos são usados pelos seus personagens: Piloto, General, Almirante, Vice-Almirante, Patrão, Contramestre, Capitão-Tenente, 1º Tenente, 2º Tenente, Gajeiros, Calafatinho, Padre, Doutor Medicina e marinheiros” (DANTAS, 1976a, p. 6). No relato, Simão apenas nomeia o Alferes, que atualmente seria um posto da categoria militar de um cadete, mas na época medieval, na Península Ibérica, “alferes”, eram os combatentes que em guerra levavam a bandeira da ordem militar. Esse posto, em algumas dinastias ibéricas, era tão importante pela função que assumia, que os titulares acabavam por se tornarem comandantes da frota. Essa conjuntura pode explicar o porquê do destaque desse personagem por Machado.

Já, o outro grupo, seria formado pelos representantes dos mouros, “o grupo é composto pelo rei de Alexandria (Ferrabrás), os *Sete Pares de França* — também chamados de embaixadores, um ministro, que é a segunda pessoa do rei, duas princesas e uma rainha” (DANTAS, 1976a, p. 6). Na descrição do Triunfo, só é nomeado a figura do imperador, que corresponde ao rei. A figura do imperador, ressaltada por Simão, é importante, pois, podemos entender que essa encenação de lutas entre os mouros e cristãos também está alicerçada na história dos feitos de Carlos Magno e os 12 Pares de França, que se espalharam por Portugal e suas colônias, sendo, por isso, incorporadas nas representações das batalhas entre mouros e cristãos as lendas sobre Ferrabrás<sup>97</sup>.

Outro elemento importante na *Chegança*, é a música. Como podemos perceber na descrição de Machado, a dança de Turcos e Cristãos vinha acompanhada de dois carros com vários músicos — podemos ter uma ideia de como eram esses carros a partir do modelo construído por Antonio Francisco Soares<sup>98</sup>, que mostra vários músicos vindo em um carro

---

<sup>97</sup> Ferrabrás, referido como Ferrabrás de Alexandria, é um personagem de ficção medieval do século XII. Esse personagem, caracterizado como sendo um gigante, era cavaleiro sarraceno — designação dada pelos cristãos da Idade Média aos árabes ou os muçulmanos, sendo o termo mais aplicado aos árabes que dominaram a Península Ibérica. Ferrabrás, estando na Península Ibérica, desafiou todos os paladinos (cavalheiros) de Carlos Magno para uma batalha, mas vencido pelo paladino Oliveiros, o gigante teve que se converter ao cristianismo (História do Imperador Carlos Magno e dos doze pares de França: *Traduzida do Castelhana em Português, com mais elegância para a nossa língua; nova edição*. Tradução de Jerônimo Moreira de Carvalho. Lisboa, Portugal: Tipografia Rolandiana, 1863).

<sup>98</sup> “Relação dos Magníficos carros, que se fizerão de arquitetura, prespectiva; e fogos: os quais, se executaram Por Ordem Do Illust<sup>mo</sup>., E. Excel<sup>mo</sup>. Senhor Luis de Vasconcelos Capitão General de Mar e Terra, e Vice Rei dos Estados do Brazil, nas Festividades dos Despozorios Dos Serenissimos Senhores Infantes De Portugal Nesta Cidade Capital do Rio de Janeiro Em 2 de fevereiro de 1786 Feita na Praça mais Lustroza e publica do Paseio desta cidade Executados, e ideados pelo O minimo subdito Antonio Fran<sup>co</sup> Soares Ajudante agregado”. (IHGB/RJ).

(FIGURA 13). Por ser uma teatralização dançante, a música, nesse caso, era o elemento fundamental, por ser através do ritmo da música que a coreografia se desenvolvia, ela evidentemente marcava as passagens e as batalhas entre os dois grupos. A música para o ritual católico, também era um aparato de comunicação e expressão daquela crença, por isso se tornou imprescindível nas cerimônias.

**Figura 13: Quinto Carro das Cavalhadas**



**Fonte:** Soares, Antônio Francisco. Origem: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. In: *Exposição virtual Imagens da música - Musica Brasilis*. Disponível

em: <<https://artsandculture.google.com/story/ewURLmFd3O2WLw?hl=pt-br>>

A dança de Romeiros, saiu logo após a de Turcos e Cristãos. Trazendo também um ritual cristão, essa dança citada por Machado ao que parece é a Romaria ou Dança de São Gonçalo, que celebra o santo português São Gonçalo do Amarante. Mais conhecido como Frei Gonçalo, nasceu, em 1187, em Arriconha, freguesia de Tagilde, norte de Portugal. Pertencendo à família nobre, viveu nos reinados de Dom Afonso II, Dom Sancho II e Dom Afonso III. Exímio evangelizador, foi considerado beato pela Igreja católica em 1561, pelo Papa Júlio III. Devoto de São Gonçalo, o rei português D. João III, tentou sua canonização, mas sem êxito<sup>99</sup>.

Também conhecida como Romaria, que para os cristãos significa o ato de deslocar de um local para outro para se chegar no lugar da celebração religiosa, muito dessas peregrinações estão ligadas ao ato de pagar uma promessa. A Dança de São Gonçalo, envolve justamente isso,

<sup>99</sup> Frei Gonçalo de Amarante, presbítero de Braga. Canção Nova.com Site católico, c2002-2023. Disponível em: <<https://santo.cancaonova.com/santo/frei-goncalo-de-amarante/>>. Acesso em: 20 de abril de 2023.

a promessa e o milagre, a dança é a representação do cumprimento da promessa, é também o festejar para agradecer o santo protetor (DANTAS, 1976b). A Dança de São Gonçalo, foi trazida de Portugal na época do Brasil Colônia, e com o passar dos tempos foi adaptada à cultura local e modificada em cada região. Geralmente, os dançarinos são separados em duas fileiras, — em algumas regiões uma fileira é composta por homens e a outra por mulheres, já em outros locais dançam somente homens. Comandada pelos violeiros, a coreografia é composta de *rodeadas*, (seqüências de passos) (RÉDUA, 2007).

Cabe destacar, que como Simão não dá maiores detalhes, não sabemos como se dançava originalmente. Em terras brasileiras, São Gonçalo do Amarante é popularmente invocado como santo casamenteiro e padroeiro dos violeiros. Segundo a crença, esse santo tocava viola e usava a dança para fins religiosos, por isso a imagem original portuguesa do Santo: na qual em sua mão direita está um cajado, no Brasil, esse elemento foi substituído por uma viola, e também foi colocado um chapéu (FREITAG, 1969). Para fechar o conjunto de danças, vinha a dança de músicos, o que chama atenção é que compoendo essa dança:

[...] pertenciaõ-lhe dous carros de madeira de singular pintura; hum menor, que levava patente aos olhos huma serpente; outro mayor, de artificio elevado em abobeda, que occultava hum Cavalleiro: este, abrindo-se a abobeda, sahio de repente, e já montado, a cabeça da serpente, tudo representaçõ: diga-se a historia humana, ou da Escripura em termos breves, e claros (MACHADO, 1734, p. 48-49).

Esse episódio narrado por Machado, é relevante, pois, a ação ali descrita resume a origem do homem e da gênese divina relatada na Escritura, como afirma o próprio autor: “diga-se a historia humana, ou da Escripura em termos breves, e claros”. A partir disso, podemos considerar que a inspiração dessa alegoria foi o livro do Gênesis: “E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou” (GÊNESIS 1:27), em outra passagem é dito: “E Deus os abençoou, e Deus lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra” (GÊNESIS 1:28). Essa passagem, é interessante para pensar os discursos de dominação e catolização dos povos considerados pelos portugueses como bárbaros.

Os termos “*sujeitai-a*” e “*dominai*”, significa submeter à conquista, que no caso bíblico quer dizer que Deus ordenou aos homens que administrassem a terra para livrá-la do pecado. Mas, como o discurso religioso, com os preceitos e dogmas católicos, foi usado para justificar a colonização, essa recomendação divina, serviria ideologicamente para diversas interpretações. Uma delas, como constatamos, foi que esse domínio e essa conquista, nada mais

era que a investida nos territórios onde habitavam os povos não católicos. Importante ressaltar que, esses termos destacados acima, são usados literalmente para designar conquistas militares.

Assim, diante essas considerações e de todo o imaginário de conquista e catequização difundidos pelo Império português, podemos entender que essa teatralização do cavaleiro e da serpente alude ao reino de Portugal, consubstanciado na figura de seu monarca que, designado por Deus para converter os “infiéis”, obtém sucesso em sua missão ao destruir a serpente (os não católicos, vistos como demônios). Essa figuração de homem e serpente também é mencionada no livro 3 do Gênesis, quando é retratada a história da queda da humanidade. É nesse capítulo que é citada a serpente que engana Eva ao induzi-la a comer o fruto proibido da árvore do conhecimento, do bem e do mal. Comendo desse fruto juntamente com Adão, desobedecem às ordens Deus, e como consequência o pecado entra no Mundo, e agora esse é tomado pela maldição edênica. Mas, o Senhor amaldiçoando a serpente: “E porei inimizade entre ti e a mulher, e entre a tua semente e a sua semente; esta te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar” (GÊNESIS 3:15), revela em suas palavras, mesmo indiretamente, a vinda de um Salvador, Jesus Cristo, que pisará na cabeça da serpente e a esmagará destruindo assim satanás.

Portanto, a imagem de um homem ao pisar na cabeça da serpente traz essa simbologia da derrota de Satanás pelo Messias, mas ainda amparada nas Escrituras, também remete a batalha de São Miguel Arcanjo, guerreiro de Deus, contra Lúcifer, o Satanás:

E houve batalha no céu; Miguel e os seus anjos batalhavam contra o dragão, e batalhavam o dragão e os seus anjos; Mas não prevaleceram, nem mais o seu lugar se achou nos céus. E foi precipitado o grande dragão, a antiga serpente, chamada o Diabo, e Satanás, que engana todo o mundo; ele foi precipitado na terra, e os seus anjos foram lançados com ele (APOCALIPSE 12:7-9).

A batalha acima descrita foi citada também no livro do Apocalipse para simbolizar a luta entre o Império Romano e os cristãos do mediterrâneo. Assim, Lúcifer seria a representação dos imperadores romanos que queriam instaurar uma nova ordem na região do mediterrâneo, e Miguel representaria os cristãos. Miguel quer dizer o primeiro, o mais importante dos céus, seu nome significa “Quem é como Deus?”. Tido como protetor das almas, São Miguel Arcanjo, na Idade Média foi considerado padroeiro da Igreja Católica, sendo guerreiro e guardião do Paraíso (céu).

Desse modo, a figura do Arcanjo Miguel é de grande valor para a Igreja Católica e também para o Reino de Portugal. A ligação do Arcanjo com a monarquia portuguesa vem da instauração da Real Ordem de São Miguel da Ala, a mais antiga ordem de cavalaria, criada pelo Rei D. Afonso Henriques, em Santarém, no dia 8 de maio de 1147. A origem dessa ordem remonta à invasão da cidade portuguesa de Santarém pelos “mouros”, que teria ocorrido no dia

8 de maio, dia em que São Miguel Arcanjo apareceu sobre o Monte Gargano (em Apúlia, Itália). Conforme a lenda, o arcanjo, também teria se revelado aos militares cristãos portugueses sob a forma de um braço armado e alado, para auxiliá-los no combate aos não-cristãos. Tendo sucesso na batalha devido à interseção de São Miguel, o que consideraram milagre, o rei D. Afonso Henriques teria instituído a criação de uma ordem de cavalaria (GANDRA, 2013).

Uma última simbologia para o cavaleiro e a serpente, é a história de São Jorge. Segundo a tradição, São Jorge, também conhecido como Jorge da Capadócia e Jorge de Lida, nasceu na Capadócia, Turquia, por volta do ano 280. De família cristã, quando seu pai morreu mudou-se com sua mãe para a Palestina. Em sua adolescência, se alistou no exército do imperador romano Diocleciano. Por ter habilidades com armas, rapidamente se tornou capitão do exército romano. Contudo, em 303, Diocleciano, ordenou que fossem realizadas perseguições aos cristãos. Jorge, como um fervoroso religioso, foi contra as ordens do imperador, por isso, foi torturado e decapitado.

Uma das lendas em torno de São Jorge, é de sua batalha contra o dragão: conta-se que em Selém, cidade na Líbia, existia um mortífero dragão que habitava um pântano, para acalmar a sua ira, os habitantes da cidade ofereciam-lhe, todos os dias, um cabrito, e de vez em quando, também, uma jovem, que era escolhida pela sorte. Em certa ocasião, a sorteada foi a filha do Rei que, partindo em direção à morada do dragão, foi salva por Jorge. O soldado, sabendo da existência daquela criatura, a matou com a sua espada. São Jorge, tornou-se mártir cristão, é considerado padroeiro dos cavaleiros, soldados, escoteiros, esgrimistas e arqueiros; também sendo invocado contra a peste, a lepra e as serpentes venenosas<sup>100</sup>. Sua imagem é representada como um cavaleiro, montado em seu cavalo, empunhando uma espada, em combate com um dragão (FIGURA 14).

---

<sup>100</sup> São Jorge, o santo comparado a "São Miguel" no Oriente. Canção Nova.com Site católico, c2002-2023. Disponível em: <<https://santo.cancaonova.com/santo/sao-jorge/>>. Acesso em: 20 de abril de 2023.



**Figura 14: Saint-Georges et le dragon (São Jorge e o Dragão)**



**Autor:** Gustave Moreau. Pintura, 1889/90. Fonte: National Gallery, London. In: *Wikimedia Commons*. Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Stgeorge-dragon.jpg>.

Em Portugal, a devoção a São Jorge, remonta à conquista de Lisboa, em 1147, pelos Cruzados ingleses que ajudaram o Rei Dom Afonso Henriques no combate. No reinado de D. Afonso IV, o grito usual de batalha, que era “*Santiago!*”, — considerado patrono de Portugal —, foi substituído por “*São Jorge!*”. O santo guerreiro, foi considerado por Dom Nuno Álvares Pereira, como responsável pela vitória portuguesa na batalha de Aljubarrota. Por causa disso, o rei D. João I de Portugal, devoto de São Jorge, instituiu-o como padroeiro de Portugal, em substituição a Santiago Maior. Em 1387, também ordenou que a imagem do santo fosse inserida na procissão de Corpus Christi. Ao colonizar o Brasil, a devoção ao santo também foi transportada, e esse foi cultuado em diversas regiões do território brasileiro, como nas Minas Gerais (MARQUES E MORAIS, 2011).

Sendo sua existência lendária ou verdadeira, fato é, que foram com as cruzadas que, São Jorge, transformou-se em um santo guerreiro. Baseando-se na história de Jorge e o dragão, os cavaleiros cruzados, em suas batalhas, sobretudo, em Jerusalém com o intuito de conquistar a chamada Terra Santa, comparavam a morte do dragão, por São Jorge, um cristão fervoroso, como a derrota dos “mouros”. A partir disso, criou-se o imaginário de que o dragão era o

símbolo da heresia, que foi destruído pelas armas da fé; fé que triunfa sobre o mal. Como podemos perceber, esse imaginário foi o alicerce para a criação dos discursos de domínios e espoliações, que como estamos observando, está presente na narrativa de Machado (1734).

Assim, a representação do cavaleiro e da serpente citada por Machado denota o livramento do pecado no mundo, da derrota da Satanás por Jesus e por São Miguel Arcanjo. Também, a vitória de São Jorge contra os infiéis, e a glória do Rei D. Afonso Henriques, que como vimos era considerado o escolhido divino, para a *“dilatação da fé entre as gentes bárbaras e remotas de todo o mundo”*. No cavaleiro, portanto, subsiste as quatro divindades: Jesus, São Miguel Arcanjo, São Jorge e o Rei português, já na serpente está o mal, sendo ele Satanás, Lúcifer, e também todos os humanos não batizados, os povos que não tinham o catolicismo como religião, por isso eram considerados demônios.

Em suma, a descrição de Machado do “abre-alas” do cortejo, revela a consolidação da ideologia eurocêntrica amparada na construção desse imaginário de que o Império português era composto de seres superiores e escolhidos divinamente para cristianizar e civilizar e, por isso, recompensados divinamente por essa ação. Esse discurso, continua no restante da figuração, após o “abre-alas”, estavam os quatro ventos:

Seguiaõ-se logo quatro figuras acavallo, representando os quattros ventos, Norte, Sul, Leste, Oeste, vestidos à trágica. O vento Oeste trazia na cabeça huma caraminholla de tisso branco, coberta de peças de prata, ouro, e diamantes, cingida de huma peluta branca, matisada de nuvens pardas, [...] nas costas duas azas, e hum letreiro do seu nome: na mão esquerda huma trombeta, de que pendia hum estendarte de cambray trasparente, bordada á mão, guarnecido de laços de fita de prata, cor de rosa, e cor de fogo. [...]. Ao Sul ornava a cabeça hum bonete com cocar de plumas brancas, e azuis, o peito bordado de ouro, e peças de diamantes: o capilar de estofa de ouro azul, e branco; os fraldoens de sedas também de ouro, o primeiro azul, os outros brancos, todos de franjas de ouro: os borzeguins bordados do mesmo; nas costas duas azas, e o seu nome em hum letreiro: na mão esquerda huma trombeta, e nesta hum estendarte carmefim com franja, e borlas de ouro. [...] O Norte, e Leste, só nas cores, que lhe competiaõ, eraõ destes diferentes; no precioso ornato tinhaõ igualdade, e imitação (MACHADO, 1734, p. 49,50,51,52,53).

Trajados luxuosamente: adornos de ouro, diamantes, pratas e sedas, plumas; as figuras dos quatro ventos, conforme descreve Machado, eram representadas por seres celestes: *“[...] nas costas duas azas, e hum letreiro do seu nome”*, essa personificação dos quatro ventos também pode ser encontrada nas Escrituras, uma passagem da Bíblia diz:

E o anjo respondeu, dizendo-me: Estes são os quatro espíritos dos céus, saindo donde estavam perante o Senhor de toda a terra. O carro em que estão os cavalos pretos, sai para a terra do norte, e os brancos saem atrás deles, e os malhados saem para a terra do sul. E os cavalos fortes saíam, e procuravam ir por diante, para percorrerem a terra. E ele disse: Ide, percorrei a terra. E percorreram a terra (ZACARIAS 6:5-7).

Assim, como na descrição do Triunfo, os quatro ventos em Zacarias, são retratados como espíritos dos céus. Porém, é interessante entender como essa simbologia do vento, que

pode ser encontrada em diversas passagens das Escrituras, traz diferentes significados, no livro do Apocalipse é dito:

E depois destas coisas vi quatro anjos que estavam sobre os quatro cantos da terra, retendo os quatro ventos da terra, para que nenhum vento soprasse sobre a terra, nem sobre o mar, nem contra árvore alguma. E vi outro anjo subir do lado do sol nascente, e que tinha o selo do Deus vivo; e clamou com grande voz aos quatro anjos, a quem fora dado o poder de danificar a terra e o mar, Dizendo: Não danifiqueis a terra, nem o mar, nem as árvores, até que hajamos selado nas suas testas os servos do nosso Deus (APOCALIPSE 7:1-3).

Nessa passagem o vento seria o simbolismo para lutas, guerras e ações políticas. Contudo, o trecho: “os quatro cantos da terra, retendo os quatro ventos da terra”, também traz outro significado para os quatro ventos, que representariam uma metáfora para os quatro pontos cardeais: norte, sul, leste e oeste: “E ele enviará os seus anjos, e ajuntará os seus escolhidos, desde os quatro ventos, da extremidade da terra até a extremidade do céu” (MARCOS 13:27). Como direções cardinais, a disposição dos ventos, inclusive, personifica características particulares. O vento norte, é o vento frio que simboliza a purificação, no hebraico é definido como *Aquilon ou Tsaphown* — o vento que abre a visão, assim seria o vento da revelação: “Olhei, e eis que um vento tempestuoso vinha do norte, uma grande nuvem, com um fogo revolvendo-se nela, e um resplendor ao redor, e no meio dela havia uma coisa, como de cor de âmbar, que saía do meio do fogo” (EZEQUIEL 1:4).

O vento sul, é o vento da “calma”, em hebraico *Austro ou Teyman* — que significa clima temperado, calmo. Esse vento simboliza o calor agradável, a temperatura favorável para a colheita, para o florescer das flores, para a primavera: “E, soprando o sul brandamente, lhes pareceu terem já o que desejavam e, fazendo-se de vela, foram de muito perto costeando Creta” (ATOS 27:13). O vento leste, também denominado de vento oriental, figura a devastação, em hebraico *Qadiym* — que traz queima e seca. É o vento selvagem, que se eleva do deserto, que traz o castigo e a destruição: “E as sete vacas feias à vista e magras, que subiam depois delas, são sete anos, e as sete espigas miúdas e queimadas do vento oriental, serão sete anos de fome” (GÊNESIS 41:27).

Por último, o vento oeste ou ocidental, esse vento figura livramento. Em hebraico *YAM* — mar. Esse vento seria o vento da chuva fresca, o vento da brisa e da bonança, o vento que livrou o Egito dos gafanhotos e as pragas trazido pelo vento Leste, é o vento da restituição: “Então o Senhor trouxe um vento ocidental fortíssimo, o qual levantou os gafanhotos e os lançou no Mar Vermelho; não ficou um só gafanhoto em todos os termos do Egito” (ÊXODO 10:19).

Essas conotações do vento nas Escrituras são significativas para pensar a representação feita por Machado. Os quatro ventos no Triunfo, diante do contexto ali instaurado, aparenta uma representação das quatro partes da terra (norte, sul, leste, oeste). E, se considerarmos as características sagradas do ponto norte, diante a conjuntura da realização do Triunfo, temos o firmamento para o discurso ideológico de oposição e diferença entre nações. Crer na imagem do Norte como o purificador, foi o eixo para as convicções de que o eurocêntrico era referência do “homem universal”, sendo visto como escolhidos divinos para “purificar” os Outros (sul, leste, oeste), principalmente os povos “meridionais”: América, África, Ásia, Oceania. Procedendo os quatro ventos, estava a Fama. Como retrata Machado (1734), essa figuração, juntamente com a de Ouro Preto, formavam a composição mais majestosa de todo cortejo.

Precedia a todas a fama, cingia-lhe a cabeça hum precioso toucado de flores de diamantes, dando por hum lado ao vento huma haste de finissimas plumas brancas: peito bordado de ouro, e varia pedraria, de que sobresahia elevado hum broche de diamantes: o capillar de seda branca de florens de ouro: os fraldoens da mesma seda, cingidos de franjas de ouro: sahiaõ lhe das costas duas azas de pennas brancas, matizadas de folhas de ouro: nos borzeguins calçava de nácar em viva côr de marroquim: sustinha na maõ direita, de huma haste de prata, rematada em cruz, pendente hum estendarte de tella branca; por huma face pintada a arca do testamento, por outra huma custodia sobre hum letreiro de letras de ouro, que dizia: *Eucharistia in Translatione victrix*. Pelos lados a seguiaõ apê dous pajens, como pinta a antiguidade a Mercurio: nas cabeças davaõ nos chapeos ao vento duas azas: vestiaõ justilhos brancos de Olanda, de que sahiaõ nas costas duas azas; cingiaõ tres fraldins de seda encarnada com flores de varias cores: calçavaõ de branco com servilha de talares: nas mãos os caduceos columbrinos (MACHADO, 1734, p. 53,54,55,56).

A palavra “fama” vem do latim, “*fama*”, que significa “reputação, fala”. Mas, é originária do verbo grego *phánai*, “dizer, espalhar pela palavra”. Fama foi uma divindade presente na mitologia grega-romana e, também, na tradição judaico-cristã. Para a mitologia grega “*Pheme*” — “a voz pública”; filho de Gaia, após a concepção dos gigantes Céos e Encélado, habitava em um palácio de bronze, no extremo do mundo, seu palácio possuía vários orifícios para captar qualquer coisa que se dizia, sendo as palavras amplificadas e ressoando para todo o lugar. Já, para a mitologia romana, “*Fama*”, era uma mensageira de Júpiter, que possuía 100 bocas e 100 ouvidos, além de vários olhos ao longo de suas compridas asas (GRIMAL, 2005). Para a tradição judaico-cristã, “*Fama*” foi ressignificada pelas imagens dos anjos, — do latim “*angelus*” originária do grego “*ángelos*” —, que significa mensageiro, os anjos são considerados mensageiros de Deus. Assim, como a deusa Fama, os anjos são seres responsáveis por anunciar, por levar a notícia, como o anjo São Gabriel, que anunciou as boas-novas a virgem Maria:

E, no sexto mês, foi o anjo Gabriel enviado por Deus a uma cidade da Galiléia, chamada Nazaré, A uma virgem desposada com um homem, cujo nome era José, da casa de Davi; e o nome da virgem era Maria. E, entrando o anjo aonde ela estava,

disse: Salve, agraciada; o Senhor é contigo; bendita és tu entre as mulheres (LUCAS 1:26-28).

Iconograficamente a deusa Fama é representada por uma mulher de asas que toca uma trombeta, assemelhando-se a um ser angélico (FIGURA 15). Na descrição feita por Machado, “Fama” possuía asas e na sua mão direita sustentava um estandarte apoiado em uma haste em formato de cruz, onde em uma face havia pintada a Arca da Aliança e na outra a figura do Santíssimo aparada pela inscrição em latim: *Eucharistia in Translatione victrix* (Eucaristia vitoriosa na transladação). A substituição da trombeta por um estandarte mostra como a personificação da Fama, apesar de ser citada por Machado por esse nome, direciona-se mais à ressignificação da personagem mitológica para a figuração judaico-cristã. Além de ser dotada de asas, como os anjos, as figuras presentes no estandarte que leva mão, são significativas para o catolicismo.

**Figura 15: Escultura de PHEME/Fama na Universidade de Artes Visuais de Dresden.**



**Autor:** Stefan Kühn. In: *Wikimedia Commons*. Disponível em:<  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dresden\\_Fama.jpg?uselang=pt-br#filelinks](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dresden_Fama.jpg?uselang=pt-br#filelinks)>.

Primeiramente, devemos considerar a haste em formato de cruz que, para o cristianismo, é um dos emblemas principais. Transformada de um sentido negativo, já que a crucificação foi um mecanismo punitivo usado pelos romanos para condenar a morte os que eram considerados criminosos, assume na crucificação de Jesus um significado positivo de salvação e de fé, pois, condenado à crucificação, Jesus Cristo entrega sua vida na cruz: “E, achado na forma de

homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até à morte, e morte de cruz” (FILIPENSES 2:8) para salvar a humanidade, “Porque a palavra da cruz é loucura para os que perecem; mas para nós, que somos salvos, é o poder de Deus” (1 CORÍNTIOS 1:18).

Além da representatividade da cruz, citada em várias passagens das Escrituras, temos ainda a imagem da Arca da Aliança e do Santíssimo Sacramento. Construída por Moisés a pedido do próprio Deus, a Arca da Aliança, seria um tabernáculo para abrigar as tábuas da Lei, os dez mandamentos, acredita-se que outros objetos sagrados também teriam sido guardados nessa Arca, como a vara de Aarão; e um vaso do maná, que juntamente com as tábuas da Lei representaria a aliança de Deus com o seu povo:

Também farão uma arca de madeira de acácia; o seu comprimento será de dois côvados e meio, e a sua largura de um côvado e meio, e de um côvado e meio a sua altura. E cobri-la-á de ouro puro; por dentro e por fora a cobrirás; e farás sobre ela uma coroa de ouro ao redor; E fundirás para ela quatro argolas de ouro, e as porás nos quatro cantos dela, duas argolas num lado dela, e duas argolas noutra lado. E farás varas de madeira de acácia, e as cobrirás com ouro. E colocarás as varas nas argolas, aos lados da arca, para se levar com elas a arca. As varas estarão nas argolas da arca, não se tirarão dela. Depois porás na arca o testemunho, que eu te darei (ÊXODO 25:10-16).

Ainda conforme o Êxodo, a Arca era o veículo de comunicação entre Deus e seu povo escolhido: “E ali virei a ti, e falarei contigo de cima do propiciatório, do meio dos dois querubins (que estão sobre a arca do testemunho), tudo o que eu te ordenar para os filhos de Israel” (ÊXODO 25:22). É através da Arca, que Deus se fazia presente, ela era o elo entre Deus e os homens. Seu poder era considerado tão grande que, os hebreus a levavam como amuleto à frente de seus exércitos nas batalhas de Canaã.

E veio a palavra de Samuel a todo o Israel; e Israel saiu à peleja contra os filisteus e acampou-se junto a Ebenézer; e os filisteus se acamparam junto a Afeque. E os filisteus se dispuseram em ordem de batalha, para sair contra Israel; e, estendendo-se a peleja, Israel foi ferido diante dos filisteus, porque feriram na batalha, no campo, uns quatro mil homens. E voltando o povo ao arraial, disseram os anciãos de Israel: Por que nos feriu o Senhor hoje diante dos filisteus? Tragamos de Siló a arca da aliança do Senhor, e venha no meio de nós, para que nos livre da mão de nossos inimigos. Enviou, pois, o povo a Siló, e trouxeram de lá a arca da aliança do Senhor dos Exércitos, que habita entre os querubins; e os dois filhos de Eli, Hofni e Finéias, estavam ali com a arca da aliança de Deus. E sucedeu que, vindo a arca da aliança do Senhor ao arraial, todo o Israel gritou com grande júbilo, até que a terra estremeceu (1 SAMUEL 4:1-5).

No reinado de Davi, o Rei decretou o envio da Arca (FIGURA 16), para Jerusalém, onde ergueu um Templo, finalizado por seu filho Salomão para abrigá-la. A transladação da Arca para seu novo recinto, o chamado Templo de Salomão, foi realizada em uma suntuosa festa: “E todo o Israel fez subir a arca da aliança do Senhor, com júbilo, e ao som de buzinas, e de trombetas, e de címbalos, fazendo ressoar alaúdes e harpas” (1CRÔNICAS 15:28).

**Figura 16: Relevô, Catedral de Auch, França: a Arca da Aliança**



**Autor:** Vassil. *In: Wikimedia Commons.* Disponível em:<  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cath%C3%A9drale\\_d%27Auch\\_20.jpg?uselang=pt-br](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cath%C3%A9drale_d%27Auch_20.jpg?uselang=pt-br)>.

A Arca se tornou um objeto de adoração, assim como o Santíssimo Sacramento que, também presente em uma das faces do estandarte trazido pela Fama, representa a doutrina da fé cristã. Simbolizado através do ostensório, que vem do Latim “*ostendere*” (mostrar, expor), a peça é o lugar em que se coloca a hóstia sagrada, o Corpo Mítico de Cristo, para a adoração. Uma das características significativas do ostensório (FIGURA 17), são os adornos em formatos de raios, que aparentando o sol, segundo a crença, representa a luz de Cristo que se espalha pelo mundo através da hóstia. O Santíssimo Sacramento, representa Cristo vivo e presente, por meio dele aproximamos de Deus, podemos ouvi-lo e falar com Ele. Esse objeto litúrgico é apresentado principalmente na festa de Corpus Christi, momento em que, por meio de uma procissão pelas ruas, é exposto à adoração, assim como no Triunfo Eucharístico.

**Figura 17: Ostensório exposto a adoração na procissão de Corpus Christi, em Ouro Preto, no dia 8 de junho de 2023**



**Foto: Ingrid Silva**

A partir dessas reflexões, podemos entender a representação da Fama. Essa, provavelmente, foi transfigurada de uma Deusa mitológica para um ser celeste, que, sim, simboliza o anunciar, a notícia. Mas, esse comunicar se solidifica através dos dois objetos sagrados que carrega, a Arca da Aliança e o Santíssimo Sacramento que, como vimos, são tidos como os portadores de comunicação entre Deus e seus fiéis. Assim, a conversão da simbologia da Fama, um ser mitológico, considerado pagão, para a simbologia do catolicismo, do Anjo de Deus que traz seus objetos sagrados, revela mais uma vez o discurso da vitória católica sobre os povos “infieis”. Em suma, a Fama retrata a égide das leis de Deus e a vitória dos seus Dogmas, a “*Eucharistia in Translatione victrix*”. Ideia que também é retratada na figura dos dois pajens caracterizados como Mercúrio.

Na mitologia romana, Mercúrio corresponde ao Deus grego Hermes, que era encarregado de levar as mensagens dos Deuses do Olimpo, para isso, possuía objetos como um capacete com asas, uma bolsa, sandálias e o caduceu. A figuração dos pajens com o deus mitológico Mercúrio, que assim como a deusa Fama eram considerados mensageiros, também



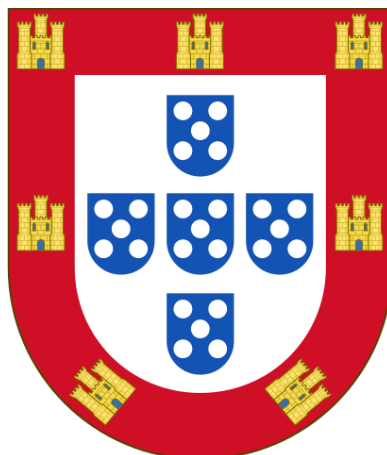
é transposta para o catolicismo. Estes estariam ali representando a conquista do catolicismo. Figurados como mensageiros de Deus, estavam a serviço da propagação dos dogmas cristãos. Posterior à alegoria da Fama, vinha a figura de Ouro Preto:

Seguiase a figura do Ouro Preto, bairro, onde está situada a Matriz, e novo Templo, a que se encaminhava a Trasladação, e solemnidade. [...] vestia de roupas de ouro: levava na cabeça hum turbante, feito de fitas de tella , taõ rico, que não se via nelle, mais, que ouro, e diamantes; rematado em hum precioso cocar de varias plumas : formou- lhe o peito hum bordado de ouro com tal artificio, que parecia de martello; por todo elle se via em continuos esplendores a luz de muitos diamantes brilhando, encravados em muitas peças de ouro: no meyo do peito se viaõ bordadas as armas Reaes; por cima do Imperial humas letras, que diziaõ: Viva a Ouro Preto. Calçava huns borzequins do mesmo artificio, e vista, á imitação do peito; levava na mão direita huma salva, dentro nella hum morrozinho coberto de folhetas de ouro, e diamantes, que significava o Ouro Preto [...] (MACHADO, 1734, p. 56-60).

A figura da freguesia de Ouro Preto, que era delimitada pela matriz de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, é representada ricamente: adornada de ouro e diamantes. Essa alegoria simboliza a recompensa de Deus dada ao reino português por difundir a fé católica entre as nações denominadas como “barbaras”. A formação de Vila Rica com suas riquezas, o seu ouro, é o prêmio divino dado aos portugueses pela defesa dos preceitos divinos. A exibição dessa gratificação divina, está em todas as alegorias, pois todos os personagens, como relata Simão, estão ricamente adornados com ouro, diamantes e tecidos finos. Como a alegoria de Ouro Preto que, além de vestida luxuosamente, trazia bordado em seu peito o brasão das armas Reais de Portugal.

O emblema heráldico de Portugal, mais conhecido por Quinas (FIGURA 18), evoluiu ao longo da história, mas à época do Triunfo é provável que apresentava as seguintes características: cinco escudetes, — escudos menores —, que formam o adorno principal do escudo, postos em formato de uma cruz, cercado por sete castelos em ouro em arremate vermelho (Diário do Governo, Nº 150, 1911, p. 2756-2757).

**Figura 18: Brasão de armas do reino de Portugal (1485)**



**Autor:** Bragancihno. In: *Wikimedia Commons*. Disponível em:<  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bras%C3%A3o\\_de\\_armas\\_do\\_reino\\_de\\_Portugal\\_\(1485\).svg?uselang=pt-br](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bras%C3%A3o_de_armas_do_reino_de_Portugal_(1485).svg?uselang=pt-br)>.

Conforme a historiografia, a criação da heráldica portuguesa se deu devido à vitória de D. Afonso Henriques na batalha de Ourique em 1139. Assim, as quinas teriam duas simbologias: a primeira, representaria as cinco chagas de Cristo após a sua crucificação; e a última seria os cinco reis mouros derrotados na batalha de Ourique, (FURTADO, 2014). Conforme a lenda, quando o arcanjo São Miguel apareceu ao rei Dom Afonso Henriques, o instruiu a construir as Quinas como meio de alcançar a vitória. A disposição em cruz dos escudetes demonstra a devoção do rei e o poder da cristandade. Os sete castelos sob a bordadura vermelha, que foi acrescentado à heráldica pelo rei D. Afonso III, em 1248, ano que assumiu o trono português, simboliza cada um dos povoados do Reino do Algarve, que foi por ele reconquistado na batalha com os “mouros” (DUARTE, 2011).

Assim sendo, a heráldica no peito do personagem do Ouro Preto, mostra que aquele lugar, a Vila Rica, é propriedade lusitana, já que é recompensa divina dada ao reino de Portugal devido à propagação da fé. Portanto, podemos entender essa alegoria como: Vila Rica, como nada mais que um “*hum morrozinho coberto de folhetas de ouro, e diamantes*” que foi dado por Deus em uma “*salva*” (bandeja) como recompensa à cristandade portuguesa. Aos lados do Ouro Preto, e também fazendo alusão ao território:

Seguiaõ esta figura pelos lados outras duas acavallo, dandolhe o lugar do meyo: vestiaõ do mesmo modo, na grandeza do aparato : so tinhaõ differença no ornato da cabeça, quanto á forma; porque levando a do meyo hum turbante, estas levavaõ, cada huma, o feitio de hum morro; significando huma o Ouro Preto, outra o Ouro Fino; morros entre os quaes está fundada a Villa (MACHADO, 1734, p.63).

Ainda compondo essa alegoria havia outros personagens “[...] diferentes no nome, não inferiores no ornato; humas acavallo, outras apé por sua ordem, a saber. Precedia montado em hum fermoso cavallo hum Alemão, rompendo com sonoras vozes de hum clarim o silencio dos ares [...]” (MACHADO, 1734, p. 57). A figura do alemão seria uma homenagem para o nobre alemão Friedrich Hermann von Schönberg, nascido em Heidelberg, Principado do Palatinado (Alemanha), em 6 de dezembro de 1615. Von Schönberg foi um militar de grande destaque em seu país, por isso, foi contratado por Portugal, mais precisamente pelo conde de Soure, em 1660, para comandar e organizar o exército português frente à guerra contra os espanhóis, a chamada guerra da Restauração<sup>101</sup>. Saindo vitorioso em alguns dos combates (a Batalha do Ameixal e a Batalha de Montes Claros), em 1665, foi idolatrado pelos portugueses (ALVES, 2012).

Na representação, esse Alemão vinha tocando clarim e na sua retaguarda em “[...] distancia de dous passos, vinhaõ apé oito negros, vestidos por galante estillo: tocavaõ todos charamellas, com tal ordem, que alternavaõ as suas vozes com as vozes do clarim, suspendidas humas, em quanto soavaõ outras” (MACHADO, 1734, p. 58-59). O trompete/trombeta também era conhecido como clarim no Brasil setecentista e oitocentista, conforme Fernando Binder e Paulo Castagna (2005), no final do século XVIII e início do XIX, o trompete não recebia esse nome, mas era conhecido por clarim, que era um instrumento musical de sopro da família dos metais que não possuía chaves nem pistons, de som agudo e claro.

Na Bíblia, trombeta é traduzida da palavra hebraica “*shophar*”, que representa também um instrumento musical, mas com características diferentes da trombeta ou clarim. O “*shofar*” é feito com um chifre longo de carneiro, com uma das extremidades virada para cima e simbolizava o instrumento do povo de Israel. Assim como o shophar, a trombeta era um instrumento sagrado, representava a presença de Deus, pois era através dela que Ele intercedia para a realização de seus desígnios:

Falou mais o SENHOR a Moisés, dizendo: Faze-te duas trombetas de prata; de obra batida as farás, e elas te servirão para a convocação da congregação, e para a partida dos arraiais. E, quando as tocarem, então toda a congregação se reunirá a ti à porta da tenda da congregação. Mas, quando tocar uma só, então a ti se congregarão os

<sup>101</sup> A Guerra da Restauração foi um conjunto de batalhas entre os reinos de Espanha e Portugal, ocorridas entre os anos de 1640 e 1668. Os conflitos teriam iniciado devido à sucessão ao trono português, após a morte de D. Sebastião. Prior de Castro, sucessor do trono, não pôde assumi-lo por ser filho bastardo. Por isso, devido ao decreto de união pessoal entre Portugal e a Espanha, onde o Rei de Espanha era simultaneamente o Rei de Portugal, a chamada dinastia Filipina (Filipe II de Espanha, renomeado Filipe I de Portugal e seus sucessores Filipe II de Portugal, seu filho; e Filipe III de Portugal, seu neto) passaram a reinar. Mas, os nobres portugueses não concordavam com esse reinado, e se tornando opositora a essa monarquia, planejaram uma conspiração contra Filipe III de Portugal no ano de 1640. A partir disso, iniciou a Guerra da Restauração, que acabou com a reconquista e independência de Portugal, até então controlada pela Espanha. Em 1º de dezembro de 1640, mediante um golpe de Estado, assumiu o trono de Portugal, Dom João IV, apelidado de O Restaurador, sendo coroado Rei, em 15 de dezembro (Guerra da Restauração. **HistóriaDePortugal.info**, 2016. Disponível em: <<https://historiadeportugal.info/guerra-da-restauracao/>>. Acesso em: 20 de maio de 2023).

príncipes, os cabeças dos milhares de Israel. Quando, retinindo, as tocarde, então partirão os arraiais que estão acampados do lado do oriente. Mas, quando a segunda vez retinindo, as tocarde, então partirão os arraiais que estão acampados do lado do sul; retinindo, as tocarão para as suas partidas (NÚMEROS 10:1-6).

O termo grego “*salpigx*”, presente no Novo Testamento, também significa “trombeta”, usado nas ocasiões militares e apocalípticas, neste último caso, no livro do Apocalipse, o apóstolo João faz o uso desse termo para referenciar as sete trombetas do apocalipse: “E vi os sete anjos, que estavam diante de Deus, e foram-lhes dadas sete trombetas” (APOCALIPSE 8:2). Configurando os eventos apocalípticos revelados por Jesus Cristo, a João, as sete trombetas foram tocadas por sete anjos, ressoando uma por vez trazia cada uma o anúncio de uma catástrofe.

Ainda, conforme as Escrituras, a trombeta era usada para as convocações religiosas e militares, nas guerras era responsável por soar como forma de alerta: “Ao soar das buzinas diz: Eia! E cheira de longe a guerra, e o trovão dos capitães, e o alarido” (JÓ 39:25). Em Portugal, as tropas militares usavam de instrumentos sonoros para transmitirem ordens e cadenciar marchas. Conforme Sousa (2012, p. 1-2), as trombetas eram utilizadas sobretudo pelo Exército português nas forças de Cavalaria, o soar do instrumento era um sinal de ataque à Infantaria inimiga pelos flancos (retaguardas).

A configuração do personagem do alemão que, tinha em seus lados oito negros tocando charamelas, lembra a disposição regulamentada para a Cavalaria do marechal do Exército português William Carr Beresford<sup>102</sup>: em que havia 24 toques de clarins, onde o trombeta mor, nesse caso, a palavra trombeta também designava o cargo do militar, era a patente do sargento. Esse era responsável pelos 8 trombetas, patente para soldados, cada uma representando um regimento que tinha 8 companhias (SOUSA, 2012, p. 12). Assim sendo, podemos presumir que essa configuração já era utilizada desde a época do Triunfo, dessa forma, podemos conjecturar que o alemão, como figura em destaque, representava o trombeta mor (soldado), e os oitos negros eram os trombetas (soldados).

No cortejo, os oito negros vinham tocando charamelas, segundo Marcos Holler (2006, p. 92), nos séculos XVII e XVIII, a charamela se referia a instrumentos de madeira com palheta dupla quanto a instrumentos de sopro de metal, como as trombetas. Portanto, charamela e

---

<sup>102</sup> LOURENÇO, João Manuel Afonso. **William Carr Beresford: contributo para um roteiro documental**. 2014. Tese de Doutoramento. Disponível em: <<https://repositorio.ul.pt/handle/10451/17750?locale=en>>. Acesso em: 24 de maio de 2023.

trombeta seriam o mesmo instrumento. Segundo informações da Revista “*A Arte Musical*”<sup>103</sup>, edição de 15 de março de 1913, o rei Dom João III<sup>104</sup>, tinha um serviço musical chamado “*A Charamela Real de Lisboa*” (FIGURA 19), no qual atuavam “musicos de Capella, de Camara e de Charamela, tinha 97 executantes, distribuidos da seguinte fôrma: 53 Cantores 8 Musicos de camara 16 Menestreis diversos 12 Trombeteiros 8 Atabaleiros” (A ARTE MUSICAL, 1913, Nº 342, p. 49).

---

<sup>103</sup> A revista A ARTE MUSICAL, surgiu no dia 1º de janeiro de 1829, a direção da revista era de Michel'Angelo Lambertini (1862-1920), sendo a edição de Ernesto Vieira (1848-1915). Segundo consta na primeira página de sua primeira edição, tinha como propósito: “Contribuir para a cultura e o desenvolvimento da Arte, dar todo o apoio aos artistas tornando-os conhecidos do público, ser justo e imparcial, trazer os leitores ao corrente do que se passa lá fora em matéria de arte musical, preservar e fazer todos os sacrifícios para que chegue a seu termo a publicação do DICCIONARIO BIBLIOGRAPHICO DE MUSICOS PORTUGUESES, tal é o programma da Arte Musical” (A arte Musical, 1829, Nº 1, 1829). A Arte Musical: revista publicada quinzenalmente. Dir. Michel'Angelo Lambertini ; ed. Ernesto Vieira. Lisboa : Casa Lambertini, 1899-1915. **In: Hemeroteca digital de Lisboa — Fichabibliográfica.** Disponível em:<[https://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/periodicos/artemusical/ArteMusical\\_1913.htm](https://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/periodicos/artemusical/ArteMusical_1913.htm)>. Acesso em: 23 de abril de 2023.

<sup>104</sup> João III, nasceu no dia 6 de junho de 1502, em Lisboa, faleceu em 11 de junho de 1557, em Lisboa. Filho mais velho do rei Manuel I e sua segunda esposa a infanta Maria de Aragão e Castela, foi apelidado de “O Piedoso”, ascendeu ao trono aos dezoito anos, e governou o reino de Portugal e Algarves de 1521 até sua morte. Herdeiro de um império endinheirado, mas em uma época de intensos conflitos, seu governo manteve forte relação com a Santa Sé como estratégia para reforço da autoridade régia e consolidação do absolutismo, muito religioso defendia a propagação da fé cristã. Foi em seu reinado que a colonização no Brasil se efetivou, estabeleceu o governo central em terras brasileiras em 1548, também dividiu o território em capitanias hereditárias (CRUZ, Maria Leonor García da. “D. João III”. *In: História de Portugal, dir. João Medina.* Ediclube, 1993, Vol. V, pp. 259-264).

**Figura 19: Uniforme do Chameleiro da Casa Real e Instrumentos Musicais: Trombeta da Charamela Real e Caixa de Guerra da Casa Real (Tambor utilizado para marcar o ritmo da marcha nas deslocações militares), pertencentes ao Corpo de Trombetas da Corte ou Charamela**



**Fotos:** António Lanceiro, António Ventura; Henrique Ruas, José Paulo Ruas, José Pessoa, Luísa Oliveira, Nuno Fevereiro, ADF / DGPC; Pedro Beltrão, Rita Dargent MNC / DGPC. **Fonte:** Museu Nacional dos Coches. Página inicial. Disponível em: <http://museudoscoches.gov.pt/pt/>. Acesso em: 23 de abril de 2023. (Imagens editada pela autora).

Em continuidade, no reinado de D. Sebastião<sup>105</sup>, essa corporação tinha como charamela-mór o estrangeiro Francisco Jacques de Lacerna, “contractado por O. Sebastião por 18\$000 réis

<sup>105</sup> Sebastião I, nasceu no dia 2 de janeiro de 1554, em Lisboa, e morreu no dia 4 de agosto de 1578, em Alcácer Quibir, foi apelidado de “O Desejado” e “O Adormecido”. Filho de João Manuel, Príncipe de Portugal, e Joana da Áustria, reinou de 1557 até 1578, foi nomeado rei aos três anos de idade, depois da morte do rei João III, seu avô. Durante a sua menoridade, a regência ficou a cargo de sua avó, a rainha Catarina da Áustria e depois por seu tio-avô, o cardeal Henrique de Portugal. Aos quatorze anos, em 1568, assumiu o trono. D. Sebastião era um fervoroso militar e religioso, por isso investiu para que as batalhas das Reconquistas ganhassem novos impulsos. A sua morte ou desaparecimento ocorreu durante a batalha de Alcácer Quibir, no Marrocos, contra os chamados mouros. Seu desaparecimento nessa batalha provocou uma crise dinástica e a perda da independência portuguesa para a Espanha. Desse acontecimento, também surgiu a crença da volta do rei a Portugal para estabelecer a ordem, o chamado sebastianismo (BAIÃO, José Pereira. **Portugal cuidadoso e lastimado com a vida, e perda do senhor rey dom Sebastião, o desejada de saudosa memória:** história chronologica de suas açcoens, e successos desta monarchia em seu tempo: suas jornadas a Africa, batalha, perda, circunstancias, e conseqüencias notaveis della, dividida em cinco livros: escrita, e offerecida ao muito alto, e muito poderoso rey D. João V. Nosso Senhor. Na Officina de António de Sousa da Silva, 1737).

para o desempenho do seu cargo” (A ARTE MUSICAL, 1913, Nº 342, p. 49). O irmão de Lacerna, que também era charamela-mor, foi designado para acompanhar D. Sebastião nas batalhas de África e acabou morrendo no combate de Alcacer. Outro estrangeiro contratado foi André de Escobar, que no ano de 1579, assumiu o posto de mestre dos charamelas da Universidade de Coimbra. A corporação musical se manteve também no período Felipino, sendo esse reinado de maior incentivo ao uso de charamelas; pertenciam ao grupo os charamelas-móres: “João Jacques de Lacerna, filho do já citado Francisco Jacques (1589), Diogo Moniz (1609), Eusebio Jacques de Lacerna (1615), e Enselmo de Pinho (1635)” (A ARTE MUSICAL, 1913, Nº 342, p.50).

Perdurando do reinado de D. João IV<sup>106</sup> até D. João V<sup>107</sup>, a “Charamela Real” tinha como trompetistas, músicos estrangeiros, em sua maioria alemães. Pois, conforme menciona Altenburg (1795, p.39), havia uma preferência por trompetistas alemães, que eram “procurados e promovidos, mesmo nos confins da Europa”, sendo considerados mais habilidosos, em 1722, no reinado de D. João V, “vinte trompetistas alemães e dois timbaleiros fossem aceites de uma só vez por um certo tenente alemão [...]”.

Essa afirmação, explica a nacionalidade alemã do personagem na procissão, podemos ainda conjecturar, que esse Alemão poderia fazer parte da “Charamela Real de Lisboa”. Esse personagem era tão fundamental para a procissão que, como afirma Machado (1734, p. 57), foi feita uma eleição para escolher o melhor músico e o escolhido “fazia com invectivas da arte, que nas vozes do intrumento fosse amelodia encanto dos ouvidos: isto deu causa á eleição que delle se fez para concorrer neste acto”. Mas, o mais importante de se observar é que nessa alegoria percebemos a presença de negros também como instrumentistas, não somente como

---

<sup>106</sup> João IV, nasceu em Vila Viçosa, em 19 de março de 1604, e faleceu em Lisboa no dia 6 de novembro de 1656. Filho de D. Teodósio II, sétimo duque de Bragança, e da duquesa Ana de Velasco e Girón, foi apelidado de “O Restaurador”. Líder da Guerra da Restauração, por meio de um golpe de Estado tirou o reinado de Portugal da dinastia Filipina, em 1.º de dezembro de 1640. Em 15 de dezembro, foi aclamado Rei de Portugal, governando de 1640 até a sua morte (Porto Editora — D. João IV na Infopédia [em linha]. Porto: Porto Editora. Disponível em: <[https://www.infopedia.pt/\\$d.-joao-iv](https://www.infopedia.pt/$d.-joao-iv)>. Acesso em: 28 de maio de 2023).

<sup>107</sup> João V, nasceu em Lisboa no dia 22 de outubro de 1689 e faleceu em Lisboa no dia 31 de julho de 1750. Segundo filho do rei Pedro II e da sua segunda esposa Maria Sofia de Neuburgo, foi apelidado de “O Magnânimo”. Aclamado rei no dia 1º de janeiro de 1707, aos dezessete anos, reinou Portugal e Algarves de 1706 até à sua morte, seu reinado durou 43 anos — um dos mais longos da História portuguesa. Defensor do absolutismo, se espelhava no governo de Luís XIV (França). A grande suntuosidade de seu governo se deu pela conquista e exploração de ouro das Minas Gerais, que o permitiu investir e promover obras no campo cultural: artes, literatura, ciência — foi o fundador da Real Academia Portuguesa de História, criada em 1722 —. Seu título de “O Magnífico”, foi conquistado por causa desses investimentos, além disso, também deu nome ao período da história da arte portuguesa designado Barroco Joanino (Porto Editora — D. João V na Infopédia [em linha]. Porto: Porto Editora. Disponível em: <[https://www.infopedia.pt/\\$d.-joao-v](https://www.infopedia.pt/$d.-joao-v)>. Acesso em: 28 de maio de 2023).

pajens. Esse fato, é crucial, pois nos mostra como se desenvolveu a participação dos escravizados na procissão.

No decorrer de sua narrativa, Machado (1734, p. 56, 57, 59), cita a presença de pajens que acompanhavam determinados personagens principais, como exemplos, na alegoria da Fama: “pelos lados a seguiaõ apê dous pajens”, na de Ouro Preto: “seguia-se mais atraz dous passos, o pajem da principal figura, o Ouro Preto: vinha apê; e esta só diferença tinha, porque o precioso ornato era o mesmo, que da figura”, e também na da Igreja Matriz — sobre a qual falaremos adiante:

Quatro pajens lhe seguiaõ as estribeiras; dous a cada lado: vestiaõ todos de tifo branco de ouro. Nas cabeças turbantes do mesmo tifo com circulos de cordoens de ouro, rematados ao alto em hum floraõ, de que sahia hum penacho de plumas brancas: os peitos do mesmo tifo cobertos de cordoens, e galoens de ouro; estofados de maneira, que fechavaõ no meyo com huma joya de diamantes; cingidos de franjas de ouro: vestiaõ tres sayotes do mesmo tifo também com franjas de ouro: os borzeguins de setim branco bordados de cordoens de ouro nas mãos levavaõ suas infignias significativas da figura, que acompanhavaõ (MACHADO, 1734, p. 93-94).

O termo “pajem” designa “acompanhante ou cuidador”. Na época colonial, pajem era um criado acompanhante de pessoas nobres. Essa função era exercida por jovens negros escravizados, que vestidos em trajes luxuosos serviam aos senhores e damas, auxiliando, sobretudo, na criação dos herdeiros dos filhos dos senhores. Os pajens, na procissão, assim como em sua função diária, usavam trajes finos, isso não é estranho, pois, vestir seu criado luxuosamente demonstrava a fortuna de seus senhores. Assim como outros costumes indicavam posição social, conforme explica Karasch (2000, p. 301), “o modo de vestir-se dos cativos refletia a riqueza e posição de seu senhor”. Contudo, como descrito no relato, a função de pajens também coube aos mestiços, acompanhado a figura do Sol: “Vinhaõ ás estribeiras seis pajens; tres a cada lado; mulatinhos de gentil disposiçaõ; todos da mesma estatura, e semelhantes no traje” (MACHADO, 1734, p. 79).

Cabe destacar que, no Brasil colonial, o termo “mulato” também foi uma das categorias classificatórias que apareceu nos escritos do final do século XVI, baseada na ascendência o mulato era o filho de um homem branco com uma mulher negra ou de um negro com uma mulher branca. Os “mulatos”, ou como define Souza (1982) os “desclassificados”, eram homens livres pobres, que por isso eram menosprezados na sociedade colonial. Considerados e nomeados pelos estatutos de pureza de sangue como uma “raça infecta”, eram tidos como pessoas sem confiança, por isso, eram vetados de ocuparem os cargos públicos e terem títulos sociais. Significativo perceber que, Machado (1734), emprega o termo “mulato” no diminutivo: “mulatinhos”, podemos entender isso sob dois aspectos: primeiro, que o autor queria ressaltar



que esses pajens eram crianças; segundo, diante o contexto ali instaurado, podemos denotar que houve em seu discurso um juízo de valor, um tom caluniador e pejorativo.

Outra função dos negros na procissão foi a de músicos, como relatado anteriormente, acompanhando a figura do alemão: “[...] vinhaõ apé oito negros, vestidos por galante estilo: tocavaó todos charamellas, com tal ordem, que alternavaò as suas vozes com as vozes do clarim, suspendidas humas, em quanto soavaõ outras” (MACHADO, 1734, p. 58-59). Em outro momento, antes da entrada das Irmandades:

[...] vinhaõ quatro negros cobertos de chapeos agaloados de prata com plumas brancas; vestidos todos de berne, calçados de encarnado. Vinhaõ em cavallos brancos de jaezes de berne tocando trombetas, de que pendiaõ estendartes de seda branca com huma cuftodia pintada (MACHADO, 1734, p.96).

Em Lisboa, como vimos anteriormente, houve um enorme investimento em serviços musicais, mas esses eram realizados por músicos brancos, preferencialmente estrangeiros oriundos de outras partes da Europa, que formaram as academias e corporações artísticas baseadas na demanda cortesã portuguesa. Em contrapartida, na América portuguesa, sobretudo nas Gerais, a atividade musical se desenvolveu sob a égide de uma dinâmica própria, diante do contexto ali vivenciado. O desenvolvimento da atividade musical em Minas Gerais, entre 1700-1750, se fomentou principalmente devido à proliferação das Irmandades que necessitavam de profissionais da música nas solenidades religiosas. E “como a religião era o centro da vida social, definiu também o calendário menos sacro, das festas oficiais, das comemorações de nascimentos, desposórios e exéquias reais, do teatro de ópera [...]” (ROCHA, 1985, p. 7).

Porém, o mais relevante é que, os negros e os mestiços, sobretudo esses últimos, desde fins do século XVI, foram os responsáveis pela atividade artística, principalmente, a musical: “o mulato de Minas Gerais foi o verdadeiro orientador de toda atividade artística e quase seu único intérprete” (LANGE, 1968, p. 142). Desse modo, as corporações musicais em Vila Rica, eram compostas em grande maioria por mulatos: “se produjo en Minas Gerais un proceso sin precedentes en la Historia musical de todos los tiempos: cantantes, instrumentistas, directores de conjuntos y compositores fueron en su casi totalidad hombres híbridos, es decir, personas de piel oscura: mulatos” (LANGE, 1967, p.12). O autor ainda acrescenta que, no século XVIII, houve a formação de musicistas, realizada no que denominou de “escola de Compositores da Capitania Geral das Minas Gerais” (LANGE, 1967, p.139).

As prestações dos serviços desses músicos eram realizadas de três maneiras: a partir do contrato do grupo, em licitações públicas, assim essas corporações “eram contratadas anualmente pelas Irmandades e pelo Senado da Câmara” (ROCHA, 1985, p. 8); voluntariamente pelos irmãos que sabiam o ofício; e como moeda de troca, já que àqueles que

não podiam arcar com a entrada e anuidades para ingressar nas confrarias, oferecia seus ofícios, sobretudo os músicos, como pagamento (NASCIMENTO NETO, 2014, p.127). Podemos, com essas considerações e em acréscimo à descrição desses profissionais feitas por Machado (1734), dizer que esses não eram músicos amadores, mas instrumentistas que haviam apreendido a musicalidade ibérica. Podemos, ver retratado pelo pintor Jean-Baptiste Debret, o uso do trompete por mulatos em um cortejo de extrema unção de um membro da elite carioca no século XIX (FIGURA 20).

**Figura 20: Le St. viatique porté chez un malade - (São viático levado a um doente).**



**Autor:** Por Thierry Frères; Debret, Jean-Baptiste (desenhista). **Le St. viatique porté chez un malade.** Paris [França]: Firmin Didot Frères, 1839. 1 grav, 29,2 x 23,1cm em f. 52,6 x 34,6. In: *Acervo Digital da Biblioteca Nacional Brasil*.

Disponível em:

<[http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo\\_sophia=9091](http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=9091)>. Acesso em: 23 maio de 2023.

Mas, a questão é: por que os denominados “homens de cor”, tão desprezados, eram os desenvolvedores da atividade musical? Por que o aval para um grupo desprezado realizar essa função? As respostas, para as questões, podem ser mais complexas do que imaginamos e carece de mais estudos. Porém, sem conceituações, não podemos deixar de comentar que, perante a sua situação, para os mestiços se tornou interessante o domínio dos saberes ibéricos, um deles o musical, — que eram exibidos e estimulados nos centros urbanos como em Vila Rica —, para mudar a sua situação social ou mesmo como forma de ocultar sua chamada “mulatice”, tão mal vista.

Este ser híbrido pro-curaba por todos los medios a su alcance elevar su nivel de vida en un medio donde tal aspiración era posible. De mentalidad ágil y de ambición

muchas veces irrefrenable y desmedida, supo vencer en poco tiempo el abis-mo que lo separaba, en 10 material y lo social, de los blancos dedicados a oficios, artes, comercio y agropecuaria. Jamás miró hacia atrás donde se hallaba su obscuro origen. Muy dotado, muy flexible, adquirió las modali-dades de una sociedad en formación y sintiéndose portugués, también se apropió de las virtudes de una nación (LANGE, 1967, p.2).

Devido a isso, e diante aquele contexto de poder monárquico e religioso, talvez a aceitação ou mesmo tolerância desses “mulatos” era estrategicamente direcionada e benéfica aos planos metropolitanos. Como podemos observar na descrição feita por Machado, os negros, como pajens ou músicos, na procissão não destoava de sua função social. Pois, esses estavam sempre acompanhando as figuras principais, assumindo também uma relação servil ou de apoio em um cortejo de exaltação da cultura cristã e dos modelos europeus, que evidenciava primordialmente a dominação e a conquista sobre esses povos.

Mas, em continuidade, após a alegoria do Ouro Preto, vinha a composição alegórica profana do cortejo: “as figuras dos sete Planetas por sua ordem, offerecendo aos juizos as memórias da antiguidade, aos olhos huma variedade Magestosa” (MACHADO, 1734, p. 64). Porém, como veremos, essa não vinha para celebrar as crenças de outras culturas, como muitos estudiosos do Triunfo Eucharístico afirmam, naquele contexto houve um propósito para a inserção de tais figuras que, como explicitou Machado, estavam ali para juízos, ou seja, julgamentos. Portanto, abrindo esse arranjo, estava a Lua, acompanhada por duas ninfas, e estas, por dois pajens:

Precedia a Lua, a esta duas Ninfas; a estas dous pajens [...]. Vinha logo a Lua: trazia na cabeça hum turbante azul, bordado com estrellas de perolas; rematado em huma nuvem cheya de estrelas de ouro, dentro da qual sahia huma Lua cheya. Vestia roupas de seda azul, e branca de florens, e franjas de prata [...]. [...] sustinha no hombro direito por muitos cordoens de ouro huma aljava; no braço o arco, na mão a seta. [...] (MACAHDO, 1734, p. 65,66,67).

Na mitologia greco-romana, a Lua era associada à deusa Ártemis (grega) ou Diana (romana). Filha de Zeus e Leto, irmão gêmea de Apolo, na tradição grega, ou Júpiter e Latona, irmã gêmea de Febo, na tradição romana; é a deusa da Lua, da caça, da selva. Protetora das Amazonas, era cultuada na Grécia Antiga e em Roma, sendo animais sacrificados em sua adoração, sobretudo antes de investidas militares. Essa deusa, era representada carregando uma aljava, arco e flechas, e acompanhada por um cervo (GRIMAL, 2005). Seguidamente, estava Marte:

Vinha Marte em distancia de dous passos: armavalhe a cabeça hum capacete de prata de lavores de pedraria, rematado em hum precioso cocar de plumas brancas, e encarnadas; vestia de seda branca de prata [...]. [...] na mão direita empunhava huma espada nua de guarniçoens de prata, e lavores de ouro; na esquerda hum escudo de prata. [...] (MACHADO, 1734, p. 68,69,70).

Marte foi um deus greco-romano: identificado com o deus grego Ares, para os romanos filho de Juno e de Júpiter e para os gregos filho Zeus e Hera. Era considerado o deus da guerra e da agricultura, sendo cultuado mais precisamente nos ritos de batalhas, é representado trajando couraça, elmo, escudo e espada (GRIMAL, 2005). Logo após Marte estava Mercúrio:

Vinha em pouca distancia Mercurio: compunha-lhe a cabeça huma cabelleira branca de bandas, anterior, e posterior: sobre esta hum chapeo pequeno coberto de seda; a copa bordada de cordoens de ouro, e diamantes; duas abas do mesmo com duas azas, cobertas de espiguiha de prata com vivos de fróco encarnado; em cada huma hum broche de diamantes sobre laço de fita de prata cor de fogo, rematadas em huma estrella; eminente a tudo hum penacho de plumas cor de nácar[...]. [...] nas costas duas azas cobertas de espiguiha de prata, como as do chapeo, com vivos de froco encarnado: na maõ direita hum caducêo dourado. [...] (MACHADO, 1734, p. 72,73,74).

Mercúrio, na mitologia romana, ou Hermes, na grega; é filho de Maia, uma Plêiade, e Júpiter (mitologia romana); filho de Zeus e de Maia (mitologia grega). Como já referenciado, é considerado o mensageiro dos deuses, sendo cultuado como deus do comércio, do roubo, é retratado com uma bolsa, sandálias aladas, chapéu de abas largas com asas e um caduceu (GRIMAL, 2005). Em prosseguimento o Sol, que segundo Machado (1734), dentre as figuras era a mais majestosa, assim como um Rei:

Vinha o Sol em pouca distancia: coroava-lhe a cabeça de luzes huma cabelleira de fio de ouro; vestia de tifo côr de fogo: o peito todo coberto de diamantes unidos a vários lavores de ouro: do mesmo peito lhe sahia hum circulo de ráyos com artificiosa, e brilhante fabrica de ouro, e pedraria[...]. [...] levava na maõ huma arpa de pintura em campo de ouro [...]. [...] (MACAHDO, 1734, p. 77,78,79).

Na mitologia romana, Sol era um deus, equivalente a Apolo ou Hélios<sup>108</sup>, na mitologia grega, filho de Zeus e Leto, e irmão gêmeo de Ártemis. Para a crença grega, Apolo possuía muitas funções, era tido como deus da luz, do oráculo, da profecia, etc. (GRIMAL, 2005). Para a mitologia romana, o deus Sol, ou mais especificamente *Sol Invicto*, era considerado um patrono dos soldados romanos, esse deus era tão importante que em 274 d.C., o imperador romano Aureliano, estabeleceu o culto oficial ao *Sol Invicto* (CULLOTA). A figura do Sol, conforme descreve Machado (1734), vinha precedida por outras duas figuras: a estrela da Alva e a estrela Vespertina:

A Vespertina na cabeça com hum toucado de fitas de tella de ouro de cor parda, artificio de cordoens de ouro, e pedras de varias cores: vestia roupas de seda de ouro parda com franjoens de ouro; peito do mesmo com lavores de pedraria rematado em franjas de ouro; borzeguins guarnecidos de fitas de ouro também pardas; nas costas hum letreiro do seu nome: *Vesper*. A da Alva na cabeça também toucado de fitas de tella branca de prata, do mesmo artificio da outra: vestia de sedas brancas de prata; nellas, no peito, e borzeguins sobre côr branca com prata, e pedraria do mesmo

<sup>108</sup> O deus Hélios também era identificado como o deus Sol, assim como com o deus Apolo, contudo, eram tratados como deuses disntintos: Hélios era considerado um deus menor em relação a Apolo, que era um deus do Olímpico.

artifício, e qualidade da outra; nas costas o nome: *Lucifer* (MACHADO, 1734, p. 76-77. Grifos do autor).

A estrela *Vésper*, na mitologia grega, é a personificação para Héspero, filho da deusa da alvorada Eos, e irmão de Eósforos. Em romano: Nocturnus ou *Noctifer* (“vespertino”, “tarde”). A estrela *Vérper* é aquela do entardecer, que anuncia a noite (GRIMAL, 2005). A estrela da Alva, na mitologia grega, corresponde Eósforos, filho de Eos deusa da aurora, e irmão de Eósforos. Seu equivalente romano: *Lúcifer* (do Latim *lux* e *ferres*, ou seja, “portador da luz”). A estrela da Alva era a responsável por anunciar a aurora, aquela que traz a luz do dia (GRIMAL, 2005). Ambas as estrelas, também representavam o planeta Vênus durante a manhã e à tarde.

Importante observar que, Machado (1734), além de dar ênfase à figura do Sol, também o compara à figura de um Rei, sendo um astro supremo no céu, superior aos planetas. Esse destaque encontra-se justificativa nos discursos das Escrituras e se relaciona também ao *Sol Invicto* romano, porém esse simbolizado no nascimento do salvador cristão Jesus Cristo. Na Bíblia, encontramos a metáfora, constantemente descrita por Machado (1734), da luz como símbolo da verdade e da justiça, livramento para as “trevas da ignorância”. No Velho Testamento é dito: “Mas para vós, os que temeis o meu nome, nascerá o sol da justiça, e cura trará nas suas asas; e saireis e saltareis como bezerras da estrebaria” (MALAQUIAS 4:2).

Deus, é assim justiça, e isso é representado pela metáfora do Sol: “Porque o Senhor Deus é um sol e escudo; o Senhor dará graça e glória; não retirará bem algum aos que andam na retidão (SALMOS 84:11)”. No Novo Testamento, o nascimento de um salvador para as trevas instaurada no mundo, é metaforizado como Jesus sendo o astro de luz vindo: “Para iluminar aos que estão assentados em trevas e na sombra da morte; A fim de dirigir os nossos pés pelo caminho da paz” (LUCAS 1:79). Em João (8:12), o próprio Jesus confirma: “Falou-lhes, pois, Jesus outra vez, dizendo: Eu sou a luz do mundo; quem me segue não andaré em trevas, mas terá a luz da vida”, no livro do Apocalipse Jesus também é a Estrela da manhã: “Eu, Jesus, enviei o meu anjo, para vos testificar estas coisas nas igrejas. Eu sou a raiz e a geração de Davi, a resplandecente estrela da manhã”<sup>109</sup> (APOCALIPSE 22:16).

---

<sup>109</sup> Por Lúcifer, o anjo caído, que se rebelou contra Deus, também ser chamado de “Estrela da Manhã”, há um incessante debate sobre essa questão. Lúcifer, foi chamado de Estrela da Alva na passagem de sua condenação: “Como caíste desde o céu, ó Lúcifer, filho da alva! Como foste cortado por terra, tu que debilitavas as nações!” (ISAÍAS 14:12). Alguns religiosos frisam que houve um erro de transcrição nessa passagem. Outros afirmam que, em relação à expressão “estrela da manhã”, os anjos são identificados como “estrelas da manhã” em Jó 38:7: “Quando as estrelas da alva juntas alegremente cantavam, e todos os filhos de Deus jubilavam?”, por isso não é estranho Lúcifer ser nomeado assim. Há ainda os que sugerem que essa passagem não fazia menção a Lúcifer, mas, na verdade, ao Rei Nabucodonosor da Babilônia, que também era chamado de “estrela da manhã”.

A simbologia de Deus Pai, Filho e Espírito Santo na figura do Sol, está presente na iconografia cristã, sobretudo, no objeto litúrgico do ostensório que, como já citado, é adornado por raios. O santíssimo Sacramento representa o Rei católico Deus, esplendor cristão, mas no contexto colonial da sua trasladação descrita por Machado (1734), também representa o imaginário do “esplendor lusitano”. Símbolo da magnificência do poder do império português, pois a eucaristia também representava o Rei lusitano, o escolhido divino, por isso o autor descreve o Sol como a “figura entre todas na magestade como de Rey” (MACHADO, 1734, p. 75). Além disso, era “como no Ceo Superior nas luzes entre os astros, se via então na terra também superior ás figuras dos Planetas no esplendor da magnificência” (MACHADO, 1734, p. 75). Diante da imagem mitológica do Sol, nesse trecho podemos entender que existe apenas um Deus *Sol Invictus*, um Deus sol invencível, que é Deus, na figura da Trindade Santa, mas é claro que ideologicamente participa dela o monarca português. Após a Sol, o próximo planeta no cortejo era Júpiter:

Seguia-se Jupiter: cobria-lhe a cabeça numa caraminhola coberta toda de peças de ouro, e diamantes, rematada ao alto com huma estrella formada com os rayos de huma redonda joya de diamantes, rematada na parte posterior com hum cocar de plumas brancas, e azuis nascido de outra grande joya de diamantes: [...]. [...] levava na mão direita hum cetro de ouro com rayos do mesmo, no braço esquerdo hum escudo dourado com o seu character. Vinha em hum carro triunfante, coberto de seda nacar guarnecido de galoens de prata; e nos gomos dos lados com espiguiha do mesmo nas rodas anteriores se via pintado o signo de Piscis; nas posteriores o signo de Sagittario: puchavaõ por elle duas aguias coroadas de ouro; das quaes as redeas levava a figura na mão efquerda. (MACHADO, 1734, p. 80,81,82).

Júpiter, para mitologia romana, era filho de Saturno e Cibele; e Zeus, para a mitologia grega, era filho do titã Cronos e de Reia. É o deus considerado o pai dos deuses, mantenedor da ordem e da justiça, é o deus do céu, da chuva, dos raios, trovões. Guardiã do universo, seu culto era realizado sobretudo nos jogos olímpicos. Sua representação iconográfica é diversa, às vezes tem-se um raio, um cetro, uma águia, um touro e um carvalho (GRIMAL, 2005). Como descreveu Machado, Júpiter (Zeus) vinha em um carro puxado por duas águias, que representava o símbolo desse deus; suas rodas traziam o signo de peixes e sagitário, podemos ter uma visão desse carro pelo carro de Júpiter construído por Antonio Francisco Soares (FIGURA 21).

**Figura 21: Segundo Carro e Monte Júpiter**



**Fonte:** Soares, Antônio Francisco. Origem: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.  
*In: Exposição virtual Imagens da música - Musica Brasilis.* Disponível em:<<https://artsandculture.google.com/story/ewURLmFd3O2WLw?hl=pt-br>>

Para a mitologia, Peixes e Sagitário era uma constelação regida por Zeus. Segundo a crença, Afrodite (Vênus) e seu filho Eros, sob ataque do deus da seca, o titã Tífon, se transformaram em peixes para fugirem, e como forma de agradecimento, os deuses criaram a constelação de Peixes. A constelação de sagitário, conhecida também como centauro, representa Quíron, um centauro superior que era sábio e civilizado, filho do deus Cronos e da ninfa Filira. O centauro, foi ferido por uma flecha envenenada, atirada acidentalmente pelo semideus Herácles. Mas, por ser filho de um titã, Quíron era imortal, assim a flecha não o matou, mas provocou dores imensas. Herácles, vendo o seu sofrimento fez um acordo com Zeus e trocou a imortalidade de Quíron pela mortalidade de Prometeu, e o sofrimento do centauro findou (GRIMAL, 2005). Como forma de homenageá-lo, Zeus criou a constelação Quíron, mais conhecida como sagitário. Sucedendo o carro de Júpiter, estava o carro de Vênus:

Seguiase Venus: [...]. Ornavalhe a cabeça hum toucado de perolas com delicado artificio de ouro, e pedraria: vestia toda de verde, côr de rosa; sendo as roupas em campo destas côres huma seára de pérolas, e floresta de diamantes [...].[...] trazia no braço esquerdo hum escudo bordado de ouro, e nelle pintado hum coração abrasado em fogo: na maõ direita hum ramalhete de flores: em parte a cobria huma nuvem por hum lado. Vinha em hum carro triunfante de feitio de huma concha; [...] acrescia nesta hum ornato de ouro, e aljofares, deixando livre aos olhos a naturalidade unida com a riqueza[...]. Pelos lados a seguiaõ dous pajens, representando em suas figuras dous Cupidos [...]. [...] nas mãos levávaõ arcos, e settas (MACHADO, 1734, p.83,84,85, 86,87).

Vênus, para o panteão romano, equivalente a Afrodite no panteão grego, é a deusa do amor, da beleza e da sexualidade. Há duas versões para o seu nascimento tanto na mitologia romana quanto na grega. Na crença romana, a primeira versão é que ela foi gerada pelas espumas do mar nascendo em uma concha de madrepérola; a segunda é que ela seria filha de Júpiter e Dione. Na mitologia grega, primeiramente, acredita-se que ela nasceu quando Cronos cortou os órgãos genitais de Urano e arremessando-os no mar, surgiu da espuma Afrodite, em contrapartida, também conta-se que ela seria filha de Zeus e Dione. Vênus, durante séculos, foi representada de inúmeras formas, mas em sua maioria ela está conjuntamente com uma concha (GRIMAL, 2005) (FIGURA 22).

**Figura 22: O Nascimento de Vênus**



**Autor:** William-Adolphe Bouguereau (1825–1905). [Óleo sobre tela, 300 x 218 cm (118,1 x 85,8 pol) ]. Museu d'Orsay, Paris. Foto: Museu d'Orsay. In: *Wikimedia Commons*. Disponível em:<  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The\\_Birth\\_of\\_Venus\\_by\\_William-Adolphe\\_Bouguereau\\_\(1879\).jpg?uselang=pt-br](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_Birth_of_Venus_by_William-Adolphe_Bouguereau_(1879).jpg?uselang=pt-br)>.

As figuras dos pajens como Cupidos, simbolizam esse deus romano. Também chamado de Amor, era filho de Vênus e de Marte. Para o panteão grego, Eros, filho de Afrodite com Ares. Cupido ou Eros era o deus do amor, do erotismo, é retratado como um garotinho com asas portando arco e flechas, envenenadas com amor (GRIMAL, 2005). Após a figura dos pajens e finalizando o bloco dos planetas, vinha Saturno:

Saturno fechava o numero a estas figuras dos Planetas [...].Precediaõ-lhe duas Estrellas vestidas como soldados Romanos: nas cabeças com capacetes de prata rematados no alto com huma Estrella; pelo lado esquerdo com plumas azuis, e



brancas: vestiaõ de chamalote branco de prata, guarnecido de galoens, e franjas de ouro: calçavaõ borzequins de carmerfim bordados de prata: nas mãos cada hum com meya lança enfeitada de tella azul de prata. Logo se seguia Saturno: representava no rosto homem velho de fúnebre aspecto, com barbas, e cabellos naturaes. Cingia-lhe a cabeça huma caraminhóla de cassas brancas com vario artificio de cordoens de ouro, e peças de diamantes, rematado em cocar de plumas brancas, e azuis: o peito em campo azul escuro bordado de ouro, e peças de diamantes; nos hombros se lhe viaõ humas carrancas, da boca, das quaes sahia huma pequena manga: o capillar de golfo de ouro azul escuro com franjas de prata: vestia tres sayotes da seda do capillar com franjas de ouro: calçava borzequins de azul com lavores de prata: levava na mão esquerda hum pequeno escudo dourado com o character astronomico: na direita ha fouce de prata (MACHADO, 1734, p.87,88,89).

Saturno, no panteão romano, filho do Céu e da Terra; no panteão grego, Cronos, filho de Urano e Gaia. Saturno ou Cronos é o deus do tempo, da geração e dos titãs. Por isso, no cortejo ele é retratado com o rosto de um homem velho. Para os romanos, Roma surgiu devido ao deus Saturno, isso justifica a figura das estrelas vestidas como soldados romanos. Esse deus é retratado com uma foice, dada por sua mãe para castrar seu pai (GRIMAL, 2005). Conforme a descrição de Machado (1734), Saturno, fechava a alegoria dos planetas. O autor, após caracterizar cada planeta, insere em seu texto um adendo para justificar a inserção dessas figuras no cortejo:

Todas estas magestosas figuras dos Planetas pela memória da Divindade, que nelles adorava o fingimento da antiga Idolatria, eraõ glorioso triunfo do Eucharistico Sacramento; que como no feliz seculo da Redempção humana foy alcançado pelo mesmo Senhor Sacramentado; se via agora na memoria, e figura renovado para estimulo da publica veneração desta Christandade, e mayor gloria do mesmo Senhor (MACHADO, 1734, p. 90).

Podemos verificar, que o autor explica que, os planetas visavam demonstrar o charlatanismo na veneração nas crenças pagãs, por isso se fez necessário a conquista dessa pelo cristianismo. Desse modo, é marcado intencionalmente um contraste da religiosidade cristã das primeiras alegorias, com alegoria dos planetas (pagã), para ressaltar uma oposição entre a Igreja contra os Planetas (deuses pagãos). E, como destacado pelo autor, quem sai campeão é o Santíssimo Sacramento, o verdadeiro Sol, única divindade universal: “Porque grande é o Senhor, e digno de louvor, mais temível do que todos os deuses. Porque todos os deuses dos povos são ídolos, mas o Senhor fez os céus” (SALMOS 96:4,5). E, esse discurso é legitimado na alegoria seguinte, a da Matriz de Nossa Senhora do Pilar:

A figura da Igreja Matriz, onde o Soberano Senhor encoberto nos accidentes do Sacramento como verdadeiro Deos com reverente culto sera sempre venerado, e nos dias desta solemnidade havia ser adorado, punha o fim a toda esta ordem de figuras. Ultima de todas se offerecia á vista; e porque as antecedentes lhe não davaõ lugar á superioridade no ornato, via-se nella igualdade, e imitação. Cingia na cabeça huma caraminhola de azul bordado de relevo de flores de cordoens de ouro; em varia ordem elevadas, e sobrepostas circularmente varias flores de diamantes; rematada em hum vistosissimo cocar de finíssimas plumas brancas [...] no braço esquerdo embraçava hum escudo de campo de ouro, nelle pintada a Igreja Matriz com esta letra. *Hoc est domus Domini firmiter edificata*. Na mão direita sustentava em huma haste

de prata dourada hum estendarte de tella branca; pintada em huma face a Senhora do Pilar com esta letra: *Ego dilecto meo*: na outra a custodia da Eucharistia com estoutra letra. *Et ad me conversio ejus*. [...]. Quatro pajens lhe seguiaó as estribeiras; dous a cada lado: vestiaõ todos de tiffõ branco de ouro.[...]. [...] nas mãos levavaõ suas insignias significativas da figura, que acompanhavaõ (MACHADO, 1734, p.90,91,92,93,94. Grifos do autor).

A alegoria de Matriz de Nossa Senhora do Pilar, vem para confirmar como a Eucaristia é o verdadeiro Deus a ser cultuado e como a Igreja, ali personificada na Igreja Matriz, é o meio para seu triunfo. Essa ideologia é amparada ao longo da criação dos dogmas católicos, descritos no *Catecismo da Igreja Católica*<sup>110</sup>, — documento oficial de referência para o ensino da doutrina da Igreja Católica Apostólica Romana<sup>111</sup>. Conforme esse documento, o *Credo Niceno*<sup>112</sup> — uma profissão de fé — descreve que, a Igreja se caracteriza por quatro marcas, essas são os pilares que caracterizam a verdadeira Igreja Católica<sup>113</sup> de Deus: *una, santa, católica e apostólica*. Segundo a tradição católica, a Igreja foi fundada por Jesus Cristo na chamada *Grande Comissão* — última doutrina passada por Jesus ressuscitado aos seus apóstolos, direcionando-os a espalharem seus ensinamentos para todas as nações, sendo o primeiro ato o batismo. A *Grande Comissão*, conforme os religiosos, é citada em Mateus 28:19, 20:

Portanto ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; Ensinando-os a guardar todas as coisas que eu vos tenho mandado; e eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos. Amém.

<sup>110</sup>Catecismo da Igreja Católica. In: *Vatican.com* — A Santa Sé. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archiv/e/ccc/index\\_po.htm](https://www.vatican.va/archiv/e/ccc/index_po.htm)>. Acesso em: 17 de maio de 2023.

<sup>111</sup> Igreja Católica Apostólica Romana, é maior instituição cristã do mundo, segundo o levantamento realizado no Anuário Pontifício 2022 e no *Annuario Statisticum Ecclesiae* 2020, com informações publicadas no portal Vatican News, em 2019 o número de fiéis batizados era de 1,344 bilhão, número que passou por um acréscimo cerca 1,2% no ano de 2020, com um total 1,360. (Os dados do Anuário Pontifício 2021 e do *Annuario Statisticum Ecclesiae* 2019. Vatican News. Portal de Informação da Santa Sé, c2017-2023. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2021-03/anuario-pontificio-2021-dados-igreja-catolica.html>>. Acesso em: 26 de maio de 2023.

<sup>112</sup>*Código de Direito Canônico*. In: *Vatican.com*. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/cdc/index\\_po.htm](https://www.vatican.va/archive/cdc/index_po.htm)>. Acesso em: 17 de maio de 2023.

<sup>113</sup> O termo “católico”, origina-se da palavra grega “*katholikos*”, que quer dizer “geral”, “universal”. O termo católico para se referenciar à Igreja foi usado no século II pelo Bispo e Mártir Santo Inácio de Antioquia, que segundo a teologia afirmou: “Onde está Jesus Cristo está a Igreja Católica”, assim Igreja era aquela que se destina a todos e está presente em todo lugar. Já no século IV, São Cirilo de Jerusalém (bispo da Igreja de Jerusalém, entre 350 e 386, sucedendo ao bispo Máximo III), na sua “*Palestras Catequéticas*” (c. 350), usa a palavra *católica*, para distinguir a Igreja de Cristo, aquela transmitidas aos apóstolos, de outras congregações de herética que também se denominavam Igreja (THURSTON, Herbert. “Catholic.” *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/03449a.htm>>. Acesso em: 26 de maio de 2023.

A partir da vinda do Espírito Santo sobre os apóstolos, — Pentecostes —, a Igreja se manifesta publicamente anunciando a Boa-nova: “E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” (MARCOS 16:15). Ainda, no Evangelho de Mateus, Cristo chama Pedro de “rocha” sobre a qual a igreja seria construída: “Pois também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela” (MATEUS 16:18). Para a Igreja Católica, Pedro foi o primeiro bispo de Roma e os papas posteriores seriam seus sucessores.

A Igreja, para a crença católica, é a presença de Deus na Terra; Deus eterno e habitado mutuamente como: Deus, o Pai; Deus, o Filho; e Deus, o Espírito Santo, denominados de Santíssima Trindade. Conforme a tradição, os ensinamentos da Igreja, proferidos desde a época dos apóstolos, são transmitidos por meio das Escrituras (os livros da Bíblia Católica: 46 escritos no Antigo Testamento e 27 do Novo Testamento). Na Igreja, a liturgia e os sacramentos são a maneira de perpetuar as graças divinas, conseguidas através do sacrifício de Cristo na cruz. Assim, somente a Igreja possui os meios, os caminhos para a vencer o pecado.

Um desses caminhos são os sacramentos que, segundo a tradição, foram criados por Cristo, mas definidos numérica e conceitualmente mediante vários concílios ecumênicos, sendo estabelecidos em versão final pelo Concílio de Trento como 7: batismo, a crisma, a eucaristia, a penitência, a unção dos enfermos (extrema-unção), as ordens sagradas e o matrimônio sagrado. Alicerçados nas formas de rituais, receber os sacramentos significa receber Deus. O batismo e a eucaristia são considerados os sacramentos de “iniciação cristã”, principiado pelo batismo, responsável por lavar todos os pecados: do original ao pessoal: “Quem crer e for batizado será salvo; mas quem não crer será condenado” (MARCOS 16:16), após batizada a pessoa se torna um membro da Igreja. Esse sacramento, apesar de ser conferido aos recém-nascidos, está disponível para todos que aceitam Deus, mas quando adulto, antes de ser batizado é preciso passar pela Catequese. Como vimos, a cerimônia do batismo, foi usada no discurso colonial português de cristianização, os povos não cristãos, não batizados eram tratados como bárbaros, feras, demônios, e deveriam ser purificados e consagrados por meio do batismo, e, assim, convertidos ao cristianismo.

A eucaristia, finda a “iniciação cristã”, considerada o sacramento principal, é mais conhecida como primeira comunhão. O ato trata do recebimento da hóstia sagrada, que consagrada por um sacerdote, — a Palavra diz: “E, tomando o pão, e havendo dado graças, partiu-o, e deu-lho, dizendo: Isto é o meu corpo, que por vós é dado; fazei isto em memória de mim” (LUCAS 22:19) —, se transforma no corpo e sangue de Cristo. A celebração da Eucaristia, como a procissão de Corpus Christi (FIGURA 23), e a do Triunfo são testemunhos

de fé que, juntamente ao batismo, formaram os principais ideários cristãos de salvação alicerçada na Igreja.

**Figura 23: Procissão de Corpus Christi, em Ouro Preto, no dia 8 de junho de 2023**



**Foto: Ingrid Silva**

Assim, como afirmam os sacerdotes em seus sermões: *“Extra ecclesia nula salus”* — *“Fora da Igreja não há salvação”* —, a alegoria da Matriz do Pilar vem para afirmar esse discurso, já que como pintado no escudo que traz no braço esquerdo: *“Haec est domus domini firmiter aedificata”* — *“esta é a casa do Senhor firmemente edificada”* —, como exemplo de devoção e o meio de salvação, por ser o lugar do intercâmbio entre Deus e os humanos. No estandarte que a figura da Matriz do Pilar carrega, tem-se em uma face à imagem da Senhora do Pilar com a inscrição *“Ego dilecto meo”*. Na outra face, a custódia da Eucaristia com a inscrição *“Et ad me conversio Ejus”*. A frase em latim que, apesar de ter sido separada, é descrita unificada: *“Ego dilecto meo, et ad me conversio eius”*. Essa expressão faz parte do texto bíblico Cântico (7:10), e quer dizer: *“Eu sou para o meu amado e Ele para mim se volta”* (CANT. 7, 10). Na procissão do Triunfo, podemos pensar que essa frase simboliza que além da igreja edificada, a sua padroeira, a virgem do Pilar, *“a mãe de deus, rainha do céu”*, também

é o santuário do sagrado, já que como em um espelho o Filho se reflete sendo convertido na Mãe: “*Et ad me conversio ejus*”. Além disso, essa metáfora transfigurada no enunciado “*Ego dilecto meo, et ad me conversio eius*”, mostra como a união entre Cristo e a Virgem Maria é exemplo de como deve ser a relação dos cristãos com Deus. Pois, esse saber de revelação, de doutrina, é que a fé no Cristo, por meio da Igreja, requer a negação ao que é herege e nunca entrar em apotesia. Desse modo, seguindo essas regras, se tem a imagem do cristão ideal. Essa imagem da Igreja edificada com seus ritos e dogmas se fará presente nas Irmandades que viriam logo após a figura da Igreja Matriz:

Seguiaõ-se logo depois varias Irmandades guiadas de suas cruces de prata com mangas de custosas sedas de ouro, e prata, cobertas dos seus Juizes com varas de prata; as quaes em andores de precioso ornato conduziam os Santos seus padroeiros: em tudo se via nellas huma ordem, e asseuo competente à gravidade de tão solemne ato. Precedia a todas hum gaitero, que por singular fabrica do instrumento, e boa agilidade da arte fazia huma agradável consonância. Vestia á Castelhana de seda encarnada; e por hum lado o seguia hum moleque vestido da mesma seda tocando hum tambor. Mais atraz distancia de dous passos vinhaõ quatro negros cobertos de chapeos agaloados de prata com plumas brancas, vestidos todos de berne; calçados de encarnado. Vinhaõ em cavallos brancos de jaezes de berne tocando trombetas, de que pendiaõ estendartes de seda branca com huma custodia pintada (MACHADO, 1734, p. 94, 95, 96).

Como descreve Machado (1734), cada irmandade levava seus objetos litúrgicos, como a cruz processional, os pálios e os andores (FIGURA 24). Mas, antes da entrada dessas, à frente, como tradição, vinha o guião da Irmandade do Santíssimo que, conforme o autor, esse era “de damasco carmesim franjado de ouro; nelle em huma primorosa tarje bordada huma custodia. Levava-o hum Irmão vestido de custosa galla; dous pelos lados com duas tochas pegavaõ em as borlas; ambos do mesmo modo, e gravemente vestidos” (MACHADO, 1734, p. 96-97).

**Figura 24: Objetos processionais usados em 1733, no Triunfo Eucharístico**



**Fonte:** Museu da Inconfidência Ouro Preto- MG –  
**Foto:** Franciele Silva

Após, procediam às irmandades na seguinte ordem: Irmandade dos Pardos da Capela do Senhor São José; Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos; Irmandade de Santo Antônio de Lisboa; Irmandade das Almas e São Miguel; Irmandade da Senhora do Rosário intitulada a do Terço dos Brancos; Irmandade da Senhora da Conceição; Irmandade da Senhora do Pilar (padroeira do novo Templo); e a Irmandade do Divino Sacramento. Em sequência traçaremos considerações para algumas dessas congregações. A começar pela Irmandade do Rosário dos Pretos, financiadora do relato. Segunda no cortejo, conforme descreve Machado (1734, p. 97): “numerosa de muitos Irmãos”, tinham dispostos em três andores seus santos padroeiros: Santo Antonio Calatagirona, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Como vimos, a “devoção negra” destes nomeados “santos pretos”, foi estimulada e esses foram utilizados como instrumento catequético.

A próxima, ocupando o terceiro lugar, a Irmandade de Santo Antônio de Lisboa, mais conhecida no Brasil como Santo Antônio de Pádua, também descrita por Machado (1734), como de muitos irmãos, traziam em três andores seus santos protetores: Santo Antônio, São Vicente Ferreira e São Gonçalo de Amarante. Esses três santos são de origem europeia, e teve seu incentivo devocional trazido de Portugal para o Brasil no início da colonização. São Vicente

Ferreira ou mais conhecido como São Vicente Ferrer, nasceu em Valência, na Espanha, em 1350, considerado o maior pregador do século XIV, defendia a unidade da Igreja e a conversão para salvação das almas<sup>114</sup>. Santo Antônio e São Gonçalo de Amarante são de origem portuguesa. Considerado o doutor da Igreja, Santo Antônio, se tornou um santo popular, nascido em Lisboa, no ano de 1195, foi missionário e pregador se destacando pelo ensinamento do Evangelho<sup>115</sup>.

Ocupando o quarto lugar no cortejo, a Irmandade de São Miguel e Almas, o autor a descreve como tendo muitos irmãos, mas o interessante é que ele cita quem dela fazia parte: “hum numeroso sequito de Nobres moradores da Villa, e seu distrito, que tinhaõ servido a Republica no nobre Senado da Camera” ainda acrescenta: “diferentes na variedade, e competencia de preciosas gallas, faziaõ por uniaõ, e ordem a fôrma de huma nobilissima Irmandade” (MACHADO, 1734, p. 101). As irmandades de São Miguel e Almas, como a de Vila Rica, congregavam a elite branca local, seus associados pertenciam às camadas dirigentes, como os integrantes do Senado da Câmara, e os reinóis (SALLES, 2007, p. 87). Como relata Machado (1734), além do andor com a imagem de São Miguel, havia também um andor com a imagem do padroeiro do Senado da Câmara, São Sebastião<sup>116</sup>. Nascido em Narbonne; sudoeste da França, foi um soldado do Império Romano. Muito habilidoso, tempos depois se tornou o primeiro capitão da guarda do Império, o santo não renegava a fé em Deus e, como combatente, se transformou em um professor e defensor da Igreja, por isso ficou conhecido como soldado da Igreja, protetor da Humanidade contra a fome, a peste e a guerra<sup>117</sup>.

Vindo logo em seguida, em quinto lugar, a Irmandade da Senhora do Rosário intitulada a do Terço dos Brancos. Em Vila Rica, havia duas irmandades do Rosário dos Pretos, uma pertencendo à freguesia do Ouro Preto, sob a matriz de Nossa senhora do Pilar, a qual financiou o relato do Triunfo, e a outra pertencendo à freguesia de Antônio dias, sob a Matriz de Nossa Senhora da Conceição. Conforme Campos (2000), a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Freguesia de Antônio Dias, foi criada legalmente em 1717, na Matriz de Nossa Senhora da Conceição, tendo, anos depois, se estabelecido na capela do Alto da Cruz do Padre Faria, que pertencia à paróquia da Conceição. Essa congregação inicialmente ajuntava homens

---

<sup>114</sup> São Vicente Ferrer, dominicano, maior pregador do século XIV. Canção Nova.com Site católico, c2002-2023. Disponível em: < <https://santo.cancaonova.com/santo/sao-vicente-ferrer/>>. Acesso em: 20 de abril de 2023.

<sup>115</sup> Santo Antônio, franciscano e doutor da Igreja. Canção Nova.com Site católico, c2002-2023. Disponível em: < <https://santo.cancaonova.com/santo/santo-antonio-franciscano-e-doutor-da-igreja/>>. Acesso em: 20 de abril de 2023.

<sup>116</sup> Lembrando que as festas de Corpus Christi e a de São Sebastião eram celebrações financiadas pelo Senado da Câmara de Vila Rica.

<sup>117</sup> São Sebastião, o soldado martirizado. Canção Nova.com Site católico, c2002-2023. Disponível em: < <https://santo.cancaonova.com/santo/sao-sebastiao/>>. Acesso em: 20 de abril de 2023.

pretos e brancos, mas um conflito interno entre esses dois grupos, provocou uma divisão. Segundo Salles (2007), os conflitos entre irmandades eram comuns, e essas divergências se iniciaram a partir de 1730 e 1735, época dos conflitos contra a política tributária da coroa.

Parece fora de dúvida que os primeiros atritos ocorreram nas irmandades do Rosário, que possuíam homens brancos em seu seio, assim como os contingentes de homens crioulos começam também a entrar em atritos, uns contra os outros, como a Mercês de Ouro Preto. Há cisão no seio da irmandade Rosário do Alto da Cruz, daí resultando o aparecimento de nova Rosário do Padre Faria, agora somente de homens brancos (SALLES, 2007, p.140).

Essa divergência ficou conhecida como a “guerra de alfaias”, pois conforme Hoornaert (1992, p. 385), as brigas estavam relacionadas às alfaias, — objetos separados para a celebração da Santa Missa —, a riqueza: ouro e a prata; ao luxo das festas e também à precedência nas procissões. Por causa desses conflitos, houve a separação dos irmãos, os negros permaneceram na capela do Alto da Cruz, chamada Igreja do Rosário do Alto da Cruz, hoje conhecida por Igreja de Santa Efigênia. A atual Igreja de Santa Efigênia foi construída no ano de 1733, no mesmo local da primitiva capela do Alto da Cruz do Padre Faria, como já vimos, os irmãos atribuem a Chico Rei a construção da Igreja de Santa Efigênia<sup>118</sup>.

Os brancos saíram e ergueram uma nova irmandade do Rosário na Capela do Padre Faria. Construída por volta de 1710, — é uma das mais antigas e luxuosas capelas de Ouro Preto —, inicialmente tinha como padroeira a Virgem do Carmo. Isso se explica, pois, o Padre João de Faria Fialho, — capelão da expedição de Antônio Dias que fundou Ouro Preto em 1698 —, foi o responsável por construir no arraial, que logo depois tomou o seu nome, uma ermida em honra de Nossa Senhora do Carmo. Essa capela, a partir de 1723, passou a pertencer à Irmandade de Nossa Senhora do Parto, composta de pardos ou mamelucos. Aproximadamente em 1740, a Capela do Padre Faria passou a abrigar também os irmãos brancos da Irmandade do Rosário, foi nessa época que também houve o aumento da construção<sup>119</sup>. Contudo, pela data da procissão do Triunfo, 1733, podemos conjecturar que a transferência dos irmãos brancos para a capela do Padre Faria se deu anteriormente a 1740, pois a Irmandade desses homens foi citada por Machado no cortejo.

---

<sup>118</sup> Ouro Preto — Igreja de Santa Efigênia. iPatrimônio — Patrimônio Cultural Brasileiro. *In: IPHAN — Livro do Tombo Belas Artes: Inscr. n° 241, de 08/09/1939.* Disponível em: <<https://www.ipatrimonio.org/ouro-preto-igreja-de-santa-efigenia/#!/map=38329&loc=-20.342051676448612,-42.952938079833984,12>>. Acesso em: 21 de abril de 2023.

<sup>119</sup> Ouro Preto — Capela de Nossa Senhora do Rosário de Padre Faria. iPatrimônio - Patrimônio Cultural Brasileiro. *In: IPHAN — Livro do Tombo Belas Artes: Inscr. n° 249, de 08/09/1939.* Disponível em: <<https://www.ipatrimonio.org/ouro-preto-capela-de-nossa-senhora-do-rosario-de-padre-faria/#!/map=38329&loc=-23.535504189485472,-406.6670894622803,13>>. Acesso em: 21 de abril de 2023.



Aparecendo em sétimo lugar, a Irmandade de Nossa Senhora do Pilar, “a quem Machado (1734, p.104), se referiu como “nobilíssima” e de “grandioso numero de Irmãos”, expunha, ao meio, o andor de sua padroeira, Nossa Senhora do Pilar. Segundo a tradição espanhola, a Virgem Maria, antes de sua ascensão, teria aparecido para consolar o Apóstolo São Thiago, que se encontrava evangelizando no Rio Ebro, em Saragoça, nordeste de Espanha. Essa seria a primeira aparição de Nossa Senhora. Outra versão, conta que a freira alemã Anna Catarina Emmerich, teria tido uma visão de Maria aparecendo diante do Apóstolo Tiago, quando este se encontrava em Saragoça. Segundo a religiosa, a Virgem Maria apareceu em uma coluna (pilar) de luz e ordenou ao apóstolo que construísse naquele local um templo em sua adoração. A sua imagem é representada sobre um Pilar, a virgem é considerada refúgio dos pecadores, consoladora dos aflitos.

Sua devoção, se espalhou por vários continentes, no Brasil, a sua adoração foi inserida pelos portugueses, ganhando fervor depois de 1690, sobretudo no território das Gerais. Em Vila Rica, o culto a Nossa Senhora do Pilar, teria sido trazido pela bandeira do bandeirante paulista Bartolomeu Bueno, que em posse da imagem da santa, a elevou ao trono da primitiva Igreja do Pilar<sup>120</sup> (FIGURA 25). Por decreto da Coroa portuguesa, Nossa Senhora do Pilar, tornou-se padroeira de Vila Rica quando essa foi erigida vila em 8 de julho de 1711. Em 1963, o Papa João XXIII, a nomeou padroeira pontifícia de Ouro Preto, sendo que em dezembro de 2012, o Papa Bento XVI concede o título de Basílica à matriz do Pilar<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> Títulos de Nossa Senhora. A12 — Conectados pela fé, c2007-2023. Disponível em: <<https://www.a12.com/academia/titulos-de-nossa-senhora?s=nossa-senhora-do-pilar>>. Acesso em: 25 de maio de 2023.

<sup>121</sup> Paróquia Nossa Senhora do Pilar. Arquidiocese de Mariana - MG, c2023. Disponível em: <<https://arqmariana.com.br/parouquia/parouquia-nossa-senhora-do-pilar/>>. Acesso em: 25 de maio de 2023.

**Figura 25: Esculturas de Nossa Senhora do Pilar, expostas no Museu de Arte Sacra de Ouro Preto, situado na Matriz de Nossa Senhora do Pilar. A escultura da esquerda, é a pioneira para as representações de Nossa Senhora do Pilar em Minas Gerais.**



**Foto:** Franciele Silva

Fechando o grupo das Irmandades, ocupando o último lugar (oitavo), a Irmandade do Santíssimo Sacramento, na qual Machado (1734, p. 105-106) enaltece como sendo: “opulentíssima, e esplendidíssima, [...], dilatada em numeroso sequito de honrados e Christianísimos Irmãos”. A Irmandade do Santíssimo, como já destacado em capítulo próprio, era a mais rica e importante de Vila Rica, assim como a de São Miguel, tinha entre seus congregados os nobres do Senado da Câmara e os reinóis. Vindo em seguida aos irmãos da Irmandade do Santíssimo, seguia o Provedor dessa, o idealizador da solenidade, carregando uma vara de prata<sup>122</sup>: “Cobria o seu Provedor a Irmandade, conhecendo-le nelle o honorífico cargo pela vara de prata; e pela voz da fama, e públicos elogios a principal origem desta solenidade” (MACHADO, 1734, p. 107). Em seguimento o diácono, o Clero das duas Paróquias da Vila e também de suas filiais, todos vestidos em seus trajes eclesiásticos (FIGURA 26).

<sup>122</sup> Atualmente, a vara de prata nas procissões também só pode ser levada pelo Juiz da Irmandade.

**Figura 26: Alfaias, originais, que saíram na procissão do Triunfo, em 1733, expostas no Museu de Arte Sacra de Ouro Preto, situado na Matriz de Nossa Senhora do Pilar.**



**Foto:** Franciele Silva

Em um andor ornado a ouro, quatro sacerdotes carregavam São Pedro, patriarca tido como fundador da Igreja. Posteriormente, quatro anjos levando em bandejas de pratas diversas espécies de flores. Logo após, vinha o Santíssimo Sacramento:

Seguia-se o Divino, e Eucharistico Sacramento, debaixo de hum precioso pallio em mãos do Reverendo Vigário da Matriz, revestido com huma rica alva, estóla, capa de asperge, e véo de hombros, tudo de muito preço entre dous Sacerdotes também revestidos de ricas alvas, e dalmáticas de tella branca (MACHADO, 1734, p. 109).

O pálio, do latim *pallium*, é um manto sustentado por hastes, geralmente quatro, sob o qual se conduz o ostensório onde está exposto o Santíssimo Sacramento nas celebrações fora da Igreja, especialmente na procissão de *Corpus Christi*. Na figura abaixo, podemos conferir o ostensório original que saiu em 1733, na procissão do Triunfo, usado em uma procissão do Corpo de Deus em Ouro Preto (FIGURA 27). Conforme Machado (1734, p. 110), o pálio que levou o Santíssimo possuía seis hastes e “era de tella carmesim com ramos, e franjas de ouro; de seis varas de prata; que levavaõ seis Irmãos”. Posteriormente, ao ostensório estava o governador das Minas Gerais, Conde de Galveas, cercado “com toda a Nobreza militar, e literaria da Villa, e de outras partes, e o Nobre Senado da Camera” (MACHADO, 1734, p. 110). E, como última “ala” do cortejo, a companhia de Dragões<sup>123</sup>, “governada pelo seu Tenente, e os soldados das duas tropas, todos em boa ordem” (MACHADO, 1734, p. 110).

<sup>123</sup> A descoberta de ouro e diamantes nas Gerais, o início de sua povoação e a taxaço sobre o ouro provocou inúmeros levantes na região. Sendo informado sobre a gravidade da situação e a possível ameaça ao poder, como

**Figura 27: Ostensório original de 7k.de ouro maciço que saiu na procissão do Triunfo Eucarístico em 1733. Na fotografia, esse ostensório foi usado na procissão de Corpus Christi no ano de 1962, em Ouro Preto. Propriedade da Matriz de Nossa Senhora do Pilar, foi roubado em 2 de setembro de 1973.**



**Foto:** M. Gautherot – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. In: Adenilson José. Disponível em: <https://web.facebook.com/photo.php?fbid=2546232155517206&set=a.573381866135588&type=3>.

Essa parte do cortejo, com todo o aparato litúrgico, a ordenação das irmandades, a presença dos clérigos e das camadas nobres, é a materialização do rito católico, cujo imaginário doutrinário pré-estabelece papéis. E, é esse ato, que percebemos na descrição de Simão. A ordem de cada sujeito dentro desse ritual, expressa a constituição daquela sociedade mineradora colonial. As Irmandades estavam organizadas hierarquicamente, da menos abastada e importante, com a Irmandade dos Pardos da Capela do Senhor São José, para a mais rica e importante, a Irmandade do Santíssimo Sacramento.

---

forma de repressão a essas revoltas, Dom João V, enviou para Minas duas Companhias de Dragões do norte de Portugal. Essas tropas, foram fixadas no território mineiro por meio da Carta Régia de 9 de fevereiro de 1719. Desempenhando missões militares de defesa interna, ficaram conhecidas como Dragões Reais de Minas (COTTA, Francis Albert. Para além da desclassificação e da docilização dos corpos: organização militar nas minas gerais do século XVIII. **Mneme — Revista de Humanidades**, [S. l.], v. 2, n. 03, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/37>). Acesso em: 26 de maio de 2023).

Essa disposição ascendente, revela a definição do espaço e as relações de poder ali estabelecidas, pois a posição ocupada por cada uma dessas congregações demonstra o devido lugar social que pertencia a cada indivíduo dentro daquela sociedade. Esse sistema de classificação social, está evidentemente pautada no discurso religioso-político de poder e divindade, imaginário base para a construção ideológica da representação social e a consequente objetificação, daquele corpo social. Pois, pelo relato de Simão vemos que, a nobreza (autoridades civis e eclesiásticas) estava posicionada por último, próximas ao objeto sagrado, o Santíssimo Sacramento, que simboliza a divindade e poder de Deus, como a divindade e poder do Rei e do seu império.

O findar dessa procissão, com a entrada solene do Divino Sacramento no novo Templo, que estava “nos altares, e em todo o seu âmbito coberto de sedas, ouro, e prata” (MACHADO, 1734, p. 111), foi o arremate de afirmação desse discurso de defesa de Deus e do Rei, pois nele evidentemente estavam simbolizados a Igreja, o Rei e o Estado. O ostensório que, “colocado, e exposto em hum Throno” (MACHADO, 1734, p. 111), para ser louvado e partilhado em comunhão, — única forma para que seus fiéis se transformassem em um corpo uno com o Cristo —, finalmente triunfava.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para introduzir as considerações finais, retomemos o problema de pesquisa: como o discurso barroco teológico-político se relacionou a um imaginário português de ação colonizadora a ser perpetuado no acontecimento Triunfo Eucharístico, narrado por Simão Ferreira Machado?

O caminho para responder à questão começou a partir da definição do *corpus* e do método de análise. Iniciamos nosso estudo, traçando alguns conceitos gerais sobre análise do discurso francesa que, em complemento à metodologia utilizada, consideramos importantes para a nossa pesquisa. Desse modo, centramos nosso olhar para a questão do entendimento da língua como prática discursiva, dotada de historicidade, a qual, para ser analisada, exige a consideração do contexto histórico-social em que os discursos são produzidos, suas condições de produção. Essas formulações, foram fundamentais para o nosso entendimento da narração de Machado, pois, sendo um acontecimento histórico, é atravessado por processos ideológicos. Em acréscimo às postulações da análise do discurso, os estudos decoloniais nos direcionaram a entender como se formou a construção imaginária do saber discursivo colonialista no acontecimento Triunfo Eucharístico.

A partir disso, delineamos o caminho para explorar nosso objetivo geral: analisar o discurso glorificado do império português e da Igreja Católica publicitado a partir do relato sobre o acontecimento descrito pelo opúsculo do Triunfo Eucharístico. E, também, os objetivos específicos: investigar as condições de produção desse acontecimento; analisar o caráter normatizador-pedagógico do relato de Simão Ferreira Machado e, por último, examinar os interesses e motivações implícitos no texto.

O guia inicial, foi a abordagem do contexto sócio-histórico global ao qual a descrição de Machado pertencia. Percebemos que, as influências política, religiosa e cultural da Europa Ocidental, sobretudo, na “Era dos Descobrimentos”, se estabeleceram em todo o mundo enraizada sobretudo no catolicismo. Como uma nação católica fervorosa, Portugal planejou um processo de domínio colonialista apoiada em seus exploradores/conquistadores, mas também em seus missionários. Como estratégia de consolidação e fortificação do seu regime absolutista, a monarquia portuguesa inicialmente achou meio de controlar a Igreja, pois também como uma instituição, essa era poderosa e influenciadora. Desse modo, estabeleceu com ela uma relação de mútua colaboração, já que, a Igreja Católica se constituiu como um mecanismo basilar para o desenvolvimento histórico, social, político, econômico e cultural da civilização ocidental.

A Igreja no Brasil, especialmente nas Minas Gerais, diante daquele contexto improvisado de exploração aurífera, foi proibida de se estabelecer naquele território. Mas, a religião não ficou desamparada, essa foi regida pelas associações leigas, que rapidamente se proliferaram e tornaram independentes e soberanas. Fatores esses, que visto como ameaças ao poder português, fez com que o Estado imperial, criasse meios de controlar essas associações, além de transformá-las em locais para reforço e legitimação do sistema colonial. Um desses métodos de controle e implantação doutrinária, foi o que se chamou de “*Barroco*”.

Após, estudamos sobre a origem e os principais conceitos do termo “Barroco”. Entendemos, que devemos considerar o “Barroco” por suas perspectivas antigas e atuais. Mas, concluímos que, para o nosso objeto de estudo, era necessário também compreender o “barroco” como um dispositivo comunicacional persuasivo, pois esse serviu como estratégia de poder e doutrina para as instituições hegemônicas vigentes: o Estado português e a Igreja Católica. Constituindo-se, assim, como um *dispositivo* de poder e saberes, o “Barroco” era aparatoso ideograficamente, todavia, notamos que um de seus mecanismos mais relevantes foram as festas.

Assim, como o Triunfo Eucharístico, as festas barrocas, tanto na metrópole quanto na colônia, serviram como instrumento para consolidação do poder do rei e de sua religião. Era a representação do poder e opulência da monarquia e da Igreja, pois o culto, era ao mesmo tempo, a Deus e ao monarca. Por isso, verificamos que essas celebrações foram uma forma pedagógica de transmissão dos ideários político e religioso no reino de Portugal, o espetáculo criado pela festa, sobretudo, sua organização e estrutura, era artifício de persuasão; e a relação do acontecimento atuava como propaganda memorialística discursiva dos valores disseminados na celebração.

Em relação às condições de produção, vimos como era importante, também, analisar as condições de enunciação no Triunfo Eucharístico. A começar pelo local palco dos acontecimentos, Vila Rica. Fundada à medida das exigências da exploração do ouro, a vila recebeu um intenso fluxo imigratório, que fez com que de certa forma sua população se estratificasse. Divida por duas freguesias: a de Ouro Preto, delimitada pela matriz de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, e a de Antônio Dias, delimitada pela matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias; são modelos de como a religiosidade na cidade foi instaurada pelas associações leigas. A participação nessas associações demonstrava *status*, além de serem mais uma forma de classificação social, a exemplo a irmandade do Rosário, que congregava homens negros, principalmente escravizados; e a irmandade do Santíssimo, que congregava homens brancos e ricos.

Em prosseguimento, investigando sobre a publicação, descobrimos um mercado das letras em Portugal e na colônia, a partir da qual relatos de festas, como o Triunfo, eram orientados para a disseminação dos poderes do Estado e da Igreja, o que originou uma “literatura cortesã”. Essa literatura, foi amplamente estimulada, principalmente, após a criação pelo monarca da Academia Real de História e de Ciência que, juntamente ao Santo Ofício, também eram responsáveis por traçarem parâmetros de publicação para os autores que, na sua maioria, era composto de pessoas das altas camadas sociais, assim, também, como os leitores dessas obras.

Os autores, eram, portanto, disseminadores daquela forma de literatura, o que podemos observar em Simão Ferreira Machado. Conhecedor daquele tipo de literatura e de suas regras, Machado não vê objeção por parte da censura na publicação do seu relato. Por isso, ele era um sujeito autorizável a falar. Mesmo sem saber com certeza sua identidade, as suposições indicam que o autor assumia um lugar de fala de um homem religioso-político, português, branco e letrado. E, a partir de sua enunciação, conseguimos ao final examinar os seus interesses e motivações.

Identificamos, ao longo do desenvolvimento desse estudo, que a enunciação de Simão Ferreira Machado é atravessada pelo discurso religioso e político português, criadores de imaginário de colonização/dominação. Desse modo, o discurso de Simão Ferreira Machado é a materialização da ideologia político-religiosa decorrente da realidade social colonial-escravocrata à qual estava submetido na época. Os enunciados retirados do opúsculo são comprobatórios da materialização de uma ideologia de soberania eurocêntrica. Nesses enunciados, estão contidas as diversas *vozes* que permeavam a enunciação de Machado, essas que se definem em relação ao externo, são atravessados por outros discursos que constituem todo o dizer. Assim, Machado, utiliza-se de discursos colonizadores já proferidos anteriormente, e é através desses discursos que constrói um novo discurso.

Em síntese, o desenvolvimento desse percurso, nos leva à resposta da questão proposta. O discurso barroco teológico-político se relacionou a um imaginário português de ação colonizadora, perpetuado no acontecimento Triunfo Eucharístico, narrado por Simão Ferreira Machado, por meio do controle sob as Irmandades no território de Vila Rica; do Barroco e, com ele, suas festas; de um mercado letrado, destinado ao gênero literário cortesão. Por causa disso, o opúsculo do Triunfo Eucharístico, foi *locus* para a perpetuação do imaginário português de ação colonizadora, sustentado no discurso barroco teológico-político.

Por fim, a análise do Opúsculo do Triunfo Eucharístico, permitiu conhecer melhor sobre: a Vila Rica setecentista; a relação entre a Igreja Católica e o Estado português; o Barroco



e a festa barroca, como dispositivo pedagógico e persuasivo; a “literatura cortesã”; e os discursos colonialistas. Contudo, o material é bastante rico em informações e ainda há muito a ser estudado em futuras pesquisas. Um caminho possível, também, é investigar, comparativamente, as representação no imaginário colonialista do Triunfo Eucharístico e outras festas denominadas Triunfo, sobretudo, entre relatos coloniais europeus, e como suas semelhanças e diferenças, constroem a chamada “literatura cortesã”.

## 7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? [2006]. In.: **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Trad.: Vinícios Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

ALMEIDA, João Ferreira de. Ed. revista e corrigida. **A Bíblia Sagrada–Bíblia de Estudos Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995**. In: Bíblia Online. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/ara>>. Acesso em: 1 de maio de 2023.

ALMEIDA, M. S. Diversidade humana e racismo: notas para um debate radical no serviço social. *Revista Argum*, v. 9, n. 1, jan./abr. 2017.

ALTENBURG, Johann Ernst. Essay on an Introduction to the Heroic and Musical Trumpeters's and Kettledrummers' Art. Tradução Inglesa do tratado Versuch einer Anleitung zur heroisch-musikalischen Trompeter-und Pauker- Kunst feita por Edward H. Tarr. Vuarmarens (Suíça): The Brass Press/Editions Bim, 1975.

ALVES, Joaquim Jaime B. Ferreira. **A Festa barroca no Porto ao serviço da família real na segunda metade do século XVIII**: subsídios para o seu estudo. In: Revista da Faculdade de Letras, Lisboa, nº XXV, p. 09-72, 1987.

ALVES, José Lopes. Guerra da Restauração da Independência de Portugal (1640-1668) – intervenção do Marechal Schomberg. **Revista Militar**: N.º 2530, 2012. Disponível em: <<https://www.revistamilitar.pt/artigo/768>>. Acesso em: 20 de abril de 2023.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

ARAÚJO, Jorge de Souza. Perfil do leitor colonial. Tese de Doutorado em literatura Brasileira, apresentada à Coordenação dos Cursos de Pós-Graduação da Faculdade de Letras da UFRJ. Rio de Janeiro, 1988. 732 fls. Disponível em: <<https://pantheon.ufrj.br/handle/11422/6233>>. Acesso: 25 de jan. 2023.

ARAÚJO, Marta Maria Lobo de. **A confraria do Santíssimo Sacramento de Pico de Regalados (1731-1780)**. Coimbra: ATAHCA, 2001.

ARGAN, Giulio Carlo. **Imagem e persuasão**: ensaios sobre o barroco. Organização de Bruno Contardi. Tradução de Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, 568 p.

AUSTIN, John Langshaw. Quando dizer é fazer: palavras em ação. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas: 1990. 136p.

ÁVILA, Affonso. **Festa Barroca: Ideologia e Estrutura**. In: PIZARRO, Ana (Org.). América Latina: Palavra, Literatura e Cultura, vol. 1, A Situação Colonial. Campinas: UNICAMP; Fundação Memorial da América Latina, 1993, p. 235-263.

AZEVEDO, Marcos Antonio Farias de . **A liberdade cristã em Calvino**: uma resposta ao mundo contemporâneo. 2007. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de

Janeiro, Departamento de Teologia. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=10042@1>>. Acesso em: 16 de março de 2022.

BAIÃO, José Pereira. Portugal cuidadoso e lastimado com a vida, e perda do senhor rey dom Sebastião, o desejada de saudosa memória: história chronologica de suas acçoens, e successos desta monarquia em seu tempo: suas jornadas a Africa, batalha, perda, circunstancias, e consequencias notaveis della, dividida em cinco livros: escrita, e offerecida ao muito alto, e muito poderoso rey D. João V. Nosso Senhor. Na Officina de António de Sousa da Silva, 1737.

BEZERRA DE MENEZES, Eduardo Diatahy. **O Barroco como cosmovisão matricial do Êthos Cultural Brasileiro**. Revista Ciências Sociais, 39-1, Universidade Federal do Ceará. 2008, p. 52-65.

BINDER, Fernando e CASTAGNA, Paulo. Trombetas, clarins, pistões e cornetas no século XIX e as fontes para a história dos instrumentos de sopro no Brasil. **Música Hodie, revista do Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Música da Escola de Música e Artes Cênicas da Universidade Federal de Goiás**. Goiânia, v.5, n.1, p.11-20, 2005. ISSN: 1676-3939. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/25749816-Trombetas-clarins-pistoes-e-cornetas-no-seculo-xix-e-as-fontes-para-historia-dos-instrumentos-de-sopro-no-brasil.html>>. Acesso em: 21 de abril de 2023.

BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário**. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – Século XVIII e XIX. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

\_\_\_\_\_. **Confraternidades negras na América portuguesa do Setecentos**. Estudos Avançados, [S. l.], v. 33, n. 97, p. 211-233, 2019. DOI: 10.1590/s0103-4014.2019.3397.012. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/164945>>. Acesso em: 18 nov. 2023.

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Ática, 1986.

BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. **População e escravidão nas Minas Gerais, c. 1720**. In: XII ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS DE POPULAÇÃO. Caxambu: Abep, 2000. Disponível em: <<http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/viewFile/1049/1014>>. Acesso em: 27 nov. 2021.

BOURDIER, Pierre. **As regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BRAGA, Isabel Maria Ribeiro Mendes Drumond. “Realidades Culturais”. **In: Nova História de Portugal**. Org: Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques, vol. VII, Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil, coord. De Avelino Freitas Meneses, Lisboa, Editorial Presença, 2001, pp. 466-558.

BURCKHARDT, Jacob. **Il cicerone: guida al godimento dell’arte in Italia**. Milano: Biblioteca Universali Rizzoli, 1994, 2 v. Calouste Gulbenkian, 2004.

BUTLER, Judith P. *Corpos que importam*. 1. ed. São Paulo: n-1 edições; Crocodilo Edições, 2019.

\_\_\_\_\_. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Introdução ao barroco mineiro: cultura barroca e manifestações do rococó em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Crisálida, 2006.

\_\_\_\_\_. *Roteiro sagrado: monumentos religiosos de Ouro Preto*. Belo Horizonte: Tratos Culturais / Editora Francisco Inácio Peixoto, 2000.

CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. **Aspectos da visão hierárquica no barroco luso-brasileiro: disputas por precedência das confrarias mineiras**. Revista Tempo, Rio de Janeiro, n. 17. Disponível em: < [https://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_livres/artg17-10.pdf](https://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/artg17-10.pdf)>. Acesso: 18 de nov. 2022.

CANAVEIRA, Rui. **Dicionário de Tipógrafos e Litógrafos Famosos**. Lisboa, 2002.

CANTOS, Ángel López. **Juegos, fiestas y diversiones en la América Española**. Madrid: Editorial Mapfre SA, 1992.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARVALHO, Theophilo Féu. “Reminiscências de Vila Rica”. In: *Minas Gerais*. Disponível em: <<https://www.jornalminasgerais.mg.gov.br/>>. Acesso em: 18 de fev. de 2023.

CARVALHO, Vânia Maria Faria Floriano de. **As utilizações sociais da memória nos Arcos Triunfais de Tito, S. Severo e Constatino**. In: II Seminário de Pesquisa de Pós-Graduação em História UFG/UCG, 2009, Goiânia. Anais do II Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em História da UFG/UCG, 2009.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10ª ed. São Paulo: Ediouro, 2005.

CENTURIÃO, Luiz Ricardo Michaelsen. **A cidade colonial no Brasil**. Homo Plasticus, 2017.

CESAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo* Tradução de Anísio Garcez Homem. **Florianópolis: Letras Contemporâneas**, 2010.

CHARAUDEAU, Patrick. *Discurso político*. São Paulo: Contexto, 2011. Tradução de Fabiana Komesu e Dílson Ferreira da Cruz.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2. ed. Lisboa: Difel, 2002.

CITELI, Adilson (1986). **Linguagem e persuasão**. 15.ed. São Paulo: Ática, série Princípios.

COSTA, Iraci Del Nero da. **Vila rica: população (1719-1826)**. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1977.

COTTA, Francis Albert. Para além da desclassificação e da docilização dos corpos: organização militar nas minas gerais do século XVIII. **Mneme - Revista de Humanidades**, [S. l.], v. 2, n. 03, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/37>>. Acesso em: 18 de maio de 2023.

CRUZ, Maria Leonor García da. “D. João III”. **In: História de Portugal, dir. João Medina**. Ediclube, 1993, Vol. V, pp. 259-264.

CURTO, Diogo Ramada. **Cultura escrita: séculos XV a XVIII**. Instituto Ciências Sociais, 2007.

D’ORS, Eugenio. **Lo Barroco**. Madrid: Tecnos, 1993.

DANTAS, Beatriz Góis. Chegança. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura do Departamento de Assuntos Culturais da Fundação Nacional de Artes, **Cadernos de Folclore n. 14**. MEC, 1976.

\_\_\_\_\_. Dança de São Gonçalo, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura do Departamento de Assuntos Culturais da Fundação Nacional de Artes, **Cadernos de Folclore n. 14**. MEC, 1976.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

DIAS, Frei Nicolau. **Livro do Rosário de Nossa Senhora**. Lisboa: casa de Francisco Correa, 1573.

DORNAS FILHO, João. **O ouro das gerais e a civilização da capitania**. Brasiliana, 1957.

DUARTE, Eduardo. A heráldica portuguesa na arte e na sociedade. **In Actas das Conferências do Ciclo de Conferências “Arte & Sociedade”**, Faculdade de Belas-Artes, Univ. de Lisboa, Lisboa, nov. 2011, p. 39-51. Disponível em: <<https://repositorio.ul.pt/handle/10451/5642>>. Acesso em: 14 de abril de 2023.

ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig von. **Pluto brasiliensis**. Tradução do original alemão por Domicio de Figueiredo Murta. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Trad. de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas** [1952]. Título original: “Peaunoire, masques blancs”. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes [1964]**. Volume I, Ensaio de interpretação sociológica. Prefácio Antonio Sérgio Alfredo Guimarães. 5ª edição. São Paulo: Globo, 2008.

FERNANDES, Paulo Jorge; MAGALHÃES, Ana Maria; ALÇADA, Isabel. *As invasões francesas e a corte no Brasil*. Lisboa: Editorial Caminho, 2011.

FONSECA, Janete Flor de Maio. **Tradição e modernidade**. A resistência de Ouro Preto à mudança da Capital. Ouro Preto: UFOP, 2016.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber [1969]**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade: a vontade de saber [1977]**. v. 1. 13. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir: Nascimento da prisão [1975]**. Tradução Raquel Ramallete. 20ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

FREITAG, Léa Vinacur. Influências ibéricas no folclore brasileiro. **Revista de História**, [S. l.], v. 38, n. 78, p. 353-382, 1969. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.1969.128788. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/128788>>. Acesso em: 2 jun. 2023.

FUNO, Ludmila Belotti. Memória discursiva e esquecimento: **revisitando o chapéu de Clémentis**. Palimpsesto, v. 11, n. 15, p. 1-11, 2012.

FURTADO, Júnia Ferreira. “**Desfilar: a procissão barroca**”. In: Revista Brasileira de História. São Paulo: ANPUH, vol. 17, n° 33, 1997, pp. 251-279.

FURTADO, Matheus Silveira. A heráldica do poder: símbolos e significados no escudo de D. Afonso Henriques. 2014. 42 f., il. **Monografia (Bacharelado e Licenciatura em História)** – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

GALVÃO, Duarte. Chronica de el-rei D. Affonso Henriques. Escriptorio, 1906.

GANDRA, Manuel J. Ordem de São Miguel da Ala. Mafra: Cesdies, 2013.

GIACOMETTI, Erasmo Catauli. **História**. In: IBGE, Conselho Nacional de Estatística. Ouro Preto. Coleção de Monografias dos Municípios, n° 232, 1959-1961. Rio de Janeiro, 1961. Disponível em: <[https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/113/col\\_mono\\_n232\\_ouopreto.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/113/col_mono_n232_ouopreto.pdf)>. Acesso em: julho/2021.

GOES, Damião de. Chronica do Serenissimo Senhor Rei D. Manoel escrita por Damião De Goes, e novamente dada a luz, e'offerecida ao illustrissimo senhor D. Rodrigo Antonio de Noronha, e Menezes, capitao de Infantaria com o exercicio de Ajudante das ordens do Mestre de campo general da Corte, e provincia da Estremadura, filho dos illustrissimos, e excellentissimos senhor de Marquezes de Marialva, por Reinerio Bocache. Na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1749.

GRIMAL, Pierre. Dicionário da mitologia grega e romana, trad. Victor Jabouille. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

GUERREIRO, Maria Rosália da Palma. A lógica territorial na gênese e formação das cidades brasileiras. O caso de Ouro Preto. In: TEIXEIRA, Manuel C. (Org.). **A construção da Cidade Brasileira**. 2ed. Lisboa: Livros Horizonte, 2004, p. 47-64. Disponível em: <<https://ciencia.iscte-iul.pt/publications/a-logica-territorial-na-genese-e-formacao-das-cidades-brasileiras-o-caso-de-ouro-preto/28385>>. Acesso em 25 de nov. 2021.

HAUSER, Arnold. **História Social da Literatura e da Arte**. Tradução de Walter H. Geenen. 4ª Edição em português. São Paulo: Mestre Jou, 1982. [Tomo I].

HOLLER, Marcos Tadeu. Uma historia de cantares de Sion na terra dos Brasis: a musica na atuação dos Jesuitas na America Portuguesa (1549-1759). 2006. 252 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas, SP. Disponível em: <<https://hdl.handle.net/20.500.12733/1602628>>. Acesso em: 21 de abril de 2023.

HOORNAERT, Eduardo. [et al.]. História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época, tomo II, v.1 Período Colonial. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.  
HOORNAERT, Eduardo. Formação do catolicismo brasileiro. 3ª ed. Petrópolis: Vozes. 1974. p 51-2.

\_\_\_\_\_. In: AZZI, Rioldo; GRIJP, Klaus Van Der; BROD, Benno. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, tomo II, 1977. 442p.

HYPPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Civilização brasileira, 1971.

KANTOR, Íris. **Pacto Festivo em Minas Colonial**: a entrada triunfal do primeiro bispo na Sé de Mariana. Dissertação de Mestrado apresentada à FFLCH/ USP, 1996.

KARASCH, Mary C. A vida dos escravos no Rio de Janeiro. 1808-1850. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KOTHE, Flávio R. **A Alegoria**. São Paulo, Ática, 1986, (Série Princípios).

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

LANGE, Francisco Curt. A música barroca. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). *História geral da civilização brasileira*, 2ª ed., t. I, v. II, livro III, São Paulo: Difusão européia do Livro, 1968. p. 2.

\_\_\_\_\_. La música en Vila Rica: Minas Gerais século XVIII. **Revista Musical Chilena**, n.102, 1967. p. 12.

LAUSBERG, Heinrich. **Elementos de retórica literária**. 5 ed. Lisboa: Fundação.

LEITE, Serafim. **Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)**. Lisboa, Rio de Janeiro: Edições Brotéria, Livros de Portugal, 1953.

LIMA JUNIOR, Augusto de. **Vila Rica do Ouro Preto: síntese histórica e descritiva**. Belo Horizonte: Edição do Autor, 1957. 228 p.

LOPES, Paulo Roberto Dias. **A Ordem dos Cavaleiros Hospitalários na formação do reino de Portugal: Os Guardiões do Santo Lenho**. Rio de Janeiro: FSB/RJ, 2019.

LOURENÇO, João Manuel Afonso. William Carr Beresford: contributo para um roteiro documental. 2014. Tese de Doutorado. Disponível em: <<https://repositorio.ul.pt/handle/10451/17750?locale=en>>. Acesso em: 24 de maio de 2023.

MACHADO, Diogo Barbosa. **Biblioteca lusitana, histórica, crítica e cronológica: Na qual se compreende a notícia dos autores portugueses e das obras que compuseram desde o tempo da promulgação da Lei da Graça até o tempo presente**. Lisboa, Portugal: Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, Lisboa, Portugal: Oficina de António Isidoro da Fonseca, Lisboa, Portugal: Oficina de Inácio Rodrigues, 1741. Tomo I. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=-KiXPU4JJgC&pg=PP9&hl=pt-PT&source=gbs\\_selected\\_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=-KiXPU4JJgC&pg=PP9&hl=pt-PT&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: 1 de març de 2023.

\_\_\_\_\_. **Biblioteca lusitana, histórica, crítica e cronológica: Na qual se compreende a notícia dos autores portugueses e das obras que compuseram desde o tempo da promulgação da Lei da Graça até o tempo presente**. Lisboa, Portugal: Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, Lisboa, Portugal: Oficina de António Isidoro da Fonseca, Lisboa, Portugal: Oficina de Inácio Rodrigues, 1759. Tomo IV. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=-KiXPU4JJgC&pg=PP9&hl=pt-PT&source=gbs\\_selected\\_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=-KiXPU4JJgC&pg=PP9&hl=pt-PT&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: 1 de març de 2023.

MAINGUENEAU, Dominique. **Analisando discursos constituintes**. Revista do GELNE, Natal, RN, v. 2, n. 2, p. 1-12, 2000.

\_\_\_\_\_. Campo discursivo: a propósito do campo literário. **In: Doze conceitos em análise do discurso**. São Paulo: Parábola Editorial, p. 49-62, 2010.

\_\_\_\_\_. **Cenas da enunciação**. Organização de Maria Cecília P. de Souza e-Silva e Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2008.

\_\_\_\_\_. **Discurso literário**. São Paulo: Contexto, 2006.

\_\_\_\_\_. **Novas Tendências em Análise do Discurso**. Campinas: Pontes & Editora da Unicamp, 1989.

\_\_\_\_\_. **O contexto da obra literária**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto**. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROS-FOGUEL, Ramón (eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.



MARAVALL, José Antonio. **La cultura del barroco**: análise de una estructura histórica. Barcelona: Editora Ariel: 1975.

MARIA CECILIA CULOTTA. Política y religión en un imperio em crisis: Aureliano y el culto al sol invicto. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

MARQUES, Adílio; MORAIS, Marcelo Afonso. O sincretismo entre São Jorge e Ogum na Umbanda: Ressignificações de tradições europeias e africanas. **Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades–ANPUH-Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n. 9, 2011.**

MARTINS, Mônica de Souza Nunes. **Entre a Cruz e o Capital**: Mestres, Aprendizizes e Corporações de Ofícios no Rio de Janeiro (1808-1824), Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

MEGIANI, Ana Paula Torres. **O rei ausente**: imagem e memória da monarquia filipina nas jornadas e entradas régias de Portugal, 1581 e 1619. 2000. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001. Acesso em: 21 de març. de 2023.

MENEZES, Joaquim Furtado. **Igrejas e Irmandades de Ouro Preto**. Belo Horizonte, Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. 1975.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. **In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. Entre festas e motins: afirmação do poder régio bragantino na América portuguesa (1690-1763). In: JANCSÓ, Stan; KANTOR, Iris (Org.). *Festa*: cultura e sociabilidade na América portuguesa. São Paulo: Hucitec: EDUSP: FAPESP: Imprensa Oficial, 2001, p. 127-150.

\_\_\_\_\_. **O rei no espelho**: a monarquia portuguesa e a colonização da América (1640-1720). São Paulo: HUCITEC/ FAPESP, 2002.

MOREIRA, Antônio Joaquim. Antigas Portas de Lisboa, e sua Cerca. **O Panorama II**, Nº 78, 1838, pp. 338-341. Disponível em: <[https://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/OBRAS/OPanorama/1838/N78/N78\\_master/N78.pdf](https://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/OBRAS/OPanorama/1838/N78/N78_master/N78.pdf)>. Acesso em: 15 de març. de 2023.

MOURA FILHA, Maria Berthilde. **Festas e celebrações no Brasil Colonial**: representações de poder e elos de ligação com a cultura portuguesa do século XVIII. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007, São Leopoldo, RS. Anais do XXIV Simpósio

Nacional de História – História e multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. São Leopoldo: Unisinos, 2007. Disponível em: < [https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548210413\\_e3f7fc03864951136930d618995d9e82.pdf](https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548210413_e3f7fc03864951136930d618995d9e82.pdf)>. Acesso em: 9 de mar. 2022.

NASCIMENTO NETO, Luiz Domingos. Desde o soar dos clarins ao repercutir dos instrumentos nativos do Congo. **Faces da História**, v. 4, n. 2, p. 165-180, 2017.

NASCIMENTO, Mara Regina do. As irmandades no meio urbano: práticas funerárias e religiosidade entre os leigos, Porto Alegre, século XIX. In: **Anais do XXIII Simpósio Nacional de História. Londrina**, 2005.

OLIVEIRA, Dom Oscar de. **Os Dízimos Eclesiásticos do Brasil nos períodos da Colônia e do Império**. Belo Horizonte, UMG/Centro de Estudos Mineiros, 1964.

OLIVEIRA, Monalisa Pavonne. **Devoção e poder [manuscrito]: a Irmandade do Santíssimo Sacramento de Ouro Preto (Vila Rica, 1732-1800)**, 2010.

ORLANDI, Eni. (Org.). **Discurso fundador A formação do país e a construção da identidade nacional**. 2. ed. Campinas, SP: Pontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Discurso e Texto**. Campinas: Pontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Discurso em Análise: sujeito, sentido, ideologia**. Campinas: Pontes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Discurso, Imaginário Social e Conhecimento**. In: **Em Aberto**. Brasília, ano 14, n.61, jan./mar. 1994.

PAES, Marilena Leite. **Arquivo: teoria e prática**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas: Ed. Unicamp, 1997a.

\_\_\_\_\_. **Análise Automática do Discurso (AAD-1969)**. In: **GADET Françoise; HAK, Tony (Org.). Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Trad. De Eni P. Orlandi. Campinas: Unicamp, 1997b.

\_\_\_\_\_. **O discurso: estrutura e acontecimento**. Trad: Eni Orlandi. Campinas, SP: Pontes, 1990.

\_\_\_\_\_. **O papel da memória**. In: **Piere Achard...[et al.] Trad. e Intr. José Nunes**. Campinas, SP: Pontes Editores, 1999.

PÊCHEUX, Michel; GADET, Françoise. **La lengua de nunca acabar**. Traducido por Beatriz Job. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

PÊCHEUX, Michel; FUCHS, Catherine. A propósito da Análise Automática do Discurso: Atualização e Perspectivas. **In: GADET, Françoise, & HAK, Tony (orgs.) Por uma análise automática do discurso.** Campinas: Unicamp, 1997b.

PINTO, Virgílio Noya. **O ouro brasileiro e o comércio anglo-português:**(uma contribuição aos estudos de economia atlântica no século XVIII). Brasileira, 1979.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo.** 6ª. ed., São Paulo: Brasiliense, 1985.

QUATREMÈRE DE QUINCY, Antoine-Chrysostome. **Dictionnaire historique d'architecture:** comprenant dans son plan les notions historiques, descriptives, archéologiques, biographiques, théoriques, didactiques et pratiques de cet art. Paris: Librairie d'Adrien Le Clere et cie, 1832, 2 t. Disponível em: < <https://bibliotheque-numerique.inha.fr/collection/item/12015-dictionnaire-historique-de-l-architecture-tome-2?offset=5>>. Acesso em: 09 de fev. 2022.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. **In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). Epistemologias do sul.** Coimbra: Almedina, 2010. p. 73-116.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. **In: LANDER, E. (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: Clacso – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RAMINELLI, Ronald. **Nobrezas do Novo Mundo:** Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII. 2015, p.19).

RÉDUA, Wagner César. Catira do São Gonçalo: entre o profano e o sagrado, a permissão divina e a invenção dos homens. **In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007,** São Leopoldo, RS. Anais do XXIV Simpósio Nacional de História – História e multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório - Etapas da evolução sócio-cultural** [1972]. Estudos de antropologia da civilização. São Paulo: Editora Vozes/Círculo do Livro, 1978.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RIBEIRO, José Silvestre. **Historia dos estabelecimentos scientificos litterarios e artisticos de Portugal nos successivos reinados da monarchia,** tomo II. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1872. Disponível em: < [https://purl.pt/173/4/hg-7137-v/hg-7137-v\\_item4/hg-7137-v\\_PDF/hg-7137-v\\_PDF\\_24-C-R0150/hg-7137-v\\_0000\\_capa-cap\\_a\\_t24-C-R0150.pdf](https://purl.pt/173/4/hg-7137-v/hg-7137-v_item4/hg-7137-v_PDF/hg-7137-v_PDF_24-C-R0150/hg-7137-v_0000_capa-cap_a_t24-C-R0150.pdf)> Acesso em: 8 de março de 2023.

ROCHA, Gentil. A Banda do Rosário. Série “Lá vem a Banda”. Instituto de Artes e Cultura. Ouro Preto-MG: UFOP, 1985.

SALLES, Fritz Teixeira. **As associações religiosas no ciclo do ouro**. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 2007.

SANT'ANA, Affonso Romano de. **Barroco: do quadrado à elipse**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTOS FILHO, Licurgo. *Historia da medicina no Brasil*, Saulo, 1947, v. 2, p. 352.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. **O corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América Portuguesa – século XVIII**. São Paulo: Annablume, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *In: MENESES, Maria Paula. (org.). Epistemologias do sul*. Coimbra: Almeidina, 2010.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos no Distrito Diamantino no século XVIII**. 2ª. ed. São Paulo: Nacional; Conselho Estadual de Cultura, 1978. (Col. Brasileira, v.357).

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um Monarca nos Trópicos**. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

SENNA, Nelson de. *Ephemerides Mineiras. Primeiro Trimestre (de 1696 a 1896)*. In: **Revista Arquivo Público Mineiro**, Ouro Preto, Imprensa Oficial de Minas Gerais, v.3, p. 149-168, 1898. Disponível em: <<http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/rapm/brtacervo.php?cid=126&op=1>>. Acesso em: 12 de abril de 2022.

SILVA, Antonio de Moraes. **Diccionario da Lingua Portugueza**. Rio de Janeiro: Editora Empreza Litteraria Fluminense, 1890. 1 v.

SILVA, Silvia Cortez. *O Rol dos livros defesos: a censura a serviço da Igreja e do Estado*. **CLIO: Revista de Pesquisa Histórica**, v. 16, n. 1, 1996. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/view/24888>>. Acesso em: 14 de abril de 2023.

SOUSA, Pedro Marquês de. *A influência britânica nos toques da ordenança militar portuguesa*. **Revista Militar**: N.º 2524, 2012. Disponível em: <<http://www.revistamilitar.pt/artigo/698>>. Acesso em: 20 de abril de 2023.

SOUZA, Juliana Beatriz de. **Viagens do Rosário entre a Velha Cristandade e o Além-Mar**. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº2, 2001. p. 382.

SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

SOUZA, Ricardo Luiz de. **Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular**. Natal: IFRN, 2013. 160p.

SYLVA, Manoel Telles da. **Historia da Academia real da historia portugueza**. Na Officina de JOSEPH ANTONIO DA SYLVA, Impressor da Academia Real, 1727.

TENGARRINHA, José. História da imprensa periódica portuguesa. Lisboa: Caminho, 1989.

THURSTON, Herbert. "Catholic." The Catholic Encyclopedia. Vol. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/03449a.htm>>. Acesso em: 26 de maio de 2023.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil colonial**. Editora 34, 2000.

\_\_\_\_\_. **Os negros em Portugal**: uma presença silenciosa. Lisboa, Ed. Caminho, 1988.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de. **Brasil de Todos os Santos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.

VASCONCELOS, Agripa. **Chico Rei**. Ouro Preto: Editora Itatiaia Limitada, 1965.

WEISBACH, Werner. **El Barroco, arte de la Contrarreforma**. Madrid: Espasa-Calpe, 1948.

WÖLFFLIN, Heinrich. **Renacimiento y barroco**. Grupo Planeta (GBS), 1986.

#### Fontes manuscritas:

A Arte Musical: revista publicada quinzenalmente. Dir. Michel'Angelo Lambertini; ed. Ernesto Vieira. Lisboa: Casa Lambertini, 1899-1915. Disponível em: <[https://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/periodicos/artemusical/ArteMusical\\_1913.htm](https://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/periodicos/artemusical/ArteMusical_1913.htm)> Acesso em: 20 de abril de 2023.

AEPNSP/OP - Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto. Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, 1738.

AEPNSP/OP - Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario dos Pretos da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, 1715.

AEPNSP/OP - Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto. Livro de Receitas e Despesas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Ouro Preto (1780-1818) ». Códice 105, fls. 15-24.

AEPNSP/OP « Livro de Receitas e Despesas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Ouro Preto (1780-1818) ». Códice 105, fls. 15-24.

ANÔNIMO. **Áureo Trono Episcopal**, colocado nas Minas de Ouro. Publicado por Francisco Ribeiro da Silva, Lisboa: Oficina de Miguel Manescal da Costa, 1749.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Secretaria de Governo da Capitania (Seção Colonial). Originais de ordens régias.1753-1767 (1). Rolo 24. Disponível em: <<http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/brtacervo/brtacervo.php?cid=113>>. Acesso em: 15 de març. de 2023.

BRAZIL. Diretoria Geral de Estatística. **Recenseamento Geral do Império de 1872**. Minas Geraes (primeira parte). Vol. 8, 1872. Rio de Janeiro, 1872. Disponível em:<[http://www.ppe.ipea.gov.br/ia\\_visualiza\\_bd/ia\\_vdados.php?cd=meb000000359&m=2396&n=recenseamento1872mg1](http://www.ppe.ipea.gov.br/ia_visualiza_bd/ia_vdados.php?cd=meb000000359&m=2396&n=recenseamento1872mg1)>. Acesso: julho/2021.

CAMINHA. Pero Vaz. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Disponível em: <[https://purl.pt/162/1/brasil/obras/carta\\_pvcaminha/index.html](https://purl.pt/162/1/brasil/obras/carta_pvcaminha/index.html)>. Acesso em: 18 de jul.2021.

CÓDICE COSTA MATOSO. Coleção das notícias dos primeiros descobrimentos das minas na América que fez o doutor Caetano da Costa Matoso sendo ouvidor-geral das do Ouro Preto, de que tomou posse em fevereiro de 1749, & vários papéis. **In: Luciano Raposo de Almeida Figueiredo, Maria Verônica Campos (org.)**. - Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1999. 2v. :il.- (Coleção Mineiriana, Série Obras de Referência).

Colecção sumaria das proprias Leis, Cartas Regias, Avisos e ordens que se acham nos livros da Secretaria do Governo desta Capitania de Minas Geraes, deduzidos por ordem a titulos separados — Título 1.0 — Governadores (suas nomeações). In: RAPM, 1911, v. 16, p. 335.

Diário do governo de Portugal: n.º 150/1911, Série I de 1911-06-30. In: *Diário da República*. Disponível em: <<https://diariodarepublica.pt/dr/detalhe/diario-republica/150-1911-2301>>. Acesso em: 20 de abril de 2023.

GAZETA DE LISBOA. Mascarenhas, José Freire de Monterroio, 1670-1760, ed. 18 de agosto de 1735.Dispoivel em: < [https://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/periodicos/gazetadelisboa/1735/Agosto/Agosto\\_item1/P36.html](https://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/periodicos/gazetadelisboa/1735/Agosto/Agosto_item1/P36.html)>. Acesso em: 8 de jun. de 2022.

História do Imperador Carlos Magno e dos doze pares de França: *Traduzida do Castelhana em Português, com mais elegância para a nossa língua; nova edição*. Tradução de Jerônimo Moreira de Carvalho. Lisboa, Portugal: Tipografia Rolandiana, 1863.

LEITE. Joseph da Costa. **Dezempenho Festivo ou Triunfal Apparato**. Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1729. Disponível em: < <https://purl.pt/35023>>. Acesso em: 13 de jun.2021.

MACHADO, Simão Ferreira. **Triunfo Eucharístico**: Exemplar da Christandade Lusitana. Lisboa Occidental, 1734. Disponível em: <<https://purl.pt/34248>>. Acesso em: 27 de jan.2021.

PORTUGAL. **Regimento das minas de ouro, de 19 de abril de 1702**. Coleção Cronológica da Legislação Portuguesa, compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva. Legislação de 1701. Lisboa, p. 28-34, s.d. Disponível em: <[http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta&id\\_partes=104&id\\_normas=29684&acao=ver](http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta&id_partes=104&id_normas=29684&acao=ver)>. Acesso em: 4 nov. 2021.

Relação dos Magníficos carros, que se fizerão de arquitetura, prespectiva; e fogos: os quais, se executaram Por Ordem Do Illust<sup>mo.</sup>, E. Excel<sup>mo.</sup> Senhor Luis de Vasconcelos Capitão General de Mar e Terra, e Vice Rei dos Estados do Brazil, nas Festividades dos Despozorios Dos Serenissimos Senhores Infantes De Portugal Nesta Cidade Capital do Rio de Janeiro Em 2 de fevereiro de 1786 Feita na Praça mais Lustroza e publica do Paseio desta cidade Executados, e ideados pelo O minimo subdito Antonio Fran<sup>co</sup> Soares Ajudante agregado. (IHGB/ RJ).

### Sites:

A12 — Conectados pela fé, c2007-2023. Disponível em: <<https://www.a12.com/>>. Acesso em: 25 de maio de 2023.

Arquidiocese de Mariana - MG, c2023. Disponível em: <<https://arqmariana.com.br/>>. Canção Nova.com Site católico, c2002-2023. Página Inicial. Disponível em: <<https://www.cancaonova.com/>>.

HistóriaDePortugal.info, 2016. Página Inicia. Disponível em: <<https://historiadeportugal.info/>>.

iPatrimonio — Patrimônio Cultural Brasileiro. Página Inicial. Disponível em: <<https://www.ipatrimonio.org/>>.

Porto Editora – *D. João IV* na Infopédia [em linha]. Porto: Porto Editora. Disponível em: <[https://www.infopedia.pt/\\$d.-joao-iv](https://www.infopedia.pt/$d.-joao-iv)>. Acesso em: 18 de maio de 2023.

Porto Editora – *D. João V* na Infopédia [em linha]. Porto: Porto Editora. Disponível em: <[https://www.infopedia.pt/\\$d.-joao-v](https://www.infopedia.pt/$d.-joao-v)>. Acesso em: 18 de maio de 2023.

Vatican News. Página Inicial. Portal de Informação da Santa Sé, c2017-2023. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt.html>>.

Vatican.com. Página Inicial. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/vatican/pt.html>>.