

MATRIZ, FREGUESIA, PROCISSÕES: O SAGRADO E O PROFANO NOS DELINEAMENTOS DO ESPAÇO PÚBLICO NO RECIFE DO SÉCULO XIX

Raimundo Arrais*

Resumo

Neste artigo, procura-se reconstituir como, na cidade do Recife do século XIX, as organizações católicas leigas (irmandades, confrarias e ordens terceiras), por meio dos rituais coletivos que compreendem sentidos de devoção e ludismo, participavam da construção das simbologias e dos marcos de referência urbanos de grande significado para o imaginário e a memória dos moradores da cidade.

Palavras-chave

Recife; espaço público; procissões; sagrado; profano.

Abstract

This article intends to reconstitute how, in the city of Recife in the 19th century, the catholic lay organizations (brotherhoods, fraternities and third orders), through collective rituals that contained devotion and playing senses, participated in the construction of the symbologies and urban landmarks that had great significance to the collective imagery and memory of the inhabitants of the city.

Key-words

Recife; public space; processions; sacred; profane.

O predomínio quase absoluto que até recentemente a história política manteve sobre os demais campos da história de Pernambuco consolidou o pensamento de que a uma tradição revolucionária, construída na primeira metade do século XIX na cidade do Recife, se devia à constituição de uma identidade que a distinguiria das demais cidades. Contudo, outros atos coletivos, além dos eventos que conturbaram a vida dos moradores do Recife num ciclo de movimentos que se encerrou com a Praieira, de 1848, contribuíram para o delineamento de identidades no interior da sociedade recifense.

Este artigo propõe-se analisar alguns desses atos: aqueles inspirados no universo católico. Na perspectiva de uma história cultural, busca-se aqui reconhecer algumas forças que participaram da construção de referências espaciais significativas para os moradores do Recife do século XIX. Para tanto, examinaremos, de início, alguns exemplos da contínua apropriação coletiva realizada sobre os espaços da cidade. Em seguida, destacaremos o papel das práticas do catolicismo – especificamente o catolicismo vivido em torno das irmandades leigas – como força agregadora da sociedade, projetando sua influência nos marcos arquitetônicos e no espetáculo devoto das procissões por ela promovidas. As procissões reforçam o sentimento de aglutinação dos moradores das freguesias. Elas partem das matrizes, percorrendo o território das freguesias. Das matrizes também irradiam os toques dos sinos, imbuídos de funções canônicas e administrativas. Seus rebates, como sugerimos na última parte do trabalho, ajudam a fixar, junto com o espetáculo visual das procissões, os fragmentos da cidade na memória dos moradores do Recife.

Sob o ponto de vista de uma sociologia do espaço, a cidade pode ser tomada como objeto de uma análise morfológica, que busque apreender funções, delinear redes, esclarecer relações entre cidade e campo, considerando o fenômeno urbano na sua complexidade.¹ A cidade pode ser concebida, igualmente, como uma produção de que participa ativamente um imaginário que se constitui no jogo das relações sociais, a partir de uma experiência histórica específica. A cultura, aí, aparece como um aspecto relevante no emolduramento do espaço urbano. Esse espaço resulta não apenas do emprego da técnica e da arte pelos grupos assentados no poder, mas compreende também as relações entre indivíduos e classes, que o revestem de simbologias, projetando nele identidades coletivas. A cidade é integrada não só pelos atos que recebem a investidura de fato histórico, como também por aqueles gestos cotidianos, repetitivos e obscuros.²

Nesse sentido, a cidade do Recife pode ser apreendida, no seu passado, como resultado das realizações materiais das administrações, dos eventos políticos que ela abrigou, das jornadas que receberam de imediato a consagração popular e, igualmente, dos eventos religiosos coletivos, que, nos períodos de maré-baixa revolucionária, suspendendo o cotidiano por um breve corte de tempo, irrompem os eventos religiosos coletivos.

De fato, nesse século XIX, quando a ciência se arrogava a missão de pôr abaixo valores, crenças e dogmas religiosos, era o sagrado, e não a ciência, ou os postulados de uma filosofia secular, que fornecia a linguagem básica para a organização social e a expressão pública da cidade. Noutras palavras, a religião podia ser concebida como uma mediação válida na organização coletiva. Isso está sugerido na primeira imagem visual da cidade do Recife, na forte presença com que a religião impregnou sua paisagem material. Incrustados nos espaços da cidade, numa paisagem dominada pelas torres das igrejas, pelos nichos encravados nas paredes das ruas estreitas e pelos cruzeiros plantados no vazio dos adros, gravados na toponímia urbana e refulgindo em suas grandes celebrações, os sinais do sagrado reafirmam continuamente o vigor dos laços que essa sociedade buscava com o transcendente. Desses laços, derivavam muitos dos aspectos das representações da vida coletiva do Recife na primeira metade do século XIX.

Num dos conjuntos urbanísticos típicos do Recife que chega até o século XIX, as *portas* e os arcos sobre as pontes, podemos acompanhar momentos significativos das representações coletivas urdidas nessa relação dos indivíduos com o espaço e os processos de sucessivas reapropriações de que foram objeto.

As portas da cidade e os arcos protetores

Foi a ocupação flamenga que conferiu ao Recife sua feição urbana, pelas obras urbanísticas que introduziu e pela mais intensa circulação de homens e bens que promoveu. Fundado em torno da intermediação mercantil articulada, por um lado, à função de porto privilegiado, que transferia para a Europa os produtos da terra, e, por outro, à produção dos engenhos de açúcar da zona agrícola que circundava a área urbana, o Recife flamengo exibiu uma morfologia que ressaltava sua inserção numa economia mundial que se movimentava num contexto de guerras, pilhagens e invasões.

Defendia-se, esse Recife limitado ao bairro portuário e à ilha de Antônio Vaz, por meio de um sistema que compreendia o conjunto do que, na própria designação da época, eram as *portas* da cidade. Elas asseguravam a segurança interna do burgo, integrando-se à função defensiva exercida pelas fortalezas e baterias nos flancos da cidade.³

Três foram as portas instaladas na cidade flamenga: a *porta da água* ou *porta do mar*, a *porta da balsa* e a *porta da terra*. A *porta do mar* situava-se do lado oriental, quase defronte à capela de São Telmo, no desembarcadouro, junto à ponte de carga e descarga de mercadorias, dando acesso ao arruamento mais denso do istmo. No extremo norte, onde desembocava a rua dos Judeus, estendia-se o areal que abria caminho para Olinda. Aí,

plantava-se “um arco de pedra, com pesada porta de dois batentes, que se fechavam à noite, tendo aos lados fortificações que se prolongavam, de um lado até o mar, e do outro até à margem esquerda do rio Beberibe”.⁴

A *porta da balsa* ligava o istmo à *cidade maurícia*, sede do governo flamengo, “nas proximidades da cabeceira da ponte construída por Nassau”, a primeira ponte do Recife.⁵ Nas cabeceiras dessa ponte, mandou o príncipe levantar duas portas, a fim de “manter a ponte em segurança e evitar toda a desordem”.⁶

Com a desocupação holandesa, em 1654, teve início o esforço das elites para construir uma memória sobre a guerra de Restauração, em que se enfatizavam os tremendos sacrifícios realizados, os danos materiais e a perda de vidas, por parte dos colonos pernambucanos. Esse esforço produziu uma memorialística, nos discursos e na historiografia, e procurou, ao mesmo tempo, apagar os vestígios materiais da presença dos invasores, sobrepondo a eles os sinais do restabelecimento da ordem luso-brasileira. Foi o que se deu com os arcos do período holandês. O historiador Pereira da Costa percebeu o processo, referindo-se assim a eles: “Assaz provável é que os *portugueses* quisessem santificar desta sorte uma obra *originariamente* construída por hereges”.⁷

O arco do Bom Jesus, no final da rua dos Judeus, cuja denominação mudou, depois da desocupação flamenga, para rua do Bom Jesus, foi doado na década de 1660 pelo governador à irmandade do Senhor Bom Jesus, ereta na matriz do Corpo Santo. A irmandade mandou fazer reformas no arco, dando-lhe o molde de uma capela, transferindo para ele, em 1680, a festa do padroeiro, as missas de sexta-feira, domingos e dias santos e o recolhimento de esmolas às sextas-feiras, para continuidade das obras.⁸

Em 1746, nos nichos sobre os arcos da ponte, construídos à época de Maurício de Nassau, foram depositadas, num, a imagem de Nossa Senhora da Conceição, e noutro, a de Santo Antônio. Em 1774, o nicho com a padroeira foi retirado da ponte, erigindo-se uma capela especialmente para abrigar a imagem. No frontão do arco, gravou-se “um escudo das armas reais *portuguesas*, em *relevo*, as quais foram mandadas picar pelo governo em 1824”⁹, um gesto do antilusitanismo próprio do momento, que valia como demonstração de como os homens atribuíam aos monumentos civis e religiosos uma eloquência capaz de transmitir a força das rupturas históricas.

Sobre o segundo arco, devotado a Santo Antônio,

(...) se ostentava um escudo com as armas do governador Henrique Luís Pereira Freire, constantes de uma banda ou faixa diagonal, saindo da *boca* de duas serpentes, que são as armas dos Freires, tendo *sobre* o escudo uma coroa de marquês, e contornando a legenda – Ave Maria *gratia* plena.¹⁰

Na fachada voltada para a ponte do arco de Santo Antônio foi gravada a inscrição que pretendia fazer chegar à posteridade a lembrança do esforço unificador que se deu no seio da empresa restauradora:

No ano de 1743 reinando o muito alto e poderoso rei d. João V. N. S., arruinando-se esta ponte, foi reconstruída por iniciativa do exmo. Governador Henrique Luís Vieira (sic) Freire, com o donativo generoso que para ela deram os três estados desta capitania, clero, nobreza e povo, e para memória de sua generosidade e valor com que os mesmos estados no ano de 1654 restauraram a sobredita capitania e tiraram do audacioso inimigo holandês, se erigiu *este* padrão.¹¹

A delimitação territorial realizada pelos arcos no burgo seiscentista continuava válida no início do século XIX. Além desses limites da cidade, incorporou-se um imaginário espacial que avançava suas raízes a épocas remotas da colônia, embebido nas crenças na interferência do maravilhoso e do fantástico no meio dos homens, de acordo com o quadro mental criado pela colonização ibérica no Brasil.¹² O acúmulo e a consagração de lendas e narrativas fantásticas resultaram na instituição de um imaginário geográfico da cidade.

Assim, além dessa *porta* norte da cidade, delimitada pelo arco do Bom Jesus, estendia-se uma área que figurava, na designação popular e oficial, como o *Fora de Portas*, porção de terra que demarcava o além-Recife, a caminho de Olinda, um trecho que na década de 1840 já se encontrava tomado de construções. A área estava reservada a certas funções, como receber os cadáveres de escravos pagãos e, antes que fosse erguido o cemitério britânico, dos não-católicos, e lugar de execução de militares condenados à pena capital.¹³

Naquelas proximidades, localiza-se a Cruz do Patrão, entre os fortes do Brum e o do Buraco. Ladeada por um denso manguezal, ela servia de baliza aos navios que demandavam o porto, entre as águas do Beberibe e o Oceano. O lugar, por essas condições, prestava-se ao homiziamento de malfeitores e homicidas, deixando, até o início do século XX, viva lembrança disso no imaginário coletivo. Em 1908, Pereira da Costa escrevia que:

Todo esse concurso de circunstâncias revestia a Cruz do Patrão de fecundíssima fonte de superstições populares, onde apareciam espíritos infernais e almas penadas; viam-se luzes multicores e fugitivas que surgiam em pontos diversos e afastavam-se à proporção que o caminhante se aproximava do local em que brilhavam, ou subitamente desapareciam; e ouvia-se o tilintar cadencioso de correntes como se alguém caminhasse arrastando-as; psius agudos partidos de direções desencontradas, que, se o caminhante tivesse de os atender, não saberia para onde se voltar, e gritos, gargalhadas, choros, ais e pungentes lamentações e gemidos...¹⁴

A ocorrência de marcos arquitetônicos que expressam sentidos na paisagem não se originava apenas de gestos da administração urbana. Em meados do século XVIII, podia ser vista em toda a extensão da vila do Recife, como iniciativa da devoção dos indivíduos, uma grande quantidade de nichos, incrustados nas paredes das casas, servindo de abrigo para as imagens de santos, arrumadas entre velas que ardiam perenemente.¹⁵

Nas cerimônias coletivas, a presença do sagrado, mesmo poderosa, não promovia um corte espacial que separasse rigidamente o sagrado do profano. O movimento de apropriação coletiva realizado nos espaços sagrados, fechados, conferia a eles novos usos e significados.

De início, é perceptível como os procedimentos rituais, conduzidos pelas autoridades investidas desse poder e acionados por determinadas conjunturas políticas, mas também mentais, podem modificar os sentidos fixados pela hierarquia da Igreja. Um local consagrado às celebrações da missa, por exemplo, podia ser convertido em local pio, como se deu durante a celebração que as elites recifenses, ligadas ao governo reinol, mandaram fazer para render graças à vitória sobre os insurretos de 1817, no templo do Corpo Santo, matriz da freguesia de São Frei Pedro Gonçalves. A cerimônia foi presenciada pelo francês Tollenare, que assim a descreveu:

Durante três dias o Santíssimo Sacramento foi exposto na igreja do Corpo Santo, junto à Praça do Comércio; das nove horas da manhã até as nove da noite cantou-se (sic) motetes, havendo duas salvas e dois sermões por dia; no último cantou-se um *Te-Deum*.

Durante toda a festa serviram-se colações nas galerias superiores. Este gênero de divertimento, muito pio sem dúvida, má bastante bizarro para militares, atraiu uma multidão imensa: todas as noites, quando a igreja estava brilhantemente iluminada, todas as senhoras apareciam no esplendor dos seus trajes. Estendiam-se tapetes no centro da nave para que elas pudessem ajoelhar; as suas escravas, ricamente ornadas, ficavam à entrada.

O centro da igreja representava um alegrete esmaltado de flores, de diamantes e de rubis; se os detalhes não eram todos graciosos (porque havia ali exceções) o conjunto era deslumbrante. Os homens, trajando também com apuro, cercavam o quadrado, formado pelas damas, de costas para o altar ou o púlpito, gozavam do espetáculo, conversando como se estivesse em algum lugar profano.

Os sermões eram todos políticos e dirigidos contra o jacobinismo e a impiedade.¹⁶

As injunções criadas pelo lugar que a Igreja ocupava na ordem imperial também produziam, periodicamente, essa reconversão do sagrado para o profano. Nos períodos das eleições do Império, o sentido sagrado das igrejas-matrizes das freguesias era temporariamente suspenso. De lugar consagrado ao culto, às orações, propício ao silêncio cerimonioso, o templo se convertia em sede de reunião da mesa eleitoral, tornando-se palco, ou

arena, para as costumeiras contendidas, trocas de injúrias e agressões físicas entre as facções em disputa. A jurisdição civil obrigava o vigário a, depois de comandar uma espécie de cerimônia litúrgica que suspendia temporariamente os sentidos sagrados de que estava originalmente evadido o recinto de que era zelador, ocupar, como funcionário do governo, o seu lugar na mesa apuradora.

Em parte, isso decorria do fato de que o catolicismo praticado e vivido pelas populações coloniais não se distinguiu por uma “pureza” que, a partir da segunda metade do século XIX, será exigida pela orientação ultramontana. Tratava-se de um catolicismo fortemente exteriorizante, adquirindo, em suas manifestações, uma proporção que impressionou os sentidos dos viajantes europeus que andaram pelo Recife no início do século XIX. Nas solenidades da Semana Santa, tempo principal do calendário litúrgico católico, o espaço sagrado do templo revestia-se de um sentido dramático singular. Henry Koster, que aportara no Recife no final de 1809, notou que “o número dos círios acesos, clareando as igrejas, era prodigioso. O fim pretendido era impressionar pela quantidade de luzes, pondo-se, em vários lugares, espelhos por detrás das velas”,¹⁷ assinalando como a devoção se impunha às atitudes das pessoas, pois se na Quinta-feira Santa dominava o aspecto mundano, jovial, a excitação álaure, em contraste, na Sexta-feira Santa, as feições transformavam-se por completo: “a decoração das igrejas, o traje das mulheres, e mesmo as maneiras dos dois sexos, mudaram. Tudo estava sombrio”.¹⁸

Essa vivência dramática culminava com a encenação da Paixão. No interior do templo, a capela-mor fora transformada em palco, dotado inclusive de cortina, para a representação da descida da Cruz, dirigida por um frade capuchinho. O espetáculo que se desenrolou surtiu um impressionante efeito sobre o espírito da assistência. O próprio Koster confessou-se, segundo suas palavras, “completamente assombrado”.¹⁹

Até o início do século XIX, a grande força aglutinadora da população do Recife residia nos eventos católicos. Então, eram poucos e precários os divertimentos públicos na cidade. De tal modo, as festas religiosas desempenhavam a função de atividade pública que Tollenare, observando-as em diversas passagens de suas *Notas Dominicais*, chamou-as “diversões públicas”, observando que “cada igreja, cada capela tem a sua festa solene a que o povo concorre em multidão”.²⁰ Não escapou ao francês a movimentação barulhenta que perpassava a celebração religiosa:

Entre os portugueses, o culto religioso não tem nenhuma aparência severa; os ofícios são executados com acompanhamentos de música um pouco mundana; as decorações, as flores, as guirlandas, as procissões dão às cerimônias um aspecto de festa a que o povo corre como espetáculo; solta-se (sic) foguetes nos atos importantes da missa: vi no momento do *glória in excelsus* executar uma música de um caráter angélico, e lançar, da nave, flores sobre os fiéis reunidos.²¹

Para as mulheres de família, as festividades religiosas representavam a única ocasião para usufruir do espaço público, rompendo a reclusão da vida patriarcal dos sobrados.²² Numa tarde de Quinta-feira Santa, Koster notou um movimento singular na cidade, com as mulheres caminhando pelas ruas, vestidas com apuro, e Mary Graham, em 1821, acrescentou que elas guardavam nessas ocasiões a feição de devotas, observando que a festa de São Miguel, em setembro,

(...) fizera sair as senhoras portuguesas. Até então não tínhamos visto uma só andar pelas ruas. A vestimenta predileta dessas senhoras parece ser preta, com sapatos brancos, flores e fitas, brancas ou de cores, nos cabelos, mantilhas, rendadas ou de gaze e que tanto podem ser pretas como brancas.²³

Do templo às ruas

Gerido pela instituição jurídica do padroado, o catolicismo que se desenvolveu no Brasil desde a colonização adquiriu um forte caráter leigo. Era um catolicismo em grande medida movimentado em torno das confrarias, irmandades e ordens terceiras e externado por meio delas.²⁴

No Recife do século XIX, os compromissos das irmandades mencionam como critério de recrutamento apenas que o postulante participasse do credo Católico Apostólico Romano. Na verdade, contudo, pesava a exigência pecuniária para o ingresso e a ocupação de cargos, o que é evidenciado nas corporações mais ricas, como as irmandades do Santíssimo Sacramento e as ordens terceiras, que congregavam os “homens bons” da sociedade.²⁵

Ainda em meados do século XIX, as irmandades lançavam seus fundamentos na estrutura da sociedade local:

Ao mesmo tempo força auxiliar, complementar e substituta da Igreja nessa ação, elas se propunham a facilitar a vida social, desenvolvendo inúmeras tarefas que, pelo menos em princípio, seriam da alçada do poder público. Desse modo, intermediaram o contato Estado-Igreja. Associações de expressão orgânica e local, elas representaram canal privilegiado de manifestação numa sociedade onde a livre formação de entidades políticas era proibida como condição básica para a própria sobrevivência do sistema colonial.²⁶

Essas agremiações incumbiam-se do cuidado com aspectos materiais, sociais e espirituais da sociedade recifense até pelo menos a entrada do oitocentos. Associações de auxí-

lio mútuo, que asseguravam a seus membros amparo material e espiritual, elas se constituíam com o fim proclamado de promover o culto ao santo patrono, consagrando-lhe celebrações, como missas e procissões.

Piedosas e mundanas ao mesmo tempo, essas associações deixaram na cidade um imponente testemunho na arquitetura e na forma urbana. Ao edificarem templos para abrigar os altares de seus santos padroeiros, elas marcaram fortemente a paisagem da cidade com construções sólidas, alterosas, de frontispícios imponentes. E influenciaram de tal modo as formas urbanísticas da cidade que era a partir dessas construções que se orientava a disposição das ruas e dos logradouros que se desenhavam nas suas proximidades.²⁷

A edificação de um templo era demorada, podia se estender por décadas, freqüentemente com longas interrupções, abrindo-se ao culto, às vezes, com as obras incompletas. O custo era elevado, mas a obra contava com contribuições dos irmãos, do Estado, de benfeitores diversos. As doações começavam pelos terrenos, como cumprimento de promessas ou como expressivo ato de prodigalidade devota. A igreja do convento de Santo Antônio, na freguesia de Santo Antônio, foi construída em terreno doado pelo abastado colono Marcos André, em 1548. A irmandade de Nossa Senhora do Rosário construiu a igreja consagrada a Nossa Senhora do Rosário do bairro da Boa Vista, em parte com a esmola de um morador vizinho, um revolucionário de 1817. Os recursos provinham também de doações feitas em testamento às irmandades, como a do mestre de campo, falecido em 1767, que para a construção da igreja de Nossa Senhora de Boa Viagem, “instituiu em seu testamento, lavrado quatro anos antes de morrer, que se revertessem todos os seus bens como patrimônio da Igreja e da irmandade. Legou, com isto, além de imóveis, muitos objetos de ouro e prata, imagens, baixelas, móveis preciosos, livros raros, etc”.²⁸ O prestígio das irmandades materializava-se no prestígio dos templos, conferido por suas proporções, opulência e beleza arquitetônica.²⁹

No interior do templo, a irmandade proprietária, que destinava o altar principal ao santo patrono, cedia um altar secundário ao santo protetor da irmandade que havia auxiliado nas obras do templo. Essa irmandade tornava-se, desse modo, uma espécie de “sócia minoritária”. Transferia-se para a relação entre os santos, no interior do templo, a hierarquia social produzida entre homens ricos e pobres.

Dentre os rituais públicos mais espetaculares organizados pelas irmandades estavam as procissões. De ordinário, do ponto de vista mundano, seu propósito era reiterar, pelas hierarquias reproduzidas nos cortejos, os sistemas de prestígio da sociedade e os lugares que os indivíduos ocupam na ordem social. Inseridas numa sociedade hierarquizada, essas associações de feição religiosa procuram reafirmar, nas hierarquias e nos símbolos de

prestígio exibidos nesses rituais coletivos, as posições ocupadas pelos indivíduos dentro do conjunto social. A pompa do cortejo não se destina somente a Deus, mas também aos membros da coletividade.

Uma das obrigações prescritas nos compromissos das irmandades, a que tinham de se submeter os irmãos, era participar, devidamente paramentados com suas opas e insígnias, de todos os atos da irmandade, incluindo as procissões solenes. Afinal, essa era a primeira finalidade da associação, o culto ao santo orago. Nessas solenidades, as irmandades exibiam seu prestígio, conferido pelo número de membros, todos presentes no cortejo.

O cortejo obedecia a uma ordem hierárquica interna, rigorosamente fixada nos compromissos das irmandades. Nele, tinha precedência a imagem do santo patrono sobre a dos demais santos que o templo abrigava; da mesma forma, os irmãos se posicionavam segundo os cargos que desempenhavam. Autoridades eclesiásticas e civis também tinham o seu lugar fixado nessa hierarquia.

No interior dos templos, era por meio dos ritos rigorosamente obedientes aos aspectos litúrgicos fixados nos sínodos que as cerimônias recebiam a carga mais intensa de sacralidade, num espaço saturado de sinais da presença do sagrado. Diferentemente da missa resguardada no interior do templo, as procissões ocorriam em espaço aberto, conduzindo as imagens sagradas de um templo a outro, em cortejo solene. Elas compreendiam um marco de partida (o templo originário da imagem transportada em procissão, de onde saía depois da celebração da missa) e outro de chegada, podendo terminar com a exposição da imagem, especialmente no caso do Santíssimo Sacramento, em *laus perene*, para a adoração dos fiéis.

O trajeto da procissão revestia o espaço, no momento do cortejo, de um sentido sagrado. Deslocando-se pelo espaço aberto, o cortejo, que seguia o pátio com a imagem sagrada e outras imagens secundárias, realizava um percurso revestido do sentido de uma *viagem*, “conduzindo seres simbolicamente sagrados através de espaços profanos”.³⁰ Abrindo-se à celebração das fronteiras tênues que, no espaço público, separavam celebrantes, atores e assistência, a procissão era fecundada, continuamente, por inúmeras vozes e gestos destoantes dos ordenamentos oficiais, acabando por produzir, no seu interior, aquilo que Mary Del Priore chama, analisando o catolicismo colonial, de “a festa dentro da festa”.³¹ A origem sagrada das imagens podia estar legitimada por uma lenda que revelava a intervenção divina. O surgimento da imagem de Nosso Senhor dos Passos, por exemplo, é contado num relato segundo o qual, numa noite chuvosa, bateu à porta do convento do Carmo um velho transido de frio, pedindo abrigo e comida. Desdenhado pelo guardião, dirigiu-se então à igreja do Corpo Santo, onde foi acolhido. Na manhã seguinte, o velho havia desaparecido. No lugar onde havia sido instalado, nada mais se encontrava a não ser uma imagem do Nosso Senhor Bom Jesus dos Passos.³²

O percurso da procissão era cadenciado por determinadas paradas, em geral coincidindo com a localização de outros templos que ponteavam o percurso, os quais saudavam a procissão e a aproximação da imagem com o sinal dos sinos, quando encetavam-se as orações e os cânticos. O ato solene realizado pelos homens dramatizava um roteiro sagrado, encenando no espaço público episódios da História Sagrada, como os passos do Jesus sacrificado, o encontro de Jesus com sua mãe, a Via-Sacra, as estações pelas quais padeceu Jesus Cristo. Restituindo laços coletivos dos homens com o plano divino, a religião representa um empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado que se manifesta no campo do extraordinário, além da rotina, como uma poderosa realidade acima do homem, mas que o inclui, dota sua existência de significado e lhe permite inserir-se nesse cosmos sagrado, contraposto ao caos.³³ Na definição de Berger,

(...) o estabelecimento, mediante a atividade humana, de uma ordem sagrada de abrangência universal, isto é, de um cosmos sagrado que será capaz de se manter na eterna presença do caos. Toda sociedade humana, qualquer que seja sua legitimação, deve manter a sua solidariedade perante o caos. A solidariedade religiosamente legitimada traz esse fato sociológico fundamental para um foco mais nítido. O mundo da ordem sagrada, em razão de ser uma produção humana incessante, é constantemente afrontado pelas forças desordenantes da existência humana no tempo.³⁴

No catolicismo, o homem “vive em um mundo no qual o sagrado é mediado por uma série de canais – os sacramentos da Igreja, a intercessão dos santos, a erupção recorrente do sobrenatural em milagres – uma vasta continuidade de ser entre o que se vê e o que não se vê”,³⁵ numa continuidade entre o empírico e o supra-empírico que “pressupõe uma união permanente dos acontecimentos humanos com as forças divinas que permeiam o universo, efetuada (não apenas reafirmada, mas literalmente restabelecida) repetidas vezes no ritual religioso”.³⁶

A irmandade informava previamente o dia e o itinerário da procissão. O roteiro dos cortejos era fixado a partir de entendimentos entre as irmandades responsáveis, limitando-se, em geral, à circunscrição da freguesia. Em 1840, por exemplo, o bispo comunicava ao presidente da província que “a Procissão do dia 16 do corrente tem somente de passar por algumas ruas da Freguesia da Boa Vista sem que passe por outras freguesias...”.³⁷

O fortalecimento de uma irmandade resultava de um conjunto de condições como número de irmãos, patrimônio reunido, rendas. Mas também da pompa exibida nas cerimônias, da capacidade de, num contexto de rivalidades entre irmandades pelo reconhecimento de prestígio, agregar colaboradores e uma massa de fiéis que infundisse pompa e brilhantismo às procissões. Numa palavra, sua “competência lúdica”.³⁸

Para reforço desse prestígio conquistado na exibição pública, o bispo ou alguma autoridade da irmandade rogava ao presidente de província a presença de um batalhão de guarda de honra do Exército ou da Guarda Nacional, visando a revestir a solenidade de maior cerimônia. O presidente da província despachava, mediante solicitação do bispo ou das irmandades, batalhões guarnecidos “com bandeira e música” para acompanhar as procissões. Pedia-se também, por vezes – revelando-se aí uma das decorrências das ligações entre o Estado e a Igreja, sob sua proteção –, que se mandasse dar pelo Arsenal da Guerra, ou pelas fortalezas da cidade, as costumeiras descargas.³⁹

Em 1841, na procissão do Santíssimo Sacramento da Matriz de Santo Antônio, o bispo pedia que o presidente de província ordenasse a saudação militar da Fortaleza do Brum, acrescentando: “creio dever esta *reverencia* o Sacramento Eucarístico, quando o pálio aparecer junto da porta da igreja de São Francisco, para cujo fim farei *collocar* neste lugar *huma* girandola de foguetes se o *contrario* não for demasiado por V. EX”.⁴⁰ Não saíam sem música, preferiam transferir a data, como fez a irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios (freguesia de São José) até o governo poder enviar uma guarda.⁴¹

O argumento invocado nas solicitações ao presidente da província era sempre a necessidade de manter a pompa, a solenidade e a decência. A irmandade do Santíssimo Sacramento do Corpo Santo pede batalhão ao presidente de província, para acompanhar a procissão do sagrado viático aos enfermos da freguesia, “a fim de tornar mais respeitoso e brilhante este *acto* de *summa* religiosidade e devoção”.⁴² A Ordem Terceira de São Francisco solicitava, para a festa do padroeiro em 17 de abril, “guarda de honra, música e bandeira”, uma vez que, explicava, a “consagração ao culto Divino e Religião do Estado, fará de sua parte tudo quanto possa manifestar a grandeza e esplendor e brilhantismo dos sublimes *actos* de nossa religião...”⁴³

Para tanto, na organização das festividades, os juizes das festas procuravam mobilizar todos os recursos à mão para revesti-las da maior imponência possível. Havia aqueles que peregrinavam pelas ruas da cidade recolhendo esmolas para os santos. Eram os *pedintes de opa*. Vestindo opa vermelha, amarela ou roxa, angariavam dinheiro para as “missas perdidas” e para as “festas litúrgicas nos interiores dos templos e festas profanas nos pátios exteriores”.⁴⁴

Durante a Quaresma, multiplicavam-se as procissões no silêncio da cidade. Proibia-se o tráfego de veículos na Quinta e na Sexta-feira, os pianos emudeciam, vapores e trens deixavam de acionar seus apitos. As procissões que pontuavam nesses dias eram a de Cinzas, promovida pela Ordem Terceira de São Francisco de Assis, seguida da dos Martírios, do Senhor Atado, do Bom Jesus das Chagas, do Encontro, do Triunfo, dos Passos, do Enterro e da Ressurreição.⁴⁵ A procissão do Senhor dos Passos saía da Madre de Deus na

Quinta-feira de Quaresma e terminava no Corpo Santo.⁴⁶ Entre 1789 e 1855, saía, nas noites de Quinta-feira santa, a procissão dos Fogaréus, promovida pela irmandade de Nossa Senhora da Conceição dos Militares, encenando o percurso do Jesus prisioneiro levado a julgamento. Depois, um “bando de homens armados de paus e archotes, guiados por Judas entram em todas as igrejas onde houvesse o Santo Sepulcro e delas se retiram rapidamente”, sucedendo-se aí, “farsa, bebedeiras, desatinos, afoitezas”. A partir dos templos, a cidade se transformava num grande palco dessa teatralização da prisão de Jesus no Horto das Oliveiras.⁴⁷

Na procissão de Cinzas, destacava-se a diversidade de presenças, revelando como a hierarquia celestial era infiltrada pelo tumulto do povaréu, animado pela figura singular do *papa-angu*, à frente do cortejo, tocando corneta e armado de chicote, com o qual investia sobre os meninos que retrucavam atirando-lhe pitombas. Depois dele, seguiam as figuras de Caim, Abel, Adão, Eva, os anjos da guarda. Sobre a cabeça do Jesus supliciado corria o sangue simulado. Davam-se, também, cenas vivas de combates com armas, o Rei Herodes, e os saltimbancos dando piruetas, em meio às assuadas, aos gritos e aplausos do público.⁴⁸

A procissão de Cinzas iniciada em 1720 pela ordem terceira de São Francisco, com as imagens trazidas de Lisboa, destacava-se pelo aparato. Pereira da Costa reproduziu uma descrição extraída do Livro do Tombo da corporação, em que é notável essa bricolagem formada pelos elementos do cortejo:

(...) entre a cruz de penitência e a da comunidade, ladeada de círios, viam-se diversos anjos representando o juízo final, a justiça divina, o paraíso, a penitência, a memória da morte, e a confissão, contrição, satisfação, oração, pureza, obediência e desprezo do mundo; as figuras da morte, do inferno, de Adão e Eva, indo esta fiando uma roça e aquele com uma enxada ao ombro, da morte, da confissão e da Fé, Esperança e Caridade; os símbolos das árvores da penitência e do paraíso; e enfim, um grupo representando os doze mártires do Japão; a que o povo chamava os Santos Inocentes, com a figura do tirano, e três anjos, sendo um deles o defensor, ornado de uma lança. Depois, dispostos em ordem, viam-se os seguintes andores: Nossa Senhora da Conceição; Cristo com a cruz às costas; São Francisco também com a cruz às costas; do pontífice Honório III, entregando a S. Francisco, ajoelhado a seus pés, a bula de confirmação da religião por *ele* instituída, seguindo-se a *este* andor uma figura alegórica da Ordem Terceira; S. Lúcio e Santa Bona, Os bem casados, levando a santa um queijo na mão direita e o santo uma faca, para partirem no céu o queijo da castidade; S. Vibaldo, o santo do pau-oco; Santa Rosa de Vitelar...; Santa Ângela de Fulgino; Santa Isabel, rainha da *Ungría*; S. Luís, rei de França (Luís IX) (...).⁴⁹

Acrescente-se que, atrás dos andores, vinham “seis figuras com vestimentas apropriadas, conduzindo turibulos, navetas e lanternas de prata, e em seguida o pália ladeado por

oito lanternas em hastes, também de prata, como igualmente eram as varas do pátio”.⁵⁰ Como se vê, atitudes sagradas e profanas, gestos de fé que entrelaçam vestígios tanto da ritualística eclesiástica romana, como da cultura afro-brasileira, comparecendo ambas sob o mesmo pátio. Resultava daí uma celebração marcada por impressionantes atos piedosos e gestos de intensa alegria carnavalesca.

Procissões de natureza mais solene percorriam a cidade, em ocasiões excepcionais, como as procissões de penitência, com grande afluência de fiéis entoando ladainhas, mortificando o corpo com cilícios. Durante a epidemia de bexigas de 1776, o bispo ordenou “que se fizessem preces em todas as Matrizas e em todos os Conventos e convidou o povo a realizar procissões de penitência”,⁵¹ tendo ele mesmo acompanhado, descalço, a procissão saída da igreja de São Pedro dos Clérigos. Fernandes Gama descreveu essa procissão:

Contam os antigos, que presenciaram este *acto* de piedade, que, tendo *sahido* esta procissão pelas sete horas da noite, quando o *Céu* estava mui claro, e brilhantemente *estrellado*, aconteceu que, chegando a procissão a Igreja da Madre de *Deos*, designada para um rigoroso miserere, e começando o Bispo a *pregar* contra o *peccado*, e a implorar *Misericórdia* ao Todo-Misericordioso, de repente cerrando-se o tempo, *chuveu* tão copiosamente, que nenhum dos penitentes pôde recolher-se à sua casa senão completamente molhado! Depois pode noite começaram as chuvas em toda a *Província* e veio a *abundância*.⁵²

Procissões semelhantes se sucederam ao longo do século XIX, promovidas com a intenção de conter calamidades da natureza ou elevar gratidão à proteção divina. A tremenda tempestade de ventos, trovões e raios que, em 5 de março de 1774, abateu-se sobre o Recife, poupou milagrosamente o bairro do Recife, motivando a procissão devota à Nossa Senhora da Conceição do Arco. Durante a seca de 1824, a ordem Terceira de São Francisco organizou outra procissão; em 1856, diante da avassaladora epidemia de cólera-morbus, a mesma ordem promoveu grande e piedosa procissão de penitência, com o fito de abrandar a cólera divina, expondo à adoração pública o Santíssimo Sacramento e as imagens de Nossa Senhora da Conceição, Santo Patriarca e São Roque.⁵³

O Recife pelos sinos

A linguagem dos sinos alcançava ampla repercussão na vida da cidade. O toque dos sinos acompanhava todas as cerimônias da igreja, anunciando as horas canônicas, convocando para a missa, avisando da celebração das exéquias de membros da hierarquia eclesiástica ou civil. Difundindo um código que fixava as hierarquias no interior das irmandades, os badalos dos sinos se somam a esse conjunto de outros elementos que acompanham

o cortejo: o rumor denso das ladainhas murmuradas em uníssono, as imagens dos santos, a luminosidade das velas, a cor das vestimentas dos membros da irmandade, com seus distintivos próprios.

Todo esse conjunto contribuiu para a formação de uma memória coletiva da cidade, pois o rito fixa o caráter extraordinário do sagrado e atua como força decisiva da rememoração. “Repetidas vezes ‘torna presente’ aos que nele tomam parte as fundamentais definições da realidade e suas apropriadas legitimações”.⁵⁴

As procissões reafirmavam solenemente a relação entre a memória coletiva, moldada nas cerimônias, e o localismo fundado nas freguesias. O conjunto de práticas, ritos coletivos e cerimônias comemorativas funciona, pela performatividade, como “dispositivos mnemônicos”, ao se referirem a “pessoas e acontecimentos prototípicos, quer se considere que estas têm uma existência histórica ou mítica”, apresentando assim a característica de uma “reencenação ritual”.⁵⁵ O sagrado se transmite ao espaço, ou seja, o espaço se transforma no local de uma hierofania. Para que se compreenda esse fenômeno, é necessário perceber a conversão do espaço profano no espaço transcendente e a transformação de um tempo concreto no tempo sagrado.⁵⁶

Rebatendo nos campanários dos templos situados no itinerário do cortejo, os sinos reforçam o papel da procissão na demarcação dos espaços da cidade, participando da criação de uma memória coletiva sobre o espaço público. Com essa memória comungou Mário Sette. Foi pela reminiscência que o romancista nascido no século XIX reconstituiu e mapeou o Recife, delineando-o pelo percurso da procissão do Encerro:

Pelo som dos sinos adivinhava-se por onde o cortejo vinha atravessando. Primeiro, o Carmo, era a saída; depois a matriz de Santo Antônio... Depois São Francisco... Madre de Deus... e por fim o Corpo Santo dobrava, dobrava, de cortar o coração... Bonito mesmo!⁵⁷

Na organização administrativa e eclesiástica do Império, as matrizes das freguesias gozavam de certos privilégios. Alguns deles podiam derivar de graças, como a graça do *curato*, recebida em 1723, pela igreja de São Gonçalo do Amarante da freguesia da Boa Vista, “sendo ali estabelecido um sacrário com um sacerdote administrador dos principais sacramentos da igreja”. Esse *curato* foi, entre 1725 e 1738, transferido para a igreja de Santa Cruz, onde se fundou a irmandade do Santíssimo Sacramento, dedicada ao culto litúrgico e culto externo, reservando-se, entre outros encargos, o de levar em procissão o Santíssimo Sacramento aos doentes e moribundos, graça que foi transferida posteriormente para o novo templo que a irmandade do Santíssimo Sacramento da Boa Vista estava construindo no aterro da Boa Vista.⁵⁸

Outra fonte de prestígio que o templo poderia incorporar provinha das bênçãos das altas autoridades eclesiásticas. No final do século XVIII, a irmandade do Santíssimo Sacramento do Corpo Santo, do bairro do Recife, foi favorecida com a afluência de fiéis, que buscavam se alistar como irmãos, estimulados pelos Breves Apostólicos expedidos em 1795 pelo papa Pio VI, que concedia Indulgências Plenas, remissão dos pecados e relaxamento das penas aos irmãos que cumprissem as obrigações minuciosamente discriminadas, como:

(...) achando-se qualquer *delles* em artigo de morte, e tendo-se confessado e *commungado* com uma sincera devoção, ou no caso que, nem um, nem outro sacramento possa receber, ao menos com *dôr* verdadeira e sincera de seus *peccados* invocar com devoção o *Santissimo* Nome de Jesus com a *bocca*, podendo, e não podendo *fazel-o* com a *bocca*, o fizer lá no intimo do seu coração, concedemos a mesma *Indulgencia Plenaria* e remissão dos pecados.

Também para os que

(...) tendo-se confessado e *commungado*, sinceramente contritos, no dia da festa principal da mesma Confraria... assistirem missa..." e "também quando acompanharem o *Santissimo* Sacramento, assim nas procissões, como quando é levado por viático aos enfermos... é concedida os sessenta dias das penitencias, a que estiverem ligados, ou que por qualquer motivo lhes forem devidas.

Igualmente

(...) a cada um dos *Fieis* de um e outro sexo, que verdadeiramente contritos, tendo-se confessado e recebido o *Santissimo* Sacramento da *Eucharistia*, em todos os dias da Quaresma, e nos outros *diaz* do *anno*, que no Missal Romano vem declarados, em qualquer *anno*, devotamente visitarem a Igreja *Parochial* de S. Pedro Gonçalves sita na *Villa* de Santo Antonio do Recife, Bispado de Pernambuco no Brazil, e *ahi* rogarem a *Deos* pela paz e concordia dos *Principes Christãos*, pela extirpação das *herezias*, e pela exaltação da Santa Madre Igreja, no dia dos acima ditos, que isso fizeram e praticaram, pela nossa *Apostolica* autoridade, Concedemos e *Outhorgamos* todas e cada um das *Indulgencias*, Remissão de *peccados*, e Relaxação das penitencias, que poderiam conseguir, se nos mesmos dias, pessoal, e devotamente visitarem as Igrejas de Roma.⁵⁹

Essa prática avançou pelo século XIX, pois, em 1849, o bispo determinou a data para que fosse concedida a indulgência plenária, por graça do papa, às pessoas que "dispostas com a confissão e a comunhão, visitarem a igreja de São Pedro desta cidade, no ato da missa solene do mencionado dia, rogando a Deus pela igreja católica, por Sua Santidade e por S. Exc. Rvm. a bênção papal".⁶⁰

Os moradores das proximidades se esforçavam por intervir nesse itinerário, para fazer passar a procissão em suas ruas, inclusive porque ela atraía rendas com o aluguel das janelas de sobrados. Um anúncio de jornal fazia constar que “Deseja-se alugar uma casa, para pequena *família*, no Bairro de Santo Antônio e que seja em rua onde passem as procissões da Quaresma, dando-se *de aluguer* até 12\$000”.⁶¹

Nos dias de procissão, o aspecto da rua era alterado na sua placidez cotidiana. A cidade recebia grandes levas de pessoas, dos arrabaldes e das vilas próximas, ansiosas para assistir a essas grandes festividades religiosas, conforme descreve um cronista:

Ao passo que uns conduziam os formosos fardos a pé para as casas dos amigos, em cujas ruas tinha de passar a procissão, outros iam em bonitos palanquins ou cadeirinhas, em cujo bojo, repotradas, viam-se as senhoras do alto funcionário público, do negociante dinheiroso, carregadas por africanos boçais e que se dirigiam ao mesmo fim: ver a procissão.⁶²

A imponência da matriz e a grandiosidade da procissão que dela saía irradiavam para as ruas das freguesias por onde o cortejo passava. Daí a solicitação e a advertência das irmandades ao anunciar as procissões para que se limpassem as testadas das casas e varressem as ruas.⁶³ Sob o pretexto de que essas exigências não haviam sido cumpridas, a irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos deixou de depositar a respectiva imagem no convento do Carmo, da Boa Vista, pois “a rua por onde se costumava fazer a procissão na Semana Santa da imagem do ms. Sr. dos Passos era muito estreita e indecente pela *imundice* e lama”.⁶⁴

No percurso simbólico realizado pelas procissões, atuava o espírito competitivo da população. No interior das freguesias, lavravam atritos entre as irmandades, por interesses e sentimentos partidários de padres, vigários, membros das irmandades ou simplesmente o orgulho localista dos moradores. Numa medida difícil de mensurar, mas inegável, entrava, nesse investimento concentrado sobre as procissões, uma mescla de piedade religiosa, espírito festivo e orgulho localista. Às vezes, chegavam a ser transferidas para elas rixas surgidas entre populações, como sucedeu durante o conflito dos Mascates, entre Recife e Olinda, em que a contenda entre as elites das duas localidades alcançou as respectivas ordens terceiras do Recife e de Olinda, em disputa acerca da precedência na promoção da procissão de Cinzas.⁶⁵

Nesse sentido, a procissão reforçava a sobreposição das demarcações eclesiásticas, políticas, administrativas e policiais na unidade da freguesia. Essa unidade eclesiástica, com sede na igreja matriz, sob a autoridade de um vigário, dava a demarcação aproximada do distrito policial, com seus delegados, subdelegados e inspetores de quartirão.

Reforçava esse localismo, sem dúvida, o papel desempenhado pelos templos no auxílio à administração da cidade. Em 1814, “O toque apenas litúrgico das completas recebeu o batismo de funções administrativas – contra os batuques dos negros”, fundindo-se as horas canônicas dadas pela matriz de Santo Antônio no toque de recolher para os escravos, às 21 horas.⁶⁶

Os toques harmonizados do conjunto dos sinos do alto do campanário produziam uma mensagem que ultrapassava o sentido litúrgico, para auxiliar na tarefa de manutenção da segurança da cidade. Em 1855, o presidente da província expediu documento provisório expondo as medidas a serem tomadas em caso de incêndio. A igreja mais próxima daria rebate, por meio do sino maior, “repetindo enquanto durar o incêndio”, cinco badaladas quando o fogo fosse na freguesia do Recife, seis na de Santo Antônio, sete na de São José e oito na de Boa Vista, e as demais freguesias “repetirão o sinal com o mesmo número de badaladas”, porém “com pequenos intervalos”. Incumbia ao sacristão ou guarda da igreja que primeiro anunciasse o incêndio a responsabilidade de tomar nota “do nome, moradia, qualidade e sinais característicos da pessoa que lhe der o aviso se não conhecer a pessoa”. A nota seria apresentada ao chefe de polícia que premiaria a pessoa com 10 mil réis, “corrigindo-o e fazendo-o punir, quando se verificar que o aviso foi falso”.⁶⁷ Essa rede sonora de identificação a partir dos campanários criava (ou apossava-se de) um sistema sonoro que percorria os templos e as imediações – ruas, logradouros, espaços diversos situados no entorno sobre o qual esses campanários haviam projetado sua influência.

Por meio da religião, como sugere Halbwachs, grupos dão forma ao espaço e são por eles modelados, formando-se um amálgama que assegura a unidade do grupo.⁶⁸ Nos sinais visuais e, sobretudo, sonoros ancora-se a memória no esforço reconstrutor do passado desaparecido. No Recife, o rebate dos sinos, acompanhando as cerimônias e situações que despertam a atenção pela excepcionalidade, acabou por conformar uma geografia sonora, demarcando os nós irradiadores nos núcleos desses fragmentos espaciais que eram as freguesias da cidade. Em 1925, recordando a infância, entre os 6 e os 10 anos (1892-1896), o poeta Manuel Bandeira registrou essa sinalização irradiada dos sinos do Recife:

De repente
nos longes da noite

uma pessoa dizia:
Fogo em Santo Antônio!
Outra contrariava: São José!⁶⁹

Na geografia sonora da cidade perdida, e recordada, os sinos delinham os pontos centrais dos espaços. De novo, Manuel Bandeira, em 1952, no apartamento do Castelo, no Rio de Janeiro, sozinho, numa noite de Natal, ouve ressoar nos longes da memória o repicar dos sinos, evocativos dos lugares do Recife. Os repiques dão a forma particular de cada lugar, cada freguesia, esse núcleo de convivência do período imperial.⁷⁰ A cidade que se recorda toma a forma desse conjunto de locais distintos, demarcados pelo timbre dos sinos vibrando na memória da infância recifense:

Ah, meninos sinos
De quando eu menino!

Sinos da Boa Vista e de Santo Antônio
Sinos do Poço, do Monteiro e da igrejinha de Boa Viagem.

Outros sinos
Sinos
Quantos sinos!⁷¹

*Artigo recebido em out/01 e aprovado para publicação,
pelo Conselho Editorial, em nov/01*

Notas

* Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo e professor adjunto do Departamento de História da UFRN. Este artigo originou-se de uma parte, com a introdução de muitas modificações, do capítulo 2 de minha tese de doutorado, intitulada *O pântano e o riacho: a formação do espaço público no Recife do século XIX*, desenvolvida sob a orientação do professor Dr. Marcos Silva e defendida na USP em abril de 2001.

¹ As diversas tipologias para o estudo do fenômeno urbano e os principais problemas que percorrem essas abordagens foram apresentadas esmiuçadamente por Roncayolo, M. Cidade. *Enciclopédia Einaudi*. Porto, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1986, vol. 8.

² Lefebvre, H. *O direito à cidade*. São Paulo, Moraes, 1991, p. 52 e todo o capítulo “Continuidades e descontinuidades”.

³ Sobre os vários fortes que compõem o sistema defensivo da costa de Pernambuco, ver Mota, M. *Be-a-bá de Pernambuco ou apontamentos para uma biografia do Estado*. Recife, Fundaj/Massangana, 1991, pp. 86-92.

⁴ Costa, F. A. P. da. *Anais pernambucanos*. Recife, Fundarp, 1984, v. 3, pp. 474-475.

⁵ Mello, J. A. G. de. *Tempo dos flamengos*. 3 ed. Recife/Brasília, Fundaj/Massangana/ INL, 1987, p. 109.

⁶ Idem. p. 110.

- ⁷Costa, F. A. P. da. *Anais pernambucanos*, v. 5, p. 384. As várias facetas e os vários contextos da construção desse discurso nativista assentado sobre o episódio da Restauração foram estudados por Mello, E. C. de. *Rubro veio: o imaginário da Restauração Pernambucana*. 2 ed. Rio de Janeiro, Topbooks, 1997.
- ⁸Costa, F. A. P. da. *Anais pernambucanos*, v. 6, pp. 215-220. Ver também Mello, J. A. G. de. Aditamentos e correções. In: Costa, F. A. P. da. *Anais pernambucanos*, v. 6, pp. 113-116.
- ⁹Idem, ibidem, p. 329.
- ¹⁰Idem, ibidem, pp. 329-230.
- ¹¹Idem.
- ¹²Sobre o assunto, ver, por exemplo, Hollanda, S. B. de. *Visão do paraíso*. 26 ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1977; Mello e Souza, L. de. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
- ¹³*Diário de Pernambuco*, 4 de maio de 1850.
- ¹⁴Costa, F. A. *Folk-lore pernambucano*. Recife, Arquivo Público Estadual, 1974, p. 103.
- ¹⁵Couto, D. do L. *Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco* (fac-símile). Recife, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981, p. 159.
- ¹⁶Tollenare, L. F. *Notas dominicais*. Recife, Secretaria Estadual de Cultura, 1978, pp. 189-190.
- ¹⁷Koster, H. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. 2 ed. Recife, Secretaria de Educação e Cultura, 1978, p. 41.
- ¹⁸Koster, op. cit., p. 42.
- ¹⁹Idem, ibidem.
- ²⁰Tollenare, op. cit., p. 103.
- ²¹Idem, ibidem.
- ²²Freyre, G. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 8 ed. Rio de Janeiro, Record, 1990, todo o capítulo IV, "A mulher e o homem".
- ²³Apud Valente, W. *Maria Graham: uma inglesa em Pernambuco nos começos do século XIX*. Recife, Imprensa Oficial, 1957, p. 109; Koster, op. cit., pp. 41-42.
- ²⁴Torres, J. C. de O. *História da questão religiosa no Brasil*. São Paulo, Grijalbo, 1968. Pereira, N. *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*. Recife, Fundaj/ Massangana, 1982.
- ²⁵Para um estudo do caso do Recife, de irmandades situadas nos dois extremos da escala social, ver Assis, V. M. A. *Pretos e brancos a serviço de uma ideologia de dominação (caso das irmandades do Recife)*. Dissertação de mestrado em História. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1988.
- ²⁶Boschi, C. C. *Os leigos e o poder*. São Paulo, Ática, 1988, p. 3.
- ²⁷Num contexto geral, ver Marx, M. *A cidade brasileira*. São Paulo, Melhoramentos/Edusp, 1980, p. 91.
- ²⁸Guerra, F. *Velhas igrejas e subúrbios históricos*. 2 ed. Recife, Fundação Guararapes, 1970. É considerável a bibliografia sobre a edificação de templos católicos no Recife, convergindo os trabalhos para poucas igrejas. Veja-se, por exemplo, Smith, R. C. *A matriz de Santo Antônio*. Recife, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1985; Menezes, J. L. da M. *Dois monumentos do Recife. São Pedro dos Clérigos e Nossa Senhora da Conceição dos Militares*. Recife, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1984; Pio, F. *História da matriz da Boa Vista e do seu monumental frontispício*. Recife, Imprensa Universitária, 1967 e *O convento de Santo Antonio do Recife e as fundações franciscanas em Pernambuco*. Recife, Oficinas Graphicas do Diário da Manhã, 1939.

- ²⁹ Assis, op. cit.
- ³⁰ Brandão, C. R. *A cultura na rua*. Campinas, Papirus, 1989, p. 39.
- ³¹ Del Priore, M. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo, Brasiliense, 1994. Todo o capítulo “A festa dentro da festa”.
- ³² Barbosa, Z. Lendas pernambucanas. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*. v. 29, n. 135-42, 1929/1930, p. 37.
- ³³ Berger, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulus, 1985, pp. 19-39.
- ³⁴ Idem, p. 64.
- ³⁵ Idem, p. 124.
- ³⁶ Idem, p. 126.
- ³⁷ Autoridades Eclesiásticas (AE). *Manuscritos do Arquivo Público Estadual de Pernambuco*, 14 de agosto de 1840.
- ³⁸ Reis, J. J. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 68.
- ³⁹ AE, 12 fev. 1853.
- ⁴⁰ AE, 8 nov. 1841 e 23 nov. 1852.
- ⁴¹ AE-6, 26 mar. 1870.
- ⁴² AE-6, 29 mar. 1864.
- ⁴³ AE-6, 29 mar. 1864.
- ⁴⁴ Costa, F. A. P. da. *Anais pernambucanos*, v. 6, pp. 113-133.
- ⁴⁵ Sette, M. *Barcas de vapor: cenas do passado brasileiro*. São Paulo, Edições Cultura, 1945, p. 68.
- ⁴⁶ Pio, op. cit., 1967, pp. 55-59 e *Imagens, arte sacra e outras histórias*. Recife, Museu Franciscano de Arte Sacra, 1977, p. 40.
- ⁴⁷ Pio, op. cit., 1977, p. 36.
- ⁴⁸ Amaral, F. P. do. *Escavações: fatos da história de Pernambuco*. Recife, Arquivo Público Estadual, 1974, p. 82-188.
- ⁴⁹ Costa, F. A. P. da. *Anais pernambucanos*, v. 5, p. 311-312.
- ⁵⁰ Idem, p. 312.
- ⁵¹ Pio, op. cit., 1977, p. 22.
- ⁵² Gama, J. B. F. *Memórias históricas da província de Pernambuco*. Recife, Arquivo Público Estadual, 1977, t. 3-4, p. 359.
- ⁵³ Pio, op. cit., 1977, p. 27.
- ⁵⁴ Berger, op. cit., p. 53.
- ⁵⁵ Connerton, P. *Como as sociedades recordam*. Oeiras, Celta Editora, 1993, pp. 74-75.
- ⁵⁶ Eliade, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 1992, pp. 35-36.

- ⁵⁷ Sette, M. *Seu Candinho da farmácia*. 2 ed. Recife, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1984, p. 126.
- ⁵⁸ Pio, op. cit., 1967, p. 5.
- ⁵⁹ Braga, J. P. R. *Memorial histórico dedicado e oferecido à irmandade do Santíssimo Sacramento da Igreja Matriz de S. Frei Pedro Gonçalves do Recife (1869)*. Reedição. Recife, DPHAN. Boletim n. 2, set. 1955, p. 58.
- ⁶⁰ *Diário de Pernambuco*, 27 jun. 1849.
- ⁶¹ *Diário de Pernambuco*, 2 jan. 1840. Ver também Gama, M. do S. L. *O carapuço*, v. 2, 25 ago. 1838. Edição Fac-similar. Recife, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1983.
- ⁶² Citado entre aspas por Costa, F. A. P. da. *Anais pernambucanos*. v. 5, p. 314.
- ⁶³ Sette, op. cit., 1945, p. 223.
- ⁶⁴ Pio, op. cit., 1967, p. 58
- ⁶⁵ Costa, F. A. P. da. *Anais pernambucanos*, v. 5, pp. 309-311.
- ⁶⁶ Pio, op. cit., 1977, pp. 111-116.
- ⁶⁷ Porque as igrejas dão alarma em incêndios? *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, v. 27, n. 127/130, 1925-1926.
- ⁶⁸ Halbwachs, M. *A memória coletiva*. São Paulo, Vértice/Editora Revista dos Tribunais, 1990, p. 143 e todo o capítulo IV, “A memória coletiva e o espaço”.
- ⁶⁹ Bandeira, M. “Evocação do Recife”. In: *Estrela da vida inteira*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1993, p. 133.
- ⁷⁰ Sobre o papel das freguesias e a vivência no Império, ver Lira, J. T. C. de. Recortes da cidade: códigos da divisão e da vida em comum no Império. *Anais do 6º Seminário de História da Cidade e do Urbanismo*. Anpur, UFRN/UFPE, 2000.
- ⁷¹ Bandeira, M. Natal sem sinos. In: op. cit., p. 220.