

# Além de branco e negro: irmandade, festa e alteridade parda no Brasil colonial<sup>1</sup>

## *Beyond White and Black: Brotherhood, Festivals and Pardo Alterity in Colonial Brazil*

**MIGUEL A. VALERIO**

Universidade de Maryland, College Park

[mvalerio@umd.edu](mailto:mvalerio@umd.edu)

<https://orcid.org/0000-0001-7290-8825>

Texto recebido em / Text submitted on: 05/05/2025

Texto aprovado em / Text approved on: 06/10/2025



**Resumo.** No dia treze do setembro de 1745, a irmandade parda de Nossa Senhora do Livramento de Recife, em colaboração com a irmandade também parda de Nossa Senhora de Guadalupe, da vizinha Olinda, encantou a maior cidade de Pernambuco com uma grande festa pública em honra do então Beato Gonçalo Garcia, beatificado em 1627. Aqui a estudo como uma encenação de uma alteridade parda por parte dos irmãos pardos. Na seleção dos componentes da procissão (carros triunfais, figuras alegóricas, música e danças), os irmãos pardos escolheram elementos de ambas as culturas paternas e maternas, mas também elementos e formas com que esse grupo já vinha se identificando, encenando, assim, sua própria identidade. Essa identidade desafia a equiparação de alteridade com uma dualidade branco-negro e nos convida a repensar as identidades coloniais e a pensar novamente as identidades que os sujeitos coloniais articularam, como a mulata, que, entretanto, também ficará fora deste paradigma e deste artigo.

**Palavras-chave.** Pardo, Brasil Colônia, raça, alteridades, rituais públicos.

**Abstract.** On September 13, 1745, the pardo brotherhood of Our Lady of Deliverance of Recife, in collaboration with the similarly brown-robed brotherhood of Our Lady of Guadalupe, from neighboring Olinda, enchanted the largest city in Pernambuco with a grand public festival in honor of the then Blessed Gonçalo Garcia, beatified in 1627. Here we study this as a staging of brown otherness by the brown brothers. In selecting the components of the procession (triumphal floats, allegorical figures, music, and dances), the brown brothers chose elements from both their paternal and maternal cultures, but also elements and forms with which this group had already identified, thus staging their own identity. This identity challenges the equation of otherness with a black-white duality and invites us to rethink colonial identities and to rethink the identities that colonial subjects articulated, such as the mulatto, which, however, will also remain outside this paradigm and this article.

**Keywords.** Pado, colonial Brasil, race, alterity, public rituals.

<sup>1</sup> Partes deste texto apareceram em inglês em VALERIO 2021. Agradeço a ajuda de Fernando Morato na tradução do presente texto.

O Brasil colonial (1500-1822) abrigou um impressionante número de associações católicas leigas dedicadas a alguma devoção específica, seja mariana ou a algum santo, e obras de caridade (ver BOSCHI 1986; REGINALDO 2011; KIDDY 2007; VIANA 2007; BORGES 2005; RUSSELL-WOOD 1968), e, tal como a sociedade colonial, estas irmandades eram segregadas por linhas sócio-raciais (SALLES 2007 [1963]: 69-85). Inicialmente imposta, a certa altura os grupos não-brancos também se beneficiaram dessa dinâmica que lhes provia espaços próprios, uma vez que ela lhes permitia apresentar-se à sociedade nos seus próprios termos. Uma das formas mais potentes através das quais as irmandades não-brancas faziam isso era através das inúmeras festas públicas que tinham lugar frequentemente na colônia. Enquanto as irmandades maioritariamente negras normalmente participaram em festas públicas organizadas pelas autoridades ou irmandades brancas de suas respectivas localidades (e.g., PITA 1709; MATOS 1729; MACHADO 1734; CALMON 1762), temos pelo menos dois exemplos de festas públicas organizadas por irmandades pardas, além das festas próprias das irmandades pardas (e outras) para as quais não existe documentação, mas que deveriam ocorrer anualmente, conforme os compromissos das mesmas.

Neste artigo irei centrar-me apenas numa dessas festas, a que teve lugar em setembro de 1745 no Recife<sup>2</sup>. No dia treze, a irmandade parda de Nossa Senhora do Livramento de Recife, em colaboração com a irmandade também parda de Nossa Senhora de Guadalupe, da vizinha Olinda, encantou a maior cidade de Pernambuco com uma grande festa pública em honra do então Beato Gonçalo Garcia, beatificado em 1627 (fig. 1).

---

<sup>2</sup> A outra foi em Salvador em 1746 (COSME E DAMIÃO 1747).



**Fig. 1.** Artista desconhecido, São Gonçalo Garcia, Igreja de NS do Livramento, Recife, séc. XVII/XIX. Foto do autor, junho 2022.

Num trabalho anterior analisei a materialidade dos elementos da procissão principal da festa (VALERIO 2021). Aqui, porém, estudo-a como uma encenação de uma alteridade parda por parte dos irmãos pardos. Na seleção dos componentes da procissão (carros triunfais, figuras alegóricas, música e danças), os irmãos pardos escolheram elementos de ambas as culturas paternas e maternas, mas também elementos e formas com as quais este grupo já se identificava, encenando, assim, a sua própria identidade. Essa identidade desafia a equiparação de alteridade com uma dualidade branco-negro e convida-nos a repensar as identidades coloniais e a pensar novamente as identidades que os sujeitos coloniais articularam, como a mulata, que, entretanto, também ficará fora deste paradigma e deste artigo.

Isso tem múltiplas implicações: ao preparar a festa, em vez de participar numa festa organizada por outro grupo, os pardos pernambucanos declaram a sua autonomia; ao escolher elementos europeus, declaram-se cultos, dentro do padrão colonial; ao escolher elementos negros, não esqueceram esse lado da

sua herança; ao escolher elementos pardos, declaram-se gente com cultura própria; e, sobretudo, ao escolher um santo “da sua mesma cor e acidente”, declaram-se diferentes dos outros grupos coloniais (RIBEIRO [BULHÕES] 1753: 3). Considerando tudo isto, os pardos encenaram uma identidade própria, produto da mestiçagem sanguínea e cultural que caracterizava a cultura colonial.

Os irmãos pardos tinham duas questões importantes que pretendiam resolver definitivamente com a festa. Uma era a da pardice da figura homenageada, o Beato Gonçalo, isto é, o facto de ele ser pardo, uma vez que o futuro santo era filho de um português e de uma mulher indiana, e a pardice tinha sido definida no Brasil como resultado da miscigenação de brancos com negros. Quanto a esse objetivo, os irmãos pardos tiveram um grande auxílio dos missionários franciscanos no Recife, uma vez que o Beato Gonçalo tinha sido martirizado como irmão leigo franciscano. Com a intenção de expandir o culto ao Beato Gonçalo entre a população afro-mestiça do Brasil, um franciscano, Frei António Maria Jaboatão (Lisboa, 1695 – Salvador, 1779), pregou um sermão na manhã da procissão “provando” a pardice do Beato Gonçalo (JABOATÃO 1751)<sup>3</sup>. Além disso, outro franciscano, Frei Manuel da Madre de Deus Bulhões (Salvador, 1673 – ca. 1750), escreveu uma descrição das festas, *Summa triumphal da nova e grande celebridade do glorioso e invicto mártir São Gonçalo Garcia* (Lisboa, 1753), que publicou sob o pseudónimo de Sóteiro da Silva Ribeiro<sup>4</sup>. É através da descrição de Frei Bulhões que conhecemos os detalhes da festa.

A outra questão que os irmãos pardos queriam tocar era a noção popular de que os mestiços afro-brasileiros constituíam o grupo sócio-racial mais desviante e indisciplinado. Era por isso que os irmãos pardos expressavam uma preferência pelo termo *pardo* em lugar de *mulato*, popularmente associado a licenciosidade e desgoverno. Como será discutido adiante, os pardos tinham acumulado grande riqueza material, especialmente em Pernambuco, mas não tinham atingido o *status* sócio-simbólico que esperavam alcançar através dessa riqueza. Assim, entendendo que no Brasil colonial as hierarquias sócio-raciais funcionavam através da religião, escolheram o Beato Gonçalo como o veículo que os ajudaria a redefinir o seu grupo étnico e a alcançar o *status* sócio-simbólico que acreditavam merecer. Portanto, como Ronald J. Morgan observou a respeito do uso que grupos religiosos, cidades, irmandades leigas

<sup>3</sup> Cito da versão em *Jaboatão mystico* (JABOATÃO 1758: 167-224).

<sup>4</sup> Conforme uma edição de 1926 da *Summa triumphal* (que rende *summa* como *summula*) do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, a única cópia existente da *editio princeps* encontrava-se na biblioteca do paço dos Condes de Sabugosa, em Lisboa (*Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro* 99, no. 153 (1926): 7-104). Os esforços para localizar esta cópia não deram fruto. Agradeço, porém, a Joana Fraga e Maria de Lourdes Rosa pela ajuda nesta frente. Cito de uma cópia microfilmada da *editio princeps* disponível na Biblioteca do Congresso dos EUA.

e indivíduos faziam dos santos na América Latina colonial, os irmãos pardos usaram o prestígio espiritual do Beato Gonçalo para incrementar o seu próprio *status* sacro-social (2002: 3). Enquanto os franciscanos os ajudavam a avançar em direção a esses objetivos com o sermão e a *Summa triunfal* (embora também servissem para os seus próprios propósitos), os irmãos pardos articularam as suas demandas de respeito à verdadeira natureza sacro-social do seu grupo étnico através da extravagante riqueza material que empregaram na festa. Se Frei Jaboatão proclamou no sermão que os pardos eram uma nova raça “mais perfeita”, estes anunciaram esta nova identidade através da sumptuosidade da festa.

## O “paraíso dos mulatos”

Como afirmado acima, um componente central da festa do Recife foi estabelecer a legitimidade social dos irmãos pardos. Como tem sido argumentado pelos estudiosos da questão racial na América Latina colonial, embora os ibéricos “marcassem enormemente as ancestralidades nativas e africanas como impuras e vissem a mistura com qualquer um dos grupos em termos negativos, era o sangue negro que era mais frequente e sistematicamente marcado como uma mancha na linhagem” (MARTÍNEZ 2004: 484). Além disso, como a afirmação de Maria Elena Martínez sugere, o discurso colonial era desproporcionalmente enviesado contra os afro-mestiços, que eram associados com a “preguiça, desonestidade, astúcia, arrogância e falta de confiabilidade” (VIANA 2007: 27). É nessa linha que nos princípios do século XVIII o jesuíta ítalo-português André João Antonil (Luca, 1646 – Salvador, 1716) citou um suposto provérbio que descrevia o Brasil como “paraíso dos mulatos e das mulatas” no seu *Cultura e opulência do Brasil* (1711: 24). O que Antonil queria dizer é que os mestiços afro-brasileiros tinham liberdade para seguir os seus desejos, muitos deles considerados criminosos e/ou imorais. Deste modo, Antonil ecoava o desconforto das elites coloniais com a mistura racial. Os pardos que financiaram a festa do Recife almejavam a distanciar-se desse estigma. É, pois, com esse pano de fundo que a festa do Recife deve ser estudada.

Nas últimas três décadas, os estudos sobre as atitudes raciais desde a antiguidade até ao presente expandiram-se significativamente (e.g., ISAAC 2004; BETHENCOURT 2018; HENG 2018; HOOKER 2019). O Brasil não é uma exceção a essa tendência (e.g., PAIVA 2015; SANTOS 2022). Sobre a questão parda são inúmeros os estudos (e.g., VIANA 2007; GUEDES

e SOARES 2025; OLIVEIRA 2025). Estes estudiosos concluem geralmente que os afro-mestiços preferiam o termo pardo (como muitos afro-brasileiros ainda preferem hoje, para desânimo de muitos integrantes do movimento negro no Brasil) em vez de mulato. Como observa Viana, “o qualificativo pardo foi muitas vezes acionado de modo a criar uma versão mais positiva da identidade mestiça” (2017: 37). Viana e outros acrescentam que este termo era preferido porque era mais impreciso do que mulato, uma vez que também podia denotar herança indígena (ver OLIVEIRA 2025).

Os estudos sobre a festa do Recife de 1745 tendem a reiterar essa opinião (e.g., ARAÚJO 2001; BEZERRA e ALMEIDA 2012). Estes autores argumentam que as festividades funcionavam como estratégia de inclusão social por parte dos pardos. Embora concorde com essa avaliação, neste artigo quero argumentar que os pardos procuravam algo ainda mais significativo. Considero que os pardos estavam a articular uma quarta identidade colonial e política, nem negra nem mulata, mas também não branca. Por outras palavras, mais do que reivindicarem uma pertença política, estavam a afirmar uma nova alteridade – um quarto espaço identitário sociopolítico que deveria ser deles.

Como o epíteto que Antonil supostamente cita ressalta, a má reputação dos mulatos era um produto do discurso colonial. No estudo mais abrangente sobre esse discurso no Brasil colonial, *Gente sem sorte*, Raimundo Agnelo Soares Pessoa nota que “nenhuma das referências [coloniais] faz alusão a uma única atitude ou ação honrada dessa casta de gente” (2013: 50). Pessoa ainda acrescenta que “acerca dos pardos verifica-se precisamente o oposto” (2013: 53). Não nos deveria surpreender, como Pessoa aponta, que “o termo pardo era... categoricamente preferido em detrimento do vocábulo mulato” (2013: 58).

Como Larissa Viana observa, o discurso colonial acerca da pressuposta impureza dos mulatos tem as suas raízes nos discursos ibéricos de *limpeza de sangue* (2007: 51-58). Vianna explica que esse discurso se enraizou na cultura do Brasil colonial no século XVII. A autora apresenta o exemplo de Manuel Gonçalves Dória que, em 1628, foi sagrado cavaleiro da Ordem de Santiago por Filipe III de Espanha (Filipe II de Portugal) por ter ajudado na retomada espanhola de Salvador aos holandeses, em 1625 (2007: 47-49). Duas inquirições sobre a linhagem de Dória, um pré-requisito para aceitação nas ordens militares-religiosas, revelaram que ele sofria um “impedimento” devido a “mulatice” e era, portanto, inaceitável dentro da prestigiosa irmandade. Como o caso de Dória demonstra, a mulatice era vista como mácula que barrava muitos privilégios àqueles associados ao *sangue negro*, tal como serem admitidos em ordens honoríficas ou assumirem cargos públicos. Sobre esse efeito, Vianna mostra o exemplo de um decreto real de 1671 que estipulava

que “toda pessoa antes de entrar em algum ofício, se lhe mandem fazer informações... procurando-se se tem parte de cristão-novo, mouro ou mulato e se é casado com mulher que tenha algum destes defeitos” (2007: 54). Desta forma, apelando para um santo, os pardos pernambucanos estavam a tentar livrar-se dessa mácula do seu grupo étnico, um grande impedimento para a ascensão sócio-simbólica que eles desejavam. A impureza dos pardos seria limpa pelo sangue do Beato Gonçalo, ele próprio purificado pelo martírio.

O grande satirista mazombo do Brasil colonial, Gregório de Matos Guerra (Salvador, 1636-96) atacava frequentemente mulatos nas suas sátiras. Como Antonil e os seus contemporâneos, Matos via a desejada ordem colonial portuguesa ser desmantelada pela mistura racial. Uma de suas várias invetivas anti-mulatas diz:

Não sei para que é nascer  
neste Brasil empestado  
um homem branco, e honrado  
sem outra raça.

Terra tão grosseira e crassa,  
que a ninguém se respeita,  
salvo quem mostra algum jeito  
de ser mulato.

A sátira de Matos ressalta como o discurso anti-mulato estava integrado na cultura colonial; os afro-mestiços de Pernambuco estavam, então, a enfrentar uma grande força (ver PERES 1967). De facto, mais de meio século de devoção e ascensão económica ainda não lhes tinha garantido a legitimidade que tão ansiosamente desejavam. Nesta festa, esperavam que a sua luxuosa demonstração de riqueza material, sob a forma de devoção religiosa, desse finalmente resultados.

## A “povoação mestiça”

O discurso anti-mulato estava enraizado, em grande parte, no ressentimento face à ascensão do *status* socioeconómico dos afro-mestiços, que os colonizadores brancos entendiam como uma afronta à sua visão sobre como se devia constituir uma ordem colonial apropriada. Desde o princípio da colónia que se foi constituindo uma população afro-mestiça económica e so-

cialmente móvel, especialmente através do serviço miliciano (GUEDES e SOARES 2025; PESSOA 2013; VIANA 2007). A influência dos afro-mestiços foi tal que, numa poesia sobre o Recife, Matos se refere àquela cidade como “povoação mestiça”.

Alguns desses autoidentificados pardos são conhecidos pelos nomes, como o arquiteto Manuel Ferreira Jácome (c. 1677-1736), o pintor José Rabelo de Vasconcelos (c. 1719-1800), o pregador Jerónimo de Sousa Pereira (datas desconhecidas) e Felipe Néri da Trindade (datas desconhecidas), o seu irmão, o músico Manuel de Almeida Botelho (datas desconhecidas) e o seu pai, Francisco de Almeida Pessoa (datas desconhecidas), também ele um músico bastante conhecido desse período (ARAÚJO 2001: 432; BEZERRA e ALMEIDA 2012: 121-122; MENEZES 2010).

De um destes pardos, António Ferreira, diz-se que criou o culto do Beato Gonçalo em Pernambuco, quando, supostamente, transportou a imagem do futuro santo desde Lisboa, nas primeiras décadas do século XVIII:

Haverá pouco mais de trinta anos, que indo deste Pernambuco ao Reino de Portugal um homem pardo por nome Antônio Ferreira no regreso trouxe uma pequena Imagem do Beato Gonçalo Garcia com a noticia que lá lhe deram de ser o Santo da sua mesma cor, e acidente; esta Imagem conservou em seu poder con grande amor, e devoção alguns anos, que viveu, e por sua morte a deixou a uma devota matrona deste País, e hoje em dia se acha no Oratório do Síndico dos Religiosos de Santo Antônio do Recife, Manoel Alves Ferreira.

Algumas deligencias fez este devoto pardo por introduzir nos mais a opinião, que do Reyno trazia, de ser o Santo também pardo; mas como não alegava mais fundamento que a oppinaõ, que trazia, ou porque não era chegado o dia determinado pela Divina providencia para exaltação, e gloria do Santo, e redençaõ da sua côr, não passoa a sua piedoza deligencia mais que a deixar na memoria dos mais o dezejo do seu culto, o qual de presente avivdo, e incitado pelo Religiozo, que já dizemos, não se rezolviaõ com tudo a sahir à luz como o seu projecto; porque communicando com algumas pessoas Relgiozas, e Doutas este negocio, nenhum concordava em que o santo (sendo natural da India) pudesse ter aquella côr. (RIBEIRO [BULHÕES] 1753: 3-4).

Entretanto, Bulhões, a única fonte desta lenda, pode ter preterido o papel dos franciscanos na promoção do Beato Gonçalo entre os afro-mestiços, talvez esperando dar a impressão, como parece efetivamente dar, de que os pardos começaram a devoção por conta própria. Mas o cenário mais provável é que os franciscanos, em cujo mosteiro se encontrava a imagem, ainda

que fosse na capela privada de Manoel Alves Ferreira, tivessem sido os primeiros a promover o culto do Beato Gonçalo. Além disso, tanto a matrona que herdou a imagem, como Manoel Alves podem ter sido brancos, uma vez que é improvável que pardos tivessem capela própria dentro do convento de São Francisco. O que é claro, entretanto, é que o sucesso comercial proveu os irmãos pardos dos recursos para encenarem uma das festas públicas mais luxuosas do Brasil colonial. Outra coisa que já foi demonstrada é que os pardos começaram a criar irmandades e a construir as suas próprias igrejas para formar comunidades, praticar a devoção ao Beato Gonçalo, à Virgem Maria e a outros santos, celebrar as suas festas, assim como a sua identidade corporativa e, portanto, conseguir reivindicar uma melhor reputação (ver ARAÚJO 2001: 427-434). É também sabido, por exemplo, que Jácome, Vasconcelos, Botelho e Pessoa eram irmãos de Nossa Senhora do Livramento (ARAÚJO 2001: 432; BEZERRA e ALMEIDA 2012: 121-122).

Nascido de um colono português e de uma mulher indiana por volta de 1556 em Vasai (Baçaim), perto da atual Mumbai, diz-se que o Beato Gonçalo se mudou ainda jovem para Manila. Em Manila, ingressou na ordem franciscana como irmão leigo, o posto mais alto disponível para um mestiço. Quis entrar nos jesuítas, mas foi rejeitado pela sua mestiçagem (RAPPO 2020: 119). Em 1596, Gonçalo embarcou com mais cinco franciscanos no navio *San Felipe*, rumo às Américas. O *San Felipe* zarpuu durante a temporada de tufões e foi atingido por duas tempestades. Nesta altura, o capitão, Matías de Landecho, decidiu procurar refúgio no Japão. Um terceiro tufão deixou o navio sem velas, mas ainda assim a corrente Kuroshio levou-o ao Japão, chegando a Urado, na ilha de Shikoku, a 19 de outubro de 1596. Todos a bordo interpretaram como um milagre que nenhuma vida tivesse sido perdida. Entretanto, devido ao número de missionários, o governo japonês suspeitou que fosse outra missão católica a tentar infiltrar-se no Japão. Os missionários foram, então, levados a Nagasaki, onde foram crucificados a 5 de fevereiro de 1597, juntamente com mais dezassete irmãos franciscanos leigos e três jesuítas, todos japoneses. Os executados ficaram conhecidos como os primeiros mártires do Japão. Note-se que os japoneses também estavam interessados nas mercadorias orientais luxuosas, como uma grande quantidade de seda que o navio carregava para os mercados americano e europeu (ver GAMBOA M. e KIM 2022; BOXER 1967: 137-186; TREMML-WERNER 2015: 197-198; TAHN 2017; BROERNG 1983; VIANA 2016)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> A principal fonte para estes eventos é um relato escrito por um dos sobreviventes, apesar do seu nome não ter sido registado: Archivo General de Indias, Filipinas 79, N. 28, "Relación de la arribada al Japón del galeón San Felipe e martirio dos franciscanos," Manila, 1597, <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/424541?nm>.

Os franciscanos trabalharam para canonizar estes mártires – a canonização através de *santo subito* sempre foi um método adotado pela Igreja – e atingiram o penúltimo estágio com a beatificação, em 1627. Mas o objetivo final, a santificação, só seria atingido em 1862, quando o orientalismo estava em voga. Portanto, embora o Beato Gonçalo seja referido nos textos que analiso adiante como São Gonçalo, ele não era, ainda, um santo oficial da Igreja, apenas uma pessoa benta ou beatificada. Era um santo no mesmo sentido em que o eram São Benedito de Palermo (1526-1589) e Santo António de Noto (? -1549), ou seja, teológica e popularmente, ou *ad vulgus*, mas não canonicamente.

A primeira narrativa mais extensa sobre esses mártires feita por um franciscano encontra-se nos últimos dez capítulos da monumental história da ordem franciscana na Ásia escrita por Frei Paulo da Trindade (Macau, 1570 – Goa, 1651), *Conquista espiritual do oriente*<sup>6</sup> (1967 [1630-36]: 3: 529-566). A crónica de Trindade não seria publicada até 1960, ainda que várias cópias manuscritas tenham circulado pela Europa, sobretudo no século XVII (LOPES apud TRINDADE 1967, 1: xii-xiii). Frei Paulo da Trindade, descendente de portugueses, que ingressou nos franciscanos em Macau, em 1595, narra acerca dos primeiros atos em honra dos mártires, especialmente em Macau, e como partes dos seus corpos e roupas viriam a ser tomados como relíquias (TRINDADE 1967, 3: 553-561). Embora Gonçalo seja mencionado como um dos missionários, nenhum deles é individualizado, pois eram venerados como um grupo. Não há registo de culto a Gonçalo como um santo autónomo antes da festa do Recife, em 1745, apesar de não haver dúvida da existência de tal culto em Pernambuco havia algum tempo (ver VIANA 2016). O que está em questão, entretanto, é se ele teria existido em algum outro lugar, e por que é que os franciscanos – seja na Ásia, em Portugal ou no Brasil – escolheram destacar Gonçalo de entre os mártires de Nagasaki. No caso do Brasil, parece que escolheram destacá-lo para dar aos pardos um santo “da sua mesma cor e acidente”, como escreveu Frei Bulhões, mesmo que isso tenha requerido certos malabarismos lógicos (1753: 3).

## Um santo “da sua mesma cor e acidente”

Como os seus ancestrais e parentes, os negros, que tinham muitas irmandades no Brasil colonial, o pardo via as irmandades, os santos e as festas públicas como o melhor caminho para exibir a sua prosperidade económica e

<sup>6</sup> Frei Jaboatão não escreve sobre Gonçalo Garcia na sua história, em dois volumes, dos franciscanos no Brasil, mas elenca o seu sermão em ambos os volumes (1761: 211; 1859 [1764-68]: 348).

assim construir uma nova reputação para o seu grupo étnico. Nesse espírito, mais de cem anos antes da festa de 1745, os pardos tanto do Recife como de Olinda estabeleceram as suas próprias irmandades: Livramento (antes de 1694) no Recife e Nossa Senhora de Guadalupe (1626) em Olinda. Os pardos do Recife, que eram na grande maioria livres, assim como os de Olinda, nomearam as suas irmandades em honra de Nossa Senhora do Livramento<sup>7</sup>. Livramento, que faz referência ao ato de libertar ou libertar-se, imaginava-se que era um nome mais apropriado para uma irmandade de homens livres. A não ser que a liberdade que eles insinuavam no seu nome fosse a liberdade em relação à imagem negativa do seu grupo étnico-social. Livramento aqui, então, teria um significado sacro-social, quer dizer, liberdade tanto real como espiritual, a fé que liberta e a fé dos libertos. Os de Olinda escolheram uma advogada mariana da América, para marcar a sua americanidade<sup>8</sup>.

As confrarias (também conhecidas como irmandades e sodalícios) emergiram na Idade Média como uma ressurreição cristã das *collegia* romanas, que eram associações cívico-religiosas de membros selecionados (VINCENT 1994; PERRY 2006). Na cristandade medieval, as confrarias tornaram-se o principal lugar para a devoção leiga. Mas elas também eram instituições sociais de auxílio mútuo que albergavam as práticas culturais dos seus membros. Os negros, na Europa da Idade Média tardia, sobretudo no mundo ibérico europeu, reconheceram a instrumentalidade das irmandades para o melhoramento da sua precariedade diaspórica e integraram ou fundaram sodalícios a partir de meados do século XV (ver BLUMENTHAL 2005).

Seguindo esse precedente ibérico, os negros criaram e ingressaram em irmandades no Brasil desde as primeiras décadas da colonização, em 1550 (ver REGINALDO 2011; KIDDY 2007; MULVEY 1976, 1980, 1982). De facto, é possível dizer que em nenhum outro lugar do mundo as irmandades se tornaram tão centrais para as vidas dos afrodescendentes como no Brasil, convertendo-se no principal provedor de auxílio de saúde, funerário e de outros serviços essenciais. É possível confirmar isso pelo facto de o Brasil ter albergado o maior número de confrarias negras: 165, comparadas a aproximadamen-

---

<sup>7</sup> A história da origem desta Virgem gira em torno da libertação do fidalgo Rodrigo Homem de Azevedo, preso pelo vice-rei espanhol Fernando Álvarez de Toledo (r. 1580-1582) no Castelo de São Jorge, em Lisboa, no início da União Ibérica (1580-1640), depois da mulher de Rodrigo – cujo nome não é referido na história – ter rezado uma novena à Virgem Maria (*Santuário mariano*, 1:373-383). Rodrigo foi preso por se pensar que apoiava a pretensão de António, Prior do Crato, ao trono português durante a crise sucessória de 1580 que levou Filipe II ao trono português como Filipe I de Portugal. Depois de Rodrigo ter sido libertado e da sua mulher ter contado a sua história, decidiu chamar a Virgem que lhe tinha aparecido, prometendo *libertar* o seu marido, por este nome.

<sup>8</sup> Conforme Frei Santa Maria, a devoção a N. S. de Guadalupe teve início no Brasil em 1628 na Sé de Salvador (1722: 9-6).

te 100 em toda a América hispânica (MULVEY 1976: 304). Ao estabelecer irmandades negras, os pardos estavam literalmente a seguir o exemplo dos seus parentes (Tabela 1) (ver VIANA 2007). Entretanto, como Larissa Viana notou, os pardos iriam usar as irmandades para se posicionarem num lugar superior ao dos seus parentes negros (2007: 97-139). E esse era um dos principais objetivos da festa. José Ramón Jouve Martín explorou essa tendência em Lima *vis-à-vis* à encenação da queda de Tróia que um grupo de mulatos peruanos levou ao palco para a celebração que a cidade peruana promoveu do nascimento do príncipe Baltasar Carlos (1629-46). Como Jouve Martín observa, “a encenação que eles fizeram da queda de Tróia estava intimamente ligada à sua intenção de se diferenciarem da bem mais numerosa população negra” (2007: 180). O festival do Recife tinha um objetivo paralelo.

**Tabela 1.** Irmandades pardas brasileiras, 1700-1800

<b>IRMANDADE</b>	<b>CIDADE, CAPITANIA</b>
São Gonçalo	Salvador, Bahia
Nossa Senhora de Guadalupe	Salvador, Bahia
Nossa Senhora de Guadalupe	Recife, Pernambuco
São José dos Bem-Casados	Ouro Preto, Minas Gerais
Bom Jesus da Cruz	Salvador, Bahia
Mínimos do Cordão de São Francisco	Mariana, Minas Gerais
São Francisco dos pardos do Cordão	Sabara, Minas Gerais
Nossa Senhora do Livramento	Recife, Pernambuco
Ordem Terceira de São Francisco de Paula	Ouro Preto, Minas Gerais
Nossa Senhora da Conceição	Goyanna, São Paulo
Nossa Senhora das Mercês	São João del Rei, Minas Gerais
Nossa Senhora da Conceição	Rio de Janeiro, Rio de Janeiro
Nossa Senhora do Amparo	Rio de Janeiro, Rio de Janeiro
Nossa Senhora da Boa Morte	São João del Rei, Minas Gerais
Nossa Senhora Mãe de Deus	Paraíba, Pernambuco
Nossa Senhora da Boa Morte	São Paulo, São Paulo
Nossa Senhora da Conceição	Cachoeira, Bahia
Nossa Senhora do Amparo	Ilhéus, Bahia
Nossa Senhora do Amparo	Minas de Paracabu, Pernambuco
Nossa Senhora do Livramento	Igarapu, Pernambuco

**Fonte:** VIANA 2007; MULVEY 1976: 289-303.

Como era regra de privilégio no mundo português, algumas das irmandades pardas construíram as suas próprias igrejas (Tabela 3; Figuras 2-3). Assim, em 1745, os pardos de Pernambuco tinham tudo aquilo que precisavam para exibir a sua riqueza, exceto uma coisa: um “santo de sua mesma cor e acidente”.

Os missionários franciscanos de Pernambuco, que tentavam há várias décadas promover o culto ao Beato Gonçalo, viram isso como uma oportunidade para aumentar a devoção ao mártir mestiço. Consequentemente, ambas as partes abraçaram entusiasticamente a ideia de uma grande celebração em honra do Beato Gonçalo. Ainda restava um problema: uma vez que o Beato Gonçalo tinha nascido de um pai português e de uma mãe indiana, a sua pardice não era um dado adquirido, e era até contestada (COSME E DAMIÃO 1747: 4). Portanto, provar a pardice do Beato Gonçalo tornou-se uma das principais tarefas das festividades. Como foi mencionado acima, essa tarefa foi assumida por Frei Jaboatão, que pregaria o seu sermão na manhã da procissão.

**Tabela 2.** Igrejas de irmandades pardas, 1700-1800

<b>IGREJA</b>	<b>CIDADE, CAPITANIA</b>
São Gonçalo	São Paulo, SP
São Gonçalo	Penedo, AL
São José	Ouro Preto, MG
NS Rainha dos Anjos	Mariana, MG
NS do Amparo	Santo Amaro, BA
NS do Livramento	Recife, PE
São Gonçalo	Recife, PE
NS de Guadalupe	Olinda, PE
NS da Conceição	Salvador, BA
São Gonçalo	Vitória, ES
NS do Amparo	São Cristóvão, SE
NS das Mercês	Diamantina, MG

**Fonte:** IPHAN; HPIP; ipatrimônio; sanctuaria.art.



**Fig. 2.** Nossa Senhora do Livramento, Recife, Pernambuco, Brasil, séc. XVIII. Foto do autor, junho 2022.



**Fig. 3.** Nossa Senhora de Guadalupe, Olinda, Pernambuco, Brasil, séc/ XVIII. Foto do autor, junho 2022.

Para “provar” que o Beato Gonçalo era realmente um pardo, Frei Jaboatão argumentou, através de uma extensa recapitulação de história natural, que os indianos eram negros. De acordo com Jaboatão, os indianos eram “mais negros” que os africanos (JABOATÃO 1758: 181). Uma das suas fontes era Heródoto (s. V AEC), que, de acordo com Jaboatão,

Diz, que na India, que he na Azia, tambem ha negros, ou Ethiopes, assim como na Africa; que só se distinguem huns dos outros, no som da voz, e nos cabellos; porque os da Azia, ou da India, tem cabelo entre crespo, e solto; e os da Africa muito crespo, e retorcido: e assim fica bastantemente claro, e entendido, que os da India, ainda que não tenham todos o cabelo retorcido, nem por isso deixão de ser rigorosamente negros<sup>9</sup> (JABOATÃO 1758: 186).

Assim, o Beato Gonçalo, como filho de pai português e mãe indiana, era pardo, ou, como expôs Frei Jaboatão, “participa destas cores ambas”

---

<sup>9</sup> Sobre a raça na antiguidade clássica, ver ISAAC 2004.

(JABOATÃO 1758: 179). A equivalência entre africanos e indianos pode ter sido automática no Brasil, onde a população nativa era chamada *negros da terra* (escravos). Mas Frei Jaboatão baseou o seu argumento no do missionário jesuíta espanhol Alonso de Sandoval (Sevilha, 1576 – Cartagena das Índias, 1652), que propôs no seu tratado *Naturaleza, policia sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos los etíopes o De instauranda Aethiopum salute*, publicado em Sevilha no mesmo ano em que o Beato Gonçalo foi beatificado (1627), que os indianos também eram negros (JABOATÃO 1758: 183-188; SANDOVAL 1987 [1627]: 60-61)<sup>10</sup>. Como Anna More notou, Sandoval articulou “a primeira visão rudimentar do Sul Global baseada no fenótipo de raça”, da qual Frei Jaboatão se valeu para o seu argumento, homogeneizando o hemisfério sul (2014).

Frei Jaboatão não apenas postulou que o Beato Gonçalo era pardo, mas também propôs que os pardos eram superiores tanto a negros quanto a brancos: “a pele parda é mais perfeita que as peles negra e a branca, e o é indubitavelmente porque as misturas, como os filósofos sabem, são mais perfeitas que as partes das quais são formadas, porque compartilham as perfeições dessas partes” (JABOATÃO 1758: 211-212). Então, Frei Jaboatão não deu apenas aos pardos um santo “de sua mesma cor e acidente”, também vangloriou a sua etnia como superior.

O louvor de Frei Jaboatão à pardice foi muito significativo para os pardos do Recife que viviam num mundo onde a miscigenação era vista em termos negativos, como comentado acima. No sermão de Frei Jaboatão, a miscigenação não se tornou apenas positiva, mas salvífica, a miscigenação salvava os pardos porque destilava neles as perfeições dos seus pais.

Através do seu sermão, Frei Jaboatão ajudou os pardos leigos a reclamar um santo e desfrutar eles próprios de noções pré-concebidas de prestígio sacro-social sobre as quais construir uma nova reputação para o seu grupo étnico. Ao mesmo tempo, Frei Jaboatão ajudou o desejo dos franciscanos em promover o Beato Gonçalo. Para o fazer, Frei Jaboatão elevou a mestiçagem da mais baixa para a mais alta estima<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Jaboatão parece ter consultado a edição de 1647.

<sup>11</sup> Os pregadores nem sempre se ajustavam aos desejos dos pardos. Na festa que os pardos de Salvador organizaram, em 1746, o também franciscano José dos Santos Cosme e Damião recusou-se a usar o termo pardo, preferindo, ao invés, elevar o termo mulato: “S. Gonçalo Garcia foy filho de pay Catholico, e de mãy gentia, de pay Europeo, e de mãy Asiatica; de pay Portuguez natural de Guimaraens, e de mãy Indiatia natural de Baçaim: por cuja razaõ lhe compete com propriedade genuina em todo o rigor filosófico não só o especioso titulo de Neophyto, mas tambem o especifico predicado, ou atributo, ainda que de alguns mal avaliado, e menos preciado (não quizera proferir por não escandizar os vossos ouvidos; mas permittime o dizer huma vez) de mulato, ou mestiço” (COSME E DAMIÃO 1747: 4).

## Encenando a alteridade parda

Como indicado anteriormente, se no seu sermão Frei Jaboatão proclamou os pardos como uma nova raça “mais perfeita”, estes anunciaram essa nova identidade através da extravagante riqueza material que empregaram na festa, pois após o sermão pregado por Frei Jaboatão, teve lugar a procissão dos cinco carros triunfais e das dezassete figuras alegóricas a cavalo, com muita música e danças. A *Summa triunfal* mostra que os irmãos mais proeminentes, incluindo membros do quadro do governo (juizes) de cada irmandade, ocuparam papéis de liderança nas festividades, patrocinando aspetos particulares do festival, especialmente os mais caros, que foram os carros e as alegorias (Tabela 3). Adicionalmente, outra irmandade de pardos, a de Nossa Senhora do Bom Parto, teve autorização para incluir um carro com a imagem da sua padroeira. Isto dá conta do tipo de coesão que os irmãos fomentavam<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Nem todos os carros e figuras foram patrocinados por irmãos do Livramento ou Guadalupe. Como a tabela mostra, duas das figuras alegóricas, a da Ásia e a do merecimento, foram pagas por dois proeminentes mazombos brancos de Pernambuco, capitão Mariano de Almeida e Dona Seraphina Bezerra, respetivamente. Também, a irmandade branca do Santíssimo Sacramento patrocinou o carro do Menino Jesus. Outra confraria branca, a de Nossa Senhora da Soledade, também participou das festividades.

**Tabela 3.** Alegorias e carros

ORDEM	CARRO/ALEGORIA	PATROCINADOR
1	Alegoria da Ásia sobre um cavalo	Capitão Mariano de Almeida
2	Alegoria de um cavalo	irmão António Nunes
3	Alegoria da alegria sobre um cavalo	Irmão Manuel Alves
4	Alegoria da meditação	Irmão António Pereira de Andrade
5	Alegoria do zelo	Irmão José Duarte
6	Alegoria da pregação	Irmão Francisco Talles de Meneses
7	Alegoria do martírio	Irmão Felipe Santiago Melo
8	Alegoria do merecimento	Dona Seraphina Bezerra
9	Alegoria do prémio	Irmão Manuel Barreto
10	Alegoria da religião seráfica	Irmão Francisco de Freitas Silva
11	Alegoria de Júpiter	Irmão Manuel Alves Cardoso
12	Alegoria do amor perfeito	Irmão Francisco Cardoso
13	Carro de Nossa Senhora do Bom Parto	Irmãos de Nossa Senhora do Bom Parto
14	Alegoria do temor de Deus	Irmão Lino Pereira Façanha
15	Carro de Nossa Senhora da Soledade	Irmãos de Nossa Senhora da Soledade
16	Alegoria do amor divino	Irmão Luís dos Santos Barreto
17	Carro do Menino Jesus	Irmãos do Santíssimo Sacramento
18	Alegoria do conhecimento de Deus	Irmão António N.
19	Carro em forma de navio	Irmãos de Nossa Senhora do Livramento
20	Alegoria da caridade	Irmão António Quaresma
21	Alegoria da fé	Irmã Maria Aranha
22	Carro do martírio	Irmãos Manuel dos Santos, Francisco Correa, João Lobato e Caetano Alemão

**Fonte:** RIBEIRO [BULHÕES] 1753: 24-48. Compare-se com BEZERRA e ALMEIDA 2012: 126.

As figuras alegóricas representavam os ideais religiosos dos irmãos e a sociedade colonial como um todo: meditação, zelo, pregação, martírio, merecimento, amor perfeito, temor de Deus, amor divino, conhecimento de Deus, caridade e fé. Todas estas figuras alegóricas simbolizavam a vida do Beato Gonçalves e os ideais que os irmãos e a sociedade colonial deviam almejar. Fé, meditação e pregação eram caminhos para o conhecimento do divino. O zelo conduzia à aceitação do martírio, que levava ao prémio do amor divino no paraíso. A caridade respondia aos mandamentos do evangelho de alimentar os famintos, saciar os sedentos, acolher os estrangeiros, vestir os que estão nus, cuidar dos doentes e visitar os presos, o que também seria premiado com

o divino amor de Deus (ver *Mat 25, 35-36*). Finalmente, a Ásia simbolizava o berço do Beato Gonçalo.

A tabela incluída acima menciona os carros e as figuras alegóricas, mas as festividades de 13 de setembro incluíram também cinco danças, europeias, africanas e americanas. A mistura de elementos de dança e costumes significa que a identidade parda não foi construída apenas por Frei Jaboatão, mas também executada pelos irmãos através da cultura material. Uma dança, por exemplo, *quicumbis*, embora não executada pelos próprios ameríndios, imitava-os (ver FRYER 2000: 72-73; VOIGT 2016: 130)<sup>13</sup>. As danças ilustram o quanto os pardos trouxeram emprestado dos seus antepassados e parentes negros, cujas festividades estavam bem estabelecidas no Brasil daquele tempo<sup>14</sup>. *Talheres* e *quicumbis*, por exemplo, faziam normalmente parte de bem conhecidas congadas ou reinos do Congo, performance encenada por irmandades afro-brasileiras pelo menos desde meados do século XVII (ver KIDDY 2007; SOUZA 2022). Embora Bulhões não diga quem executou as danças, já que os carros triunfais e figuras alegóricas tinham sido patrocinados pelos poderosos irmãos, as danças devem ter sido coreografadas e realizadas pelos irmãos menos poderosos de cujas fileiras apenas uma, Maria Aranha, tinha patrocinado uma alegoria. Alfaiates e costureiras pardos devem ter desenhado e costurado fantasias coloridas para os dançarinos.

Como as danças implicam, a música era outro componente central nas festividades. Janaína dos Santos Bezerra e Suely Creusa Cordeiro de Almeida identificaram Trindade, o seu irmão Botelho e o seu pai Pessoa, como colaboradores na música das festividades (BEZERRA e ALMEIDA 2012: 121-122). Dada a colocação genérica desses músicos entre o profano e o sacro, a música da festa deve ter circulado igualmente entre o sacro e o profano. Mais ainda, outros músicos, muitos possivelmente irmãos pardos, devem ter contribuído com música, assim como fizeram com as danças. Uma vez mais, os alfaiates e as costureiras devem ter desenhado as vestimentas para esses músicos, enquanto os artesãos pardos devem ter construído alguns dos instrumentos tocados nas festividades.

## Conclusão

Através desta festa os irmãos pardos do Recife e de Olinda declaram-se como um quarto grupo socio-racial no universo do Brasil colonial, nem bran-

<sup>13</sup> As danças europeias eram *folias de Espanha, langra e calhas-trazes, sobre as quais não encontrei informação*.

<sup>14</sup> Sobre os reis Congo, ver KIDDY 2007; SOUZA 2022.

co, nem preto/negro, nem mulato, mas sim pardo. Por outras palavras, estes irmãos rejeitaram o epíteto mulato, porque não se viam como tal, e escolheram um epíteto menos preciso, que podia indicar tanto maternidade negra como indígena, em conjunto com a branca. Na gama racial, viam-se mais para branco que para negro, mas sabiam que não seriam aceites como brancos. Então escolheram definir-se como um grupo socio-racial distinto, diferente, antes do mais, dos mulatos escuros.

Frei Jaboatão articulou intelectualmente uma alteridade parda. Os pardos, enquanto grupo escolheram, por sua própria conta, uma forma de participação (patrocínio) e elementos festivos que os afastavam do negro, mas também não se declararam brancos ou mulatos, mas pardos. Esta festa ajuda-nos a ver como outros grupos coloniais se valeram da ubíqua cultura festiva dos mundos ibéricos dos séculos XVI-XVIII para reclamar reconhecimento e articular outras identidades além da branca, da preta, e da mulata. Aqui podemos ver como os pardos pernambucanos reclamaram o seu próprio espaço na sociedade colonial, um espaço que continuaram e continuam a defender ainda hoje.

## Bibliografia

- ANTONIL, André João (1711). *Cultura e opulência do Brasil, por suas drogas, e minas*. Lisboa: Deslandesiana.
- ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de (2001). “A redenção dos pardos: a festa de São Gonçalo Garcia no Recife, em 1745”. *Festa, cultura e sociabilidade na América portuguesa*, comp. de István Jancsó e Iris Kantor, 1, 417-44. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- BETHENCOURT, Francisco (2018). *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BEZERRA, Janaína dos Santos e ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de (2012). “‘Pompa e circunstância’ a um santo pardo: São Gonçalo Garcia e a luta dos pardos por inserção social no XVIII”. *História Unisinos*, 16,1, 118-29.
- BLUMENTHAL, Debra (2005). “La Casa dels Negres: Black African Solidarity in Late Medieval Valencia”. *Black Africans in Renaissance Europe*, comp. de T. F. Earle and K. J. P. Lowe, 225-46. Cambridge: Cambridge University Press.
- BORGES, Célia Maia (2005). *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário*. Juiz de Fora: Editora da UFJF.

- BOSCHI, Caio César (1986). *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Atica.
- BOXER, C. R. (1967). *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Berkley: University of California Press.
- BROERNG, Alécio (1983). *Os 26 mártires do Japão: a fé na terra do Sol Nascente*. São Paulo: Loyola.
- CALMON, Francisco (1762). *Relação das fauíssimas festas que celebrou a Câmara da Vila de Nossa Senhora da Purificação, e Santo Amaro da Comarca da Bahia pelos augistíssimos desposórios da Sereníssima Senhora Dona Maria, Princesa do Brasil, com o Sereníssimo Senhor Dom Pedro, Infante de Portugal*. Lisboa: Miguel Manescal da Costa.
- COSME E DAMIÃO, Frei José dos Santos (1747). *Serman de S. Gonsalo Garcia, pregado no terceiro dia do solenissimo triduo, que celebrão os homens pardos de cidade da Bahia na cathedral da mesma cidade*. Lisboa: Miguel Rodrigues.
- FRYER, Peter (2000). *Rhythms of Resistance: African Musical Heritage in Brazil*. London: Pluto Press.
- GAMBOA M., Jorge Augusto e KIM, You-Jin (2022). “El incidente del galeón San Felipe y la persecución a los cristianos en Japón (1597): una transcripción del relato de uno de los sobrevivientes”. *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos*, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/86778>
- GUEDES, Roberto e SOARES, Moisés Peixoto (2025). “Capitão Luciano Gomes Ribeiro. A elite escravista era parda (N. S. do Pilar do Iguaçu, Rio de Janeiro, c. 1770-1810)”. *Varia Historia*, 41, <http://dx.doi.org/10.1590/0104-87752025v41e25004>
- HENG, Geraldine (2018). *The Invention of Race in the European Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOOKER, Juliet (2019). *Theorizing Race in the Americas: Douglass, Sarmiento, Du Bois, and Vasconcelos*. Oxford: Oxford University Press.
- ISAAC, Benjamin H. (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- JABOATÃO, Frei António Santa Maria (1751). *Discurso histórico, geográfico, genealógico, politico e encomiástico, recitado em a nova celebridade, que dedicaraõ os pardos de Pernambuco ao santo da sua côr, o B. Gonçalo Garcia*. Lisboa: Pedro Ferreira.
- JABOATÃO, Frei António Santa Maria (1758). “Discurso histórico, geográfico, genealógico, politico e encomiástico”. *Jaboatão mystico*, 167-224. Lisboa: António Vicente da Silva.
- JABOATÃO, Frei António Santa Maria (1761). *Orbe serafico novo brasilico*,

- descoberto, estabelecido, e cultivado a influxos da nova luz de Italia, estrella brilhante de Hespanha, luzido sol de Padua, astro mayor do ceo de Francisco, o thaumaturgo portuguez s.to Antonio, a quem vay consagrado como teatro glorioso, e parte primeira da chronica dos frades menores da mais estreita, e regular observancia da provincia do Brasil.* Lisboa: Antonio Vicente da Silva.
- JABOATÃO, Frei António Santa Maria (1859 [1764-68]). *Novo orbe serafico brasilico ou crônica dos Frades Menores da Província do Brasil.* Rio de Janeiro: Maximiliano Gomes.
- JOUVE MARTÍN, José Ramón (2007). “Public Ceremonies and Mulatto Identity in Viceregal Lima: A Colonial Reenactment of the Fall of Troy (1631)”. *Colonial Latin American Review*, 16, 2, 179-201.
- KIDDY, Elizabeth W. (2007). *Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais, Brazil.* University Park: Pennsylvania State University Press.
- MACHADO, Simão Ferreira (1734). *Triunfo Eucharistico, Exemplar da Christandade Lusitana na publica exaltação da Fe na solemne Trasladação do Divinissimo Sacramento da Igreja da Senhora do Rosario, para hum novo Templo do Pilar em Villa Rica, Corte da Capitania das Minas.* Lisboa: Oficina da Musica.
- MARTÍNEZ, María Elena (2004). “The Black Blood of New Spain: *Limpieza de Sangre*, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico”. *The William and Mary Quarterly*, 61, 3, 479-520.
- MATOS, José Ferreira de (1729). *Diário histórico das celebridades, que na Cidade da Bahia se fizeram em ação de graças pelos felicísimos casamentos dos Sereníssimos Senhores Príncipes de Portugal, e Castela.* Lisboa: Manoel Fernandes da Costa.
- MORE, Anna (2014). “From Lines to Networks: Carl Schmitt’s *Nomos* and the Early Atlantic System”. *Política Común*, 5. <http://dx.doi.org/10.3998/pc.12322227.0005.004>
- MORGAN, Ronald J. (2002). *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600–1810.* Tucson: University of Arizona Press.
- MULVEY, Patricia A. (1976). “Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil: A History”, PhD thesis, City University of New York University.
- MULVEY, Patricia A. (1980). “Black Brothers and Sisters: Membership in the Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil”. *Luso-Brazilian Review*, 17, 2, 253-79.
- MULVEY, Patricia A. (1982). “Slave Confraternities in Brazil: Their Role in Colonial Society”. *The Americas*, 39, 1, 39-68.
- OLIVEIRA, Felipe Garcia de (2025). “La libertad es parda: identificación y construcción de la condición social del pardo en el siglo XVIII en São

- Paulo”. *Perspectiva Afro*, 4, 2, 247-266.
- PAIVA, Eduardo França (2015). *Dar nome ao novo. Uma histórica lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica.
- PERES, Fernando Rocha (1967). “Negro e mulatos em Gregório de Matos”. *Afro-Ásia*, 4-5, 59-75.
- PERRY, Jonathan Scott (2006). *The Roman Collegia: The Modern Evolution of an Ancient Concept*. Leiden: Brill.
- PESSOA, Raimundo Angelo Soares (2013). *Gente sem sorte: a invenção dos mulatos no Brasil colonial*. Goiânia: Editora UFG.
- PITA, Sebastião da Rocha (1709). *Breve compendio, e narraçã do funebre espetaculo que na insigne Cidade da Bahia, cabeça da America Portuguesa, se viu na morte de el-Rei Dom Pedro II, de gloriosa memoria, Senhhor Nosso*. Lisboa: Valentim da Costa Deslandes.
- RAPPO, Hitomi Omata (2020). *Des Indes lointaines aux scènes des collèges: les reflets des martyrs de la mission japonaise en Europe (XVI<sup>e</sup> -XVIII<sup>e</sup> siècle)*. Münster: Aschendorff Verlag.
- REGINALDO, Lucilene (2011). *Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda.
- RIBEIRO, Sóteiro da Silva [Manuel da Madre de Deus BULHÕES] (1753). *Summa triunfal da nova e grande celebridade do glorioso e invicto mártir São Gonçalo Garcia*. Lisboa: Pedro Ferreira.
- RUSSELL-WOOD, J. R. (1968). *Fidalgos and Philanthropists: The Santa Casa da Misericórdia of Bahia, 1550-1755*. Berkeley: University of California Press.
- SALLES, Fritz Teixeira de (2007 [1963]). *Associações religiosas no ciclo do ouro*. São Paulo: Perspectiva.
- SANDOVAL, Alonso de (1987 [1727]). *Un trato sobre la esclavitud*, editado por Enriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza.
- SANTA MARIA, Frei Agostinho de (1707-22). *Santuário mariano: história das imagens milagrosas de Nossa Senhora*. Lisboa: Antonio Pedroso Galram. 10 vols.
- SOUZA, Marina Mello e (2022). *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.
- TAHN, Hélène Vu (2017). “The Glorious Martyrdom of the Cross: The Franciscans and the Japanese Persecutions of 1597”. *Culture and History Digital Journal*, <https://cultureandhistory.revistas.csic.es/index.php/cultureandhistory/article/view/113>

- TREMML-WERNER, Birgit (2015). *Spain, China, and Japan in Manila, 1571-1644: Local Comparisons and Global Connections*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- TRINDADE, Paulo da (1967 [1630-36]). *Conquista espiritual do oriente*, editada por Félix Lopes. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.
- VALERIO, Miguel A. (2021). “The Pardos’ Triumph. The Use of Festival Material Culture for Socioracial Promotion in Eighteenth-Century Pernambuco”. *Journal of Festive Studies*, 3, 1, 47-71.
- VIANA, Larissa (2007). *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Editora UNICAMP.
- VIANA, Larissa (2016). “Gonçalo Garcia: identidade e relações raciais na história de um santo pardo na América portuguesa”, apud *Escravidão e subjetividades no Atlântico luso-brasileiro e francês (séculos XVII-XX)*, comp. de Myrian Cottias e Hebe Mattos, 43-62. Brasil/France: Open Edition Press.
- VINCENT, Catherine (1994). *Les confréries médiévales dans le royaume de France: XIII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle*. Paris: Albin Michel.
- VOIGT, Lisa (2016). *Spectacular Wealth: The Festivals of Colonial South American Mining Towns*. Austin: University of Texas Press.