

Martha Campos Abreu

**“O IMPÉRIO DO DIVINO”:
Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro
1830 - 1900**

TESE DE DOUTORADO

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Abril de 1996

Martha Campos Abreu

**“O IMPÉRIO DO DIVINO”:
Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro
1830 - 1900**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de
História do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de Campinas,
sob a orientação do Prof. Robert W. Slenes

Este exemplar corresponde
à redação final da tese de-
fendida e aprovada pela co-
missão julgadora em:

9/5/1996.

Orientador: Robert W. Slenes (Prof. Dr. Robert Slenes)

Membros da comissão julgadora:

Edgard De Decca (Prof. Dr. Edgard De Decca)

João Reis (Prof. Dr. João Reis)

Maria Clementina Pereira da Cunha (Profª. Dra. Maria Clementina Pereira da Cunha)

Ronaldo Vainfas (Prof. Dr. Ronaldo Vainfas)

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

Ab86i

Abreu, Martha Campos

**"O Império do Divino": festas religiosas e cultura popular
no Rio de Janeiro, 1830 - 1900 / Martha Campos Abreu. --
Campinas, SP: [s.n.], 1996.**

Orientador: Robert Slenes.

**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. História social - Rio de Janeiro (RJ) - Século XIX. 2.
Festas religiosas - Rio de Janeiro (RJ). 3. Controle social -
Rio de Janeiro (RJ) - Século XIX. 4. Rio de Janeiro (RJ) -
Cultura popular. I.Slenes, Robert W. II.Universidade Esta-
dual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.**

Para José Carlos

AGRADECIMENTOS

Ao longo do caminho percorrido, as ajudas foram inúmeras e sempre valiosas. É hora de retribuí-las, mesmo que apenas com palavras.

Os agradecimentos são inicialmente para os funcionários do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro e da Biblioteca Nacional, locais onde realizei a maior parte do levantamento das fontes primárias. No Arquivo Nacional, registro minha dívida com o Sr. Eliseu Araújo Lima. Na Igreja de Santana, não posso esquecer do carinho que recebi do Provedor, Sr. Diógenes, e dos demais membros da irmandade do Divino Espírito Santo.

Para a coleta do material, contei com o auxílio dos bolsistas de Iniciação Científica Júlio Cesar Souza Alves, Leonardo Jefferson Fernandes, Robson Machado Martins, Andréa Barbosa Marzano e Larissa Moreira Viana. A disposição e seriedade destes jovens foram fundamentais para a reunião do conjunto da documentação. Juliana Beatriz Almeida de Souza e Alessandra Frota Martinez, orientandas de monografia, também colaboraram, com muita curiosidade histórica, em várias etapas do trabalho. A Lícia Gomes Mascarenhas, agradeço pelo minucioso trabalho de elaboração do banco de dados. O tempo de convívio, com todos vocês, será sempre uma agradável lembrança.

Aos colegas e amigos do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Ângela Gomes, Carlos Ador, Fátima Gouvea, Ilmar Mattos, Ismênia Martins, Jorge Ferreira, Maria Fernanda Bicalho, Maria Regina de Almeida e Sheila Castro Faria, agradeço a solidariedade oferecida, intelectual e afetiva, ao longo do período de pesquisa e redação da tese. A Cecília Azevedo, Hebe Castro, Gladys Sabina, Magali Engel, Rachel Soihet e Ronaldo Vianfas ainda devo um especial obrigado, pois, mais de perto, acompanharam a elaboração da texto e colaboraram com inestimáveis comentários e sugestões.

Durante o curso de doutoramento na UNICAMP, alguns professores foram muito importantes. Alcir Lenharo e Edgard De Decca sempre provocaram um questionamento

instigante a respeito de "cultura popular"; Silvia Lara, Maria Clementina Pereira Cunha e Sidney Chalhoub, na linha de pesquisa em história social da cultura, leram e criticaram, com muita disposição, as primeiras versões de alguns capítulos.

Como não poderia deixar de ser, Robert W. Slenes ocupa papel de destaque nestes agradecimentos. Depois de todos os anos de orientação, só tenho a declarar que começaria tudo de novo. A humildade intelectual, a criatividade do pesquisador e a capacidade de abrir novos caminhos para os orientandos tornaram-se as suas grandes lições.

Ao longo da redação, contei com a valiosa ajuda de Miriam Chaves e Sueann Caulfield, ao lerem atentamente grande parte da tese. Miriam, desafiava-me, constantemente, com suas irresistíveis comparações com o presente; Sueann, colega de ofício, jamais perdia a oportunidade de inserir pertinentes interrogações sobre as questões de gênero. Não foi fácil passar pelo crivo das duas. Outras duas grandes amigas, companheiras dos velhos tempos da "Tia Ciata", Lígia e Mônica, continuam presentes, apesar da distância que nos foi, arbitrariamente, imposta.

Ainda é preciso agradecer ao CNPq, órgão financiador da pesquisa e das bolsas de Iniciação Científica, e à Nancy Faria, revisora de grande parte do texto final.

Aos meus pais e sogros, Martha, Oracy, Alda e Alcides; e aos amigos como um todo, meu agradecimento pelos incentivos e deliciosos momentos que repartimos juntos. Eliane Monteiro, devo separar do grupo, pois, ainda por cima, continua sendo meu maior apoio nos assuntos trabalhosos (mas sempre carinhosos) da computação. Neide, por sua vez, acompanhando de perto cada momento da redação da tese, ajudou-me com sua alegria e costumeira eficiência em tratar dos assuntos domésticos.

Por fim, é preciso dizer, nada disso teria sentido, se não fosse compartilhado com a maior "paixão da vida". "Vida" que, aliás, José Carlos sempre foi o melhor motivo para não esquecê-la, mesmo nos momentos mais difíceis... Zé, mais do que nunca, obrigado.

RESUMO

Esta tese apresenta um estudo sobre as festas religiosas no Rio de Janeiro do século XIX. Principalmente através da maior delas, as festas do Divino Espírito Santo, foram analisadas, em dinâmica relação com os demais gêneros artísticos, as manifestações culturais - o teatro, as músicas, as danças, os jogos e os divertimentos - de segmentos populares da cidade.

Complementarmente, foram investigadas as estratégias de controle e as possibilidades de tolerância, empreendidas por autoridades municipais e religiosas, assim como os caminhos de continuidade e renovação das "tradicionais" festas e manifestações culturais populares da cidade.

ABSTRACT

This thesis is a study of religious festivals in nineteenth-century Rio de Janeiro. Focusing primarily on the largest of them, the festival of the Holy Spirit, it analyzes popular cultural manifestacions - theatre, music, dances, gambling and others diversions - in their dynamic relationship with other artistic genere.

Complementarily, the thesis investigates strategies of control and the possibilities for tolerance undertaken by municipal and religious authorities, as well as the means for continuity and renovation of the city's "traditional" festival and popular cultural manifestacions.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	1
CAPÍTULO 1 - OS CASOS DO DIVINO	7
1) Uma herança religiosa	8
2) Na trilha da festa:	13
- Um objeto da História	13
- As Festas do Divino Espírito Santo: uma festa antiga e popular	14
3) As folias do Divino:	23
- Os "barbeiros"	28
- As cantigas	31
- O "imperador"	36
4) O tempo do Divino	41
5) As "Três Cidras do Amor":	50
- Os gêneros musicais: da valsa ao batuque rasgado	52
- Os gêneros teatrais: versos e palavras	70
- Enfim, o público...	74
6) A memória do Divino: questões sobre festa e identidade nacional	83
- O Divino na literatura	86
- O Divino entre os historiadores memorialistas	94
- As originalidades de Mello Moraes Filho	101
- Entre a história memorialista e o folclore	116
Notas	122
CAPÍTULO 2 - POR UMA HISTÓRIA DO DIVINO	147
1) Cidade e Festa: marcos do nascimento e morte do Divino	148
2) Sinais de mudança	155
3) A Câmara Municipal e a "polícia das festas":	159

- A organização da "polícia"	164
- Festas e Posturas Municipais	167
4) Uma difícil conjuntura: os anos 30	170
- De olho nas festas religiosas	173
- Até as danças são perigosas	178
- A "polícia" do bilhar	192
- Diminuindo os desperdícios sociais: divertimentos impróprios, fogos, touros e ruas obstruídas	195
5) Perspectivas de tolerância e caminhos de controle: 1840-1855	204
- Um grande período para o Divino	205
Notas	215

CAPÍTULO 3 - PERSPECTIVAS DE CONTROLE E CAMINHOS DE TOLERÂNCIA 1855-1900

1) Em busca da "civilização":	230
- Um reforço à segurança da cidade	231
- Cerceando práticas religiosas inconvenientes: as procissões e os tiradores de esmolas	236
- Cerceando diversões populares nas ruas: realejos, cavalinhos-de-pau e cosmoramas	240
- A estratégia da restrição das máscaras	248
- A "polícia" dos jogos	250
2) Enfim, o controle sobre as festas	252
3) "Batuques, danças e tocatas de pretos na cidade":	266
- Tolerar ou reprimir	271
- Os sentidos dos "batuques"	275
4) A derrota do Divino e a vitória da "festa":	284
- A nova Praça	287
- A reação do "Divino"	289
- Uma "polícia imperial"?	295
- E ainda uma festa no Campo	299
5) Monarquia e República: dimensões da mudança	304
- Memórias, metáforas e histórias	304
- Algumas questões a respeito da "polícia" republicana	309
- Inegáveis continuidades	312

- Símbolos de mudanças	320
Notas	324
CAPÍTULO 4 - OS IMPASSES DO CATOLICISMO NO SÉCULO XIX	346
1) Em defesa do catolicismo	349
2) Catolicismo e liberalismo em perspectiva continental:	353
- Projetos políticos e catolicismo	356
3) Catolicismo e modernidade no Brasil (I):	362
- Política, liberalismo e religião no Brasil.	369
4) Catolicismo e modernidade no Brasil (II) (o último quartel do século)	377
- O "liberalismo reformador"	381
- Em defesa da tradição...	385
4) A Reforma da Igreja Católica: prescrição e tolerância:	395
- A política sobre as festas religiosas populares: administrando os impasses: 1870 - 1890	395
Notas	403
PALAVRAS FINAIS	418
FONTES	424
BIBLIOGRAFIA	436
ANEXOS (tabelas, ilustrações e mapas)	450

ANEXOS

Tabelas

(todos os pedidos correspondem ao período compreendido entre 1831 a 1900)

Tabela 1 - Ordem cronológica do primeiro pedido de festa solicitado pelas irmandades.

Tabela 2 - Primeiro e último ano dos pedidos de festas solicitados por cada irmandade.

Tabela 3 - Distribuição mensal de pedidos de festas solicitados pelas irmandades.

Tabela 4 - Total de pedidos de festas solicitados por cada irmandade.

Tabela 5

- a. Santos homenageados a partir dos pedidos de festas.
- b. Santos homenageados a partir dos pedidos de festas solicitados pela irmandades.
- c. Santos homenageados a partir dos pedidos de festas solicitados por particulares.

Tabela 6 - Distribuição por década dos pedidos de festas solicitados por irmandades e particulares.

Ilustrações

Ilustração 1 - "Viveres levados à cadeia no dia de Pentecostes".

Ilustração 2 - "Folia do Divino".

Ilustração 3 - "Mendigando para o Espírito Santo", 1848.

Ilustração 4 - Músicos barbeiros acompanhando a "extrema-unção levada a um doente".

Ilustração 5 - "Músicos negros" na procissão do Corpo de Deus.

Ilustração 6 - Procissão do imperador do Divino, Parati, 1988.

Ilustração 7 - "Uniforme de gala dos Cavaleiros da Ordem de Cristo".

Ilustração 7b - O Campo de Santana em "Tempo do Divino"

Ilustração 8 - "Batuque".

Ilustração 9 - "Lundu".

Ilustração 10 - "Lundu".

Ilustração 11 - Francisco Corrêa Vasques.

Ilustração 12 - "Aclamação de Dom Pedro I no Campo de Santana".

Ilustração 13 - O Campo de Santana em 1817.

Ilustração 14 - O Chafariz das Lavadeiras em 1835.

Ilustração 15 - "Balanço Diabólico".

Mapas

Mapa 1 - Cidade do Rio de Janeiro em 1831.

Mapa 2 - Cidade do Rio de Janeiro em meados do século XVIII.

Mapa 3 - Cidade do Rio de Janeiro em princípios do século XIX.

Mapa 4 - Cidade do Rio de Janeiro em meados do século XIX.

APRESENTAÇÃO

"...les fêtes étant comme le pain des Rio-janeriens, ceux-ci ont pris leus mesure pour ne pas mourir d'inanition..."

(Dabadie, Rio de Janeiro, 1851)

O "Império do Divino" começou a ser pensado quando o trabalho anterior - "Meninas Perdidas", os Populares e o Cotidiano do Amor no Rio de Janeiro da Belle Époque" - ainda estava em andamento. Constantemente despontavam dos processos criminais consultados variadas referências sobre encontros amorosos em festas populares da cidade. Por outro lado, sabia que não mais deixaria de me interessar pelo fascinante mundo da cultura popular. Chegara a vez de me debruçar sobre as festas, as músicas e as danças populares.

A vida cotidiana também influenciou a escolha do tema. Como muitos, sou perdidamente apaixonada pelas festas populares em suas mais variadas dimensões, incluindo-se aí a dimensão histórica. Foliona dos carnavais cariocas da atualidade, não deixava de me perguntar quando e por que toda aquela "folgança" havia começado. Se o carnaval - ao lado do samba - celebrizou-se por ser a maior das festas cariocas, como conseguiu atingir esta dimensão? Para onde teriam ido as outras importantes festas, geralmente religiosas, que marcaram a vida da cidade em períodos anteriores? O que teria acontecido com estas manifestações, sempre tão presentes nos relatos dos viajantes estrangeiros do século XIX e avaliadas pelo francês Dabadie como o "pão" que alimentava o povo do Rio de Janeiro? Que influências, enfim, deixaram na prática das festas da cidade e na história da criação (e recriação) dos gêneros e manifestações de música e dança populares?

A experiência na Escola Tia Ciata, como coordenadora de um projeto de educação para jovens de rua, tornou-se outra importante fonte de motivação para continuar a pesquisar aspectos da cultura popular carioca. Como em qualquer escola, os melhores momentos para os meninos e as meninas eram os das festas. Na Tia Ciata especialmente, talvez honrando o nome, todas acabavam sempre em "batuque" que, mesmo planejado, reunia uma boa dose de improvisação e espontaneidade.

Certa ocasião tínhamos que nos organizar para uma apresentação, daquelas bem oficiais. Estariam presentes o governador, na época Leonel Brizola, em seu

primeiro mandato, e o vice, Darcy Ribeiro. A responsável pela "organização" do evento, que já vou colocando entre aspas para não esconder as dificuldades, era eu. Na primeira reunião com os interessados em participar, os alunos decidiram apresentar um samba. "Muito fácil", pois não tínhamos instrumentos e eu nem sabia como começar...

Para meu alívio, logo apareceu Cristiano, o "maestro" do grupo, um rapazinho de uns 12 anos, negro, franzino, que tinha olhos cheios de alegria e batucava como ninguém. Mais tarde, vim a saber que ele era um dos vários filhos de uma pessoa importante do morro de São Carlos e de sua escola de samba.

Hoje, como vários alunos daquela época, Cristiano está morto, mas faço de sua lembrança e história uma homenagem a todos que imprimiram à festa oficial um sentido próprio, renovado a cada momento de sua realização. O grupo liderado por Cristiano tornou-se a "Escola de Samba Mirim do Sambódromo".

Por aqueles dias, estávamos todos alegres e otimistas em relação ao futuro do projeto, ainda mais - defendiam alguns - se fizéssemos uma "boa" apresentação para o governador, provando que a proposta educativa era viável. Não foi possível considerar a alternativa de a escola não comparecer à solenidade; todas as outras escolas do sambódromo estavam sendo mobilizadas e, certamente, a nossa ausência seria vista como uma desfeita às autoridades.

Depois de vários ensaios marcados por muita confusão e brigas, como também era costume acontecer nas salas de aula, conseguimos realizar a idéia inicial de criarmos um samba com letra e música. Mas o "melhor" ainda estava por vir...

No dia da apresentação, avisei os colegas que estava muito apreensiva com o que iria acontecer. Na verdade, além de insegura, preocupava-me a possibilidade de nossos alunos passarem vergonha frente aos outros alunos do sambódromo que, freqüentemente, os hostilizavam por serem bem mais "arrumadinhos". Conseguimos algumas camisas novas para os interessados em participar - medida que aumentou

muito o número de voluntários - e arranjamos alguns instrumentos, já que, até então, só contávamos mesmo com panelas, latas de lixo e outros objetos barulhentos.

Como combinado com os responsáveis pela solenidade, deveríamos nos dirigir à Praça da Apoteose momentos antes da chegada das autoridades e do início das apresentações. Conforme a programação, cantaríamos a música, acompanhada de uma batucada, na frente do governador. Se a idéia não era muito imaginativa, ao menos, pensava eu, a letra estava a altura do projeto educativo da escola, posto que crítica e reivindicatória.

Na hora "H", entretanto, tudo aconteceu diferente e muito rápido, completamente distante de meu controle e intervenção. Ao sairmos do setor 2 em direção à Apoteose para a "concentração", a nossa escola crescia em entusiasmo e orgulho, com Cristiano em destaque. Os meninos e meninas dirigiam-se para o local estabelecido como se estivesse "valendo". Anteciparam-se à hora marcada e entraram na avenida como heróis, aplaudidíssimos pelas outras escolas.

Só aí entendi que nossos alunos haviam decidido desfilar, sem ensaio algum, como se sempre soubessem o que iriam fazer. No mesmo momento, percebi que estavam reinventando a festa a partir de tudo o que conheciam e receberam de herança.

Obviamente, quando a programação oficial começou, quase não consegui reunir os alunos que, dispersos, se entretiam com outras coisas. Mesmo assim, nossa apresentação aconteceu, até porque alguns deles foram solidários aos meus apelos - e "gritos" - embora muito aquém do que havia sido a entrada fulminante na Apoteose.

O leitor não precisa lastimar o fracasso da "boa" intenção desta professora-organizadora. Apesar de tudo, imaginem só, o governador e o vice gostaram. Segundo alguns, teriam ficado sensibilizados e emocionados com a singeleza da apresentação. Que pena, eles perderam tanta coisa...

Para mim, o episódio, além da grande emoção, provocaria algumas sugestivas reflexões sobre a surpreendente criatividade e capacidade de inovação que aqueles alunos constantemente demonstravam. Mais diretamente, colocou-me o desafio de procurar entender a complexa relação, quase sempre difícil e conflituosa, por vezes próxima e simbiótica, entre os representantes de uma certa cultura popular, ou seus herdeiros, e os demais segmentos sociais da cidade, naquele caso específico, políticos, intelectuais e professores. O desafio acabou tornando-se um dos temas centrais do trabalho de pesquisa histórica que se iniciava naquela ocasião...

* * *

"O Império do Divino" pretende acompanhar, ao longo de quase todo o século XIX, as festas religiosas populares da cidade do Rio de Janeiro, privilegiando a análise dos diferentes significados atribuídos por seus organizadores, festeiros, frequentadores e defensores. Certamente não ficou de fora a atuação de seus críticos, opositores e perseguidores, fossem autoridades municipais e católicas, médicos, viajantes ou a opinião pública.

O eixo central desenvolve-se em torno das festas do Divino Espírito Santo, consideradas por contemporâneos e viajantes como as de maior popularidade e concorrência na cidade até meados do século XIX. Nestas festas, a imensa área do Campo de Santana enchia-se de barracas, atrações e público; escolhia-se um imperador e construía-se um império para abrigar o patrocinador das festividades.

Em meio à consolidação do Estado Imperial independente, responsável pelo "progresso" e "civilização" do novo país, uma grande festa, herdeira das antigas tradições católicas coloniais, prosseguia no seio da capital, criando uma difícil, porém não impossível, convivência entre os festeiros do Divino e o Império dos homens.

O primeiro capítulo é um mergulho sobre as manifestações populares que envolviam as festas do Divino Espírito Santo: desde as atitudes de devoção até as apresentações dos variados gêneros musicais e teatrais. Entre as valsas e os batuques, destacavam-se os sensuais "lundus", gênero que confundia livres e escravos, brancos e negros, e que sempre abria a possibilidade de criação de novos estilos de dança e música. Atenção especial foi dada aos caminhos de construção de uma memória do Divino, geralmente associada a uma especial identidade carioca/nacional festiva.

No segundo e terceiro capítulos, procurei acompanhar de perto a história do "fim" das tradicionais festas religiosas populares na cidade do Rio de Janeiro, privilegiando a relação com as diferentes conjunturas políticas - inclusive as possíveis mudanças a partir da República -, com o processo de crescimento urbano da cidade e com a política de controle esboçada pelas autoridades municipais. Nesta operação, ampliei a mira do olhar e coloquei em foco as múltiplas manifestações populares nas ruas, tais como as danças, os jogos, os realejos e os cosmoramas.

Por último, no quarto capítulo, não poderiam faltar algumas considerações sobre o papel da Igreja Católica nesta longa história. Sensivelmente influenciada pela minha prática docente em América Latina, proponho uma reflexão mais ampla que coloque em questão os impasses do catolicismo no século XIX, em suas variadas formas de expressão, e as perspectivas de "progresso e civilização" dos herdeiros da tradição ibérica.

Entre os limites das práticas de controle, as medidas tolerantes e a freqüente astúcia dos festeiros populares em criar novas possibilidades da prática religiosa, musical e lúdica, situam-se a "derrota do Divino" e a "vitória da festa"...

As principais fontes utilizadas foram os relatos de viajantes, contemporâneos e folcloristas; jornais leigos e católicos; e as centenas de licenças para festas, jogos e divertimentos requisitadas à Câmara Municipal da cidade do Rio de Janeiro entre 1830 e 1900.

Cap. 1 - OS CASOS DO DIVINO

"Há, sem dúvida, diversidade de dons espirituais, mas o Espírito (Santo) é o mesmo. Diversidade de serviços, mas o Senhor é o mesmo. Diversidade de operações, mas é o mesmo Deus que opera em tudo e em todos. A manifestação do Espírito é dada a cada um para o bem de todos. De fato, do mesmo modo que o corpo é um só, se bem que tenha muitos membros, e todos os membros do corpo, não obstante, sejam muitos, constituem um só corpo, assim também Cristo. Na verdade, nós todos, quer judeus, quer gentios, quer escravos, quer livres, fomos batizados em um só Espírito para constituirmos um só corpo, e todos temos bebido de um só Espírito."

(Primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios,
1 Cor 12, 3b-7.12-13)

1) Uma herança religiosa

O século XIX recebeu de herança o que ficou conhecido por "religiosidade colonial" ou "catolicismo barroco", como mais recentemente denominou João Reis. As práticas católicas eram marcadas pelas espetaculares manifestações externas da fé, presentes nas pomposas missas, "celebradas por dezenas de padres e acompanhadas por corais e orquestra"; nos "funerais grandiosos, nas procissões cheias de alegorias" e nas festas, onde centenas de pessoas das mais variadas condições se "alegravam com a música, dança, mascaradas e fogos de artifício" (1).

Em geral, dentro desta prática religiosa, o clero secular tinha uma atuação que se limitava à celebração de alguns sacramentos (batismos, missas, comunhões, casamentos e extrema-unções) em datas específicas. Seu trabalho de evangelização sempre foi pouco expressivo, devido aos limitados recursos que a Coroa enviava, à sua deficiente formação religiosa e à grande dependência em relação aos leigos. As ordens religiosas, por sua vez, mais preparadas para disseminarem um catolicismo tridentino, dentro da ortodoxia religiosa, não conseguiam atingir todos os fiéis. Desta forma, os leigos tornaram-se os maiores agentes do "catolicismo barroco", repleto de sobrevivências pagãs, com seu politeísmo disfarçado, superstições e feitiços, que atraíam muitos negros, facilitando sua adesão e paralela transformação.

Dentre as expressões mais típicas desse catolicismo destacaram-se as confrarias, organizadas pelos leigos. Existiam as irmandades e as ordens terceiras, que se diferenciavam das primeiras por estarem subordinadas às ordens religiosas. Podiam reunir membros de diferentes origens sociais, estabelecendo solidariedades verticais, mas também servir como associações de classe, profissão, nacionalidade e "cor". Organizavam-se para incentivar a devoção a um santo protetor e para realizar fins beneficentes aos seus irmãos, que se comprometiam com uma efetiva participação nas

participação nas suas atividades. Esses fins beneficentes, tais como o auxílio na doença, na invalidez e na morte, variavam de acordo com os recursos da irmandade, diretamente proporcionais às posses de seus membros (2).

As festas, organizadas pelas irmandades em homenagem aos santos padroeiros, ou outros de devoção, eram o momento máximo da vida dessas associações. Para desagrado de muitas autoridades civis e religiosas, preocupadas com a continuidade da ordem e com o não cumprimento das determinações tridentinas, essas festas costumavam confundir as práticas sagradas com as profanas, tanto nas comemorações externas como nas que eram realizadas dentro das Igrejas. Além das missas com músicas mundanas, sermões, Te-Déum, novenas e procissões, eram partes importantes as danças, coretos, fogos de artifício e barracas de comidas e bebidas. Na maioria delas a população escrava e/ou negra não perdia a oportunidade para realizar suas músicas, danças e "batuques".

Locais privilegiados para a manifestação da religiosidade popular, João Reis as viu como rituais de intercâmbio de energias entre os homens e as divindades, um investimento no futuro, tornando a vida mais interessante e segura. Mary del Priore, por sua vez, analisou as "festas coloniais" como expressão teatral de uma organização social, procurando focalizar a participação dos diferentes atores, segmentos da elite, índios, populares, negros e escravos, o que tornou o seu significado bastante multifacetado e dinâmico, podendo ser um espaço de solidariedade, alegria, prazer, inversão, criatividade, troca cultural, e, ao mesmo tempo, um local de luta, violência, educação, controle e manutenção dos privilégios e hierarquias (3).

Implantado juntamente com a colonização portuguesa, graças ao direito de "Padroado", este catolicismo formava um sistema "único de poder e legitimação", associando, numa interpenetração estreita, "o Estado e a Igreja", o profano e o sagrado. Por isso, como destaca Mary del Priore, as festas religiosas e oficiais pareciam, também, acentuar a identificação entre o rei e a religião, fortalecendo a

aliança dos colonizadores, inclusive na segunda metade do século XVIII, período de consolidação política do Estado Mercantilista português (4). Em contrapartida, as vivências desta "religiosidade colonial" foram marcadas pelo encontro entre as práticas religiosas e mágicas de portugueses, índios e negros, numa dinâmica criação de "hibridismos culturais" ao longo de três séculos, como magistralmente mostraram Laura de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas (5).

Minha intenção, em pensar numa herança religiosa colonial no Rio de Janeiro do século XIX, é destacar especialmente a continuidade de alguns traços do período anterior. Dentre eles, a mistura do sagrado com o profano nas festas religiosas, a importância do culto dos santos e a teatralização da religião, sinais já consagrados pela historiografia de uma cultura popular em oposição a uma religiosidade oficial e erudita (6).

De acordo também com Mello e Souza, se o "exteriorismo" da religiosidade na Europa dissolveu-se sob a ação das Reformas, principalmente a Protestante, após o século XVI, no mundo ibérico, especialmente na colônia portuguesa, diferentemente, ela persistiria, impregnada de "cultura popular" (7). Cabe frisar que na cidade do Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX, os próprios agentes dessa prática religiosa colonial e popular não deixaram de se renovar pelo prosseguimento do tráfico africano e da imigração portuguesa (8).

Procurando ser mais clara ainda, desejo chamar a atenção para a continuidade e a renovação de uma prática religiosa barroca: as festas de santos e as procissões, expressivos sinais de força do catolicismo, independente da ortodoxia oficial defendida. Como testemunhos documentais dessas fontes, podem ser acionados mais de oitocentos pedidos de licença solicitados à Câmara dos Vereadores da cidade do Rio de Janeiro, ao longo do século passado; os incontáveis anúncios nos jornais, avaliados pelo norte-americano Thomas Ewbank, em 1846, como uma ótima fonte para se escrever a "história das extravagâncias religiosas", e, finalmente, o

relato surpreso e negativo, apesar de quase sempre seduzido, dos estrangeiros que visitaram a cidade no século passado (9).

No início do século XIX, as principais comemorações religiosas da cidade, todas com origem no período anterior, ainda eram muito concorridas: as procissões do padroeiro São Sebastião, Cinzas, Semana Santa (Passos, Endoenças, Enterro) e Corpo de Deus, as festas em homenagem a Nossa Senhora da Conceição, Santo Antônio, São João, aos Santos Reis, a Santana e a maior delas, celebrando o Divino Espírito Santo. Devemos levar em conta também a persistência de inúmeras comemorações de outros santos protetores, com suas procissões de menor extensão e pompa, e as celebrações exclusivamente negras, como as coroações dos reis do Congo, realizadas pela Igreja Nossa Senhora do Rosário, e os cucumbis, as danças coreográficas que acompanhavam os funerais dos filhos dos reis africanos aqui falecidos (10).

Em diferentes períodos do século XIX, encontramos nos jornais referências a que a organização das festas dos santos protetores continuava sendo a mola mestra da vida das irmandades, grandes ou pequenas. Era o momento de afirmar a força daquela devoção, e a de seus próprios membros, e de reunir os fundos necessários para a assistência, já que se aproveitava a ocasião para a cobrança das mensalidades atrasadas. O dia da festa, também, de acordo com os compromissos consultados, era o momento solene da distribuição dos benefícios e da caridade (11).

Através dos pedidos de licença para festas religiosas, constata-se que, ao longo do século, não cessaram de surgir novas irmandades, ao lado das mais antigas e tradicionais, o que evidenciava uma certa sintonia entre a criação de irmandades e a expansão da cidade pelos seus subúrbios (ver tabelas 1 e 2) (12). Os pedidos de licença ainda testemunham a variedade dos santos comemorados e, conseqüentemente, a razoável distribuição das festas pelos meses do ano (ver tabela 3).

Entretanto, apesar da herança recebida, que incluía o regime de união entre o Estado e a Igreja e a determinação do caráter oficial e nacional do catolicismo, estabelecido na própria Constituição de 1824, visualizam-se importantes indicativos de mudanças. Após 1830, as comemorações especificamente negras e os "batuques" passaram a ser cerceados e poucas notícias temos deles a partir daí. Até o final do século, o número e a pompa das procissões diminuíram; as tradicionais festas perderam popularidade e a do Divino Espírito Santo, a maior delas, transformou-se numa festa de paróquia. As irmandades, por sua vez, sofreram sérias críticas e alterações no seu antigo papel. Os próprios testemunhos de época apontaram para as mudanças, lamentando saudosamente a decadência das festas religiosas e das procissões...

Ao longo deste trabalho, pretendo investigar como a tradicional e popular prática católica colonial continuou renovando-se e, ao mesmo tempo, enfrentou os novos desafios e obstáculos decorrentes das transformações da sociedade brasileira, especificamente representativas no Rio de Janeiro, então capital e mais populosa cidade do vasto Império, principalmente a partir da segunda metade do século XIX: o crescimento urbano, a vitalidade econômica cafeeira, o processo de abolição da escravidão, a conseqüente implosão das antigas hierarquias sociais e raciais, o crescente aumento da população livre e pobre, e a "modernidade" liberal de uma corte imperial nos trópicos, sedenta de hábitos, gostos e idéias da "civilizada" Europa. De uma forma geral, grande parte das elites políticas e intelectuais, dentro do espírito liberal e secular do período, assumiu uma posição anticlerical e, progressivamente, associou o catolicismo ao obscurantismo e ao atraso; algumas autoridades policiais e municipais condenaram as festas nas ruas, com suas barracas e diversões, por serem locais de jogo e vagabundagem; os médicos, por sua vez, passaram a considerar as festividades religiosas como bárbaras, perigosas, vulgares e ameaçadoras da "família higiênica", e, finalmente, a liderança religiosa começou a se preocupar mais sistematicamente com as "deficiências" do catolicismo brasileiro,

marcadas pelo despreparo do clero e pela prática religiosa pouco romanizada (13). Como todas essas transformações conviveriam com a tradicional prática religiosa popular?

Se pode ser tentador prever o final desta convivência pela vitória do "progresso", o processo foi bastante mais complexo e exige uma observação profunda. Afinal, as festas religiosas invadiram o século XX, embora muita coisa tenha mudado. Ainda estão vivas na própria cidade, na Penha e na Procissão de São Sebastião, por exemplo, ou não muito longe dali, nas romarias da Padroeira do Brasil, Nossa Senhora Aparecida. Ironicamente, as festas religiosas foram incorporadas ao que se costumou chamar de "espírito do Rio de Janeiro", e acabaram contribuindo para uma determinada imagem da própria "cidade maravilhosa", "berço do samba e das lindas canções", como está escrito em seu próprio hino.

Para seguir em frente com esta reflexão, colocarei no centro das atenções a que foi considerada a maior e a mais popular das festas cariocas na primeira metade do século XIX, a do Divino Espírito Santo. Só a partir desta grande celebração as demais festas religiosas e as outras manifestações populares entrarão em foco.

Então, que se abram as cortinas do grande palco da festa...

2) Na trilha da festa

Um objeto da História

Dentre as preocupações da chamada História da Cultura, os interessados tiveram que começar a lidar com a especificidade, ou não, da cultura popular - sua existência, significados e mudanças no tempo. Neste sentido, muitos estudos fizeram sobressair a festa como um local e momento privilegiados para se pensar o exercício da religiosidade popular, não entendida apenas como resíduos do

paganismo, mas em sua relação dinâmica, criativa e política com os diferentes segmentos da sociedade, seus próprios pares, representantes do poder, autoridades locais, setores eruditos e reformadores católicos ou protestantes, conforme o caso.

Por outro lado, a festa - seja religiosa, cívica ou carnavalesca - também emerge desta historiografia como um atraente caminho para se conhecer uma coletividade, suas identidades, valores e tensões, através das atitudes, do imaginário, dos comportamentos e gestos presentes em suas celebrações. Exatamente a partir daí, desnudou-se a questão acerca da dinâmica e do movimento das festas, colocando-se no centro a sua própria historicidade, avaliada através de diferentes variáveis, tais como morfologia, significados e sentidos. Como frisou Michel Vovelle, da mesma forma que não há uma "História imóvel, não há uma festa imóvel" (14). Independente da obstinação de permanência e continuidade de determinadas estruturas formais, a festa é sempre recriada e reapropriada, refletindo paixões, conflitos, crenças e esperanças de seu próprio tempo. Desta forma, o desafio do historiador da festa passa a ser a compreensão dos seus significados e mudanças, em sua dinâmica relação com a experiência dos homens e mulheres que tornaram as festas, em qualquer época e local, autênticas, populares e concorridas.

As festas do Divino Espírito Santo: uma festa antiga e popular

Várias irmandades da cidade do Rio de Janeiro, no século XIX, prestavam homenagens ao Divino Espírito Santo na festa de Pentecostes do calendário católico, 50 dias após a Páscoa, quando se comemorava, liturgicamente, sua descida sobre os apóstolos, fonte de sabedoria e amor, e o próprio nascimento da Igreja católica. As maiores celebrações realizavam-se em cinco locais da cidade: no Largo da Lapa, no Campo de Santana, nas proximidades da Igreja Matriz de Santo Antônio, no Largo de Santa Rita e no Largo do Estácio. A irmandade mais rica era a da Lapa, mas a festa mais concorrida era a do Campo.

“Registra Luís da Câmara Cascudo, em seu "Dicionário do Folclore Brasileiro", de 1954, que a festa e as folias - grupos precatórios que, alegremente e cantando, pediam esmolas para o Divino - possuem uma origem nobre. Teriam começado em Portugal, no início do século XIV, muito antes da Reforma católica, por iniciativa da Rainha D. Isabel (1271-1336), casada com o Rei D. Diniz de Portugal (1261-1325), e rapidamente tornaram-se uma das mais intensas e populares, chegando ao Brasil juntamente com o início da colonização (15).

O "historiador memorialista" Vieira Fazenda, um pouco antes, em 1904, consultando uma erudita bibliografia portuguesa, já havia explicado que as festas de Pentecostes, onde se homenageava o Espírito Santo, eram as únicas, no século XIV, em que as Ordenações do Reino permitiam a tradicional distribuição de comidas aos pobres, os "vodos". Desde os primeiros tempos, no domingo de manhã, um sacerdote comandava a solenidade de coroação do imperador simbólico e dos dois reis que o assistiam; a Rainha Isabel convocava toda a nobreza a participar. À tarde, saía o imperador, da igreja do Espírito Santo, com muitas festas e trombetas; uma multidão acompanhava até a Igreja de São Francisco, onde os nobres dançavam com duas donzelas "honestíssimas" e de novo havia coroação. Nos dois domingos seguintes, continuava a festa, sendo que, no último, se estendia muito pela noite adentro (16).

Vieira Fazenda ainda reúne informações sobre a realização da festa do Divino nos Açores, nos séculos XV e XVII, onde eram mantidos o "império dos nobres" e a distribuição de comidas e esmolas aos pobres. A fama do Divino persistia, pois ainda era grande a quantidade de milagres que lhe atribuíam, tais como o fim das enfermidades e a aplicação de castigos para quem zombava dos festejos.

Outros pesquisadores, Maria de Lourdes Borges Ribeiro (1964) e Jayme Lopes Dias (1960), interessados nas origens da festa do Divino em Portugal, confirmam no geral as informações acima, ou seja, a distribuição de esmolas e os

pedidos contra a peste e pragas, citando principalmente o grande "folclorista" português do final do século XIX, Teóphilo Braga. Acrescentam, porém, alguns dados interessantes. Por exemplo, a presença de certos traços, que lembram as festas pagãs da Primavera, comemorando a abundância da vida, renovada depois do inverno, posto que uma das características das festas do Divino era a comilança. Ou, ainda, a construção de uma casa próxima ao centro das comemorações, chamada de "império", local que abrigava os "imperadores" para comandar as festividades e representava "o palácio de onde saíra a rainha Santa Isabel em procissão, levando sua real coroa encimada por uma pombinha" - o símbolo do Espírito Santo (17).

Esse "esboço histórico" das festas do Divino possui uma razoável correspondência com um tipo de festa realizada na França. Lá também, no século XIV, eram muito comuns os "royames" ou "reynages", onde reis ou rainhas, geralmente os "mecenas" da festa, eram eleitos e gozavam de soberania sobre os "irmãos" do santo padroeiro. Nestes ritos, os reis ou rainhas eram entronizados juntamente com a corte, acompanhados de bailes, banquetes e exaltações do amor. Para a França, Le Roy Ladurie aponta que esta prática poderia ter diferentes sentidos, pois expressava ao mesmo tempo o sentimento religioso, já que os reis eram coroados pelo sacerdote, na Igreja; a generosidade, pela distribuição de dinheiro às instituições religiosas; a sedução, porque os eleitos se consideravam reis dos amantes, e, finalmente, uma conotação política, pela óbvia imitação carnavalesca da monarquia francesa, realizando uma "síntese da festa regrada, pelos ritos solenes e formalizados, e da festa selvagem", por tudo que permitia (18).

Pelo que pude apurar, o nosso período colonial já não assistiu a esses "royames"/"reinados" de uma forma tão disseminada quanto na França. Apenas encontrei registros das coroações do imperador do Divino e dos reis e rainhas negras do Rosário. Estas últimas coroações, certamente, não se relacionavam com os "reinados" cristãos medievais, se bem que a manutenção de tal costume africano talvez tenha sido facilitada pelo conhecimento de uma anterior prática européia. A

pouca presença dos "reinados" cristãos no período colonial pode ser fruto da condenação que esses ritos vinham sofrendo na Europa pela Igreja oficial, segundo Bercé, desde meados do século XVI. Lá, estas restrições contribuíram para o desaparecimento da eleição de adultos - substituídos por crianças - da caridade mútua e da "ordem real" para a realização de divertimentos e alegrias, permanecendo apenas a organização da devoção (19). Se no Rio de Janeiro também encontramos predominantemente a eleição de crianças para imperador do Divino, no século XIX, segundo diferentes testemunhos de época, o que expressaria o enfraquecimento político e simbólico dessa prática medieval, as atrações profanas permaneceram muito fortes, garantindo, ao menos, a popularidade da festa.

Transportadas para o Brasil desde o início do período colonial, as festas do Divino Espírito Santo continuaram se realizando com muita pompa em várias cidades, sendo que o viajante norte-americano Thomas Ewbank, em 1846, chegou a considerá-las como as mais populares do país. No Rio de Janeiro, não desempenharam papel diferente, segundo a empolgante avaliação de Mello Moraes Filho, escrita no final do século XIX: "até o ano de 1855, nenhuma festa popular no Rio de Janeiro foi mais atraente, mais alentada de satisfação geral" (20).

Através das centenas de pedidos para festas religiosas, feitos à Câmara Municipal da cidade do Rio de Janeiro, entre 1830 e 1900, confirma-se a avaliação de Ewbank e de Moraes Filho. Dentre as solicitações das irmandades, sem dúvida, o Divino Espírito Santo foi o mais homenageado com festas; entre os pedidos de particulares, feitos por pessoas comuns, a "pombinha" também ocupava lugar de destaque, apenas perdendo para os populares Santo Antônio e São João (ver tabelas 4 e 5 a, b e c).

Dos primeiros tempos, a festa do Divino, na então capital de uma verdadeira corte imperial, guardava os principais símbolos rituais da festa portuguesa e europeia: as folias, a coroação de um imperador e o império; as comemorações profanas junto com os atos religiosos, a fartura dos alimentos vendidos ou leiloados

na festa e uma preocupação genérica com os pobres da cidade (não só os filiados à irmandade) (21).

Pela "Notícia Histórica da Imperial Irmandade do Divino Espírito Santo da Lapa do Desterro", escrita em 1873 pelo Conselheiro José Maria Lopes da Costa, principalmente a partir das atas das reuniões da mesa administrativa da irmandade, temos a informação de que, ao menos até 1820, eram distribuídos, no dia da festa, pães e roscas do Espírito Santo aos devotos que levassem esmolas, e eram remetidos pão e carne aos presos da cadeia. Os registros de Debret, Vieira Fazenda e Hermeto Lima/Barreto Filho confirmam este "velho" costume das irmandades do Espírito Santo de fornecerem alimentos no dia de Pentecostes aos que estavam presos no Aljube, prédio que serviu de prisão até 1835, configurando a versão brasileira da preocupação com os pobres e um importante motivo para a boa penetração do Divino entre os mais carentes e necessitados, sem dúvida nenhuma, escravos e negros pobres. De qualquer forma, é bem plausível imaginar que, numa festa com tamanha tradição em atender aos pobres e recolher esmolas para o culto do Divino, sobrassem muitos donativos para a grande massa de despossuídos da cidade (ver ilustração 1) (22).

A grande popularidade da festa na cidade do Rio de Janeiro, ao menos na primeira metade do século XIX, não é suficientemente explicada pelos que se interessaram em registrá-la. Apenas em tom muito geral referem-se aos "hábitos antigos", ao "senso religioso" de tempos atrás, aos "velhos costumes correspondentes à tranquilidade em que vivia o povo", ou simplesmente à popularidade do culto em Portugal (23).

Vivaldo Coaracy é o único que sugere um motivo mais concreto, a fascinação e o brilho que exerciam as comemorações, mas também não se preocupou em aprofundar a análise deste tipo de atração (24). Seguindo a sua avaliação, não é difícil concluir que a alegria, o riso e o divertimento eram fatores fundamentais, como claramente afirmou a irmandade do Divino da Matriz de Santana, ao pedir

licença à Câmara para a realização dos festejos em 1886. Comprometendo-se a dar "esmolas para o aumento do patrimônio dos irmãos pobres",

"entreteriam o bom povo desta cidade, transmitindo-lhe a antiga tradição das populares festas do Divino Espírito Santo no Campo da Aclamação" (25) (grifo meu).

Antes de explicar e entender estes "entretenimentos", contudo, é preciso apontar outros prováveis motivos para tamanho destaque do Divino.

Sem dúvida, a "pombinha sagrada" sempre foi muito querida no mundo crítico, graças aos símbolos litúrgicos que carregava. Terceira pessoa da Santíssima Trindade, o Espírito Santo, que descia dos céus sob a forma de línguas de fogo, "espíritos de raios e luz de quentura", sobre as cabeças dos apóstolos e fiéis, estava ligado ao renascimento espiritual através da distribuição de seus inúmeros dons e graças - amor de Deus, sabedoria, paz, santificação, bondade, abundância, alegria, proteção contra pragas e doenças - aos verdadeiros devotos (26).

A França, por exemplo, que, juntamente com a Alemanha, teria sido a difusora do culto ao Divino pela Europa, como destaca Jayme Dias, tinha confrarias muito antigas, bem anteriores ao tempo da Reforma Católica, e, portanto, suscetíveis a uma menor ortodoxia religiosa. Tradicionalmente, destaca Le Roy Ladurie, baseado em dados que remontam ao século XIII, essas confrarias do Espírito Santo sempre estabeleceram importantes vínculos com os setores populares e com as comunidades como um todo, por não se identificarem diretamente com algum grupo social ou profissional. Para o historiador francês, a "terceira pessoa (da Trindade) é a mais coletivista e futurista dos três".

Jacques Heers, por sua vez, ainda acrescenta que no processo de apropriação das festas pagãs, por parte da Igreja católica, as festas de Pentecostes completavam o ciclo do ano da Primavera européia, quando eram bastante naturais, desde tempos muito antigos, a alegria, os divertimentos e as ações de graça. Pentecostes era a festa da abundância, e a própria Igreja, para atrair devotos, figurava os inúmeros dons do

Espírito Santo, lançando chuvas de luzes e estrelas, além de distribuir maçãs e queijos (27).

Se as irmandades européias do Espírito Santo partilhavam esta tradição, os portugueses, ricos ou pobres, não teriam muita dificuldade em adaptar os costumes pagãos e católicos do Divino à realidade colonial. Era sempre importante interromper a rotina de vida e de trabalho com uma celebração que era de todos, consolidando, de alguma forma, uma nova comunidade através de festividades que comemoravam a abundância.

Pelo livro de Diogo do Rosário, sobre as vidas e obras insignes dos santos, publicado em 1590, este sentido comunitário da devoção ao Divino Espírito Santo pode ser confirmado. A vinda das línguas de fogo, em termos litúrgicos, também significava a universalidade da fé cristã entre diferentes nações, pois os apóstolos reunidos "começaram a falar das grandezas e mistérios divinos em diversas línguas". Nas próprias escrituras estava estabelecido:

"Quando chegou o dia de Pentecostes, os discípulos achavam-se todos reunidos no mesmo lugar. De repente veio do céu um barulho como o sopro de um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam. Então apareceram como que línguas, que se dispersaram, pousando cada uma sobre um deles. E todos ficaram cheios do Espírito Santo, e puseram-se a falar em línguas diferentes segundo o Espírito lhes dava se expressarem. Ora, encontravam-se então em Jerusalém judeus piedosos, de todas as nações que estão debaixo do céu. Ao barulho, a multidão se juntou e ficou transtornada, pois cada um ouvia que falavam em sua própria língua. Estavam todos estupefatos e perguntavam no seu espanto: estes que estão falando não são todos galileus? Como é que os ouvimos, cada um, na língua em que nascemos? Partos, medos, elamitas, habitantes da Mesopotâmia, da Judéia e da Capadócia, do Ponto e da Ásia, da Frígia e da Panfília, do Egito e do território da Líbia Cirenaica, romanos aqui estabelecidos, judeus e prosélitos, cretenses e árabes, nós os ouvimos narrar em nossas línguas as maravilhas de Deus" (28).

Bem, mas se o Divino dava condições para se celebrar uma comunidade e se em sua homenagem, como disse Mello Moraes Filho, se realizava a festa mais concorrida da cidade, em meados do século XIX, é válido perguntar: quem fazia parte desta comunidade, na cidade do Rio de Janeiro?

Após a chegada da Família Real, em 1808, o Rio de Janeiro, de cidade colonial passou a ser o centro do "mundo luso-brasileiro" e, logo em seguida, o local de irradiação e expansão do café pelo Vale do Paraíba, base da riqueza e prosperidade do país independente. Na primeira metade do século XIX, então, o perímetro urbano alargou-se consideravelmente, ultrapassando pântanos e lagoas, e a população da cidade registrou um significativo aumento, destacando-se a presença de escravos africanos e imigrantes europeus, dentre eles, principalmente, camponeses portugueses e açorianos (dado muito importante para a continuidade da força do Divino), além de, em número bem menor, artesãos franceses, comerciantes ingleses e mercenários alemães.

Neste período, a população escrava atingiu índices percentuais nunca tão elevados em relação ao conjunto dos homens e mulheres livres, chegando nos anos 30 a representar quase a metade da população. Em 1849, a grande maioria dos escravos tinha origem africana. Era também significativo que, mesmo com a imigração européia, se estimava em 2/3 o percentual das pessoas de cor em toda a cidade (29). Com este perfil populacional, predominantemente negro, mas multifacetado, pois formado por escravos, livres, africanos e portugueses, é ainda mais importante procurar entender como foi a participação dos diferentes segmentos sociais nesta festa. "Todos" os habitantes da cidade do Rio de Janeiro, independente da origem, língua, cor ou situação social, estavam presentes? Se é mais próximo imaginar os significados da participação de portugueses, o que negros, escravos e africanos também encontravam ali?

Como os principais ritos e símbolos da festa européia faziam parte das celebrações cariocas do Divino, foi irresistível não tentar, ao longo deste trabalho, uma reflexão semelhante à de Carlo Ginzburg sobre os "sabats" e não sair em busca da continuidade de determinadas práticas morfológicas, que se reproduzem por tantos séculos, em contextos sociais tão variados. Entretanto, se faltam condições óbvias para esta árdua tarefa, é o próprio historiador que sugere a atenção à não

correspondência entre as afinidades formais e os possíveis significados em diferentes sociedades, pois essas afinidades não podem ser confundidas com "universais culturais", indefinidamente presentes (30).

Assim, os homens e mulheres que as organizaram e compareceram às antigas festas do Divino Espírito Santo encontraram algum sentido para suas vidas naqueles velhos símbolos cristãos. Ao mesmo tempo, jamais deixariam de imprimir os seus próprios desejos e paixões, criando e recriando novos sentidos para aquelas manifestações. As festas, afinal, pertencem ao contexto social que as comemora e produz, impondo seus próprios impulsos e cores... (31)

"A participação negra e a de "todos" será avaliada à medida que a festa for sendo descrita. Por ora, valem as indicações da primeira carta do apóstolo São Paulo aos Coríntios, transcritas na folha de rosto deste capítulo, e as observações da historiadora Mary Karash. A primeira deixa claro que o Espírito Santo convidava "todos", "quer judeus, quer gentios, quer escravos, quer livres", a constituírem um só corpo e um só Espírito. A historiadora, por sua vez, demonstra que a bandeira do Divino era considerada um "powerful charm" para os negros e escravos, e, citando o viajante germânico Friedrich von Weech, que era impressionante encontrar "tantas pessoas de misturadas origens divertindo-se juntas " (32).

Procurando atestar a grande popularidade da festa no Rio de Janeiro e, conseqüentemente, do imperador do Divino, na primeira metade do século XIX, o folclorista Câmara Cascudo, surpreendentemente, defende ter sido este o motivo que levou José Bonifácio a decidir pelo título de Imperador para o chefe político do país. Segundo o autor, "o povo estava mais habituado com o nome de "Imperador" (do Divino) do que com o nome de "Rei" (33). Mesmo que a imaginação de Cascudo tenha ido além dos limites plausíveis, já que a hipótese dificilmente se comprova, é tentador aproveitar esta instigante suspeita sobre uma possível confusão simbólica entre os imperadores - especialmente pelo hábito de se coroarem meninos nas festas - pois propõe uma íntima relação entre o mundo da política e o da religião.

Invertendo a sugestão, fica válido pensar na utilização religiosa de um momento político. Ou seja, a maior popularidade do Divino Espírito Santo diante de outras comemorações também não poderia ser atribuída a uma identificação desta festa com o início de um novo Império nas Américas - jovem e promissor - onde cada festa anualmente renovaria as esperanças de "todos" por um futuro melhor, através da alegria, do riso e da coroação de um novo imperador?

3) As Folias do Divino

Os preparativos para as festas do Espírito Santo iniciavam-se com grande antecedência, indicando que chegara o "tempo do Divino" (34). No sábado de Aleluia, véspera do domingo de Páscoa, era erguido o mastro simbólico, com a pomba no topo, que serviria de "pau-de-sebo" posteriormente, nas brincadeiras da festa. Conta Vieira Fazenda que, a partir daquela época, saíam das Igrejas de Mata-Porcos, Santa Ana, Santa Rita e Lapa do Desterro as famosas folias, recolhendo donativos e anunciando as festas. Percorriam a cidade, com a bandeira do Divino e o imperador em destaque, distribuindo muita alegria, de acordo com as impressões de Walsh, um reverendo inglês que aqui esteve entre 1828 e 1829 (35).

Manoel Antônio de Almeida, autor de "Memórias de um Sargento de Milícias" entre os anos de 1854 e 1855, permite a visão do cortejo no início do século XIX, ao descrever os meninos/rapazes "foliões", que, tocando pandeiro, machete (uma espécie de viola/cavaquinho) e tambor - há outras referências, mencionando chocalhos, reco-reco, ferrinhos e pratos - caminhavam, pulavam e dançavam, formando um quadrado, no meio do qual se encontrava o chamado imperador do Divino:

"Vinham vestidos à pastora, sapatos de cor de rosa, meias brancas, calção da cor do sapato, faixas à cintura, camisa branca de longos e caídos colarinhos, chapéus de palha de abas largas, ou forrados de seda, tudo isto enfeitado com grinaldas de flores, e com uma quantidade prodigiosa de laços de fita encarnada".

O imperador, por sua vez, eleito anualmente pela irmandade,

"...ordinariamente era um menino mais pequeno que os outros, vestido de casaca de veludo verde, calção de igual fazenda e cor, meias de seda, sapatos afivelados, chapéu de pasta, e um enorme e rutilante emblema do Espírito Santo ao peito: caminhava pausadamente e com ar grave" (36).

Acompanhando o grupo, além de "bandos de vadios e desocupados", estava sempre presente a fanhosa música dos "barbeiros", composta geralmente de escravos

negros que, em meados do século, segundo registro de Mello Moraes Filho, ensaiavam "dobrados, quadrilhas e fandangos" (37). Ao se ouvir a música ao longe, "todos" corriam às janelas para ver a folia, que entrava pelas casas, cantando e dançando. Enquanto cantavam e tocavam a música, os irmãos de opa levavam bandeiras encarnadas e pediam esmolas. Um deles conduzia o imperador e o outro, uma espécie de custódia, no centro da qual havia uma pomba esculpida, freqüentemente beijada pelas pessoas (ver ilustrações 1, 2 e 3).

Pela descrição de Thomas Ewbank, de 1846, um escritor e desenhista de Nova York que sempre estranhava nossos hábitos, beijava-se também a bandeira, ou melhor, "afundava-se o rosto em suas dobras" para realizar a devoção; e tanto fazia se fossem pessoas brancas ou negras. O estrangeiro americano presenciara a reverência de uma vendedora de frutas e uma cozinheira, ambas negras, mas também de uma senhora branca, em cuja casa, aliás, ele se hospedava; ela esfregara o "talismã poderoso" no rosto, pescoço e seios. Outro protestante, o reverendo inglês W. Walsh, um pouco antes, em 1828, também registrou a caminhada da "procissão" e deixou escapar uma oportuna impressão de que a bandeira era apresentada a todos para ser beijada, "mas principalmente aos negros" (38).

Tudo isso era oferecido em troca de contribuição dos devotos, mesmo os mais pobres, podendo ser em produtos, com fez a vendedora de frutas, ao ofertar duas laranjas, ou em moedas. Para os produtos, geralmente muito variados, pães, ovos, frutas, e até animais - Ewbank avistou um galo no braço do clarinetista - um dos irmãos da irmandade carregava um grande saco ou podia ser usado um burro de carga.

O hábito de se pedirem esmolas era muito comum desde o período colonial e tinha como objetivo a reunião de recursos para as festas das irmandades ou para o financiamento dos benefícios aos irmãos carentes, como indicam os vários anúncios de festas (39). No caso das folias do Divino, conta Ewbank, os irmãos nem precisavam bater de porta em porta, porque a música por si só já atraía todos à rua.

Pela descrição deste viajante norte-americano, se todas as classes contribuíam com donativos, as irmandades do Espírito Santo pareciam distinguir-se entre si pela riqueza. A da Lapa, por exemplo, contratava "barbeiros" brancos, hábeis tocadores de clarim e violinistas, que ofereciam seus serviços por um preço mais elevado; a decoração da Igreja nos dias de festa era marcada pela ostentação e contrastava com a das outras. Os "coletores do Espírito Santo" da Igreja de Santa Rita, que Ewbank encontrou nas imediações da rua da Ajuda, por sua vez, estavam vestidos pobremente, com uma aparência miserável, e não carregavam o pássaro de prata; as bandeiras também já empunhavam um "carmesim desmaiado" e a pomba há muito tempo deixara de ser branca, pois estava marcada pelas centenas de rostos... (40)

Entretanto, nada disso impedia que "seletas famílias" fossem convidadas para participar dos leilões de bolos, doces e galinhas, em uma sala lateral da Igreja de Santa Rita, embora apenas os homens comparecessem; ou, inversamente, que um leiloeiro da Lapa, a irmandade mais rica, pedisse lances para uma galinha com uma "linguagem abominável", como informou seu tradutor. A platéia era de "negros e de indivíduos de baixa extração", na avaliação do viajante (41). Assim, apesar das distinções socioeconômicas evidentes entre as irmandades, entre os fiéis beijadores de bandeiras e os apreciadores dos leilões, o Espírito Santo parecia ser facultado a todos, em termos de culto e de participação nas comemorações, integrando a cidade numa verdadeira comunidade de religião e, principalmente, de diversões, como ainda veremos.

De acordo com os compromissos das irmandades do Divino Espírito Santo que consegui localizar - Santana, Santa Rita e Lapa - não havia imposição de exigência étnica ou classista para o ingresso de irmãos, apesar de, provavelmente, não admitissem escravos, pois raras o faziam. As irmandades de Santana e de Santa Rita, por exemplo, em compromissos de 1860 e 1856, respectivamente, admitiam "todo o católico de qualquer sexo ou naturalidade", desde que contribuísse com uma pequena jóia (5\$000) e anuidade (1\$000) (42).

Pode-se ainda pensar que, se o trânsito da "pombinha" era bastante amplo entre os diferentes segmentos sociais da cidade e redondezas, seus significados - e os da comemoração, em termos amplos - eram suficientemente universais para permitir a apropriação de "todos". Seguindo este raciocínio, agora na contramão, também é plausível pensar que nenhum segmento social, étnico ou profissional identificou-se seletivamente com ela, elegendo-a para sua própria proteção, como havia sido muito comum em períodos anteriores, no momento em que eram escolhidos os oragos das irmandades coloniais mineiras no século XVIII, por exemplo (43).

No que diz respeito à população negra, algumas outras características do Espírito Santo ainda permitem instigantes hipóteses. Diogo do Rosário, em um livro do século XVI sobre as "vidas e obras insignes dos santos", explica que Pentecostes significava "cinquenta dias depois da Ressurreição" e correspondia, no calendário judeu, à celebração da entrega "da lei da escritura aos filhos de Israel depois que saíram do Egito". O número cinquenta era conhecido na época da descida do Espírito Santo sobre os discípulos como o "número de jubileu e de perdão":

"No jubileu, que era no quinquagésio ano (segundo a lei), perdoavam-se as dívidas, os escravos eram forros, os degredados tornavam às suas terras e qualquer (terra) vendida ou alienada, tornava ao dono primeiro. Significava isto, que neste dia vindo o Espírito Santo, haviam de ser perdoadas as dívidas de nossos pecados, os servos do pecado libertados, e feitos filhos de Deus por adoção: os degredados do paraíso por suas culpas, haviam de tornar à própria pátria, recuperando a herança do céu" (44).

Embora seja difícil descobrir como os escravos e africanos teriam acesso a esses conteúdos - pois, certamente, não deviam ser recitados publicamente nos sermões dominicais - é por demais coincidente (e justificável!) a escolha do Divino como um de seus mais populares "santos" de devoção. O Espírito de Deus, além de todos os dons que distribuía, identificava-se com a libertação dos escravos e, simbolicamente, recolocava no paraíso aqueles que haviam sido dali degredados por suas culpas, fazendo-os retornar à "própria pátria" (45). Ora, a cidade do Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX, estava repleta de deserdados dos céus, os homens e as mulheres que haviam sido

escravizados em uma terra distante e que eram suspeitos de carregar dentro de si o próprio pecado, uma das justificativas, dentre outras, para seu cativeiro na terra (46).

Esses homens e mulheres africanos, por sua vez, apesar de despossuídos de tudo, trouxeram consigo valores, idéias e expectativas. Grande parte deles era originário da região da África Central - Angola e Congo, principalmente - e, apesar de pertencerem a diferentes nações, compartilhariam aqui uma série de traços religiosos e culturais comuns, chegando a construir o que Robert Slenes chamou de uma determinada "identidade bantu". Se bem que, oportunamente, ainda aprofundarei esta perspectiva, vale considerar a possibilidade dessa "identidade bantu" e, a partir daí, aceitar a sugestão de Mary Karasch de que a "pombinha" do Divino (e a representação do pássaro de prata) pode ter sido reconhecida por escravos de origem centro-africana como semelhante, em significado e forma, ao que naquela região era atribuído ao pássaro: o limite entre o dia e a noite; o limite entre a vida e a morte. Ora, é inegável a aproximação desses conteúdos centro-africanos com alguns símbolos católicos do Espírito Santo ligados à iluminação proveniente de sua presença sobre todos os discípulos e à renovação espiritual da vida (47).

Uma outra evidência ainda pode sugerir o especial encontro entre a população negra, africana e pobre da cidade do Rio de Janeiro e o popular Divino Espírito Santo. Recentemente, a pesquisa de Carlos Eugênio Libano Soares mostrou como as duas grandes maltas de capoeiras, "Nagôas" e "Guayamús", identificavam-se, respectivamente, com as cores branca e vermelha, principalmente a partir da segunda metade do século XIX, quando também, declara o autor, se registra um significativo ingresso de portugueses pobres nas maltas da cidade (48). Se o leitor está lembrado, eram exatamente as fitas e as bandeiras com estas cores, ostensivamente expostas pelos irmãos do Divino, que os populares reverenciavam: segundo Ewbank, uma senhora branca, uma vendedora de frutas e uma cozinheira, ambas negras, o faziam; de acordo com a imortal gravura de Debret, uma senhora negra beijava na rua a imagem da santa "pombinha" (ver ilustração n. 1).

Conjecturas de lado, voltemos às impressões de Ewbank sobre a folia. A falta de higiene dos beijos na bandeira e a atração que a imagem da pomba exercia sobre o público devem realmente tê-lo sensibilizado muito, porque ainda outra vez comenta o fato, agora referindo-se aos coletores da Igreja do Campo de Santana:

"O emblema sagrado consistia de uma pequena peça de metal frágil, presa num bloco e parecia uma águia de asas abertas sobre um quepe de nossos soldados. Estava presa numa lata de estanho, um pouco maior que uma lata de graxa, com um anteparo de vidro em frente e um cabo atrás para estendê-lo aos lábios dos devotos... A parte central da bandeira era cor de rapé, e grossa de gordura, aparentemente o acúmulo de anos de contato com os rostos suados de brancos e pretos e que o tempo havia endurecido até a consistência de cera" (49).

Também surpreso, mas com uma certa dose de "mau humor" e ironia em relação à fé nacional, outro norte-americano, o pastor protestante Daniel P. Kidder, que esteve no Rio de Janeiro entre 1837 e 1840, dá destaque para o fato de os devotos "apressarem-se em beijar a imagem". Contudo, de fato, toda a encenação o incomodava: "os pedintes, bem como as beatas, tornam-se por vezes tão inoportunos quanto os mendigos, antes de serem alojados na Casa de Correção" (50).

A sensação de repulsa não era privilégio dos estrangeiros. Conta Luiz Edmundo, se bem que escrevendo no início do século XX e revelando o preconceito de quem não tinha vínculos com a festa, que "pela frincha da casa colonial, enfiava-se, então o estandarte de seda, que era respeitosa e anti-higienicamente beijado, lambido por toda a carola família, dos donos da casa ao último escravo" (51).

Os "barbeiros"

Os famosos e sempre alegres "músicos barbeiros" eram um indispensável acompanhamento desde o período colonial, não só nas folias do Divino, como também à entrada de igrejas e outras celebrações, pois as irmandades os contratavam para atrair fiéis. Estavam presentes até mesmo quando se pretendia anunciar espetáculos teatrais na cidade. Recorda Manoel Antônio de Almeida que, no início do século XIX, "não havia

festa que passasse sem isso (com a música de barbeiros à porta); era coisa reputada quase tão essencial como o sermão" (52).

Geralmente era executada por um conjunto de negros (difícil saber se livres ou escravos), que somavam à profissão de barbeiro, atividades de sangradores, aplicadores de ventosas e o ofício de músico, ao tocarem, com instrumentos de sopro, "dobrados, quadrilhas e fandangos", segundo Mello Moraes Filho. Por um pedido de licença de 1834, fica evidente que a atividade poderia ser um bom negócio, pois Manoel da Candelária declarava possuir, há muitos anos, uma "música de barbeiros", formada por seus escravos, que alugava para tocarem dentro e fora da cidade (53) (ver ilustrações 1, 3, 4 e 5).

Os mais críticos, como Daniel Kidder, consideravam esses músicos grupos de negros maltrapilhos, portadores de rudes instrumentos. Mello Moraes Filho, que não disfarçava, no final do século XIX, sua simpatia pelas antigas e praticamente desaparecidas manifestações populares, dá a entender que mais de um conjunto poderia estar presente numa festa religiosa, como a da Glória, por exemplo. A principal delas, continua, ficava na baixada da Igreja, era dirigida por um certo Dutra, mestre de barbeiros à rua da Alfândega, e formada por negros escravos:

"O uniforme não primava pela elegância, nem pela qualidade. Trajavam jaqueta de brim branco, calça preta, chapéu branco alto e andavam descalços. Os que não sabiam de cor liam-na pregada a alfinetes nas costas do companheiro da frente, que servia de estante" (54).

Contudo, é de admirar que soubessem "ler", tocar "dobrados, quadrilhas, fandangos" e até valsas, na percepção de Ewbank... Os dobrados eram uma imitação do toque de tambores, um tipo de marcha militar. O fandango, era um nome genérico para englobar muitas danças de difícil precisão, mas que sempre se referiam a um bailado popular, realizado em qualquer tipo de festa. Por fim, as quadrilhas, uma surpreendente apropriação popular da grande dança de salão européia do século XIX (55).

De origem francesa e executada em pares, as quadrilhas na época da Regência já eram a grande moda na corte, onde mestres de orquestras francesas se apresentavam, permanecendo até os primeiros governos republicanos como a dança de honra com que se

iniciavam os bailes oficiais. Paralelamente, esta dança nobre foi-se espalhando por todos os sertões do Brasil, ganhando figuras e comandos inesperados, sem deixar de perder o prestígio aristocrático. Conta Mello Moraes Filho que nos salões nobres, situados nas proximidades da Glória, as Suas Majestades, nos dias da festa da santa, "inauguravam o baile honrando a primeira quadrilha". O reverendo Walsh, em 1828, ao participar de um baile oferecido pelo encarregado dos Negócios Franceses, também observou que as senhoras dançavam quadrilhas e valsas, aliás, "muito bem", e com "maneiras muito gentis" (56).

Pelas descrições apresentadas, que de alguma forma englobam a primeira metade do XIX, podemos considerar as apresentações dos "barbeiros" pelas ruas como importantes agentes de divulgação e popularização de um estilo musical militar e das quadrilhas européias. Por outro lado, estes músicos não deviam dispensar combinações próprias, como percebeu Debret, artista francês que viveu no Rio de Janeiro entre 1816-1831, ao registrar a habilidade dos barbeiros que executavam, "no violão ou na clarineta, valsas e contradanças francesas, em verdade arranjadas a seu jeito" (57). Manoel Antônio de Almeida, por sua vez, ao descrever a música dos barbeiros, reclamava de seus "desafinos e desconcertos", o que provavelmente reforça a versão de uma performance bastante pessoal e adaptada ao gosto "nacional", já que ele não deixa de acrescentar o sucesso dos músicos:

"Meia dúzia de aprendizes ou oficiais de barbeiro, ordinariamente negros, armados, este com um pistom desafinado, aquele com trompa diabolicamente rouca, formavam uma orquestra desconcertada, porém estrondosa, que fazia as delícias dos que não cabiam ou não queriam estar dentro da igreja" (58).

Independente de qualquer impressão negativa, Ewbank ainda salientava que a música dos barbeiros era sempre "buliçosa", um convite aos jovens para a dança (59).

José Ramos Tinhorão, um pesquisador incansável da história da música popular brasileira, realizou um levantamento sobre as notícias das músicas de barbeiro no século XIX, através de relatos de época e de alguns viajantes do Rio de Janeiro e Salvador. Pelos seus registros, e pelos que também consultei, os instrumentos eram predominantemente de

sopro - como as trombetas, trompas, cornetas, clarinetas e flautas - e de cordas - as rabecas, "o que os homens do povo chamam de violino" (60). Violões, tambores, bumbos e triângulos também podiam ser encontrados, como descreveu Debret (observar, nas ilustrações 3, 4 e 5, a variedade de instrumentos e vestimentas, inclusive alguns "barbeiros" estão descalços).

Através das comédias de Martins Pena, especialmente a "Família e a Festa da Roça", escrita em 1842, Tinhorão comprova que os "barbeiros" executavam ainda lundus, no momento das folias ou depois delas, nas festas (61). Esses lundus, acrescenta, eram um tipo de canção e dança popular muito difícil de ser precisada, em função da variedade de situações que exprimia. Tanto podia designar uma dança marcada pelas "umbigadas" de origem angolana, com uma coreografia marcada pela percussão dos batuques, como, também, um tipo de dança semelhante, mas acompanhada da velocidade rápida dos instrumentos de cordas, como a viola, já conhecida no XIX por violão e sempre condenada nos salões nobres (62).

Mello Moraes Filho aponta várias passagens referentes ao século XIX em que o violão estava presente nas ocasiões festivas, onde não era difícil encontrarem-se pardos e negros "tocando violão e cantando lundus" - e até mesmo escravos, colocando a viola ao lado das marimbas e urucungos - o que indicava uma íntima relação deste instrumento com os gostos e ritmos da terra (63). De qualquer forma, o lundu era um produto brasileiro, cuja performance provavelmente variava em função do ambiente social e do momento em que era tocado, contribuindo com sua alegria para a popularidade da música dos barbeiros, das folias e do próprio Divino...

As cantigas

Enquanto caminhava a Folia, tocavam os "barbeiros"; quando parava na porta de alguma casa, os pastores, uma espécie de trovadores, segundo Ewbank, entravam em ação com suas cantigas, que convidavam a população para os dias de festa, conquistavam

devotos e, conseqüentemente, aumentavam os donativos (ver ilustração 2). Os relatos dos autores nacionais que se preocuparam em contar a história do Divino no Rio de Janeiro nos dão a possibilidade de conhecer algumas cantigas, embora não revelem nunca como as conseguiram. Os viajantes, por sua vez, infelizmente, não as registraram, provavelmente porque só entendiam, e com dificuldades, aquilo que viam.

Hermeto Lima e Barreto Filho, na década de 1930, informam que as cantigas eram compostas pelo maior poeta da irmandade. Pela observação dos diferentes registros, fica evidente a presença da improvisação e da repetição de alguns elementos, como a forma, o ritmo dos versos e a temática geral, reforçando a hipótese de que a criação do poeta se realizasse dentro de um repertório comum, correspondente às expectativas do público. Provavelmente as letras circulavam muito e eram bem conhecidas dos devotos (64).

Acompanhando as cantigas, então, descobrem-se, por um outro caminho, os grandes atrativos do Divino, aquilo que motivava os foliões, mobilizava os fiéis e enchia as festas de "povo". Foi possível confirmar que as homenagens ao Espírito Santo eram importantes por si só; não estavam ligadas a um tipo específico de prece espiritual - ou a um determinado segmento social - a não ser a proteção geral aos pobres. Falavam sempre de muita alegria, prazer, comidas e bebidas; apresentavam o Divino como amigo dos pobres e consolador após a morte; ajudavam a recolher esmolas, elogiavam quem contribuísse, prometendo-lhe muitas graças.

Sem dúvida nenhuma, essas cantigas são expressões de uma íntima relação dos homens com o sagrado, revelando uma aproximação entre as coisas humanas (comidas, pães e bebidas) e as divinas, além de representarem a continuidade da "prática católica barroca" e "colonial". Nesta prática, eram fundamentais as homenagens coletivas e espetaculares da fé, implementadas pela mistura do sagrado e profano; o "comércio" espiritual com os santos, estabelecido na relação entre as promessas e/ou esmolas ofertadas, por um lado, e a obtenção de graças e/ou castigos por outro; e a identificação desses mesmos santos com figuras vivas. No caso específico do Divino, este "pensamento concreto" pode parecer ainda mais "grave" para os que estão distantes desta prática, pois o

Espírito Santo era tratado como um verdadeiro santo, cujo símbolo era uma pomba, mais conhecida como a "pombinha".

O protestante e sensível Ewbank descreve esta particularidade como ninguém: quando estava escrevendo uma carta, foi chamado por uma senhora para que descesse logo, "depressa!", pois "o Espírito Santo estava subindo o Catete. - "Não quer vê-lo?" perguntou a senhora. - "Onde?", retrucou o viajante. - "Está naquela venda e daqui a pouco sairá". Momentos depois, "uma banda de negros... emergia e começava a tocar uma valsa" (65).

Manoel Antônio de Almeida, em meados do século XIX, confessou que lembrava das folias do tempo em que era criança e registrou o verso mais citado pelos autores que construíram a memória do Divino:

"O Divino Espírito Santo
É um grande folião,
Amigo de muita carne,
Muito vinho e muito pão" (66).

Moreira de Azevedo, em 1861, também contemporâneo das folias, descreveu as cantigas com mais detalhes:

"Oh Divino Espírito Santo
Pai dos Pobres, amoroso,
Ponde, Senhor, ao meu peito,
Um coração fervoroso.

O Divino Espírito Santo
E Santo consolador;
Consolai a nossa alma,
Quando deste mundo for.

O Divino pede esmola,
Mas não é por carecer;
É só para experimentar
Quem seu devoto quer ser.

Versão semelhante:
"O Divino pede esmola,
Mas não é por precisão,
É somente p'ra saber
Quem lhe dá seu coração".

Tantas moças na janela
Não fazem senão olhar;

O Divino pede esmola
Mas elas não sabem dar.

O Divino Espírito Santo
É um senhor que vai e vem
Ele anda de casa em casa
Para ver quem lhe quer bem.

O sol entra pela janela,
O luar pela vidraça
Meu Divino pela porta,
Enchendo tudo de graça.

Viva o cravo, viva a rosa
Viva a flor que floresceu
Viva a dona desta casa
Que a bandeira recebeu.

Deus lhe pague pela esmola
Dada de boa vontade;
No céu terá o prêmio
da Santíssima Trindade.

A bandeira se despede
Com toda a sua folia;
Viva a dona desta casa
E toda a sua companhia".

Mello Moraes Filho, no final do século XIX, ainda acrescentou outros versos que, talvez com mais clareza, aproximavam o "reino dos céus" dos fervorosos devotos e identificavam a "pombinha" a um santo muito poderoso:

"A pombinha vai voando,
A lua a cobriu de um véu,
O Divino Espírito Santo,
Pois assim desceu do céu.

Meu Divino Espírito Santo,
Divino celestial,
Vós na terra sois pombinha,
No céu pessoa real.

Andamos de porta em porta
De todos os moradores,
Para festejar o Divino,
Cobri-lo de flores.

O Divino Espírito Santo
Hoje vem vos visitar,
Vem pedir-vos uma esmola
Pra seu império enfeitar.

O Divino Espírito Santo
É pobre não tem dinheiro,
Quer forrar o seu império
Com folhas de cajueiro.

Rua abaixo, rua acima,
Ruas de canto a canto,
Rua que por ela passa
O Divino Espírito Santo".

Luiz Edmundo, referindo-se ao tempo dos Vice-Reis, mas escrevendo no início do XX, resgatou outras interessantes estrofes. Elas associavam nitidamente a força do Espírito Santo com a solidariedade de cada freguesia e entravam em detalhes sobre os objetos ofertados na especial troca de favores e cumplicidade do Divino com todos os pobres da cidade:

"Dai esmolas ao Divino,
Com prazer e alegria,
Pensando que esta bandeira
É da vossa freguesia."

O Divino é muito rico,
Tem braços e tem riqueza,
Mas quer fazer a sua festa
Com esmolas da pobreza.

Dai aquilo que quiserdes
De alma boa, de alma cega,
Ouro mesmo em barra ou pó,
Que o burro tudo carrega.

Venha um bom copo de vinho,
Venha um naco de galinha,
Venha um peixe, um ovo, um fruto
Ou uma cuia de farinha.

Obrigado, minha gente
Pelo que vindes de dar
O Divino Espirito Santo
Muito nos há de aumentar" (67).

Com todo este apelo das folias, as músicas, figurinos e cantigas, andando dias e dias pelas freguesias, convidando os moradores a participarem das alegrias do Divino, não era de estranhar o apreço popular, principalmente na cidade do Rio de Janeiro, onde se registrava um grande crescimento de pobres e estrangeiros na primeira metade do século XIX. "Todos", de uma forma bastante simpática, eram chamados a fazer parte das comemorações da "pombinha" sagrada, nem que fosse apenas ouvindo músicas ao ritmo da terra. No final, acabava-se recolhendo muito dinheiro e diversos donativos em espécie para serem leiloados no dia da festa.

O "imperador"

O imperador do Divino é uma outra parte bastante interessante do cortejo e da própria festa. Manoel Antônio de Almeida refere-se a ele como uma figura deveras "extravagante", empunhando os símbolos do poder, a coroa, o cetro, às vezes de valor "inestimável", o espadim e a bandeira do Divino (68).

O costume vinha de Portugal, como vimos, e permaneceu na colônia, chegando, com muitas semelhanças até os dias de hoje, a locais onde ainda é celebrada a festa do Divino, como em Parati e em Pirenópolis (69) (ver ilustração 6). As informações sobre os primórdios da comemoração, fornecidas pelos que se dedicaram ao tema, não ajudam muito a desvendar a papel desta figura, além do fato de o ritual ter sido fundado por reis, a Rainha Isabel e D. Diniz, seu marido. O hábito de se construir um "império", uma casa

onde ficavam os imperadores para comandar as festividades, é explicado como uma homenagem ao palácio de onde saíra a Rainha Santa Isabel em procissão (70).

Vieira Fazenda, porém, apresenta mais detalhes sobre a participação do imperador nas festas do Rio de Janeiro, ao que tudo indica entre o final do século XVIII e o início do XIX:

"Chegado o domingo de Pentecostes efetuava-se a missa cantada, antecipada pela coroação do imperador (por um sacerdote), que era obrigado a permanecer no "império" durante os três dias da festa, para receber as homenagens, esmolas e donativos, e presidir ao leilão das prendas. **Em geral eram meninos de menos de 12 anos** os escolhidos para cingir a coroa, mas em muitas ocasiões tal cargo **era desempenhado por adultos**, tirados à sorte dentre os irmãos. Se o eleito tinha "cum quibus", corria com todas as despesas da festança, mas se o imperador era falto de meios, a irmandade, à custa das esmolas recebidas, não deixava o monarca ficar mal" (71) (grifos meus).

O reverendo Walsh, entre 1828 e 1829, apesar de não precisar em que igreja, afirma que o jovem imperador era filho de algum comerciante, o que facilitava as despesas com a festa. Gozavam de uma autoridade papal e o próprio clero obedecia às suas ordens (72). Mesmo que estivesse exagerando as funções e o poder dos imperadores, pois não encontrei confirmação em outros relatos do século XIX, suas informações referiam-se à imagem histórica do imperador, financiador da festa.

Segundo o compromisso da irmandade do Divino Espírito Santo da Matriz de Santana, de 1856, determinava-se a eleição anual do imperador a partir de uma lista indicada pelos irmãos "definidores", membros de uma espécie de conselho-mor da irmandade. Deveria ocupar o cargo um menino menor de 12 anos, sendo que seu pai ou tutor contribuiria com a jóia que desejasse. Pelo único livro de entrada de irmãos que esta irmandade ainda conserva, há uma indicação de que no ano de 1879 fora escolhido o filho de um advogado, o Dr. Francisco Maria Correa Bernardes, provavelmente também um homem de posses.

Ewbank, em 1846, acompanhou o movimento de um desses monarcas já na festa do Campo de Santana. Naquele ano, o menino era filho de um farmacêutico que, diziam, se sentia muito cioso da responsabilidade, que lhe custava "500 dólares por ano".

Sentado numa espécie de trono e portando uma coroa e a faixa da "Ordem de Cristo", cercava-se dos organizadores da festa e por um "bom número de senhoras", ao som de uma "música muito bonita". Ewbank, ao presenciar um sinal do monarca, solicitando que um de seus auxiliares lhe alcançasse confeitos, não desperdiçou a curiosa observação de que estes monarcas juvenis em muito se assemelhavam aos "bispos meninos" da Idade Média. Frei Joaquim Santa Rosa Viterbo, em seu dicionário do final do século XVIII, define a existência desses "bispos meninos" na Europa como um grosseiro, louco e extravagante hábito de se permitir, em tempos passados, que meninos governassem o clero pelo período das festividades, pois cometiam as maiores irreverências e extravagâncias contra as coisas santas (73).

Para a segunda metade do século XVIII, no Brasil, há informações de que esses imperadores eram adultos, embora também existam exemplos de meninos, como indicou Vieira Fazenda. Investiam-se de direitos majestáticos, planejando, como em Salvador, a ida à cadeia para pagar as fianças dos presos por dívidas; ou, como no Rio de Janeiro, realizando determinados caprichos, ao exigirem, por exemplo, reverências especiais de seus "súditos", dentre eles o Vice-Rei Conde da Cunha, e ao forçarem a irmandade a acompanhá-lo todas as vezes que desejassem "ir ao mato" (74).

No século XIX não consegui localizar casos concretos do exercício desta autoridade, a não ser a distribuição de alimentos aos presos, a própria admiração que o imperador exercia sobre o público e a completa licença que dava para os folguedos (75). De qualquer forma, o imperador do Divino, ao menos simbolicamente, expressava o poder e a autoridade monárquica, legitimando a proteção aos pobres e a alegria geral.

Os três registros relativos à primeira metade dos oitocentos de que temos notícias, o de Walsh, o de Ewbank e o do compromisso da irmandade do Divino de Santana, demonstram que a escolha recaía sobre um menino, filho de alguém de posses, revelando, assim, uma antiga e hierárquica forma de se conceder caridade e autorizar a alegria da festa.

Num diferente sentido, este visível predomínio de meninos imperadores permite que se retome outra importante questão. Deve ser observada e refrisada a existência de uma "corte do Divino", presidida por um imperador menino, no seio da capital do jovem Império do Brasil, onde os herdeiros ao trono verdadeiro também eram crianças, nascidas brasileiras. Pelos relatos de Ewbank e de Manoel Antônio de Almeida, ambos de meados do século, é possível encontrar indícios do uso de símbolos do poder monárquico no Brasil por parte do imperador do Divino e desconfiar de uma especial aproximação entre os dois imperadores para além do uso dos tradicionais cetro, coroa, espadim e do próprio significado da palavra "imperador" - alguém que possui autoridade e autonomia sob uma jurisdição, como seria o caso do imperador do Divino na época das festas (76).

Em primeiro lugar, o detalhe da faixa da "Ordem de Cristo", que Ewbank registrou em 1846, representava a lembrança simbólica dos reis fundadores do culto em Portugal, pois a "Ordem de Cristo", uma ordem militar portuguesa e herdeira dos templários, fora estabelecida no século XIV, nada mais nada menos do que pelo rei D. Diniz, para homenagear os que combatiam os infiéis. De acordo com a descrição e desenho de Debret, a condecoração era formada por uma cruz branca muito estreita, colocada no campo vermelho de outra mais larga, de metal (as cores do Divino Espírito Santo), e o conjunto era cercado de raios de prata (lembrando a iluminação produzida pela descida da pombinha à terra).

Ora, a cruz da "Ordem de Cristo", de acordo com o estudo de Maria Eurydice de Barros Ribeiro, foi um dos poucos símbolos da monarquia portuguesa mantidos na organização emblemática do novo país, passando a constituir parte integrante das armas imperiais do Brasil após 1822 (ver ilustração 7). O vermelho e o branco das cores do Divino e da Ordem de Cristo, se bem que discretos, marcaram presença na coroa Imperial que encimava os símbolos nacionais (77).

Em segundo lugar, adensando a suspeita instigada por Câmara Cascudo sobre a semelhança entre o título dos imperadores do Divino e do Brasil, ou melhor, sobre a possível interação e/ou apropriação entre os símbolos das duas autoridades, encontrei um

sugestivo indício na descrição de Manoel Antônio de Almeida. As cores do Divino são tradicionalmente o vermelho e o branco; sempre se encontravam expostas nas bandeiras e na decoração, inclusive na indumentária do imperador, desde os registros mais antigos, como os de Vieira Fazenda/Gastão Cruls para o final do século XVIII e os de Debret para o início do XIX, aos mais recentes, nas atuais festas de Parati e Pirenópolis (78). Se o leitor está atento, deve lembrar-se de que não são essas as cores descritas por Manoel de Almeida:

"...vestido de casaca de veludo **verde**, calção de igual fazenda e cor, meias de seda, sapatos afivelados, chapéu de pasta..."

Sintomaticamente, na cidade do Rio de Janeiro, a descrição do escritor, feita no início da década de 1850, mas referida a um período anterior, apresenta o imperador do Divino usando a cor que freqüentemente coloria o animal heráldico da dinastia de Bragança, o dragão, e que foi escolhida, a partir da Independência, para representar o jovem país, ao lado da amarela. O verde era a cor predominante na bandeira nacional, no manto do monarca, na carruagem imperial e nos símbolos nacionais.

Por que o escritor cometeria esta confusão entre as cores, se eram tão tradicionais o vermelho e o branco (79)? A confusão dos títulos e a possível associação entre os dois imperadores, o religioso e o temporal, talvez não fossem privilégios das supostas intenções de José Bonifácio, ao decidir pelo título do chefe político do novo país, como sugeriu Câmara Cascudo...

Considerando a festa uma "situação ritual de reprodução simbólica das relações sociais" (80), podemos, então, propor que a figura do "imperador do Divino" se relacionasse, no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX, por um lado, com a continuidade, renascimento e consolidação da monarquia de Bragança em terras brasileiras, e, por outro, com a manutenção e renovação de símbolos da antiga metrópole no jovem país.

Se as continuidades apontadas podem ser entendidas pela expressiva presença de portugueses entre os populares e em importantes ocupações da cidade, no momento das

festas havia uma profunda diferença, pois o Divino convidava a "todos". Ali estabelecia-se uma especial relação entre esta representação de "corte imperial" e o povo real, pobre, negro e multiétnico. Através de uma simbólica permissão - porém legítima, pois concedida pelo "imperador", carregado de insígnias do poder - era autorizada toda a alegria que viria depois...

Ao mesmo tempo, criavam-se imagens da ordem imperial e irreverentes apropriações plebéias e populares: expressões festivas das difíceis relações entre poderosos e dominados (81)?

4) O tempo de Divino

Misturando em doses variadas uma devoção religiosa, uma corte imperial plebéia e muitas diversões profanas, a festa no Campo de Santana era a que prometia mais que todas. Provavelmente a sua localização, no maior espaço público da cidade, onde aconteciam as paradas militares, as cerimônias de aclamação dos Imperadores brasileiros e as danças negras no início do século, contribuía muito para isso, na medida que permitia a presença de um considerável número de pessoas (ver mapa 1 e ilustração 7b).

O tempo de duração da festa variou muito ao longo do século XIX. Mas, em geral, a irmandade do Espírito Santo da Igreja de Santana, de acordo com os pedidos de licença, requisitava a autorização da Câmara para que fossem permitidas as comemorações do dia de Pentecostes (dia do Espírito Santo) até o de Santana, em 26 de julho. Ora, este longo período, quando autorizado, significava mais de dois meses de atividades e uma ruidosa fase de festas na cidade, pois, começando em maio ou junho, incluía Santo Antônio, São João e, por último, a popular Santana (82).

A irmandade costumava anunciar nos jornais diários da cidade a programação que seria seguida, principalmente a mais religiosa, ou seja, as novenas, as missas, os sermões, a coroação do imperador eleito, seguido de solene Te-Déum. Porém não abria mão de divulgar o império iluminado, os "esplêndidos" fogos de artifício, os leilões e as bandas de

música. Os irmãos eram convocados para comparecerem com suas "esmolas e presenças". As atividades dentro da Igreja, ao menos pelo que era anunciado, pareciam mais elitizadas, embora longe de serem ortodoxas no culto, pois ali os imperadores eram coroados e apresentavam-se, gratuitamente, artistas italianas, dentre eles a famosa Signorina Cardiani (83).

Ao lado da Igreja, sempre cercada de iluminação de copinhos, armava-se o império, um pavilhão com uma capelinha ao fundo e terraço na frente, onde, em seu trono, o imperador do Divino recebia as homenagens dos "súditos" e presidia os divertimentos e os leilões dos produtos arrecadados pelas folias. Ali também ficava a música dos "barbeiros". No Campo de Santana e na Lapa, o império chegou a existir de uma forma definitiva, em construção de pedra e cal, que não deve ter ultrapassado a década de 1820, em nenhum dos dois lugares. Nos anos seguintes, entretanto, os jornais continuavam anunciando a atração do império, certamente uma edificação provisória que, a cada ano, ultrapassava "em estilo os dos anos anteriores", como contou o viajante Ewbank (84).

Os leilões das prendas eram uma das principais atrações para os devotos. Quando as doações ficavam insuficientes, a irmandade comprava os artigos a preço de atacado, para revender nos dias de festa com bons lucros. De acordo com Luiz Edmundo, os leiloeiros contratados pela irmandade eram homens de chalaça fácil, não "raro escolhidos entre atores de farsa nos elencos teatrais locais", para garantirem o bom humor, as pilhérias, as gargalhadas do povo e o lucro dos leilões. Normalmente estavam sempre provocando e desafiando a platéia, inclusive com enredos amorosos:

"Quanto dão por esta caixa de segredo em forma de
coração?
Quem tiver namorada que a compre..." (85);

Quem tiver o seu segredo
Não conte a mulher casada,
Que a mulher conta ao marido,
O marido à camarada..." (86).

Os mais divertidos, sem dúvida, eram os da festa do Campo de Santana, como salienta Ewbank. Vestiam-se com fantasias, algumas bem irreverentes, como a mitra de um bispo, faziam travessuras, danças cômicas, acompanhadas de músicas populares e por uma polca, pelo que o viajante conseguiu identificar. Ao mesmo tempo, ofereciam galinhas, pombos, tortas, confeitos e pastéis. Os leilões da Igreja de Santa Rita, a que também Ewbank assistiu, pareciam ser mais "sérios" e realizados em ambientes fechados. Mas, para cada objeto ou comida oferecida, o leiloeiro aumentava os atributos do produto com a garantia de que havia sido bento, que curava doenças ou que estava sob as graças de algum santo, evidenciando, mesmo neste lugar, uma autêntica troca, simbólica e real, entre os homens e o Divino.

Além de todas essas atividades sob a responsabilidade da irmandade, muitas outras aconteciam, como as atrações dos artistas de circo. Uma espécie de "meio carnaval ligado a festividades religiosas", na avaliação de Vieira Fazenda, a festa no Campo de Santana incluía ainda feira livre, onde as negras com seus apetitosos tabuleiros vendiam roscas do espírito-santo, pães variados, marcados com a "pombinha", cuscuz e cocadas, angu ou mocotó; barracas de sorte, de comidas e bebidas, onde se fritavam figado ou peixe e se podiam beber canecas de vinho verde, tiradas da pipa; barracas de jogos diversos, peças teatrais e até "batuques" (87).

Para o final do século XVIII e início do XIX, Vivaldo Coaracy registra a presença de congadas, lutas de mouros e cristãos, muito barulho e alegria, interrompida de vez em quando com a visita de autoridades, como os Vice-Reis, ou com a chegada dos africanos da Lampadosa que, cantando suas músicas, vinham homenagear o Divino. Gastão Cruls, para este mesmo período, ainda assinala cavalhadas, mastro de cocanha (mastro untado com sebo, em cujo topo são colocados prêmios) e grandes ceias, tudo terminando sempre com muitos fogos de artifício (88).

Como se pode perceber, a festa reunia ao seu redor uma enorme economia de energias e de produção: as compras da irmandade, o comércio da feira livre, o trabalho dos artesãos na decoração, a preparação dos artistas nos fogos e espetáculos e, ainda, os

negócios do sagrado, quando se colocava à venda um sortimento enorme de velas e imagens dos "Espíritos Santos", em grande variedade de preços e qualidade, podendo ser de ouro, prata ou estanho.

Contudo, realmente eram os fogos do Campo de Santana a maior atração de uma "grande multidão de famílias", como nos conta Manoel Antônio de Almeida, ao relembrar a festa no início do século XIX. Os amigos combinavam ir juntos, acompanhados de não pequeno número de "negras e negrinhas escravas, que levavam cestos com comida e esteiras"; as senhoras iam sempre de braço com os seus companheiros, mesmo as mais jovens, como Luisinha, a musa de seu romance. Chegando ao Campo, repleto de pessoas, passava-se pelas barracas que serviam de casas de pasto e, obrigatoriamente, visitava-se o império, quase em frente à velha Igreja de Santa Ana, onde se podiam apreciar o imperador, o leilão e as "graçolas pesadas do pregoeiro". Depois, era procurar um local confortável no Campo para realizar a ceia e ver o fogo:

"...Grande parte do Campo estava já coberta daqueles ranchos sentados em esteiras, ceando, conversando, cantando modinhas ao som de guitarra e viola. Fazia gosto passear por entre eles, e ouvir aqui a anedota que contava um conviva de bom gosto ali, a modinha cantada naquele tom apaixonante poético que faz uma das nossas raras originalidades, apreciar aquele movimento e animação que geralmente reinavam...

No melhor da ceia foram interrompidos pelo ronco de um foguete que subia: era o fogo que começava. Luisinha estremeceu, ergueu a cabeça, e pela primeira vez deixou ouvir sua voz, exclamando extasiada ao ver cair as lágrimas inflamadas do foguete que aclaravam todo o Campo" (89).

A sofisticação do foguetório não era pequena. Os artistas especializados anunciavam suas habilidades nos jornais e, como registram Hermeto Lima e Barreto Filho, cada projétil tinha uma qualidade especial. Além do foguete de lágrimas e dos morteiros, apareciam a "roda", a "lua", a "melancia" e, o principal, uma grande estrela que girava, tendo ao centro o emblema do Divino (90).

Ewbank, em 1846, também ficou impressionado com os fogos, não pela arte de soltá-los, pois já havia visto muitos povos com esta habilidade, mas pela enorme variedade e disposição sobre uns excêntricos mastros. Esses mastros eram em torno de

40, indo de 8 a 15 metros de altura; no topo estavam fixos os fogos e, surpreendentemente, figuras humanas em movimento: "de tamanho natural, e vestidos a caráter, eram tão bem preparados que à distância poderiam ser tomadas por pessoas vivas".

Acionadas por um mecanismo especial, as diversas figuras, representando variados segmentos profissionais e sociais da cidade do Rio de Janeiro, apresentavam-se muito bem vestidas e em movimento. O "serrador e seus africanos" trabalhavam; o "afiador de tesouras" girava a roda; a dama e um cavalheiro dançavam o "cotilhão" - uma espécie de quadrilha, popularizada no XIX; e os acrobatas e equilibristas exibiam-se (91). A iluminação ficava por conta da grande profusão dos fogos, que davam a idéia de ser dia e conferiam ao Campo "um aspecto mágico", na avaliação do francês Dabadie, que assistiu à festa de 1851 (92).

Terminado o "fogo", conclui Manoel Antônio de Almeida, "tudo se punha em andamento, levantavam-se as esteiras, espalhava-se o povo" (93).

Mello Moraes Filho - sem dúvida o autor mais atento aos detalhes da festa no Campo - descreve uma série de outras atrações para a década de 1850. Sintomaticamente, elas não existiam na época em que se passa o romance de Manoel Antônio de Almeida.

As barracas eram muito mais diversificadas e faziam de tudo para atrair o público, desde a decoração com letreiros, bandeiras, desenhos com cores flamantes, anunciando as atrações, até as "músicas que estrondavam de dentro" e a própria gesticulação e gritaria dos vendedores de sortes e comidas. Em geral, todo ano os barraqueiros tinham que solicitar à irmandade do Espírito Santo a autorização para seus empreendimentos. Como deviam estar afinados com os gostos e as modas do "povo", uma garantia para o sucesso, as autorizações da irmandade revelavam uma enorme disposição da festa e de seus organizadores em se atualizarem frente às novidades no ramo das diversões populares, inclusive internacionais, como veremos.

Combinando movimento de pessoas, luzes, cores e cheiros, num amplo espaço livre e aberto, perfeito para comportar tamanho visual plástico e misturar em harmonia o

religioso e o lúdico, Mello Moraes Filho descreve com o entusiasmo (e o saudosimo) de um poeta a concorrência das "famílias", do "povo", bem diversificado, por sinal, e a beleza da festa no Campo de Santana em meados do século XIX:

"...as famílias e o povo formigavam defronte]das barracas], e como uma chuva de pirilampos que se abatesse dos ares, as lanterninhas de folha com vela de vintém, das quitandeiras sentadas, faiscavam ao largo, alumando nos tabuleiros e bandejas os louros manauês (doce de milho com leite de coco, servido em pequeninas formas), as cocadinhas brancas e os bolinhos de aipim, feitos com esmero e asseio pelas laboriosas e inestimáveis doceiras daquele tempo.

Desde o escurecer, era realmente deslumbrante aquele cenário. Naquela praça enorme, a fileira das barracas parecia um muro alvo lavrado pelas chamas; a multidão com suas vestimentas pitorescas, apenhada no chafariz que aí existia, ou movendo-se em grupos, lembrava um quadro de mestre da escola veneziana; ao ombro das montanhas descansava a abóbada do firmamento, e a Igreja de Santana, com a sua torre caiada, destacava-se ao fundo, num céu calmo e estrelado.

O famoso império, o coreto e o palanque do leilão, ao lado do templo, cintilavam de luzes, agitavam os bambolins...

Quando as luminárias acendiam-se, o campo regorgitava de curiosos e de gente que comprava sortes, cejava nas barracas, caminhava ao acaso e recebia entradas...

O estalo dos chicotes nos circos, o repique dos sinos de Santana, ao terminar o Te-Déum, as pachouchadas do Chico-gostoso apregoando um pão-de-ló ou um galinha, e a multidão em tropel que acompanhava ao império o imperador do Divino, o porta-estoque e os foliões no centro de quatro varas encarnadas, imprimiam a essa festa um cunho de relevo brilhante, como as esculturas arquitetônicas da Idade Média" (94).

Além dos fogos, eram os espetáculos nas barracas que realmente "constituíam o divertimento predileto" do público. Ao menos de parte dele, pois as "famílias", tão centrais no romance de Manoel Antônio de Almeida, muito provavelmente não ficavam para assistir até o final. Dabadie, em 1851, nitidamente observou que entre dez e onze horas da noite se retiravam as famílias honestas, para permanecerem

"...no campo de batalhas gente jovem em busca de fortuna e o 'vulgum pecus' dos negros, negras, mulatos, mulatas livres e cortesãs de baixa categoria, os quais são os verdadeiros reis da festa. A festa, então, transforma-se numa orgia" (95).

Confirmando a preferência do público mais refinado pelos fogos e, ao mesmo tempo, testemunhando a existência de uma "outra" festa, são significativos os comentários

da "Sonâmbula", uma coluna muito freqüente no jornal "Diário do Rio de Janeiro", que geralmente narrava o que acontecia pela cidade através de seus bem humorados "sonos".

Em 18 de junho de 1851, no mesmo ano em que Dabadie compareceu à festa, o "15o. Sono" destacava o "numerosíssimo concurso" do público para assistir aos fogos do Campo. Entretanto, como só lá pelas dez e meia estouraram os primeiros, muitos "avelhantados pais de família" retiraram-se em seguida, embora grande parte do público tenha ficado aguardando os que ainda viriam. Enquanto isso, "gritava-se e praguejava-se", em meio aos sons dos instrumentos das bandas de música. Comentava-se que a culpa de tanta demora devia ser do fogueteiro, do festeiro e até mesmo do subdelegado que, parece, não queria festanças, nem folias de fogos artificiais além das horas decentes. Mas o mais provável, na opinião geral, era o fato de os barraqueiros desejarem completar a venda das iguarias, licores e seus "vinhos de esquisitas e equívocas bondades".

Eram já doze e meia, para desespero dos que tinham afazeres no dia seguinte, continuava a "Sonâmbula", e apareceu outra "roda" de fogos. O "povaréu aconchegou-se e a molecagem agitou-se em todos os sentidos"; "os cautelosos pais de família" que haviam permanecido, procuravam o largo para "evitar apertos e o sinistro das eventualidades dos foguetes". Logo depois, "as pessoas cordatas" saíram em grande número. Fizeram bem, na avaliação do articulista, pois somente às 2 horas da manhã terminaria o que considerou

"...uma cena de especulação para uns, zanga para outros e lição para muitos: adquiriram-se muito boas constipações..., recalcitrantes catarros, e uma sofrível dose de zanguinhas de família".

Nem só de bebidas, comidas e fogos viviam as barracas. Variadas eram as atrações, de acordo com Moraes Filho, para os que ficavam até o fim da festa. Os circos de cavaleiros, anunciados com antecedência, como as folias, reuniam cavalos de raça, macacos, artistas muito bem adestrados, fazendo exercícios equestres e dançarinas de corda luxuosamente fantasiadas. O maior sucesso cabia ao português Jacinto, "que pulava por dentro de arcos, e seu irmão, Bem-te-vi, ginasta assombroso e incessantemente vitorioso nos saltos mortais por sobre sete e nove cavalos". Não deixava por menos o

palhaço "Faceirice", arrastando "após si uma ranchada de moleques, que, tumultuosos, batendo palmas compassadas, estabeleciam com ele extravagante diálogo e formavam coro":

- "Moleque!
- Sinhô!
- A moça é bonita?
- É, sim sinhô...
- Tem vestido de babado?
- Tem sim sinhô...
- Rapadura é coisa dura?
- É, sim sinhô...
- Ora, bate, moleque! ora, bate, coió!"

Bandas de música faziam-se ouvir por toda parte e, junto com os saltimbancos, levavam os "espectadores ao delírio" (96). Como assinalou Dabadie, provavelmente numa descrição menos idealizada - em função de seu evidente distanciamento e estranhamento cultural - os que desejavam participar chegavam das ruas circunvizinhas e derramavam-se

"...aqui e ali, olhando a iluminação, escutando o barulho infernal dos músicos ao ar livre, contemplando os exercícios de 'Hércules' ou as quadrilhas licenciosas de um populacho em regozijo" (97).

Havia ainda barracas organizadas por nomes internacionais, como MM. Bertheaux e Maurin, M. Foureaux, apresentando números de ginástica, quadros vivos de reproduções históricas, cenas mímicas, pirâmides humanas, volteios equestres, exercícios de bolas, equilíbrios de garrafas e evoluções em argolas. Moraes Filho considera a barraca de M. Foureaux uma verdadeira companhia ao reunir artistas homens e mulheres, como Mlles. Jeni e Serafina. As duas eram muito disputadas, lembrando as grandes musas dos teatros; recebiam coroas de flores, "muitos amores" e poemas inspirados "nas suas formas cinzeladas" e "olhar encantador" (98).

Ewbank, em 1846, já havia registrado a presença de muitas barracas, dentre elas destacou a que se denominava "teatro de bom-gosto", onde se apresentavam também artistas italianos e franceses e muitas outras atrações: "o famoso cão do norte", fazendo gracinhas, mágicas (naturais e fantasmagóricas), tourinhos mecânicos, acrobacias,

elevação de pesos e estátuas vivas. Incrível gosto por atividades excêntricas, excepcionais e teatrais revelavam essas diversões.

Bem, apesar de "todos os sucessos" de público, narrados por Mello Moraes Filho, a barraca do caboclo Teles, conhecida como a das "Três Cidras do Amor", foi considerada a de maior concorrência, "não só pela originalidade das representações, mas ainda pela variedade e distinção de seus frequentadores..., a plebe e a burguesia, o escravo e a família, o aristocrata e o homem das letras" (99).

5) As "Três Cidras do Amor"

A partir da descrição de Mello Moraes Filho sobre a barraca do Teles, pode-se ter uma boa idéia deste tipo de construção, mesmo considerando seu aspecto modesto e a existência de outras barracas mais ricas. "As Três Cidras do Amor" possuía um salão retangular pouco confortável, onde, "em longos bancos fixos e toscas varandas, instalavam-se, nas noites de récita, centenas de espectadores, ávidos de emoções agradáveis". O cenário não era muito grande, reservava uma quarta parte para o teatrinho de bonecos e o restante para as comédias, cantorias de dueto e outras representações. Na decoração, o simples letreiro era formado por "três cidras monstruosas, pintadas a óleo nas duas extremidades, e um triângulo de pequenas bandeiras, enfiadas numa corda". O teatro era iluminado com velas e azeite (100).

Pela apresentação dos teatrinhos de bonecos, comédias, cantorias de duetos, mágicas e ginástica, acompanhados de duas orquestras populares, uma delas com violão, flauta e cavaquinho, pagavam-se 500 réis pela entrada, com direito ao sorteio de uma rifa, um valor acessível mesmo aos segmentos mais pobres (101). O próprio Teles em pessoa, "homem inculto e gracioso", apresentava-se, fazendo mágicas, engolindo fogo e espadas e representando comédias. Figura interessante devia ser este homem que Moraes Filho nos permitiu encontrar e conhecer: estatura regular, acaboclado, cheio de corpo e pernas inchadas; atraía a simpatia de muitos, "gozava dos favores públicos" e, principalmente, sabia fazer rir.

Mas não só através de Moraes Filho, que escreveu no final do século XIX, pude encontrar e resgatar este personagem popular. O próprio Teles, cujo nome completo era Joaquim Duarte, apresentava-se nos jornais da cidade, convidando o "respeitável público" a assistir as suas atrações. Assim, por exemplo, em 5 de junho de 1851 publicava no "Diário do Rio de Janeiro":

"BARRACA DAS TRÊS CIDRAS DO AMOR
Campo da Aclamação (pela festa do Espírito Santo)

Acha-se nesta barraca a companhia de Joaquim Duarte Teles, muito bem ensaiada nos seus trabalhos ginásticos, música e lindos dramas ornados de cantoria e sobretudo o interessante teatrinho de bonecos, com cenas jocosas e honestas. Abre-se o divertimento no dia 7 do corrente (sábado e um dia antes do início oficial da festa), e continuará aberto até o dia 15. Entrada 500rs, tanto para homem como para senhora. Haverão prendas para todas as pessoas que assistirem ao divertimento. N.B. A barraca acomoda muita gente, está bem construída, e há lugares separados para senhoras".

Exatamente 15 dias depois, em 21 de junho, Teles publicava outro anúncio de suas atrações e agradecia ao prestígio do público :

"BARRACA DAS TRÊS CIDRAS DO AMOR

Ao respeitável público

O barraqueiro Teles seria um ingrato se deixasse de agradecer ao benigno público a proteção que tanto lhe tem prodigalizado por meio deste passa a dar eternos agradecimentos a todos os seus concorrentes; e termina com a sua barraca fazendo três últimos divertimentos no domingo 22 do corrente, sendo a maior parte deles ainda não vistos; e seguidos de maneira seguinte: o 1o. das 4 horas da tarde até as 7; o 2o. das 7 1/2 às 10 horas em ponto, hora em que arderá impreterivelmente um lindo fogo artificial, e o 3o. das 10 1/2 à meia-noite, hora em que fará o seu discurso de despedida, e os adeuses até o ano que vem se Deus for servido".

A seriedade, a organização, o cumprimento de um prazo pretensamente autorizado e a preocupação com o lugar das senhoras contrastavam com as descrições de "divertimento", "riso" e "gargalhadas", presentes nos relatos dos "memorialistas" e viajantes sobre a festa no campo de Santana ou com as críticas no "Diário do Rio de Janeiro" às "imoralidades das barracas". Neste jornal, em 18 de julho de 1852, por exemplo, a coluna "Crônica Semanal" reclamava que

"...continuava ainda a pipineira das barracas no Campo de Santana, as sortes e fogos de artifício. Antigamente estas feiras só tinham lugar nos dias de festas do Espírito Santo; mas tem anualmente aumentado a sua duração, de sorte que neste ano parece que não têm tenção de acabá-la. Todos sabem que esta qualidade de divertimento dá lugar a imoralidades de toda a espécie; e temos esperança de que a autoridade competente fará pôr termo ao abuso dos tais barraqueiros".

No bem comportado anúncio de Teles não eram mencionadas as apresentações de curiosidades exóticas, como o carneiro de cinco patas, o ilusionismo, com os mágicos, ou as habilidades ímpares, como a das equilibristas charmosas; muito menos as músicas, danças e comédias bem mais picantes que as cenas "jocosas e honestas" anunciadas.

Os gêneros musicais: da valsa ao batuque rasgado

Dabadie, o viajante francês que visitou o Rio de Janeiro em 1851, ao descrever a festa do Divino, recorreu textualmente a Rabelais para registrar suas impressões. Depois de explicar a transformação da festa numa "orgia", especialmente a partir de uma certa hora, quando negros, negras, mulatos, mulatas livres e "cortesãs de baixa categoria", comunicavam-se em alta voz, abraçavam-se ao som da fanhosa orquestra, procuravam os seios nus, saciavam-se com frutas e bolos, e encharcavam-se de limonada, vinho e cachaça, freqüentemente caindo como bêbados, Dabadie assinalou:

"...as comemorações de terça feira tinham menos de 'haulte graisse' [sujeira proveniente das latrinas], como diria Rabelais, e mais de brilho... Havia sobre o campo uma profusão espantosa de luzes que lhe conferiam um aspecto mágico" (102).

Por que esse meu importante informante se teria lembrado de Rabelais, um autor renascentista que colocara em cena a cultura popular de sua época, justamente no momento de explicar o que entendia pela transformação da festa numa "orgia", protagonizada por pessoas de cor? Por mais que estivesse projetando o mundo de Rabelais em inapropriados contextos e épocas, certas aproximações podem fazer sentido e auxiliar a compreender um pouco mais a festa do Divino no Rio de Janeiro do século XIX.

A partir do conhecido estudo de Mikhail Bakhtin sobre Rabelais e a cultura popular de seu mundo, percebe-se que algumas expressões da festa do Divino aproximam-se do que o crítico literário chamou de "um tipo especial de comunicação humana" na festa popular. As barracas com seus pregões de leilões, de sortes e de comidas, revelavam esse especial vocabulário musical e criavam, num espaço urbano tão

central como o Campo de Santana, um ambiente "carnavalesco", no sentido de "um tempo alegre" (103), que prometia voltar (e renascer) todo ano "se Deus fosse servido", nas palavras do próprio Teles. A sugestiva referência de Dabadie às "recreações de terça-feira" certamente se envolvia mais com esta perspectiva do que com a demarcação de um dia específico da semana. A "terça-feira gorda" na Europa era o dia do carnaval...

Sem dúvida, eram as músicas, as danças e as récitas que confundiam o Campo de Santana com a "Praça Pública" de Rabelais, analisada por Bakhtin, especialmente nos dias de festa e feira. O Campo de Santana parecia também ficar impregnado de um "ambiente de liberdade, franqueza e familiaridade" nos dias do "Divino", tornando-se o "ponto de convergência de tudo que não era oficial" e gozando de certa forma de um direito de "exterritorialidade" do mundo da ordem e da ideologia oficiais" (104).

É claro que o Campo de Santana, em "tempo do Divino", não reunia todas as manifestações populares descritas por Rabelais e destacadas por Bakhtin; nele sobressai a ausência da mistura de excrementos com as coisas sagradas, ou do espiritual com as grosserias, palavrões e obscenidades do corpo, expressões do chamado "baixo corporal" e do completo ciclo da "vida-morte-renascimento". O próprio Dabadie assinalou a maior presença do "brilho" que do "haulte graisse". Nem é meu objetivo inventariar todas as diferenças, embora este raciocínio pareça indicar que as festas do Campo estavam marcadas por uma maior comunicação, e não apenas oposição entre o espiritual (o Divino) e o corporal; e, de um modo geral, entre todos os freqüentadores e devotos das comemorações do Espírito Santo.

No entanto, a festa do Divino, exemplarmente representada pelas "Três Cidras do Amor", foi cenário para o exercício de uma certa concepção estética da vida que desafiava as hierarquias sociais, através, principalmente, do movimento e intimidade dos corpos, das músicas sensuais e da irreverência e lascívia dos diálogos teatrais. Só assim se justificam algumas aproximações com Rabelais, sugeridas por Dabadie e pela própria autora deste trabalho.

O conjunto das atrações era razoavelmente longo, como o próprio Teles explicava no jornal; iniciavam-se às quatro horas e terminavam, pelo menos, à meia-noite. Lembrando o anúncio no "Diário", a abertura era bem dentro dos conformes, com uma valsa ou com uma polca, a última novidade introduzida no Rio de Janeiro, no final da década de 1840, e logo divulgada pelos salões nobres da cidade (105). A seguir, Teles "engolia espadas, comia fogo, fazia mágicas".

Sem acompanhar os horários anunciados por Teles, Mello Moraes Filho continua o relato, apresentando diversas "récitas" - teatros, árias, duetos e danças de bonecos - como se obedecessem a uma certa ordem (ou desordem?) e evolução, de animação sempre crescente (106). Entremeadas de música e danças, as "récitas" pareciam permitir ao artista uma certa liberdade de ação, enquanto a plateia participava de perto com aplausos, agradinhos, risos, gargalhadas, bravos e bulhas (107).

Das peças de teatro encenadas, Moraes Filho destaca "O Judas em Sábado de Aleluia", de Martins Pena. Teles em pessoa era o protagonista, mas também outros artistas fizeram ali seu primeiro aprendizado para a glória futura do estrelato, como Pimentel, Monclar, Vasques e Pinheiro Junior. Dentre os duetos, aparece "O meirinho e a pobre" ou "O miudinho", onde Teles também despontava, não sendo incomum que recebesse aplausos e homenagens, surpreendentemente, de João Caetano. Aliás, não era apenas "o gênio de nossa cena dramática" a única celebridade que assistia às atrações. Mello Moraes Filho sugere a presença de alguns expressivos nomes do meio literário romântico, tais como José Gonçalves de Magalhães, Gonçalves Dias, Porto Alegre e Paula Brito.

Entre os duetos, ou no fim de cada ato, Teles executava diversos números de danças. Todavia, o mais emocionante ainda estava por vir: a representação de bonecos, acompanhada de "Manezinho no violão, Zuzu com o cavaquinho e o Ferreira com a flauta sonora", uma autêntica orquestra popular do que já se conhecia por "choro" no Rio de Janeiro, como se pode avaliar pelos instrumentos utilizados, segundo os pesquisadores da música consultados (108). Os bonecos, junto com o próprio Teles, apresentavam

"récitas", dentre elas a "Roda de Fiar" e o "Fim do Mundo", sempre acompanhadas de muitas danças.

Assim, depois daquele sério início com a valsa e a polca, as apresentações cada vez mais afastavam-se de uma pretensa seriedade, e as danças, consideradas por Mello Moraes Filho como o bailado "tradicional e eletrizante do povo brasileiro", assumiam um caráter bastante sensual.

Ora, mas que danças imprimiam um especial colorido e movimentação às "Três Cidras do Amor"?

Os relatos de Moraes Filho, no final do século XIX, não deixam dúvidas. Mencionam o Teles dançando "chulas lascivas, de repente petulantes, de saracoteios inimitáveis"; executando evoluções do fado, "bamboleando, cantando, requebrando-se, puxando a fieira [cordão torcido para as crianças rodarem o pião], ondulando as nádegas a extenuar-se". Ou os bonecos "aos requebros da chula" e "dando umbigadas".

Os folcloristas e pesquisadores da música popular são unânimes em afirmar a dificuldade de se precisarem as diferenças entre as chulas, os fados e o próprio lundu. Suas origens remontariam ao final do século XVIII, na fusão, ou, se preferirem, no sincretismo, de diferentes ritmos e movimentos, mas tendo, sem dúvida, uma matriz popular e negra bastante nítida. Os homens e mulheres que realizavam os indefinidos "requebros", "umbigadas" e os "inimitáveis" movimentos "lascivos" não nasceram nos ricos salões de baile; estavam nas ruas, reuniam-se nas festas do Divino, onde seus ritmos prediletos eram apresentados como atração e divertimento. A junção dos violões, cavaquinhos e flautas havia sido realizada nos casebres populares da cidade do Rio de Janeiro ou, mais precisamente, como insistem alguns, na região situada para os lados da chamada Cidade Nova.

Neste sentido, não poderia ser mais oportuna a sensível observação de Spix e Martius, dois naturalistas, membros de uma expedição austríaca, entre 1817-1820, quando ainda estavam no Rio de Janeiro. Comentando que as canções populares, cantadas com o acompanhamento do violão, eram parte originárias de Portugal, parte inspiradas

pela poesia indígena, os estrangeiros foram menos imprecisos em determinar uma nítida predominância na dança das "classes inferiores": ali ela manifestava-se "com gestos e contorções dos negros" (109).

A chula, podendo ser conhecida como fandango, de acordo com Mário de Andrade e Câmara Cascudo, foi cantada e dançada intensamente no Brasil, no século XIX. Se esta associação com o fandango é pertinente, os barbeiros, como vimos, também contribuíram para a divulgação do gênero. A origem apontada como provável é a portuguesa - apesar de o nome ser espanhol - com grande penetração nas classes populares daquele país. Para estes autores, a dança identificava-se pelo seu acentuado aspecto cômico, evidência marcante nas evoluções de Teles.

Renato de Almeida considera a chula originária do lundu, estando sempre presente, com sua melodia viva e langorosa, ao ritmo negro, nos tradicionais cortejos dos dias de Reis. Ao longo do livro de Mello Moraes Filho, "Festas e Tradições Populares no Brasil", esta dança, acompanhada de violão, aparece associada a "movimentos fáceis, sensuais, assanhados e vulgares" de pessoas simples e mestiças nas suas festas caseiras, os casamentos; nas festas associadas à vida produtiva, como a da moagem; ou em grandes datas, Natal, Reis e mortos. Ao mesmo tempo, serve de denominação aos requebros dos negros nas senzalas, acompanhados de violas, urucungos (espécie de berimbau) e marimbas (lâminas de ferro fixadas a uma prancheta de madeira) (110).

O fado, por sua vez, muito próximo do lundu, era, no século XIX, uma dança "da terra", acompanhada de viola e com uma coreografia de roda muito movimentada, apesar de também existir em Portugal. Cascudo, enfaticamente, determina que é uma dança portuguesa com origem brasileira no lundu (111).

Carl Schlichthorst, um militar de Hamburgo, que esteve no Rio de Janeiro entre 1824 e 1826 e acabou tornando-se um oficial do exército imperial, mais de uma vez referiu-se ao fado como uma dança de negros, "tão imoral quanto encantadora", ao exprimir, em sua seduzida avaliação, "sentimentos sensuais" de um modo "natural e indecente". Em outra oportunidade, citada por Mário de Andrade, a dança, apesar de

executada por negros, especialmente negras, ao som das marimbas, é apontada pelo militar como de agrado de todos os brasileiros.

Schlichthorst conta que, estando a passeio na Praia Vermelha, onde contemplava o mar e pensava na terra natal, lhe apareceu uma "negrinha linda", oferecendo doces para comprar. Aproveitando a oportunidade, pediu que a "negrinha" dançasse. "Ela chamou umas companheiras que estavam perto, entregou a marimba para uma e dançou o 'fado' que, na Europa, seria 'shocking', mas que **aqui velhos e moços, brancos e pretos gostam**" (grifos meus). A dança era marcada por um movimento trêmulo do corpo, suavemente embalado e ondulado, com mãos e dedos batendo em compasso. O visitante nos deu a graça de registrar os versos cantados que, no julgamento de Mário de Andrade, apresentam um texto muito semelhante ao dos lundus:

"Na terra não tem paraíso
Mas se estou em praia carioca
Minha terra adorada
Sonho que estou no paraíso

Na terra não tem paraíso
Mas se tenho dinheiro comigo
Pra comprar uma fita linda
Penso que estou no paraíso" (112).

É claro que existe a chance de Schlichthorst ter confundido as denominações com o que via. Entretanto, é ainda Mário de Andrade que cita, a partir do drama de Francisco Pinheiro Guimarães, de 1864 - "A Punição" - um "fado de pretos", executado por escravos em uma fazenda. O livro de Moraes Filho volta a reforçar a idéia de que o fado era uma dança de gosto mais "nacional", pois se encontra presente em ocasiões não específicas de negros ou escravos, mas envolvido com cantigas engraçadas de reuniões populares, ao som de violas (113).

Uma das mais belas descrições do fado, confirmando a perspectiva de Mello Moraes Filho e de Câmara Cascudo, é feita por Manoel Antônio de Almeida, em "Memórias de um Sargento de Milícias", quando seu personagem principal, Leonardo,

ainda menino, fugira de casa e passara a noite com outros garotos de família cigana, que "viviam em completa ociosidade e não tinham noite sem festa". Naquela oportunidade também havia uma festa, onde "ciganos e **gente do país**" (grifo meu), acompanhados de viola, começavam um fado. Semelhante aos comentários de Schlichthorst, a descrição de Manoel Antônio de Almeida apresenta muita sensualidade e estalar dos dedos:

"Todos sabem o que é fado, essa dança tão **voluptuosa**, tão variada, que parece filha do mais apurado estudo da arte. Uma simples viola serve melhor do que instrumento algum para o efeito.

O fado tem diversas formas, cada qual mais original. Ora, uma só pessoa, homem ou mulher, dança no meio da casa por algum tempo, fazendo passos os mais dificultosos, tomando as mais airozas posições, acompanhando tudo isso com **estalos que dá com os dedos**, e vai depois pouco e pouco aproximando-se de qualquer que lhe agrada; faz-lhe algumas negaças e viravoltas, e finalmente bate palmas, o que quer dizer que a escolheu para substituir o seu lugar.

Assim corre a roda toda até que todos tenham dançado.

Outras vezes um homem e uma mulher dançam juntos; seguindo com a maior certeza o compasso da música, ora acompanham-se a passos lentos, ora apressados, depois repelem-se, depois juntam-se; o homem às vezes busca a mulher com passos ligeiros, enquanto ela, fazendo um pequeno movimento com o corpo e com os braços, recua vagarosamente, outras vezes é ela quem procura o homem, que recua por seu turno, até que enfim acompanham-se de novo...

Além destas há ainda outras formas de que não falamos. A música é diferente para cada uma, porém sempre tocada em viola. Muitas vezes o tocador canta em certos compassos uma cantiga às vezes de pensamento verdadeiramente poético.

Quando o fado começa custa a acabar; termina sempre pela madrugada, quando não leva de enfiada dias e noites seguidas e inteiras" (grifos meus) (114).

Chulas, fados e lundus; marcas portuguesas, estilo de "gente do país" e "requebros de negros"; ritmo ao som de violas, marimbas, estalar de dedos e bater de palmas; coreografia de roda, "saracoteios inimitáveis", "sentimentos sensuais", passos "ondulados", engraçados e variados. "Um inferno" para aqueles estudiosos da música, como salientou Câmara Cascudo, que buscam precisar mais detalhadamente todos estes ritmos e movimentos e ainda precisam lidar com as variaçõess regionais.

Ainda bem que este não é exatamente o meu objetivo... Ao tentar descobrir e explicar as variadas danças executados nas "Três Cidras do Amor", procurei evidenciar que eram gêneros populares muito difundidos e irreverentemente apropriados por

diferentes segmentos da população, livres, brancos, portugueses, ciganos, "gente do país", negros e escravos. E, se invertermos o sentido da afirmação, fica claro que é praticamente impossível circunscrever a um grupo étnico ou social específico algum desses estilos de dança.

Mais do que em qualquer outro lugar, os diferentes gêneros mencionados estavam na festa do "Divino" do Campo de Santana. Ali eram tocados, apresentados, propagados, trocados e, provavelmente, muito dançados, mesmo que os movimentos variassem, entre os mais delicados aos mais requebrados, em função de quem os executava, a que horas e em que lugar.

Embora já tenha dedicado algumas palavras ao lundu, quando o assunto era a "música de barbeiros", ainda é necessário retomá-lo, pois foi considerado por Câmara Cascudo como o gênero que, se não originou a chula, o fado e o "tango brasileiro", muito os influenciou (115). Mello Moraes Filho, não apontou esta dança e canção como uma das atrações do Teles, porém procurarei mostrar que o lundu de alguma forma pode ser útil para denominar e qualificar tudo o que acontecia naquele alegre lugar. Como proteção contra os mais críticos, é bom lembrar que, além de o Teles executar "umbigadas", esta dança poderia ser encontrada em festas do Divino, como a que foi descrita por Martins Pena na peça "A Família e a Festa da Roça", ambientada numa zona rural bem próxima da cidade.

Mário de Andrade defende que o lundu foi uma transformação brasileira dos batuques angolanos, sendo acompanhado por instrumentos de corda. Acabou chegando aos salões, numa incrível adaptação para o aristocrático piano, mas jamais deixou de ser identificado como uma "dança de pretos, muito indecente, na qual se fazem mil espécies de movimentos com o corpo", como ainda o definia Nina Rodrigues, na virada do século XX (116).

José Ramos Tinhorão também considera o lundu uma forma de canção e dança, derivadas das rodas de batuque dos negros africanos, de inegável preocupação humorística, cujas notícias mais antigas provêm do século XVIII. Para o autor, quando

acontecía fora dos terreiros de batuque, com a viola ou violão, a influência da percussão aparecia na entoação em "ritmo cadenciado e onomatopéico, ao final dos quais se acrescentava o estribilho, que traduzia a parte cantada em coro, com acompanhamento de palmas" (117).

O autor salienta uma dissociação entre o lundu-dança e o lundu-canção no século XIX, sendo que este último, apresentando muitas vezes uma estrutura declamatória com intervalos curtos, acabou interessando a compositores cultos de modinhas eruditas e músicos de teatro, pois viam no casamento de um texto engraçado com a malícia da dança uma boa oportunidade para atrair o público. Tinhorão confirma, juntamente com alguns viajantes consultados, que o lundu chegou a ser tocado nos salões aristocráticos do primeiro e segundo reinado, embora os seus movimentos de "umbigada", a marca registrada deste gênero, segundo o pesquisador, nunca tenham sido vistos com bons olhos. Desde 1820, foi nos teatros que o lundu sem batucada encontrou grande expressão. Quando da entrada da polca européia, em meados do século, a aproximação dos dois estilos deu maior trânsito ao lundu nos ambientes aristocráticos (118).

* * *

Dentre os estilos populares de dança e música no Rio de Janeiro no século XIX, outra árdua tarefa é especificar as diferenças entre os lundus e os batuques nas descrições dos viajantes consultados - cientistas, reverendos ou simples curiosos, que visitaram o Rio de Janeiro no período em questão. A presença negra e/ou escrava, o movimento dos corpos, principalmente das "ancas", a sensualidade, o estalar dos dedos, a percussão e o violão eram elementos que se interpenetravam, complicando o estabelecimento de uma nítida separação entre o batuque e o lundu.

Rugendas, por exemplo, o desenhista de uma expedição científica na década de 1820, considera o batuque a dança habitual dos negros, apesar de introduzir um estalar de dedos que o aproximava de sua definição de lundu:

"...apenas se reúnem alguns negros e logo se ouve a batida cadenciada das mãos; é o sinal de chamada e de provocação à dança. O **batuque** é dirigido por um figurante; consiste em certos movimentos do corpo que talvez pareçam demasiado expressivos; são principalmente **as ancas que se agitam**; enquanto o dançarino faz **estalar a língua e os dedos**, acompanhando um canto monótono, os outros fazem círculo em volta dele e repetem o refrão" (grifos meus) (119).

O lundu, por sua vez, foi apontado como uma outra dança negra, mas também podia ser executada por portugueses, "ao som do violão", por um ou mais pares. Em sua avaliação, "talvez o fandango ou o bolero dos espanhóis", não passassem de uma "imitação aperfeiçoada dessa dança" (120).

As três pranchas desenhadas por Rugendas (uma de batuque e duas de lundu), apesar de expressarem uma certa tipologia social, significativamente também demonstram uma sutil interpenetração desses estilos de dança entre escravos, livres, negros e brancos (ver ilustrações 8, 9 e 10). No desenho sobre o batuque, aparentemente numa área rural, a reunião parece majoritariamente ser de escravos, mas é possível identificar pessoas livres pelo próprio vestuário diferenciado. As palmas definem o ritmo.

Na primeira gravura sobre o lundu, inversamente, o artista dá a impressão de que a dança é executada por homens e mulheres livres próximo de uma venda, até porque não existe nenhuma casa-grande nas proximidades, como no desenho do batuque, embora todos os participantes sejam homens de cor, negros ou mulatos. Já na segunda gravura, com a mesma denominação de lundu, o casal principal é visivelmente branco, o movimento "espanhol" destaca-se e o violão está em evidência; os homens e mulheres negras encontram-se na assistência. Deve-se observar que, em ambos os lundus, o casal principal, de cor ou branco, movimenta-se de forma semelhante: o homem com as mãos para cima e a mulher com as mãos nos quadris (as castanholas estão apenas visíveis no segundo lundu) (121).

Luiz Agassiz, chefe de uma expedição científica norte-americana, e sua esposa, Elizabeth Cary Agassiz, muitos anos depois de Rugendas, entre 1865 e 1866, teriam também associado ao fandango espanhol a dança a que assistiram, num ilha próxima da

cidade do Rio de Janeiro. Desta vez, entretanto, o tal "fandango" era dançado por um grupo de escravos, "negros como o ébano". Para os autores,

"...um corifeu abria a dança cantando uma espécie de copla, dirigida a todos os assistentes, um após outro, cada vez que completava a volta do círculo e em seguida todos a repetiam em coro, a intervalos regulares. Com a continuação, a excitação aumentou e a dança se tornou uma espécie de exaltação selvagem acompanhada de exclamações e gritos agudos. Os movimentos do corpo juntavam, numa combinação singular, a dança dos negros e a dos espanhóis. **Dos pés à cintura, eram aqueles movimentos curtos, sacudidos, de membros e essa torção de pernas, próprios dos negros das nossas plantações, enquanto que o tronco e os braços oscilavam em cadência no ritmo tão característico do fandango espanhol...**" (grifos meus) (122).

Hermann Burmeister, um alemão apaixonado por história natural, que acompanhou a expedição de Peter Lund a Minas Gerais em 1850, ao passar pelo Rio de Janeiro ainda testemunhou a possibilidade de uma íntima relação, muito apreciada pelas pessoas de cor, entre o violão, instrumento em tese mais próximo do lundu, e o batuque:

"...Tanto **negros como os mulatos** mostram grande pendor para os divertimentos, que consistem, principalmente, não no prazer da boa comida e bebida, como em nossa terra, mas no jogo de cartas e na dança... O canto é menos estimado, mas todos **tocam viola ou guitarra** para acompanhar o **batuque** que é a dança principal da gente de cor" (grifos meus) (123).

Já o escritor e repórter francês Ferdinand Denis, que esteve no Brasil alguns anos antes, entre 1816 e 1831, está no grupo de estrangeiros que trataram o batuque como um gênero diferenciado do lundu, embora sem entrar em muitos detalhes. Sua explicação, aliás, é a que se encontra mais próxima dos folcloristas e historiadores da música, pois estabelece uma origem africana para ambos e o trânsito do lundu em outros espaços culturais.

Denis também percebeu a plasticidade dos movimentos e a dificuldade de nomeá-los. Assim, depois de assinalar que os negros na América não haviam perdido o gosto africano pela dança, apesar da dura lei da escravidão, registra que nas ruas da cidade do Rio de Janeiro soavam continuamente os instrumentos das nações africanas: a banza, o

tambor congolês e o monocórdio de Loango. Constantemente, improvisavam-se em todos os lugares as danças, "apaixonantes", em sua simpática descrição:

"...O batuque, que alternativamente exprime as repulsas e os prazeres do amor; a capoeira, em que se finge o combate; o lundu, que mesmo no teatro se dança, e cuja graça consiste principalmente **num movimento particular das partes inferiores do corpo, movimento que um europeu não saberia jamais imitar**; todas essas danças apaixonantes, que mil vezes têm sido descritas pelos viajantes, executam-se no Rio de Janeiro, como tinham tido lugar em nossas colônias e como se hão de executar em todas a parte onde houver negros, mudando somente de denominações" (grifos meus) (124).

Charles Ribeyrolles, quase 40 anos depois, chegou a observar, provavelmente a partir de sua visita a áreas rurais próximas à cidade do Rio de Janeiro em 1868, a distinção entre batuques e lundus entre os escravos. Em sua avaliação, bastante preconceituosa por sinal, ao se reunirem no terreiro, no sábado à noite ou nos dias santificados, os escravos agrupavam-se e incitavam-se para a festa:

"... Aqui era a capoeira, espécie de dança pírrica, de evoluções atrevidas e combativa, ao som do tambor do Congo. Ali é o batuque, com suas atitudes frias ou lascivas, que o urucungo acelera ou retarda. Mais além é uma dança louca, com a **provocação dos olhos, dos seios e das ancas**. Espécie de convulsão inebriante a que chamam lundu" (grifos meus) (125).

Apesar de ser possível indicar uma certa independência entre o batuque e o lundu, os relatos dos viajantes selecionados permitem sugerir uma significativa intercambialidade estilística e social entre eles. Destacam-se exemplos de batuques com estalar de dedos e violões; negros e escravos são encontrados em "fandangos", lundus e "batuques"; e sempre está presente, em qualquer dos estilos, o movimento sensual das ancas (umbigadas?) que, na perspicaz avaliação de Denis, dificilmente um europeu conseguiria imitar.

Como se constatou para as chulas e os fados, se invertermos o sentido das imprecisões (ou intercambialidades), amplia-se, agora englobando os casos de lundus e batuques, a impossibilidade de se circunscrever os negros e/ou escravos a um tipo específico de manifestação cultural na cidade do Rio de Janeiro no século XIX. Assim,

invertendo a questão, ou melhor, transformando as dificuldades dos estudiosos da música popular em um problema histórico, ficam invibializadas simples oposições entre danças de escravos e livres, negros e brancos; e até mesmo entre danças negras rurais e urbanas.

Entretanto, apesar disso, é significativo que seja o lundu, e não o batuque, o gênero visto pelos viajantes como o de maior trânsito entre diferentes segmentos sociais e étnicos da cidade e suas cercanias. Ao lado das aproximações dos gêneros de música e dança, não se pode descartar completamente uma certa hierarquia sociomusical. Neste sentido, as imagens de Rugendas parecem emblemáticas...

* * *

Ora, depois deste mergulho na história da dança popular no Rio de Janeiro, o que pensar dos espetáculos organizados por Teles nas "Três Cidras do Amor"?

Parece-me possível afirmar que, nas diversas récitas da barraca, sempre acompanhadas de chulas, fados e requebros, se manifesta um determinado tecido ou "repertório" comum, para utilizar a feliz expressão de Peter Burke (126). Explicando melhor, um especial padrão popular, não simplesmente negro e/ou português, mas um padrão estético e sonoro, de dançar e cantar, partilhado por "todo" o público, que confunde estilos e pode ser considerado como um autêntico "lundu" em seu conjunto. Um "lundu" entendido em sentido amplo e que pode ser encontrado, fundamentalmente, na sensualidade dos requebros e "umbigadas", na música de viola e da orquestra de "choro", e nos engraçados e críticos estribilhos.

Considerar a presença, no Campo de Santana, em "tempo do Divino", de todas estas expressões populares - de indiscutível matriz negra - sob o nome geral de "lundu" ganha mais força se acompanharmos as duas últimas atrações do teatro de bonecos (daqui para a frente, esta concepção de "lundu" será sempre escrita entre aspas).

A primeira delas é um drama registrado por Mello Moraes Filho - "A Criação do Mundo" - que terminava com um **cateretê** em que o Padre Eterno dançava com Sinhá Rosa "aos **peneirados** do Caboclo" que, dando **umbigadas**, sapateando, bradava:

- "Quebra, Sinhá Rosa!... Rebola, minha Malmequeres!..."

Embora para meus "jurisconsultos" do folclore brasileiro, Câmara Cascudo e Mario de Andrade, cateretê possua uma origem indígena, eles não negam que, em Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro, a herança africana seja determinante, como querem Artur Ramos e Renato Almeida. De qualquer forma, as umbigadas - uma prática proveniente dos bantos, segundo Cascudo - e os peneirados - um passo de dança próprio do cateretê e da chula, marcado pelos saracoteios - revelam claramente a influência irreverente dos movimentos e ritmos negros, ao som da viola (127).

A segunda atração, e a mais contundente, é que no final de tudo, surpreendentemente, aparecia "um jongo de autômatos negros, vestidos de riscado e carapuça encarnada, que, ao ferver de um batuque rasgado e licencioso, cantavam o estribilho", que, na versão de Moraes Filho, ainda era popular:

"Dá de comê!
Dá de bebê!
Santa Casa é quem paga
A você!" (128).

Ora, o jongo, considerado uma espécie de samba em São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo e Rio de Janeiro, ou mesmo conhecido genericamente por "batuque", era uma dança de roda basicamente negra. Ali, dançarinos apresentavam-se individualmente no centro com uma variedade grande de passos e movimentos sensuais, que podiam incluir as umbigadas para a troca dos pares, e eram sempre acompanhados de instrumentos de percussão, palmas e canto de estrofe e refrão (129).

Reunindo os mais diferentes gêneros musicais - da valsa e polca, as tradicionais "overtures", ao batuque negro rasgado, passando pelos "lundus" de chulas lascivas e fados

ondulados - a barraca do Telles, exemplarmente, e a própria festa do Divino formavam um privilegiado espetáculo de convivência dessas manifestações culturais de canto e dança. Com esta perspectiva, é tentador imaginar que neste espaço da festa não se estivesse fazendo, criando e inventando sempre algo novo, de alguma forma ampliando ainda mais os sentidos do "lundu", fruto do acesso e trânsito, em variadas direções, dos frequentadores, por diferentes gostos e ritmos.

Através da alegria e do riso, da mesma forma que o gênero lundu havia chegado aos salões, por meio do piano, bem mudado, é verdade, os estilos e diversões dos "eruditos" certamente alcançavam as habitações populares próximas do Campo de Santana. Frequentemente cantava-se e dançava-se o "lundu".

Um feliz exemplo para o que estou tentando argumentar é o registro feito por Elwes, um viajante inglês que desbravava o mundo e passava pelo Rio de Janeiro em 1848, de que a polca era com habilidade cantada pelos negros. Segundo suas impressões, a "raça africana" gostava muito de música e tinha "bom ouvido". Homens e mulheres assobiavam bem e ele havia ouvido as lavadeiras no seu trabalho assobiando polcas com grande correção (130).

Assim, não é difícil entender que nas últimas décadas do século passado, por volta dos anos 70 - portanto pouco tempo depois da época em que meus informantes situam e descrevem as atrações das festas do Divino - os estudiosos da música registrem o aparecimento do maxixe como a grande dança dos setores populares. Nas palavras de José Ramos Tinhorão, o maxixe teria sido "a transformação da polca, via lundu dançado e cantado, através de uma estilização musical, efetuada pelos músicos dos conjuntos de choro" (131). De movimentos largos e amplos, sempre condenados pelos moralistas, o maxixe possuía acentuações exageradas, desenhos melódicos ondulantes e ritmos requebrados; era uma coreografia muito movimentada, rica de passos e de figuras, muitos deles emprestados ao batuque e ao lundu (132).

A partir destas informações, acredito ser bastante plausível propor que o maxixe nasceu da própria festa e, figurativamente, na barraca do Teles... Onde teriam as

lavadeiras de Elwes aprendido a polca? Os músicos barbeiros do Divino não divulgavam gêneros "eruditos" pela cidade? A "orquestra" que animava "as Três Cidras do Amor" não era um autêntico conjunto de músicos de choro, com o "violão, a flauta e o cavaquinho"? Esses músicos não tocavam da polca ao batuque, passando pelos mais variados e ondulados "lundus"? E a improvisação do maxixe? Não poderia estar garantida nos espetáculos do Teles, já que se permitia grande liberdade aos artistas?

Buscando associar a festa do Divino com a criação de novos gêneros populares, pode ser citada uma curiosa aproximação. Em 1904, o estribilho do "Maxixe Aristocrático", cantado e dançado pelo ator Marzulo e a atriz Pepa Delgado no espetáculo de revista "Cá e Lá", guarda nos versos, sem dúvida, algumas impressionantes semelhanças com os pedidos de "quebra" e "rebola" que "o caboclo" falava para "Sinhá Rosa" na peça de bonecos do Teles:

"Quebra, quebra, quebra
E requebra,
Vamos de gosto quebrar
Vamos de gosto quebrar" (133).

As origens precisas do maxixe ou a determinação exata de quando ele surgiu são até hoje muito discutidas pelos estudiosos da música. Mário de Andrade afirma que ele foi pela primeira vez dançado no palco em 4 de fevereiro de 1876, na paródia de Artur Azevedo, encenada no Phoenix Dramático. Do mesmo ano seria também o uso do termo como sinônimo de forrobodó e xinfrim, um baile em "habitação modesta", nos folhetins escritos por França Junior. Mas também considera plausível a versão que Vila-Lobos propagava, a partir de uma informação de um octogenário dos anos 30 deste século. Segundo esta versão, o maxixe se teria originado de um sujeito apelidado de "Maxixe" que, num carnaval, na sociedade "Estudantes de Heidelberg", dançou o lundu de uma maneira nova. "Foi imitado, e toda gente começou a dançar como o Maxixe" (134).

Renato Almeida, em versão posteriormente valorizada por Tinhorão, destacou ter localizado a mais antiga referência sobre o maxixe num folhetim do ator VASQUES,

publicado na "Gazeta da Tarde", do Rio de Janeiro, em 25 de janeiro de 1884, no trecho seguinte:

"No maxixe requebrado
Nada perde o maganão!
Ou aperta a pobre moça,
Ou lhe arruma beliscão!" (135).

Será que o leitor atento se lembra do Vasques? Francisco Correia Vasques era seu nome completo (ver ilustração 11). Considerando a descrição de Tinhorão sobre este personagem - "de espantosa veia cômica" e conhecido como "Vasques" - é tentador supor que ele fosse um dos artistas de teatro que Mello Moraes Filho lembra ter iniciado o aprendizado nas peças das "Três Cidras do Amor" para, em seguida, "entrar na glória do estrelato". Um estrelato que não deve ter sido muito considerado pelos meios intelectualizados ou mais elegantes da época, pois o artista e autor de dezenas de peças cômicas não foi citado nenhuma vez no longo e exaustivo inventário da História da Literatura Brasileira de Sílvio Romero (136). Bem, mas o que importa para esta surpreendente coincidência histórica é a possibilidade de ele ter feito parte das atrações das "Três Cidras do Amor" e, alguns anos depois, ter dançado o maxixe no teatro Santana em 17 de abril de 1883, dentro de uma cena cômica de sua autoria (137).

Além das referências já mencionadas sobre os leiloeiros da irmandade, geralmente escolhidos entre os atores de farsa, e sobre os nomes internacionais que se destacavam nas atrações "de bom gosto" das barracas, ainda uma outra evidência deste trânsito dos artistas da festa com os espetáculos teatrais pode ser encontrada numa informação também presente na publicação de Vasques na "Gazeta da Tarde" (138). O autor faz referência a um grande dançador de maxixe, chamado João Minhoca. Não foi sem emoção que encontrei, na descrição de Vivaldo Coaracy sobre as festas do Divino, uma indicação de que um dos espetáculos mais fascinantes era o de João Minhoca (139). É bem certo que Coaracy não se preocupa com a contextualização cronológica em seus rela-

tos, mas entendo que, se não for o mesmo personagem, podemos pensar na existência de uma popular estirpe de "João Minhocas" atravessando o século XIX...

Diferentemente dos estudiosos da música que buscam descobrir exatamente a origem do maxixe, prefiro seguir as pistas lançadas por Guinzburg e Peter Burke. Se Vasques dançava o maxixe, nos anos 80, num teatro que, apesar de popular, era um teatro e não um espetáculo de rua, certamente não era a primeira vez. Ele articulou os movimentos, ou uma determinada linguagem, que estava historicamente - e culturalmente - disponível. Vasques exercia sua liberdade e improviso dentro de um "horizonte de possibilidades latentes" - a sua própria cultura e experiência. E, a partir de um repertório comum, partilhado também pelo público - o que explica o amplo sucesso - foi possível a improvisação e ampliação das combinações (140). O que foi considerado maxixe, manifestava-se nas atrações do Teles a partir da "descida" das poicas dos pianos para a popular música do choro, no estilo da música dos barbeiros, com o velho violão, o cavaquinho e a flauta. Na dinâmica entre o repertório comum e o improviso, ampliava-se o que eu denominei de "lundu". Vasques havia se apresentado primeiro na praça e, depois, no teatro...

Ainda seria preciso aprofundar as razões do aparecimento da denominação "maxixe" - e não mais dos movimentos - a partir de uma determinada época. Bem, mas isto é uma outra história, nada irrelevante por sinal, mas que foge aos meus objetivos. O que se pode suspeitar é que o maxixe nasceu em função do interesse que despertou a dança popular nos ambientes dos teatros e sociedades carnavalescas. Como indica Tinhorão, considerando a imprecisão das denominações sobre os gêneros de dança, quando Vasques dançou um fado no final de uma peça de 1868, "Orfeu na Roça", podia estar também executando um lundu amaxixado...

Os gêneros teatrais: versos e palavras

Pela análise dos textos recitados nos duetos ou nos teatros de bonecos, mais uma vez, o Campo de Santana, durante a festa do "Divino", confundia-se um pouco com a "Praça Pública" de Bakhtin e, principalmente, envolvia-se com a origem de novos gêneros populares, como o maxixe. Além dos gestos, ritmos, risos e danças, a cultura não oficial despontava nas palavras.

Um dos personagens sempre presentes nas récitas dos teatros de bonecos do Teles era o "Caboclo". Sintomaticamente mestiço como o nome indicava, reproduzia, segundo Mello Moraes Filho, as "pachouchadas" do dono da companhia. Ora, dizer "pachouchadas", pelo dicionário de Cândido Figueredo, cuja primeira edição é de 1899, significava proferir tolices e "ditos obscenos" (141). Juntamente com a indumentária do personagem, as suas "pochouchadas" revelavam uma postura nitidamente irreverente e desafiadora. O "caboclo" vestia calça branca, camisa arregaçada, colete encarnado e carregava na cintura uma cabacinha e um facão, agitado "continuamente nas danças, nas ameaças, nas investidas, conforme a situação". Qualquer semelhança com um capoeirista não seria mera coincidência.

Os versos recitados e registrados por Mello Moraes Filho, como ele mesmo explica, sempre apresentavam um sentido "equivoco e chistoso" - espirituoso. Na récita a "Roda de Fiar", por exemplo, havia um diálogo entre a Fiandeira e o Caboclo em que se abusava das palavras e situações dúbias, procurando atrair a atenção do público pela sensualidade e prazer dos corpos, como, por exemplo, a palavra bulir, que significava mexer e tocar, mas que apresentava também o sentido de seduzir (142). Assim cantava a Fiandeira:

"Não bula com a roda
Que ela é de fiar...

E respondia o Caboclo:

Não seja teimosa
Que há de apanhar.

Perseguindo a Fiandeira, bradava o Caboclo:

En..en! minha dona!
'Stou todo arrispiado!!

Brigavam e faziam as pazes aos requebros da chula e às ovações da platéia" (143).

A sedução continuava na "Criação do Mundo", envolvida agora com os sagrados assuntos da Igreja, onde desfilavam as personagens tradicionais de Adão, Eva, Caim, Abel e eram introduzidas novas, o Padre Eterno, o Sacristão, Sinhá Rosa e, como não podia deixar de faltar, o Caboclo, sempre entusiasmado com os seus repentes, segundo Moraes Filho. Conta o sensível autor destes registros que este drama era de enredo complicado e riquíssimo em disparates, tendo, por isso, arquivado poucos lances em sua memória. Se, contudo, se lembra de alguns, declara ter sido "por causa dos versos".

O "complicado enredo" é difícil de avaliar, pois não disponho do texto completo, se bem que a variedade dos personagens seja um indício de uma forma bastante inusitada, singular e criativa de se lidar com as coisas sagradas da criação do mundo, trazendo-as para perto ou introduzindo um Caboclo e uma Sinhá no "script" principal. Os "disparates riquíssimos" são bem mais visíveis pelo envolvimento do mundo espiritual em assuntos de sedução. Numa cena, encontrava-se o Caboclo no "paraíso", encostado a uma árvore, chamando a Sinhá Rosinha. Provavelmente só neste "paraíso" da barraca do Teles ele poderia dirigir-se a uma "Sinhá" (termo usado para o tratamento de proprietárias de escravos ou moças de "boa família") da forma que fez:

"Rosinha de saia curta,
Barra de salta-riacho,
Trepá aqui neste coqueiro,
Bota estes cocos abaixo!"

Se formos bastante criativos, podemos associar, além da óbvia interpretação, os coqueiros às macieiras, e os cocos às maçãs do verdadeiro paraíso bíblico. Só que, no paraíso tropical do Campo de Santana, quem seduzia não era a serpente, mas o assanhado Caboclo...

Depois de um diálogo entre Eva e Adão, onde este acabava afirmando que "quem quisé vê mexerico, vá na boca de muié!, a história intrincava-se", conta Mello Moraes Filho. "Caim matava Abel (...) e o Padre Eterno, numa apoteose de nuvens de pasta de algodão, descia do céu, intervinha beneficentemente no conflito, finalizando o drama por um cateretê, em que o próprio Padre dançava com Sinhá Rosa, aos peneirados do Caboclo, que, dando umbigadas, sapateando, bradava:

- "Quebra, Sinhá Rosa!...
- Rebola, minha Malmequeres!..."

Se o assunto envolvia constantemente sedução, ao som e ritmo do "lundu", o vocabulário e as respostas da platéia não eram menos apropriados. Depois de dançar um fado, Teles era ovacionado. Ao longo da exibição, ouviam-se bravos, risos, gritos, bater de palmas, "corta a jaca" e os audaciosos "mete tudo"! e "bota baixo"!

Os poucos versos registrados por Moraes Filho, sem dúvida, apontam para uma preferência pelo lascivo, mas também podem ser encontradas frases que revelam uma crítica social relacionada a um problema crônico da cidade, a vagabundagem, e ao uso e abuso da caridade pública. No dueto representado pelo próprio Teles, o "Meirinho e a Pobre", cantava-se:

"Tanto pobre na cidade
Não 'sta má vadiação..."

E, ao final do espetáculo, quando fervia o último batuque, "rasgado e licencioso",

"Dá de comê!
Dá de bebê!
A Santa Casa é quem paga!
A você!"

Ao reunirem temas sensuais, religiosos e políticos, os gêneros teatrais também contribuem para reforçar minhas suspeitas sobre o prolongamento do que acontecia nas "Três Cidras do Amor", em meados do século, no que foi considerado, anos depois, como maxixe. Mario de Andrade, já mencionei, apontou a mistura desses três temas nas letras das cantigas como uma marca registrada daquela dança popular.

Mas ainda há uma evidência mais contundente. O "corta-jaca", uma das expressões usadas pelo público para incentivar as exhibições do Teles, é explicado pelos pesquisadores como um tipo de dança marcada pela grande movimentação dos pés, exigindo do dançarino enorme habilidade. Para Tinhorão, a expressão "dança de corta-jaca" teria sido empregada "gratuitamente", em sua avaliação, pela compositora Chiquinha Gonzaga, em 1897, na revista Zizinha Maxixe, quando lançava seu "tango brasileiro gaúcho". E não pensem que este tango fosse outra música que não o maxixe, pois, explica Tinhorão, Chiquinha Gonzaga chamava seus maxixes de tango para garantir a circulação de suas partituras em piano que, a partir do século XX, penetrariam nas casas de família (144). Ora, acompanhando os registros de Mello Moraes Filho, o "corta-jaca" esteve presente nas festas do Divino antes da consagração no maxixe...

Uma outra vez consegui resgatar o "corta-jaca", agora através do testemunho de Luiz Edmundo, no "Rio de Janeiro" de seu "tempo". Conta o autor que, em 1901, ainda não entravam nos salões e ambientes de elegância o violão, a modinha e o maxixe - o "pai amigo do samba de nossos dias". Os dois primeiros ocasionalmente apresentavam-se ao lado do piano, mas raramente. O maxixe, entretanto, era bem mais difícil, "só porque dançavam nos teatros e era folgança da plebe". Contudo, continua Edmundo,

"...muitas vezes, na casa brasileira, às escondidas do papai conservador e tradicionalista, as nossas sinhazinhas e sinhás não só cantam o que a canalha pela rua canta, como dançam também, umas com as outras, divertidas e alegres, os passos do **corta jaca** ou do balão caiado, que aprendem pelos teatros que freqüentam... E que ninguém se espante, ainda sabendo que esse papai... que não quer em sua casa tocatas de violão e passos de maxixe, por sua vez, pondo a gravata de "plastron" diante do espelho de cristal, também ensaia, venturoso, de quando em quando, por instinto e prazer, motivos do bailado nacional..." (grifos meus) (145).

Enfim, o público...

Até agora venho procurando evidenciar que as atrações nas "Três Cidras do Amor" - "corta-jacas", temas sensuais, críticas sociais, orquestra de "choro", "lundus" e um "caboclo" dançarino - podem ser consideradas uma oportuna janela para o resgate das manifestações da cultura popular no Rio de Janeiro de meados do século. Além do mais, formavam uma expressão singular, no momento privilegiado da festa, do que certamente fermentava na cidade o ano inteiro, pois, quando a música e a dança aconteciam na barraca, provavelmente já eram do gosto do público que, bastante empolgado, garantia o seu sucesso.

Entendo que os mais exigentes poderão objetar com algumas questões ainda não totalmente esclarecidas. A barraca do Teles era paga, o grande sucesso cabia a um espetáculo que era de bonecos, freqüentavam a festa e a própria barraca não só os "populares", mas a elite intelectual, e, por último, estariam faltando referências ao policiamento, presumidamente grande para tentar evitar qualquer excesso.

Concordaria muito pouco com estas objeções. O preço, já me referi, era bem barato; e os bonecos, um gênero teatral bastante popular e suficientemente expressivo para influenciar a platéia da forma descrita por Mello Moraes Filho (146). Em relação à repressão e ao controle, o leitor deverá esperar um capítulo específico sobre o assunto; por enquanto, posso antecipar que a tolerância não foi nada desprezível. O problema da elite intelectual, veremos a seguir.

Antes, porém (já escrevi uma vez e volto a repetir, reforçando uma antiga e evidente filiação a Ginzburg), acredito que "não se deve jogar a criança fora junto com a água da bacia" - ou, deixando de lado as metáforas, a cultura popular junto com a documentação que dela nos dá uma imagem mais ou menos deformada" (147). Os viajantes, romancistas e escritores que criaram e registraram a "memória" do Divino podem revelar uma visão particular da festa, mas não inventaram tudo. E, se "assim" descreveram o Divino, construíram uma versão culturalmente possível para seus leitores e para aquela época.

Por outro lado, as histórias do Teles, contadas por Mello Moraes Filho, e os testemunhos de época sobre as folias e as festas no Campo, entrecruzadas com os referenciais dos folcloristas, permitiram-me conhecer um conjunto significativo de práticas, gestos, músicas, danças e palavras - o "lundu" - que celebravam a alegria, a crítica e o prazer sexual. Numa cidade como a do Rio de Janeiro, onde a cada esquina despontavam as injustiças da escravidão, onde proliferava o flagelo das epidemias e ainda desembarcavam no início dos anos 50 centenas de africanos, marcados pela morte, comemorava-se a vida nas festas do Divino Espírito Santo; aliás, o próprio símbolo cristão indicava este significado, a renovação da vida! Como parece ser antiga a sina deste povo...

A questão do tipo de público presente na barraca do Teles é importante ser discutida, embora os resultados sejam de difícil elucidação. Mello Moraes Filho deixa bem claro que lá iam todos, "a plebe e a burguesia, o escravo e a família, o aristocrata e o homem de letras". Manoel Antônio de Almeida também fornece esta mesma referência. Mas permanece intrigante pensar que "todos" celebravam uma festa religiosa no coração da capital imperial através do "lundu", gênero sensual e atrevido. Bem, se este gênero agradava, é óbvio que a platéia tinha muita responsabilidade no produto final, entretanto, neste ponto, voltamos ao problema inicial de especificar quem era este público. O lundu, por sua vez, tinha trânsito nos altos salões, como já destaquei, mas, é claro, o piano devia alterar muito seu significado.

O gosto pelas valsas e polcas no início do espetáculo, bem como pelos batuques finais, ajudaria a configurar a presença de "todos", das famílias aos escravos. Contudo, é o próprio Mello Moraes Filho que, ao detalhar as atrações depois da "overture" e da peça "Judas em sábado de Aleluia", quando se iniciavam as récitas, deixa um pouco de lado as "famílias" e passa a empregar expressões que evidenciam uma platéia menos seleta, pois se refere a "auditório", "rapaziada", "multidão" e mais de uma vez "povo", como um conceito distinto de "família". Esta possibilidade - diferentes momentos para a realização das atrações, conforme o tipo de público - pode ser levada em consideração, se lembrarmos da discrepância entre o respeitoso convite de Teles no jornal e as descrições de Mello Moraes Filho.

Outras evidências nesta direção foram referidas algumas páginas atrás pelos comentários da coluna do "Diário do Rio de Janeiro" assinada pela "Sonâmbula" e pela descrição do viajante francês Dabadie. Ambos os textos de 1851 reforçam a idéia de que, depois de uma determinada hora, as "famílias" se retiravam.

Para Dabadie, antes das 10 horas, momento em que provavelmente acontecia o "fogo", quando não havia atraso, as "boas famílias" não deixavam de assistir a "quadrilhas licenciosas de um populacho em rogozijo". Mas, quando começava a "orgia", na preconceituosa, porém valiosa, opinião do viajante, o que devia equivaler ao início das récitas do Teles, as "famílias" retiravam-se e ficavam os verdadeiros "reis da festa", pessoas que, sintomaticamente, Dabadie teve dificuldades em precisar. Referiu-se, genericamente, a negros e negras, mulatos e mulatas livres, "cortesãs de baixa categoria" e gente jovem em geral - refletindo a variedade étnica e as diferentes situações jurídico-civis dos representantes dos setores pobres da cidade, escravos, livres, negros, mulatos e imigrantes portugueses. Se conseguiu identificar "mulatas livres", não pôde definir quem eram os escravos.

Sua observação, contudo, fortalece a suspeita de que a festa do "Divino" criava a oportunidade para o encontro desses habitantes da cidade, inclusive mulheres. Mais do que o encontro, favorecia a mistura dos escravos com os livres pobres, confundindo e

difundindo entre si, independentemente da situação social, gostos estéticos e práticas culturais diferentes, abrindo a possibilidade para se criar sempre algo diferente e novo.

A recente historiografia sobre escravidão e abolição no Rio de Janeiro destaca, como um importante caminho de destruição dos significados da escravidão, a mistura da população escrava com a livre e pobre em geral. Assim, na Corte, por exemplo, os escravos fortaleciam os vínculos com a liberdade, vivendo longe de seus senhores, conseguindo obter o próprio sustento e autonomia de ação, construindo famílias e criando redes de solidariedade com libertos e livres pobres nos cortiços que proliferavam pela cidade a partir dos anos 50, devido ao aumento do fluxo de imigrantes portugueses e alforrias obtidas pelos escravos.

Esta estratégia dos escravos e negros, de buscarem alguma integração com o mundo livre e de compartilharem os principais anseios e expectativas da população pobre em geral, também foi identificada por Hebe Castro no Sudeste rural. A autora assinala esta possibilidade porque, a partir de 1850, os não-brancos livres deixaram de ser exceção ou numericamente desprezíveis, permitindo implodir a direta associação entre negros/pretos com a situação de escravos, e confundindo, sem marcas visíveis, os libertos na população livre (149).

Com esta perspectiva, ganha nova dimensão a proposição de que os espetáculos das "Três Cidras do Amor" expressavam um certo repertório comum de gêneros populares. Se o "lundu" cantado e dançado na Barraca do Teles ao mesmo tempo espelhava e recriava o que acontecia em termos de música e dança na cidade o ano inteiro, ele pode ser visto, emblematicamente, como uma forma de afirmação dos valores culturais da população pobre em geral, livres e libertos, onde os escravos não existiriam enquanto tais, confundindo-se em gêneros e gostos musicais populares.

De inegável matriz negra, o "lundu" integrava as marcas africanas e/ou escravas nos ritmos da cidade, ao constantemente intercambiar gêneros e influências entre livres, imigrantes, libertos e escravos. A experiência desses homens e mulheres - suas esperanças, lutas, crenças e paixões - transbordava nos gêneros artísticos que

constantemente reinventavam e, significativamente, se apresentavam nas festas do Divino, na barraca do Teles...

Contudo, mesmo pensando neste "intercâmbio horizontal", a valsa e o batuque, nos extremos opostos, não desapareceram. Fazendo parte dos variados gêneros das "Três Cidras do Amor", reforçavam a idéia de que, concomitantemente, permanecia uma espécie de hierarquia sociocultural, equivalente à dos horários. Da valsa, em estilo aristocrático e senhorial, ao batuque rasgado, a marca musical do escravo e/ou africano (ao menos no século XIX).

Entre os dois, sem os excluir de todo, o "lundu" estava sempre acontecendo, numa comunicação que expressava a partilha e o trânsito cultural, as marcas inconfundíveis da maior parte das apresentações do Teles, acompanhadas de violão e sob a liderança de um homem "acaboclado".

Sem nunca ter conseguido projeção no mundo das artes teatrais da moda, Teles era o grande nome da festa e não deixou de ser reconhecido pelos mestres da cultura erudita, como destacou Moraes Filho. Encenava textos consagrados como "Judas em Sábado de Aleluia" e provavelmente "Nova Castro", peça que assistiu a João Caetano brilhar como D. Pedro. Também parece ter sido o autor das récitas que apresentava. Teles era, na "Praça", um verdadeiro agente do encontro, da criação e transformação dos gêneros teatrais e musicais que apresentava e, assim, encontrava-se muito próximo do que Michel Vovelle denominou de "intermediário cultural", posto que mediador da difusão de estilos e, ao mesmo tempo, receptáculo de influências diversas (150).

Entendo que a barraca do Teles, numa delirante comparação com as escolas de samba de hoje, parecia ser um local limite e mediador entre os gostos mais variados. Quando algo era lá cantado, dançado e falado, já deveria estar generalizado ou, no mínimo, possuir boas chances de penetração entre os diversos segmentos populares.

O trânsito cultural presente na barraca do Teles ainda pode ser percebido - agora num "sentido vertical" - quando se identifica a assistência erudita listada por Mello

Moraes Filho, nada mais nada menos do que a ilustre primeira geração de nossos autores românticos: Magalhães (Domingos José Gonçalves de Magalhães, Visconde de Araguaia, 1811-1882), Gonçalves Dias, Porto Alegre (Manoel de Araújo, 1806-1879), Paula Brito (1809-1861), dentre outros da famosa "petalógica", além do ator João Caetano, um admirador da arte de Teles.

Ora, a presença destes intelectuais, divertindo-se com o riso na barraca do Teles, abre uma instigante área de reflexão. A "petalógica", de acordo com Antônio Cândido, era uma associação literária, criada entre os anos 30 e 40 pelo editor de diversos livros românticos, Francisco de Paula Brito. Este senhor, um mulato de origem muito humilde, segundo José Veríssimo, teria participado das lutas pela independência e, sem jamais perder o "senso patriótico", usou sua profissão de tipógrafo para defender as letras nacionais. Possuía um periódico, "A Marmota Fluminense", que circulou entre 1849-1861 e apoiava os que desejavam iniciar vida literária e não tinham muita condição para isso, como os poetas populares, também mulatos, Teixeira e Souza, João Cunha e Laurindo Rabelo (151).

Uma espécie de "prima pobre" do recém-fundado Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, na feliz expressão de José Ramos Tinhorão, a "petalógica" nasceu e viveu a partir de encontros e conversas entre intelectuais, poetas e até políticos na tipografia e nas lojas (livraria, papelaria, casa de chá) de Paula Brito, situadas na Praça Tiradentes. Segundo o autor, à lista de freqüentadores da "petalógica" podem ser acrescentados os nomes de Joaquim Manuel de Macedo, José de Alencar, Casemiro de Abreu, Machado de Assis e Laurindo Rabelo.

A designação da associação, segundo Tinhorão, devia sua origem à palavra "peta" (mentira), revelando o interessante objetivo de seus membros em fazer rir. Para José Veríssimo, numa versão um pouco diferente, o "povo" teria criado a alcunha, já que nas lojas, "centro(s) de notícias, palestras e novidades da vida urbana", nem sempre os assuntos primavam pela veracidade (152).

Não estou querendo sugerir que a "petalógica" fazia oposição à cultura oficial do IHGB. Pelo contrário, muitos autores que se reuniam na Praça Tiradentes eram membros daquela elegante instituição e também contribuíram para inventar uma nacionalidade que procurava afirmar-se independente, através de um indianismo literário idealizado (153). Pretendo, contudo, chamar a atenção para uma possível e inexplorada comunicação entre alguns intelectuais eruditos românticos e a cultura das ruas e das festas populares. O aprofundamento desta relação extrapolaria em muito os objetivos deste trabalho, mas a tentação é grande, já que os sinais não são pequenos. Vejamos alguns deles.

A "petalógica" estava na festa, e um de seus membros, Mello Moraes Filho, foi o autor das suas mais frutíferas descrições. Inversamente, alguns poetas e músicos populares freqüentavam as reuniões dos intelectuais, como João Cunha e Laurindo Rabelo. Românticos, pelo seu turno, também compuseram lundus, dentre eles, Paula Brito, Alvares de Azevedo, Artur Azevedo e o próprio Mello Moraes Filho (154).

O teatro "nacional", oficialmente inaugurado no período de D. João VI, com edifício próprio e companhias de atividade regular, na verdade praticamente não existia, segundo Antônio Cândido de Mello e Souza, pois os principais textos eram peças originais européias ou traduções. Sintomaticamente, acompanhando o movimento de reforma romântica em todas as atividades literárias, foi a partir do final dos anos 30, principalmente, que o teatro nacional ganharia expressão com as peças de Gonçalves Magalhães e Martins Pena (1815-1848), e com o estilo original e "popular" das representações de João Caetano (1808-1863) (155).

Ora, segundo Mello Moraes Filho, importantes personagens do mundo teatral estavam presentes no Campo de Santana em "tempo do Divino" e divertiam-se com as atrações do "caboclo" Teles: João Caetano, o grande artista, teria sido sempre seu encorajador; Manoel de Araújo Porto Alegre (1806-1879), era comediante e freqüentador da barraca. Até que ponto a festa popular influenciou a produção literária romântica, ao menos a teatral?

Em relação a Martins Pena, Vilma Arêas argumenta que muito provavelmente o conhecido escritor de comédias comparecia à "ópera dos bonecos" das barracas do Espírito Santo, um gênero que não conseguiria apagar de sua memória, apesar das críticas que fazia à "indevida aderência de tais espetáculos ao teatro lírico" (156). Sem dúvida, Martins Pena ambientou o final de uma de suas peças em uma festa do Divino e sua obra estava ligada à autoria de textos especialmente preparados para fazerem rir, sendo que alguns deles foram encenados na própria barraca do Teles.

Quando procurei localizar - infelizmente, sem êxito - os textos completos das récitas da barraca do Teles, "A Roda de Fiar" e a "Criação do Mundo", nas centenas de peças de teatro do século XIX, guardadas na Biblioteca Nacional, encontrei, aproximadamente, 50 comédias, sem contar os dramas. Esses números, evidentemente, colocam em questão a avaliação mais difundida de que a obra de Martins Pena teria sido a "primeira e até os nossos dias quase a única realização importante da nossa literatura teatral" (157). Que ele seja o precursor, admite-se, mas precisa ser mais bem conhecida esta outra produção teatral. Dentre as comédias localizadas, por exemplo, despontam, simplesmente, sete de nosso já famoso Francisco Corrêa Vasques, entre 1861 e 1873 (158).

As relações entre o teatro nacional e as manifestações populares, que se expressavam potencialmente nas festas do Teles, parecem ser mais estreitas quando lembramos que os ritmos populares, como o maxixe, iriam ganhar espaço, gradativamente, ao longo dos anos 70, nos bailes das sociedades carnavalescas e entre os primeiros revistógrafos dos teatros cariocas. Sem dúvida, contudo, o sentido desta apropriação traria novos significados às manifestações, pois eram empregados "como [mais] um número de atração e comicidade para o público de classe média" (159).

Enfim, a despeito de todas essas conjecturas, e também através delas, enquanto predominavam entre os mais expressivos intelectuais românticos do país imagens de uma nacionalidade associada à valorização dos nossos "habitantes primitivos" ou à nossa inesgotável natureza (e, por isso, bastante tempo antes das "festas" e "carnavais", estarem

marcados pela ideologia "do encontro e da comunhão, muito nítida no concurso desinibido dos sexos e das classes sociais", como procurou demonstrar Roberto DaMatta), o que realmente posso concluir até agora é que o Campo de Santana, em "tempo do Divino", reunia as condições de cenário para a criação e expressão de uma outra identidade, tecida constantemente nas ruas por negros, escravos, libertos e imigrantes pobres, a partir da prática dos mais diversos gêneros musicais e de dança.

Além disso, com os seus mais variados espetáculos, a festa do Divino Espírito Santo possuía os ingredientes da festa mais popular da cidade: a "pombinha" era reverenciada por todos os habitantes; as atrações de ilusionistas desafiavam a simplicidade do dia a dia; muita música, dança, sensualidade, comida e jogos completavam o ambiente profano de uma festa religiosa. A presença e a vivência da festa por diferentes setores sociais garantiam que ela fosse na cidade um local de convivência e intercâmbio "horizontal" e "vertical", ao mesmo tempo que a diferença de horários estabelecia variadas e conflituosas manifestações culturais (não seria vice-versa?): dos fogos e do teatro de Martins Pena ao batuque rasgado; das valsas e exercícios equestres de artistas internacionais aos passos do "corta-jaca" e do ambulante que tirava sortes...

Em plena capital do Império, a população "livre", toda ela abençoada pelo Divino Espírito Santo, constantemente se renovava e desafiava em plena praça pública os poderes constituídos e os padrões estéticos "civilizados", através da liberdade de expressão, irreverência dos diálogos e sensualidade dos movimentos. Ali, e de uma forma expressiva nas "Três Cidras do Amor", presenciava-se a apropriação de todos os ritmos da cidade, a invenção de novos gêneros musicais, as atrevidas umbigadas, os requebros negros, as peças acabocladadas sobre a criação do mundo, as saudações ao imperador profano, os estribilhos abusando da caridade da Venerável Santa Casa de Misericórdia, e, finalmente, a própria e alegre dinâmica do "lundu". Era um local, diria Bakhtin, onde o "povo" se tornava imortal (160). Até quando?

6) A Memória do Divino:

questões sobre festa e identidade nacional

Do senso comum à produção acadêmica, passando pela literatura, relatos de época e de viajantes estrangeiros, é forte a tendência de se considerar a festa, no Brasil, mais costumeiramente a festa carnavalesca, como o local do encontro, mistura e comunhão entre todas as etnias e classes sociais - base importante do que seria a marca singular e positiva da nacionalidade brasileira. Sem entrar no mérito do sentido ideológico, ou não, desta recente versão da identidade nacional, as imagens da festa associadas à marca de um "povo" são constantemente veiculadas e acionadas em diferentes espaços sociais da cidade, como no samba-enredo da São Clemente no penúltimo desfile das escolas de samba no Rio de Janeiro:

"Com o verde e amarelo na alma eu vou
Brasil pé no chão
Que vibra com a nossa seleção
Mostra a sua foça ao mundo inteiro
É o orgulho brasileiro na luta por um novo amanhã
E esta gente guerreira,
otimista e festeira
Que sincretiza a fé e os orixás
Cresce em sua rede a confiança
Nunca perde a esperança
Em ver a sua vida melhorar..." (grifo meu)

Apesar de bem distantes do tempo dos carnavais da São Clemente, as festas do Divino, ou melhor, os registros dos autores brasileiros sobre suas comemorações, desde o século XIX, já davam sinais claros da aproximação entre as festas e os traços que definiam a nação ou, em escala menor, a cidade e sua gente. Quando fiz a opção de tratar os registros do "Divino" como "memórias", busquei evidenciar que os autores dessas memórias lançaram mão de lembranças próprias, e de outros, para explicar a festa. Nesta operação, acabaram privilegiando determinadas imagens, certamente em detrimento de

outras, já que as escolhas se envolveram com as circunstâncias e valores de sua época em relação aos frequentadores e agentes da festa, os representantes do "povo" e da "nação" (161).

As memórias do Divino, e das festas religiosas de um modo geral, produzidas a partir dos anos 40 do século XX, foram as que cristalizaram a idéia da festa e de seu público como a marca de "realce da originalidade da urbe carioca", na orgulhosa expressão de Adolfo Morales de Los Rios em 1946 (162). Paralelamente, acompanharam de perto, em termos culturais, as construções que definiam o Brasil como uma mistura positiva de raças (163). Assim, a partir de escritores como De Los Rios, Gastão Cruls e Vivaldo Coaracy, as tradicionais festas da cidade ficariam definitivamente associadas à mistura de etnias, classes e cultura; os costumes do "povo", à identidade local/nacional.

No livro de Gastão Cruls, por exemplo, o prefácio escrito por Gilberto Freyre definia o interesse do autor em mostrar os "traços essenciais do passado e do caráter da gente carioca" que, no presente, ainda os guardava "em marcas irredutíveis e indestrutíveis", apesar de todas as descaracterizações que vinha sofrendo (164). Nesta perspectiva, encontrava-se implícito o orgulho de Gastão Cruls pelas festas de outrora, quando toda a população da cidade comparecia para assistir às "folganças" que se prolongavam por "muitos e muitos dias". Dentre as marcas "irredutíveis da gente carioca", a descrição sobre o Divino guarda em si o sentido de que as comemorações religiosas da cidade de alguma forma não acabaram, pois fazem parte dos "costumes bastante arraigados de nosso povo"; o Rio de Janeiro das festas de Igreja permanecia no espírito de todos os seus habitantes (165).

Esta "continuidade espiritual" das festas é ainda mais nítida em Vivaldo Coaracy, autor que José Honório considerou um dos grandes "historiadores memorialistas" cariocas, na linha de Felício dos Santos, Manoel de Macedo, Vieira Fazenda e Gastão Cruls (166). Na festa do Divino de Coaracy, todas as camadas sociais e etnias estavam presentes, dos vice-reis aos africanos da Lampadosa, e, para orgulho do autor, "misturavam-se" continuamente, antecipando e confirmando de alguma forma nosso pre-

sente alegre e mestiço! Nas palavras do autor: "a população inteira acudia às festas do Divino Espírito Santo", que quebravam, com longos intervalos, "a monotonia da vida quotidiana" (167).

Bem, mas nem todos os construtores da memória do Divino pretenderam deixar para a posteridade essas imagens e versões da festa, já que, no caso, eram cúmplices de um presente que se pretendia integrador das diferenças sociais, raciais e nacionais. No século XIX, o impacto da europeização dos costumes sobre as heranças culturais e religiosas recebidas, coloniais e populares, numa cidade como o Rio de Janeiro, capital e porta de entrada do Império, produziu diferentes e contraditórias memórias sobre o Divino, embora não tenham deixado de estar associadas às preocupações com a relação entre os costumes do "povo" e a formação da nacionalidade e da civilização brasileira. De uma forma semelhante, é bom lembrar, apesar das especificidades dos contextos históricos, Natalie Davis identificou na Europa, desde o início do período moderno, uma íntima relação entre a investigação sobre os costumes populares e a criação de uma determinada nacionalidade ou expressão de um caráter nacional (168). Os registros sobre as festas do Divino Espírito Santo no século XIX situam-se exatamente na encruzilhada entre o resgate dos costumes populares e sua relação com uma determinada visão sobre o "povo" e a nacionalidade.

Meu objetivo nesta última parte do capítulo é mostrar que, através das várias memórias sobre o Divino, produzidas por autores brasileiros, se acompanha de perto o processo que culminou com a vitória final da associação, no caso positiva, entre festa e nacionalidade. Ou seja, convido o leitor a seguir em frente na longa e interessante história sobre a(s) memória(s) do Divino. Além do mais, a análise desta história constitui-se numa avaliação mais sistemática sobre os procedimentos metodológicos deste trabalho - afinal de contas, as memórias foram parte integrante de minhas fontes de pesquisa.

* * *

As festas do Divino Espírito Santo no Rio de Janeiro apareceram comentadas por um grupo expressivo de escritores. Alguns foram seus contemporâneos ou chegaram a participar e assistir às festas, como Martins Pena (1815-1848), Antônio Manoel de Almeida (1831-1861), Manuel Duarte Moreira de Azevedo (1832 - 1903), Mello Moraes Filho (1844-1919) e Vieira Fazenda (1847-1917); outros, por terem nascido no final do século XIX, só tiveram acesso a elas através de terceiros ou de suas próprias pesquisas, como Noronha Santos (1865-1954), Luiz Edmundo (nascido em 1878) e, bem mais tarde, como já vimos, Vivaldo Coaracy (nascido em 1882), Gastão Cruls (1888 - 1959) e Adolfo Morales de Los Rios Filho (nascido em 1887).

Da produção do século XIX ao alvorecer do século XX, período que privilegiei, Martins Pena e Manoel Antônio de Almeida tinham um comprometimento mais nítido com o mundo da literatura; Moreira de Azevedo, Vieira Fazenda e Noronha Santos, com a fundação de uma "memória histórica" carioca. Mello Moraes Filho e Luiz Edmundo transitavam entre essas duas tendências. Todos eles, de qualquer forma, homens do século XIX e do Rio de Janeiro, foram os autores da memória do Divino e da festa e, a seu modo, ajudaram a inventar uma das maiores tradições da cidade: a presença de uma gente "otimista e festiva", herdeira das suas históricas festas religiosas populares (169).

O Divino na literatura

Os primeiros registros literários sobre a festa do Divino vieram do teatro de Martins Pena, especificamente da peça "A Família e a Festa na Roça", comédia em um ato, escrita em 1837 e encenada várias vezes nos teatros cariocas a partir década de 40 (170). Embora a história não se passasse na cidade do Rio de Janeiro, era em um lugar rural suficientemente próximo da corte, como indica o próprio texto, para receber sua influência e ser levada em consideração nesta análise.

Filho de um Juiz de Paz da Freguesia de Santa Rita, Martins Pena recebeu educação para a carreira comercial e chegou a estudar na Academia de Belas Artes. Sua

formação lhe garantiu conhecimento da erudição clássica européia e, num segundo momento, fundamento para escrever dramas com temáticas estrangeiras, estilo predominante nos teatros "sérios" da época. Entretanto, o sucesso imediato de sua obra foi marcado pelo uso da linguagem coloquial e pela inauguração do teatro de comédia sobre os costumes populares no Brasil, especialmente na cidade do Rio de Janeiro (171).

De fato, os protagonistas de suas peças eram homens e mulheres comuns, de condição livre na esmagadora maioria, embora certamente muitos fossem mestiços. Dentre eles, destacavam-se, por exemplo, funcionários públicos, sapateiros, servidores da guarda nacional, lavradores com poucos escravos, militares, caixeiros, matronas, costureiras e "moçoilas casadoiras". Mas não faltaram também os poderosos, representados por latifundiários e por membros das instituições imperiais, como o judiciário, os órgãos repressores e a Igreja. Os escravos estão presentes, fato incomum na época, mas quase sempre ligados ao mundo do trabalho, o que não significa a inexistência em Martins Pena de uma perspectiva anti-escravista (172).

Seus personagens, algumas vezes sob a forma de arquétipos, sistematicamente, se envolviam com os problemas e as marcas do viver popular do Rio de Janeiro, tais como namoros impossíveis, que sempre se arranjavam; situações injustas, geralmente resolvidas de uma forma irônica e pessoal; sentimentos "contra o estrangeirismo"; irregularidades no comércio varejista sobre peso, qualidade e preços; carestia, rivalidades políticas e questões de terra; recrutamento forçado; casamento combinado; abusos das autoridades sobre os mais humildes e desprotegidos, o não respeito à lei e às trapaças maldosas e intencionais de aproveitadores.

Por outro lado, esses mesmos personagens não deixavam de participar das alegrias, diversões e hábitos religiosos e culturais dos homens e mulheres comuns da cidade: além dos namoros, a "malhação do Judas", as procissões dos "irmãos das almas" nos dias de finados, as fogueiras de São João, a folia de Reis, os "fados bem rasgadinhos" encomendados por um Juiz de Paz(!) e a própria festa do Divino, com suas folias, leilões, "imperador", risos frouxos e "barbeiros" tocando lundus.

Se o escravo se encontrava, em parte, ausente de suas peças, um caminho para localizar os negros ou, ao menos, os mestiços é através dos gêneros musicais de algumas peças - sintomaticamente as passadas na "roça" - onde despontavam os "barbeiros", os lundus, os fadinhos e os requebros, apesar de, mais uma vez, os homens livres protagonizarem os eventos. De qualquer forma, Martins Pena deixa evidente que esses homens livres pobres escolhiam gêneros culturais que os aproximavam de negros e escravos.

Segundo a avaliação de José Veríssimo, no final do século XIX, as peças do autor tinham a qualidade de despertar na platéia o riso abundante e descomedido, frutos, sem dúvida, da irreverência e exagero do feitiço cômico de seus personagens e situações, que acumulavam o burlesco, o ridículo e a comédia de costumes (173). Neste sentido, a presença da festa do Divino na comédia de Martins Pena, embora ocupe um espaço pequeno e apenas forme o quadro final da peça, reforça o que já venho afirmando sobre a sua importância como local de manifestação dos costumes populares em geral - ao menos da população livre pobre na versão do teatrólogo: do riso, da música, da cachaça e da irreverência.

O papel da festa do Divino na peça de Martins Pena assume uma outra e interessante dimensão a partir da análise de Vilma Arêas, para quem a festa no final do texto confirmava a presença de um gênero popular em suas comédias, ao lado das lições do teatro clássico. Esse gênero, de origem portuguesa, mas bastante híbrido em termos de influências, era conhecido como entremez, uma espécie de "musical", com textos pequenos, que geralmente encerrava as apresentações teatrais. Assim, quando se pensava ter chegado ao fim o espetáculo, a festa prosseguia. Evidentemente, o entremez faz lembrar a apresentação do "batuque rasgado", cantado com o estribilho da Santa Casa, no último quadro oferecido por Teles na barraca das "Três Cidras do Amor" (174). Quem poderia afirmar quando terminariam a festa e o batuque?

Um diálogo entre dois personagens da peça "A Festa e a Família na Roça" expressa a preocupação de Martins Pena em colocar o popular na comédia do palco e, ao

mesmo tempo, transformar o teatro na própria comédia da vida. Após várias troças sobre a forma de uma "família da roça" chegar para a festa do Divino, um deles comentava:

- "E na cidade vão ao teatro ver comédia! Isso é que é comédia! (riem-se às gargalhadas)" (175).

Esta passagem ainda possibilita mais uma leitura da festa do Divino criada por Martins Pena. Os personagens, dois rapazes que parecem ser da corte, estavam rindo e fazendo comentários sobre o que achavam ridículo, ou digno de graça, na festa: o tipo das pessoas que chegava, "sua elegância", "o brilho dos negrinhos" e dos barbeiros, o "garbo do imperador" e as brincadeiras do leilão. No fundo, o texto apresentava dois divertimentos, os da festa e a zombaria dos rapazes sobre ela. Por mais que o autor tenha resgatado a alegria e o riso da festa do Divino, ele a ambientou no mundo rural - como também as músicas populares - antecipando, alegoricamente, o seu futuro, já que festas como as do Divino acabariam cerceadas no centro cosmopolita e "moderno" da cidade capital. Na corte, já se ria da comédia do Divino em peça representada, e não apenas na própria festa.

Sílvio Romero observou há muito tempo atrás como "A Família e a Festa na Roça" ilustrava o papel que a cidade do Rio de Janeiro vinha recentemente ocupando (176). A corte era o centro da moda, das diversões, das novidades artísticas e das óperas italianas; também local dos teatros e, especialmente, dos espetáculos de "comédia de costumes" encenados nos teatros "sérios".

Na visão de Martins Pena, ou melhor, na sua ficção, o Divino já estava no palco e ligado a um ambiente de "roça", mesmo que bem próximo da cidade. Na corte, o teatro já era o melhor divertimento para se rir do ridículo dos seus devotos, o que não impediu o autor de assinalar o grande divertimento desses devotos, com "danças e gritos", ao som do popular lundu. De alguma forma, após a morte de Pena, o feitiço virou contra o feiticeiro, pois, nos anos 50, comprovando o grande sucesso de suas peças, "Judas em Sábado de Aleluia" era encenado no Campo de Santana, por Teles, em plena festa do Divino, sob os aplausos de um animado público.

Esses dois lados das peças cômicas de Martins Pena - expressos de diferentes formas: o "urbano" e o "rural", o "moderno" e o "popular", o teatro "classico" e o "nacional" - também foram identificados por Vilma Arêas, ao demonstrar que o autor ao mesmo tempo que buscava um estilo "ilustrado" e "sério" para o teatro brasileiro, respeitando os cânones europeus da época, permitia uma forte influência do teatro popular, através do uso do entremez e de cenas soltas dos espetáculos das festas populares (177). Exatamente nesta divisão ou encruzilhada, a festa do Divino de Martins Pena ocupava o papel do "popular" e do "nacional" frente a outros gêneros de divertimento, de alegria e de teatro.

A segunda presença do Divino na literatura encontra-se no trabalho de Manoel Antônio de Almeida. Filho de pais portugueses, o autor nasceu em 1830, no Rio de Janeiro, numa casa pobre da Gamboa, e morreu em 1861. Com dificuldades cursou medicina, mas logo cedo trabalhou no jornalismo, na "Tribuna Católica" e no "Correio da Manhã", onde publicou seu único texto literário, as "Memórias de um Sargento de Milícias", em folhetim, entre 27 de junho de 1852 e 31 de julho de 1853 (178).

Geralmente considerado um precursor do chamado realismo, pelo distância dos cânones românticos que embelezavam a realidade, o crítico literário Josué Montello prefere situá-lo numa conjunção de influências de Balzac e da "literatura picaresca" espanhola, do herói cheio de embustes e ardis. Entretanto, não abre mão de aproximá-lo de Martins Pena pelo feitio realista dos personagens, costumes e comicidade das situações; "memórias" poderiam ser, desta forma, uma comédia de Martins Pena, narrada sob a forma de romance.

Flora Sussekind, em interessante trabalho - "O Brasil não é longe daqui" - procura, com uma outra perspectiva, apresentar Manoel Antônio de Almeida como um significativo representante dos romances da segunda metade do XIX, onde seriam marcantes as influências dos "relatos de viagem" de estrangeiros naturalistas e do sucesso dos quadros de caricaturas. Depois da busca de um país "territorializado", nos anos 30 e 40, quando a natureza se transformou na grande musa, o período subsequente teria sido

marcado pela valorização das "paisagens históricas ou quadros de costume", espécie de crônicas colecionadoras de hábitos, tipos e paisagens, para retratar o Brasil (179). Em qualquer destas explicações, a descrição da festa do Divino ocupa importante papel, até porque está presente em dois capítulos das "Memórias".

Por outro lado, não é difícil considerar Manoel Antônio de Almeida um historiador do período imediatamente anterior à independência, um historiador do "tempo do rei", como ele mesmo escrevera - bem diferente, é claro, da produção dos "grandes homens" e "grandes acontecimentos", realizada na mesma época pelo Instituto Geográfico Brasileiro (180). Se não fosse o seu compromisso com a narrativa de romance, "Sargento de Milícias" bem poderia ser uma crônica do Rio de Janeiro daquele tempo, como o próprio título do livro indica ao se referir às "Memórias", documentadas através da ajuda de um velho companheiro de Almeida do "Correio da Manhã", o português Antônio César Ramos.

O livro de Manoel Antônio de Almeida é uma verdadeira crônica das ruas, dos costumes populares, das superstições e crendices, das festas, procissões e dos tipos sociais comuns na época, incluindo meirinhos, soldados, barbeiros profissionais, barbeiros músicos, beatas, jogadores, malandros, ciganos etc. A presença negra também é incorporada, não só no trabalho dos escravos, mas no cotidiano social e cultural da cidade, ao "retratar", no sentido utilizado por Sussekind, feiticeiros, valentões, "baianas" de procissões, fadistas e a "língua de negro", usada por malandros tocadores de viola.

Entretanto, o autor não apenas se refere ao "tempo do rei", revela muito de seu próprio tempo, os anos 50, pois não há capítulo que fique sem avaliação sobre os costumes que persistiam, que estavam mudando ou que não existiam mais. Por exemplo, sobre as festas e procissões em geral, afirma que antigamente eram "feitas com mais riqueza e com muito mais propriedade" do que "nos dias de hoje". Até mesmo a festa do Divino recebe esta avaliação, apesar de ainda ser considerada uma das festas "prediletas do povo brasileiro" e possuir mais atrações que no "tempo do rei", quando no Campo de Santana só existiam "casas de pasto". As barracas de bonecos, de sortes, de raridades e

de teatros, demonstrando a constante atualização do Divino, eram mais recentes, de seu próprio tempo.

Nesta ponte entre o passado e o presente, Manoel Antônio de Almeida chama a atenção para a continuidade de muitos costumes, apesar das transformações por que a cidade vinha passando. São constantes as expressões como: "os leitores bem sabem" (...) "o que é um dia de procissão", "o que é o fado ou "o que é o império". Este último, infelizmente, até resolve não descrever, por ser, em sua avaliação, bastante conhecido do público (181).

Se as "Memórias" colocam em cena diversos costumes populares da cidade do Rio de Janeiro, especificamente para a festa do Divino, no Campo de Santana, o olhar não é muito abrangente, mesmo com a concorrida frequência de homens e mulheres simples e suas alegres diversões. Na versão de Manoel Antônio de Almeida, os negros compareciam à festa, mas, contrastando com as observações do francês Dabadie, feitas também nos anos 50, apenas acompanhando as "famílias"; a música ficava animada, mas era a modinha, ao som da viola e guitarra - um gênero mais "bem comportado" que o lundu ou a chula - que invadia o Campo (182).

A descrição de Almeida sobre o Divino parece refletir em grande parte o mundo português de seu informante, o que não deixava de revelar uma parte importante do universo popular do Rio de Janeiro daquela época, como vimos. Apesar de apontar a presença de imprecisos "ranchos de pessoas", refere-se principalmente às atrações próprias das "famílias". Contudo, o predomínio dos amantes da modinha e das "famílias" não garantia que a festa ficasse tão bem comportada assim, pois, afinal, elegiam-se imperadores leigos, namorava-se muito e os divertimentos eram consideravelmente profanos, como as sortes e os teatros.

Sílvio Romero, no final do século XIX, considerou "que o sucesso de Almeida", no sentido de que a obra permaneceu no tempo, além da naturalidade da exposição, da viveza no diálogo e nas cenas descritas, residia "no nacionalismo do assunto e das cores do quadro" (183). De fato, Manoel Antônio de Almeida, nos capítulos sobre o "domingo

do Espírito Santo" e "o fogo no Campo", descrevia a festa religiosa "da terra" e a considerava uma coisa "nossa" - nacionalizando, assim, as "famílias", os brancos e os portugueses. A presença negra não se destacava, mas a festa do Divino e a modinha que lá tocava ocupavam um papel central neste "retrato" escrito por Almeida sobre o que era genuinamente "nosso". Nas suas palavras,

"...fazia gosto passear por entre eles [os ranchos sentados no Campo de Santana em dia de Divino], e ouvir aqui a anedota que contava um conviva de bem gosto, ali a **modinha** cantada naquele tom apaixonadamente poético que faz uma das **nossas raras originalidades...**" (grifos meus) (184).

* * *

Martins Pena, nos anos 40, e Manoel Antônio de Almeida, nos 50, os primeiros autores que incorporaram a festa religiosa e popular carioca à literatura, tinham muito em comum. Vivendo a atmosfera do romantismo brasileiro, criaram um estilo próprio, como vimos, onde o popular e suas mazelas, se bem que ainda mais branco que negro, mas sem dúvida popular, ocupavam importante papel.

Se Martins Pena registrara o Divino como um costume rural e Almeida como um festejo do passado, apesar de a festa ainda estar bem presente na corte, as duas obras podem ser entendidas pela percepção de algumas mudanças e ambigüidades em relação ao que era "nosso". Pena transformou o Divino em comédia para ser vista na recente moda da corte - os teatros; Almeida várias vezes revelou um estranhamento e, mesmo, ironia, com as continuidades dos costumes antigos em meados do século XIX. Nas suas palavras, era "extravagante ver um imperador" percorrendo as ruas daquele jeito; os barbeiros, com o "pistom desafinado, trompa diabolicamente rouca, formavam uma orquestra desconcertada" (185).

Martins Pena e Manoel Antônio de Almeida faziam parte daquele mundo antigo, apreciavam e conheciam as festas tradicionais do Divino que ainda se realizavam com "grande agitação", mas também já se distanciavam o suficiente para sentir a mudança e os novos tempos, com seus modismos e variados divertimentos, mais atualizados às

concepções e projetos de "civilização" e "progresso" que circulavam pela corte imperial. Neste sentido, transformaram-se em "memorialistas" e resgataram o passado ainda junto com o presente da festa, criando, pela primeira vez, mesmo que de uma forma ambivalente e por vezes depreciativa, uma imagem da festa ligada à identidade da cidade e do próprio país. Já disse Maria Alice Barroso: ninguém conta com precisão o que foi sem prever, de certa forma, o que será; daí o memorialismo conter, de algum modo, a previsão do futuro (186).

O Divino entre os "historiadores memorialistas"

Dentre os que José Honório Rodrigues considerou a primeira geração dos "historiadores memorialistas" da cidade do Rio de Janeiro - pela preocupação de fundar um gênero que atingisse um público leitor maior, sem perder a dimensão da pesquisa - formada por Joaquim Manuel de Macedo (1820-1882) e seus alunos Moreira de Azevedo (1832-1903) e Vieira Fazenda (1847-1917), os dois últimos dedicaram algumas páginas à festa do Divino (187). Como grande parte dos intelectuais daquela época, eram médicos e estabeleceram uma forte ligação com o IHGB (os dois primeiros foram seus membros e o segundo era bibliotecário do instituto).

Flora Sussekind considera este tipo de narrativa, inaugurada por Felício dos Santos em meados do século XIX, como um gênero em que se juntavam a história documentada e a opinião do autor (ou as impressões de outros), permanecendo um tipo de crônica marcada pelos "olhos do colecionador e a paixão descritiva do viajante". A lente, agora, diferentemente, tinha uma dimensão menor que o Brasil, focalizava a província e a cidade (188).

A história memorialista, em termos propriamente historiográficos, possui inúmeros problemas, pois a reconstituição histórica que realizava era próxima da autobiografia, e a pesquisa, por vezes rigorosa, não vinha acompanhada de instrumental crítico,

principalmente em termos cronológicos e de referência para as fontes. O sentido do "memorialismo", segundo José Honório Rodrigues, pode ser bem compreendido na "idéia de se evocar o passado e trazê-lo vivo aos nossos olhos (...) para o leitor entrar em contato com ele" (189). Assim, apesar de compartilharem com os "antiquários" uma nostalgia idealizada pelo passado, uma simpatia sentimental pelas coisas materiais que morriam e uma certa passividade em relação ao presente, alguns desses historiadores memorialistas transmitiram, segundo o mesmo autor, "uma compreensão mais viva e humana do destino e das ações dos homens", resgataram o "povo" e suas manifestações (190). Com esta perspectiva, além de Vieira Fazenda (e seus seguidores, no século XX, Gastão Cruls e Vivaldo Coroacy), também podem ser considerados e apreciados Noronha Santos, Luiz Edmundo e Mello Moraes Filho.

Procurando resgatar a memória da cidade, própria e original, a festa do Divino foi considerada por estes escritores memorialistas como um importante "folguedo popular" a ser registrado. Mais do que isso, uma valiosa manifestação a ser recuperada, dentre as expressões religiosas e artísticas do passado da cidade, bases de sua identidade, já que, no último terço do século XIX e início do XX, quando foram produzidas as memórias, o Divino havia-se transformado numa simples comemoração de paróquia...

Médico e professor do Colégio Pedro II, membro do IHGB e autor de diversas obras, desde literatura romântica até História Geral, do Brasil e do Rio de Janeiro, Moreira de Azevedo escreveu a primeira versão dos dois volumes de "O Rio de Janeiro, Sua História, Monumentos, Homens Notáveis, Usos e Curiosidades" em 1861 (a segunda edição foi bastante ampliada em 1877) (191). Considerado um historiador sem o gênio raro de Capistrano de Abreu, na avaliação do apresentador da 3a. edição do livro, em 1969, produziu suas "memórias", como ele mesmo declara, a partir dos primeiros cronistas da cidade - Pizzarro e Silva Lisboa - de documentos dos arquivos e de informações prestadas por pessoas mais velhas que entrevistara, sem, contudo, jamais precisar a localização ou a origem, como era típico no gênero. Denunciando uma notória filiação romântica, dedicava o trabalho à "pátria" e declarava estar preocupado em "perpetuar a lembrança de

fatos memoráveis, os nomes ilustres de seus concidadãos e tornar conhecida a cidade em que todos vivemos" (192).

Assim, para cumprir o último objetivo, Moreira de Azevedo não poderia deixar de registrar o Divino e as suas folias. Para o autor, os participantes da festa eram as "famílias" que se espalhavam pelo Campo, ouvindo modinhas e assistindo aos fogos. O "povo", na sua concepção, estava presente, sem dúvida, mas não se confundia com as classes populares ou com os despossuídos, muito menos com os negros e escravos.

Ao concluir as memórias sobre o Divino, na versão de 1877, Moreira de Azevedo de alguma forma confessava os motivos que o levaram a escrevê-las, pois não disfarçou uma certa angústia pelo "desaparecimento das festas populares", na segunda metade do século XIX. Deixando clara a associação entre festa, criação da memória da cidade e afirmação das "cores nacionais", o autor entendia que a transformação estava ligada aos novos hábitos urbanos, importados do estrangeiro:

"...já desapareceram essas festas populares, esses costumes simples, que indicavam a tranquilidade em que vivia o povo, e tinham uma **cor nacional**, que de dia para dia se vai perdendo pelos hábitos, que vamos importando do estrangeiro. Hoje (1877) o Domingo de Pentecostes passa quase desaparecido" (grifos meus) (193).

Se na época romântica foi possível localizar, tanto no olhar literário como no histórico memorialista, a festa do Divino associada às "nossas originalidades", "cores nacionais" e traços peculiares da cidade, no final do século esta "tradição" ficaria muito fortalecida com o crescimento da lista dos que se preocuparam com as festas (194).

Entretanto, a partir deste momento, marcado pela abolição da escravidão e pela consequente necessidade de se incorporarem os libertos ao mercado de trabalho livre e à nação brasileira, outros ingredientes passaram a envolver aquela associação na produção dos historiadores memorialistas cariocas. Não se tratava mais de um "memorialismo" comprometido com a descrição de edifícios antigos, de alguns grandes homens ou de um "povo" idealizado, a que o trabalho de Moreira de Azevedo ainda parecia estar ligado, mas com o resgate dos vários homens e mulheres de diferentes origens, gostos e etnias. Persistiria a visão da festa associada a uma determinada identidade urbana e nacional;

acrescentava-se a presença de "todos" e não só das "famílias", ampliando a noção do que era "verdadeiramente" nacional e popular.

Ao começarem a enfatizar a participação física e cultural dos negros nas festas, as memórias do Divino acompanharam de perto as mudanças em torno das imagens da nação, produzidas pelos Institutos Históricos, Faculdades de Direito e Medicina, no final do século XIX. Como salientou Lilia Schwarcz, estes institutos passaram a considerar a inevitável "união das três raças" como um indício de "fortuna" do país, pela possibilidade futura de branqueamento (195).

Bem, a partir daí, as memórias do Divino associar-se-iam à ascensão e queda das teorias científicistas raciais, e, assim, genericamente até os anos 30, ficariam marcadas, junto com outras descrições envolvendo festas religiosas populares, por novas e importantes ambivalências. Ou seja, por um lado, as festas eram consideradas valiosos indicadores de uma nação com história e cultura, formada por uma "raça mestiça", de inegável influência portuguesa e africana; por outro, essa mesma formação populacional, cultural e histórica, mestiça e festeira, era avaliada como portadora de evidentes limites para a construção de uma determinada civilização e progresso.

As festas populares, e especificamente o Divino, principalmente a partir do final do século XIX, fizeram parte de um importante campo de luta intelectual em torno da "questão nacional", onde circulavam e disputavam, concomitantemente, visões ufanistas e saudosistas de uma antiga tradição e identidade da cidade, concepções favoráveis, ou não, à miscigenação, e teorias científicistas racistas. Essas tendências encontram-se representadas nas "memórias" de Vieira Fazenda, Noronha Santos e Luiz Edmundo. Moraes Filho, apesar de pertencer a este contexto, será analisado oportunamente.

Vieira Fazenda, como indica o próprio título de seu trabalho, "Antiquilhas e Memórias", escrito entre o final do século XIX e início do XX, produziu um conjunto de artigos e crônicas de cunho histórico, ora descrevendo monumentos, datas e personagens, ora usos, costumes e tradições da cidade, dentre elas inúmeras festas religiosas. Formado

em Medicina, atuou na Santa Casa, foi bibliotecário do IHGB por 20 anos e Intendente Municipal entre 1895 e 1896 (196).

Especificamente em relação às festas do Divino, se é o único memorialista que investigou a origem portuguesa, compartilha com os outros os dilemas de sua época. Diferentemente da festa de Manoel Antônio de Almeida e Moreira de Azevedo, o público que se divertia nas descrições de Vieira Fazenda não era formado apenas por "famílias". Em duas passagens, revelando seus preconceitos, evidencia a diversidade social, ao considerar a festa como uma espécie de carnaval ligado às festividades religiosas, e ao acrescentar que junto à folia seguia um "séquito acompanhado por grandes grupos de vadios e desocupados" (197).

A maior parte do texto de Vieira Fazenda refere-se ao período colonial e preocupa-se em especificar a longínqua origem dos festejos, como se o presente ou o passado recente fossem bastante incômodos para serem ressaltados. Em busca das tradições perdidas da cidade, vê com felicidade o ressurgir das cerimônias do Divino na Igreja de Santa Rita, mas não as descreve.

A mais expressiva crônica de Vieira Fazenda, onde podemos claramente situá-lo na difícil posição de registrar as festas "nacionais" e "tradicionais", por um lado, e os populares que as freqüentavam, por outro, é sobre a festa da Penha. Elogiando a romaria que se realizava na Penha, já que era uma antiga manifestação da cidade, criticava aqueles que a achavam ridícula e viviam importando costumes de terras estranhas, sem "cunho nacional"; louvava "o modo que o povo conservava inalterável o entusiasmo pela festa". Ao mesmo tempo, censurava as cenas que avaliou como indecentes e prejudiciais, fruto da "indiferença de uns e irreligiosidade de muitos".

Como vários contemporâneos seus, Olavo Bilac e João do Rio, por exemplo, Vieira Fazenda recomendava que a polícia reprimisse os desordeiros, perturbadores das "sinceras manifestações", ameaçadas por "ruidosos, estapafúrdios e carnavalescos convescotes" (198). Certamente, "esses ruidosos convescotes" eram provocados por centenas de negros e mulatos que, todos os anos, com seus ritmos e crenças, invadiam a festa portuguesa.

Contemporâneo de Vieira Fazenda, Noronha Santos (1865/1876?-1954) também incorporou a presença negra, mas de uma forma mais otimista. Jornalista, historiador e diretor do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, quando organizou o seu importante acervo, realizou muitas pesquisas e publicações ligadas aos problemas da cidade, tais como impostos municipais, meios de transportes, limites do Município do Distrito Federal etc. Sua obra mais conhecida, "Apontamentos para o Indicador do Distrito Federal de 1900", foi reeditada posteriormente, em 1965, sob a organização de Paulo Berger, com o título "As Freguesias do Rio Antigo".

É neste livro que Noronha Santos resgata o grande entusiasmo das antigas comemorações do Divino, destacando até, sem prejuízos para a festa, a presença dos capoeiras, "os capangas eleitorais da Flor da Gente e dos Guaiamus", junto com as folias do Espírito Santo. Apesar de não haver mais vestígios da festa, o memorialista situava-se, como Mello Moraes Filho, entre os que se orgulhavam daquele passado e faziam questão de registrá-lo. O Divino, na sua percepção, era expressão de um tempo em que "o povo brasileiro procurava manter acentuadamente o espírito de nacionalidade" (199).

Luiz Edmundo, por sua vez, tendo escrito as suas memórias históricas num período posterior ao de Vieira Fazenda e Noronha Santos, nos anos 30, também fez questão de destacar a presença de todas as classes e cores nas festas do Divino, embora não consiga disfarçar sérias contradições. Poeta, historiador e jornalista, só após várias publicações literárias dedicou-se aos trabalhos de cunho histórico, dentre elas o "Rio de Janeiro no Tempo dos Vice-Reis", de 1932, e o "Rio de Janeiro do Meu tempo", de 1938.

No prefácio deste último livro, assinala claramente a opção pelo memorialismo ao declarar que é "um depoimento de um homem que evoca os últimos dias do século passado e os primeiros do que está passando"; um "livro de memórias", mas sem o intuito de estabelecer "juízos formais ou definitivos". Apesar do propósito inicial, os trabalhos de Luiz Edmundo, em geral, mesmo os mais "históricos", estão repletos de avaliações e valores próprios, como se pode perceber em sua descrição sobre o Rio de Janeiro no início do século XIX:

"...pobre, beato e sujo, o Rio de Janeiro do tempo dos vice-reis! De que te servia o quadro da natureza amiga e portentosa..., se a obra do homem ofendia a obra linda de Deus? Ofendia e humilhava..." (200).

Ou sobre os benefícios de Pereira Passos:

"...o gênio reformador da cidade e dos nossos costumes, remodelando a velha, suja e colonial cidade portuguesa", "um triste e miserável agrupamento de telhados mais ou menos pombalinos"...(201).

É neste ambiente antigo e colonial que Luiz Edmundo situa as festas do Divino numa descrição do livro "O Rio de Janeiro no Tempo dos Vice-Reis". Fundamentalmente baseado em Vieira Fazenda, acrescentou uma perspectiva ainda mais preconceituosa e "civilizadora", como o leitor deve estar lembrado:

"Pela frincha da casa colonial, enfiava-se, então, o estandarte de seda, que era respeitosa e anti-higienicamente beijado, lambido por toda a carola família, do dono da casa ao último escravo" (202).

Dos escritores da "tradição" do Divino, Luiz Edmundo foi, certamente, o que reuniu mais ambigüidades na associação entre festas, juízos sobre o variado público que ali se divertia e identidade nacional. Ao mesmo tempo que assinalava uma afinada crítica ao "homem colonial" e à herança portuguesa presente nos hábitos das camadas populares, onde, em sua avaliação, "a instrução" penetrava "a custo" e o homem mantinha-se ainda "imoderado e bruto, sanguinário e brigão", não deixava de admirar os membros daquelas camadas. Reconhecia seu árduo trabalho e a sua fundamental presença na produção do "bailado realmente nacional" - "as tocatas de violão e o maxixe". Mais ainda, ao se referir à "maior das festas", o carnaval "negro, branco e mulato", associava o próprio Brasil; toda uma "nacionalidade borbulhando, entorcendo-se" (202).

As originalidades de Mello Moraes Filho (1844-1919)

Deixei o principal escritor do Divino por último, rompendo com a ordem cronológica até aqui apresentada, propositalmente e por bons motivos. Dentre os historiadores memorialistas, foi o que se dedicou prioritariamente às festas e ao Divino em um trabalho específico sobre o assunto, "Festas e Tradições Populares do Brasil". Como os outros, viveu as contradições dos que se dedicavam a investigar as marcas da nacionalidade brasileira e encontravam pela frente os estreitos limites das teorias científicas em relação às perspectivas de um país mestiço. Entretanto, como ninguém, Moraes Filho trilhou um caminho próprio e expressou uma especial visão das festas, das manifestações populares e da relação disto tudo com a construção positiva da nacionalidade, no final do século XIX. Por estes motivos, complementares ao fato de estarmos diante do maior "memorialista" do Divino, o autor e sua obra despertaram um enorme interesse de estudo e investigação, justificando o tratamento especial que receberam e abrindo a possibilidade de criação de novos campos de pesquisa.

Baiano, médico, poeta e escritor, Alexandre José Mello Moraes Filho era antes de tudo um homem apaixonado pelas festas. "Emérito tocador de violão", reunia intelectuais e músicos populares nos saraus que organizava, promovia desfiles de pastorinhas e reisados, e, invariavelmente, freqüentava as festas em praça pública, empolgando-se com o público que lá comparecia. Sua sensibilidade em relação a esse público popular revelar-se-ia nas descrições sobre a alegria das inúmeras festas, no resgate da experiência dos "tipos de rua", como ele mesmo os chamava, e nos poemas abolicionistas publicados (204).

Sempre demonstrando solidariedade com o sofrimento humano, deixou escapar um desabafo bem particular, quando visitava uma prisão, provalmente numa missão de fiscalização médica. Ao entrar em contato, naquele triste lugar, com um dos "tipos de rua" que transformou em personagem - o Dr. Pomada, especialista em pomadas, ervas e rezas -

confessou ser "um espírito que a todo o instante se revoltava das injustiças dos homens" (205).

A opinião de Silvio Romero, em *História da Literatura*, escrita em 1888, dá uma idéia da dimensão da obra de Moraes Filho, pois, além de ter recebido muitos elogios pela sua preocupação com o estudo das "classes populares" do país, o crítico das letras considerou-o um "dos mais conhecidos da literatura contemporânea brasileira". As publicações de Moraes Filho abarcaram variados temas, estudos literários, muitas poesias, história e etnografia, onde se destacaram as descrições sobre os ciganos e "festas e tradições populares do Brasil" (206).

"Festas Populares do Brasil - tradicionalismo" foi o título, em 1888, da primeira versão do livro que, ao que tudo indica, sem muitas alterações, só apareceu completa em 1901 (207). Como todo "memorialista", Moraes Filho, para desespero do historiador, não teve a preocupação de registrar as datas precisas das manifestações que narrou, nem a origem de seus informantes. Porém, pela leitura atenta de "Festas Populares", foi possível identificar, aproximadamente, os limites cronológicos da maior parte das festas populares e religiosas presentes no livro. Moldando uma espécie de "idade de ouro" das tradições populares, os limites cronológicos que estabeleceu retrocedem a meados do século, preponderantemente à década de 50, onde estão situadas as memórias mais antigas do próprio autor (208). Mello Moraes Filho foi um homem que viveu profundamente as transformações da sociedade carioca na segunda metade do século XIX e sentiu as mudanças, principalmente nas festas...

Tendo chegado ao Rio de Janeiro provavelmente em 1853, com 11 anos de idade, acompanhando seu pai, que iniciava clínica médica na cidade, cursou aulas de humanidades com objetivo de se tornar religioso no Seminário São José, onde chegou a receber as ordens menores e a realizar sermões. Quando, em 1867, voltou a Salvador, com 27 anos, para finalmente se ordenar, já se dedicava à poesia por declarada influência de Laurindo Rabelo e Bittencourt Sampaio, poetas, dentre os românticos, mais ligados aos temas populares, inclusive abordando a especificidade negra, o que era bastante incomum

na época. Laurindo Rabelo, sugestivamente, era também músico e grande tocador de modinhas e lundus nos saraus elegantes (209).

Moraes Filho acabou desistindo da carreira religiosa e voltou para o Rio, onde viveu da literatura e do jornalismo, apesar de ter continuado a ser um padre, na opinião de Sílvio Romero, "mais padre do que muitos que andam de batina e rezam missa". Posteriormente, ampliando a sua formação, foi residir na Inglaterra; trabalhou como redator no "Eco Americano" e estudou medicina em Bruxelas. Terminado o curso, retornou à corte, ao jornalismo e à literatura, tendo sido ainda Diretor do Arquivo Municipal. Do Rio de Janeiro não mais saiu (210).

Filho de Alexandre José Mello Moraes (1816-1882), também médico, deputado provincial por Alagoas (1869-1872) e historiador conceituado do IHGB, o jovem Moraes Filho certamente teve acesso direto à atmosfera romântica e nativista da primeira metade do século XIX. Quando, então, comentava a presença de grandes nomes de nossa literatura na festa do Divino, como também na capoeira carioca, é fácil supor que estava muito bem informado ou havia visto com seus próprios olhos, pois, provavelmente, os acompanhava desde pequeno, juntamente com seu pai.

O trânsito de Moraes Filho por este mundo letrado, desde a infância, pode ser inferido ainda por um comentário de Sílvio Romero de que, nos decênios de 1840-1850, seu pai costumava estar presente nos encontros de literatura no IHGB, na casa de Paula Brito ou na própria "petalógica" do Largo do Rossio. Dentre os participantes do encontro, destacavam-se Gonçalves de Magalhães, Porto-Alegre, Varnhagen, Torres Homem, Martins Pena, Manoel de Macedo, Gonçalves Dias, Nunes Ribeiro, Abreu Lima, além de Mello Moraes, o pai (211). O leitor deve estar lembrado do comentário de Moraes Filho de que a "petalógica em peso ia apreciar" o animador Teles da "Barraca Três Cidras do Amor".

Sua formação, sem dúvida, recebeu grande influência do pensamento desses intelectuais que, como seu pai, apesar de estarem preocupados com a história dos grandes feitos e com o encontro mítico entre os portugueses e os idealizados índios, reservando ao

negro o espaço da detração e de empecilho ao progresso (212), não deixavam de procurar forjar as glórias da pátria, uma certa nacionalidade e um difuso amor às coisas da terra. É o próprio Mello Moraes Filho que reconhece essa dívida ao concluir, após uma incondicional defesa das comemorações da "véspera de São João" na Corte, que poderia ser criticado pelo "nativismo" - "as taças do bem e as fontes da vida" - mas este era um "sentimento sublime", herdado de seu pai e bebido no seio materno. Como definiu Romero, tudo que este autor produzia era revestido de um grande sentido e "intuição nacionalista" (213).

Claro que um nacionalismo bem diferente dos tradicionais autores românticos, apesar de não ter deixado de fazer poesias envolvendo a mitologia indígena. Mello Moraes Filho tornou-se homem e escritor nas últimas décadas do século XIX, quando precisavam ser enfrentados os desafios das grandes transformações sociais brasileiras, especialmente a abolição da escravidão. Nesta conjuntura, obras literárias, históricas e ensaísticas forjaram, melhor dizendo, intensificaram, a criação de uma nova nação, pela inevitável incorporação do liberto, passando a "ideologia da mestiçagem" e a "união das três raças" a ser a marca de nossa identidade nacional (214). Na vanguarda política e intelectual deste movimento, principalmente após os anos 80, o ideário cientificista, naturalista, positivista e evolucionista invadiu as reflexões - encontrando terreno fértil no discurso médico, etnológico e jurídico - daqueles que pensavam encaminhar os problemas do país, sua afirmação como nação e a preocupante realidade de uma população marcada pela mistura racial (a problemática do meio geográfico tropical também estava presente). Neste sentido, tornaram-se expoentes os estudos literários e folclóricos de Sílvio Romero (anos 80) e os trabalhos etnológicos de Nina Rodrigues (anos 90).

O pensamento cientificista vinha acompanhado das teorias sobre a inferioridade das raças não-brancas e das culturas não-européias, trazendo uma série de discussões nos meios intelectuais sobre o futuro do país, principalmente em torno dos males da mestiçagem e de prognósticos em relação ao embranquecimento da população. Como

afirmam Roberto Ventura e Thomas Skidmore, Silvio Romero expressava como ninguém, no final do século XIX, os novos impasses e ambigüidades nacionais para o progresso, ao afirmar que o "servilismo do negro, a preguiça do índio e o gênio autoritário e tacanho do português produziram uma nação informe, sem qualidades fecundas e originais" (215). A mestiçagem, em geral, quando era reconhecida, ou mesmo valorizada, vinha associada a uma segura (ou insegura?) alternativa para um futuro embranquecido. A nação, no presente, ficava inviabilizada.

Mesmo inserido neste mundo e dialogando com ele, Moraes Filho nos proporcionou uma leitura singular do período, da mestiçagem e da festa. Silvio Romero, com todas as suas ambigüidades, parece ter percebido esta peculiaridade do autor ao escrever, no prefácio de "Festas e Tradições Populares", "salve, poeta adorável! que desprezaste as lantejoulas da moda, para continuar a amar o sol de tua terra e enfeixar em tua palheta o brilho de seus raios! O teu amor te salvou" .

O mais conhecido livro de Moraes Filho, ao menos para os leitores de hoje, é provavelmente a sua última versão, de 1901, e está dividido em quatro partes: Festas populares, Festas Religiosas, Tradições e Tipos de Rua. Na primeira parte, encontra-se também um grande número de festas religiosas (11, num total de 16), mas que ultrapassam em muito esta especificação; na segunda, entretanto, as festas religiosas listadas não deixam de ter um caráter popular, tornando difícil a distinção entre elas. Na terceira, as tradições descritas dizem respeito predominantemente a momentos históricos passados, como "episódios da regência" e, principalmente, a momentos da história negra, tais como a "coroação de um rei negro", em 1748, um "funeral Moçambique", em 1830, e, numa perspectiva abolicionista, fatos relatando diversos sofrimentos dos negros na escravidão. Por último, a quarta parte, recentemente analisada por Magali Engel, é uma jóia sobre os heróis populares urbanos cariocas do passado (216). Em geral, as festas populares e religiosas espalham-se entre o Rio de Janeiro, Bahia e Sergipe, áreas de expressiva concentração populacional negra; as tradições e os "tipos de rua" referem-se predominantemente à cidade do Rio de Janeiro.

Ao longo de todo o livro sobressai uma íntima ligação entre diferentes manifestações culturais populares e a exaltação de nossa nacionalidade, entendida não mais na perspectiva romântica, mas fundamentalmente na mistura de brancos e negros, como tanto defendia Sílvio Romero (217). Pelo lado das manifestações, desfilam "costumes, tradições religiosas e populares", como o "ano bom, a "procissão de São Benedito", "a véspera de São João", a "festa da glória", a "romaria popular", a "festa da Penha" e as "crenças" da "quinta-feira e a sexta-feira santa"; os "usos", "folguedos" e danças - como a "chiba, chula, fado" (218).

Pelo lado dos traços nacionais, uma grande lista de diferentes expressões associam aquelas manifestações com a "nossa nacionalidade" e "índole", com o amor e o culto à "pátria", com a definição do próprio "Brasil", com a originalidade e a autonomia do "povo", e, finalmente, com uma longa variedade de termos acompanhados da adjetivação de "nacional", tais como o "caráter", a "mitologia", o "elemento", a "tradição", as "tendências" e a própria "vida" (219).

A realização de todo este levantamento sobre as festas, principalmente as religiosas, transforma Moraes Filho num pioneiro do trabalho de registro intencional sobre essas manifestações culturais populares e negras. Certamente, uma referência futura constante para os estudos que sucederam o seu, dentre eles Vieira Fazenda, João do Rio, Luiz Edmundo, Gilberto Freyre, Gastão Cruis e Vivaldo Coaracy (220).

Até a época de seu trabalho, a preocupação com esses registros, ou melhor, o estabelecimento dos estudos propriamente folclóricos no Brasil era muito recente e se confundia freqüentemente com a própria literatura, como também aconteceu na Europa. Os consagrados precursores, Celso Magalhães, em Sergipe (1873), José de Alencar ("Nosso Cancioneiro", 1874) e Sílvio Romero, em Pernambuco ("Cantos e Contos", 1883 e 1885; "Poesia Popular", 1889), interessavam-se por poesia, contos e dramas populares.

Contudo, Moraes Filho em nenhum momento do livro autodenominou-se folclorista, nem recebeu esta adjetivação de Sílvio Romero. Para este crítico literário, o

conceito implicava um estudo dentro dos modelos cientificistas da época, perspectiva que o "memorialista" não valorizava, embora, certamente, conhecesse. Mais ainda, devia colocar no centro dos interesses o "homem brasileiro" do interior, que vivia isolado do mundo, um equivalente do camponês europeu descrito pelos folcloristas daquele continente. Uma das críticas de Sílvio Romero a Moraes Filho foi exatamente não ter, com sua "perspicácia de observação", ido estudar o "povo", onde se apresentava mais puro e original, no interior do Brasil e não na capital, onde, na sua opinião, tudo se "acha mesclado às classes aleatórias da Capital Federal". Porém, nada disso impediu que Moraes Filho fosse visto pelos que se consideraram folcloristas no século XX, Câmara Cascudo, Basílio de Magalhães e Edison Carneiro, um autêntico precursor desses estudos (221).

Original e inovador em registrar as festas religiosas e populares na cidade do Rio de Janeiro, Moraes Filho foi ainda mais audacioso. Desafiou os cânones científicos europeizantes, ao identificar a nação às tradições católicas e à mestiçagem positiva, até mesmo no presente! Na sua concepção, a festa, católica e popular, tornava-se o local da criação do "povo" que, formado pela união do português, do africano e do mestiço, era elogiado e valorizado em oposição a tudo que parecesse estrangeiro.

Bem diferente de Nina Rodrigues, também médico e seu contemporâneo, não via os costumes de negros e mestiços como "um fardo do qual gostaria de se livrar" ou um entrave para a evolução do país (222). Pelo contrário, os que costumeiramente eram vistos como "perigosos", "vadios" e "ociosos" emergiam dos relatos de Moraes Filho, surpreendentemente, como construtores da nação, e não só num futuro incerto e idealizado.

Neste sentido, Mello Moraes Filho pode ser comparado a outros, como Araripe Junior, Manuel Querino, Joaquim Nabuco, Alberto Torres e Manoel Bonfim, que criticaram, se bem que cada um à sua maneira, as concepções racistas cientificistas de inferioridade do africano, do negro ou do mestiço (223). Numa época em que os museus brasileiros - o Nacional, o Paulista e o Paraense - só se preocupavam com a zoologia, a

botânica, a geologia e a antropologia indígena, chama a atenção a observação de Thomas Skidmore de que a única exceção foi o Museu Nacional, onde Mello Moraes Filho "fez trabalho pioneiro na coleta do folclore afro-brasileiro" (224).

Logo na primeira descrição de "Festas e Tradições Populares" sobre um "casamento na roça", Moraes Filho apresenta uma espécie de síntese de seu pensamento:

"É na intimidade desse povo inculto, na convivência direta com essa gente que conserva os seus usos adequados, que melhor se pode estudar a **nossa índole, o nosso caráter**, deturpado nos grandes centros por uma que tudo nos leva, desde as noites sem lágrimas até os dias sem combate.

E nem se diga que somos um povo que não tem **passado e nem tradições**; que não tivemos costumes próprios como qualquer outro, só porque o pedantismo medra nos centros mais populosos, à sombra da tolerância que tudo desvirtua e aniquila" (grifos meus) (225).

Os ataques a esta "pretendida civilização" estrangeira em defesa das nossas "tradições", que vinham desde "os tempos coloniais", não foram poucos. Aparecem na dedicatória do livro - "à memória de meu pai, às bênção do povo brasileiro, por todos os séculos da história" - e em várias descrições festivas. Por exemplo, no capítulo sobre a festa de "São João na província do Rio de Janeiro", criticava o "estrangeirismo, que nos esmaga, tudo que é nosso vai levando consigo!"; e, no dos "reisados e cheganças", lamentava os que desprezavam "quatro séculos de trabalho das raças" frente ao estrangeiro, "que nos vai reconquistando dia a dia, sem barulho, sem matinada..." Na descrição da "festa da Glória", na cidade do Rio de Janeiro, elogiava genericamente o "povo", que se refugiava "nas suas inocentes crendices e não se preocupava inutilmente com as ondas subterrâneas de uma falsa ciência que esteriliza, nem se engolfava no indiferentismo que asfixia" (226).

A defesa contra o "estrangeirismo" em Mello Moraes Filho chegou a tal ponto que condenou a imigração, esta sim, a seu ver, uma ameaça constante ao "nosso presente" e passado. Bem diferente pensava um cientificista como Romero, que apoiava a imigração, visando a criação de um tipo brasileiro, o mais claro possível (227). Se recorreu a exemplos do que acontecia na Europa, a estratégia de Moraes Filho foi, inversamente,

sensibilizar os apologistas do progresso daqui. Usando de ironia, procurou lembrar que os costumes seculares do "ano bom" ainda existiam no velho continente,

"Mas o Brasil é um país **adiantado**; acha ridículas as tradições e desfaz-se delas; absolvendo os demais povos dessas futilidades que **envergonham**, trata de encobri-las e mostra-se sério..." (grifos meus) (228).

No mesmo sentido, na descrição sobre a "véspera de reis" na Bahia, demonstrava que na Europa se amava o passado; aqui, nos envergonhávamos do que nos "honra e define"! Seria mais ridícula, perguntava-se, a herança que recebemos de Portugal, associada ao cristianismo, que a recebida pelos países europeus? (229).

Moraes Filho talvez não percebesse, nesta comparação com a Europa de sua referência, certamente formada pelos países mais "adiantados", que as tradições populares guardadas pelos folcloristas de lá tornavam-se muito rapidamente reminiscências do passado, principalmente após as campanhas de alfabetização empreendidas no século XIX, segundo Peter Burke (230). Sendo assim, provavelmente, tinham mais chances de serem valorizadas como símbolos da originalidade nacional. Aqui, no Rio de Janeiro, por mais que a cidade no século XIX passasse por um período de aceleradas transformações urbanas e culturais, no sentido de uma crescente europeização dos costumes, é possível pensar a continuidade e recriação da cultura popular no presente, dificultando a atuação dos que, como Moraes Filho, a defendiam como uma tradição do passado a ser valorizada e eleita como marca da nacionalidade. Além disso, não há registros de concretas e eficazes campanhas moralizadoras, educativas ou "civilizadoras" em direção à transformação das práticas populares.

Apesar de Moraes Filho ter oferecido uma base fundamental para se pensar os mecanismos de recriação e continuidade da música e dança populares, como vimos através dos espetáculos da barraca das "Três Cidras do Amor", não era desta forma que o autor percebia o processo. Suas descrições das festas estavam marcadas por um indisfarçável saudosismo e idealização sobre o vigor das festas no passado, como também por prognósticos nada animadores a respeito de seu futuro (231). Ironicamente, o

folclorista que intencionalmente resgatava o passado com uma forte dose de pessimismo sobre o futuro, também deixava pistas do presente sobre as possibilidades de continuidade das manifestações populares ...

Outro aspecto que desponta de modo especial em Moraes Filho é sua concepção de "povo". Por mais que o autor utilize - é bem verdade que poucas vezes - expressões um tanto suspeitas para defini-lo, como "infantil" ou "inculto", o "povo" é antes de tudo a base da nacionalidade, a união das "três raças fundadoras", constituídas pelo "elemento branco ou português, do africano e pelo resultante de ambos - o mestiço (232).

Mas não se tratava simplesmente de uma união idealizada e harmônica. Entre o "povo", o grande agente das festas, é possível considerar que Moraes Filho percebesse a existência de identidades culturais e hierarquias sociais específicas, representadas pelos costumes dos escravos/africanos e dos senhores. Concomitantemente, sem dúvida, o "povo" revelava-se em variadas e híbridas doses de etnia, cultura e encontro, que produziam, por um lado, o mestiço, e, por outro, ritmos, gostos e danças partilhadas por todos, o constante exercício de uma original identidade nacional musical e festiva.

Através das "Festas e Tradições Populares" registradas por Moraes Filho, onde a festa do Divino na Corte não é mais do que uma maravilhosa representante do pensamento do autor, selecionei variadas formas de exercício desta nacionalidade, ora compartilhada por "todos", ora passível de expressar diferentes matizes sociais e conflituosas tradições.

Num "casamento na roça", no interior do Rio de Janeiro, para dar um exemplo da existência de diferentes identidades culturais entre o "povo", os escravos batucavam e os convidados dos noivos começavam com valsas e quadrilhas em espaços sociais nitidamente separados. Entretanto, os últimos não resistiram à tentação "que lhes bulia n'alma" e caíram no fado, na chula e nos requebros nacionais" (233), demonstrando a possibilidade de um significativo trânsito cultural entre as pessoas e o convívio de variados estilos musicais (percebe-se que os convidados não caíram no batuque!).

As "manifestações nacionais" também podiam despontar nas festas de "ano bom", na "véspera de São João", na "festa da moagem", ou no "entrudo", tanto na Bahia como no Rio de Janeiro (234), simplesmente por reunirem todo o "povo" num "único objetivo", participar das tradicionais comemorações da comunidade, mesmo que os escravos - com batuques e cucumbis - e seus senhores mantivessem seus costumes próprios e separados.

Outras festas ainda foram consideradas símbolos da nacionalidade, apesar de apresentarem um predomínio étnico mais específico, como a portuguesa festa da Penha e os "Cucumbis do Congo", ambas no Rio de Janeiro, o que não impedia de a primeira reunir mulatos e crioulos escravos trovadores, e a segunda ter dado origem a várias sociedades carnavalescas de "baletos resplandescentes e agradáveis" no período em que o autor realizava os relatos (235). De qualquer forma, tanto a origem portuguesa e a africana eram valorizadas e respeitadas como importantes símbolos de que possuíamos uma tradição digna do orgulho nacional, o que contrastava a olhos vistos com uma forte tendência, entre os setores intelectuais liberais e cientificistas do final do XIX, de depreciá-las e apontá-las como responsáveis pelo nosso atraso.

Sem dúvida, em relação aos costumes africanos, encontram-se algumas ambigüidades nas descrições de Moraes Filho, e seria por demais espantoso se assim não fosse, numa época de fervilhantes polêmicas raciais. Na descrição sobre os cucumbis que, para o autor, existiram no Rio de Janeiro até aproximadamente 1830, sobressaem deslocadamente os "instrumentos rudes", as "cantigas bárbaras", o "baileto selvagem" e a "natureza aspérrima daqueles homens afeitos a lutas cruentas e ao imprevisto dos desertos (da África)". No relato histórico sobre a "coroação de um rei negro africano", em 1748, também no Rio de Janeiro, considera o espetáculo "bárbaro"; na "festa dos mortos" de Alagoas, por último, aponta a "raça" negra como "afetiva" por excelência e "fetichista", pois vinda de "civilizações rudimentares" (236).

Paralelamente, contudo, e isso é muito importante, Moraes Filho descrevia o "cucumbi" como um grande admirador: era um folguedo popular "difícil de ser executado e muito interessante"; "um dançado esplêndido e aparatoso". O autor apreciava a

capacidade dos descendentes diretos dos africanos em manter vários de seus "costumes autênticos" e a "lealdade com suas tradições" (como, por exemplo, a manutenção dos instrumentos africanos, os canzás, chequerês, agogôs), apesar das alterações das "gerações crioulas", numa nítida comparação com os que desejavam importar tudo da agitada Europa. Mais ainda, considerava estas danças coreografadas dos "cucumbis", que vinham reaparecendo na Corte no final do XIX, uma "das faces mais belas dessa raça afetiva por excelência, a quem deve o Brasil a maior parte de sua população, de sua riqueza e de seu progresso" (237).

Ora, todas as considerações de Moraes Filho sobre os africanos e mestiços parecem dificultar, mais uma vez, a sua aproximação com os intelectuais, médicos ou escritores que abominavam a origem africana (e também a portuguesa) ou defendiam a mestiçagem como fator de branqueamento. O autor, ao contrário, valorizava a manutenção das tradições africanas. É desta forma que avalia a coroação do rei africano, em 1748: uma "tradição popular no Brasil" e uma manifestação da qual todos os brasileiros deviam orgulhar-se, pois os negros, mesmo escravos, conseguiram esquecer sua sorte e coroar um rei negro em pleno Campo de São Domingos (futuro Campo de Santana) (238).

Assim, em "Festas e Tradições Populares do Brasil", foram valorizadas as origens culturais e populacionais básicas formadoras do "povo", os africanos e os portugueses, ambas ainda bem vivas e presentes na época em que o livro foi escrito e publicado. Ao mesmo tempo, as resultantes dos encontros e contatos, onde o autor mais enfaticamente localizava a nossa identidade nacional, expressando-as, em termos raciais, na presença positiva dos mestiços e caboclos; em termos culturais, tanto nas festas de santo e procissões compartilhadas por "todos", como nos costumes que se "confundiam" cotidianamente num fabuloso "caldeamento estético", na feliz expressão de Moraes Filho (ritmos, estilos, músicas, movimentos e danças, como as chulas, fados, lundus, chibas e requebros). Esta visão, se bem que evidentemente predominante, já salientei, não significava o esquecimento das manifestações culturais que mantinham identidades

sociais específicas; nos limites opostos, foi possível precisar o batuque para os escravos, onde imperava a forte presença africana; e a valsa, a quadrilha, a polca ou a cantiga para os "senhores" (239).

Há festas que mais claramente animavam Moraes Filho a descrever a vivência da nacionalidade mestiça, embora admitisse, sem dar muita ênfase, que "às vezes" os grupos participantes se extremavam. Por exemplo, na "véspera dos Reis na Bahia", o autor assim se referia aos "três elementos formadores":

"De modo por que eles (o branco, o africano e o mestiço) contribuíram e se consubstanciam; do **caldeamento estético que dá o colorido local a costumes** que se foram modificando desde a colônia, ressalta o encantamento etnológico, a feição nacional.

Da noite de natal, que se passa nos templos e nos domicílios; dos bailes pastoris - a poesia popular erudita - e dos salões soberbos, desçamos às praças e ruas, e observemos o povo que se diverte em ranchos nômadas, presenciemos as **cheganças** ao ar livre, e o singular espetáculo do Bumba-meu-boi, auto inculto, que se representa mais vulgarmente nas humildes e francas habitações dos arrabaldes.

Na Bahia, os presepes, os bailes de pastoras e os descantes de Reis, prolongam-se até o carnaval - É o tempo das mangas, das músicas e das mulatas!

Dessa noite em diante, os cantadores de reis percorrem a cidade cantando versos de memória e de longa data.

Esses grupos compõem-se de moças e rapazes de distinção; de negros e pardos que se extremam, às vezes, e se confundem comumente" (grifos meus) (240).

Na "procissão de São Jorge", no Rio de Janeiro, o autor também resgata "gente de todas as classes "perfilando-se nas calçadas" por trás dos soldados para ver o santo ferreiro. Na "festa dos mortos", em Sergipe, a multidão mestiça dançava chulas lascivas. No entrudo, de origem portuguesa, o "amestiçamento brasileiro" teria permitido que ele se apresentasse bem "menos brutal", pelo menos na Bahia (241).

Ao longo de "Festas e Tradições" foi possível perceber que Moraes Filho elegeu a chula como o bailado (música e dança) mais característico do "elemento nacional". Identificada como uma cantiga e dança de origem portuguesa, muito fácil de ser confundida com o lundu, como já vimos, a chula tinha por base a viola e um "gostoso" requebrado realizado tanto por escravos, como por pessoas livres de diferentes níveis de posses. Assim, ela está descrita nas mais variadas festas, posto que ninguém resistia a seus

encantos. Em um "casamento na roça", no Rio de Janeiro, "escravos" e "convidados" "caiam e requebravam na chula"; na "noite de natal e festas de Reis", em Salvador, as chulas e "peças fáceis" eram "preludiadas" por cantadores de violão, acompanhados de concertistas que faziam quadras sob a atenção dos devotos, livres e escravos; na "festa da moagem", no Rio de Janeiro, escravos e "moradores" "sapateavam na chula"; na dramatização de uma "chegança e reisado" do nordeste, dois velhos, "ao som da chula, sapateiam, palmejam, gritam, dão umbigadas (...) e requebram-se", com o público dando entusiasmas gargalhadas; na festa dos mortos de Alagoas, a "multidão mestiça" dançava "chulas lascivas" (242).

Em nenhum momento do livro Moraes Filho emitiu explicitamente opiniões políticas em relação à Monarquia ou República. Embora ficasse evidente a sua preferência pelas continuidades, presentes em diversas expressões saudosas de um tempo anterior, que parece remontar aos primórdios do segundo reinado - a "idade de ouro" das festas - o autor sentia as mudanças ainda no período monárquico, independente do regime político.

Uma pequena revelação demonstra sua provável decepção com a Monarquia por não cultivar a tradição. Depois de descrever com grande pompa e gala a procissão de São Jorge, quando todo o "povo" da cidade, as irmandades e suas autoridades compareciam, no início da década de 50, tristemente declara que "tudo se foi". Assim explica: "o santo perdeu a sua Igreja, o governo suprimiu-lhe o soldo, não obstante São Jorge ser o único dos nossos generais que jamais se envolveu em **"questão militar"** (grifo meu) (243). Ora, a capelinha de São Jorge foi destruída em 1854, durante o período imperial; o soldo que a irmandade recebia, foi suspenso depois da proclamação da República. Tudo indica que, apesar de o "santo" ter-se mantido imparcial nas disputas políticas, pela sua não participação na "questão militar", uma das clássicas razões para o advento da República, ambos os regimes prejudicaram seu culto.

Entretanto, há indícios de que o desgosto com a República fosse mais profundo, apesar de incluir homenagens aos republicanos Henrique Valladares e Barata Ribeiro

(ambos prefeitos da cidade do Rio de Janeiro no final do século XIX), ao escrever a dedicatória do livro (244). Um desses indícios revela-se no final da descrição sobre a "festa da Glória", que considerava uma das maiores expressões da crença religiosa popular e do entusiasmo do público, inteiramente afinado pelo "diapasão das tendências devotas e nacionais" nos "anos mais felizes do segundo reinado". Para explicar os motivos por que a festa "passou à tradição", de alguma forma estabeleceu uma relação com o fim do Império e, curiosamente, utilizou como recurso algo que diz ser da "lenda":

"...quando o último baile da Baía terminou (a nobreza imperial organizava esses bailes nos casarões em frente a igreja), uma luz única, que bruxoleava na torre da Igreja, rolando ao longo do muro como uma lágrima, apagou-se...
E a festa da Glória passou à tradição" (245).

Em outras passagens, nas comemorações do 2 de julho na Bahia ou do 7 de setembro no Rio de Janeiro (datas do aniversário da independência), que descreve com grande animação, baseado em referências cronológicas até os anos 70, lamentava-se profundamente de que "hoje" elas não existissem mais, pois os "patriotas estavam mortos"; eram de um tempo em "que o país tinha ideal de pátria e batia-se pela liberdade" (246).

Sílvio Romero, no Prefácio de "Festas e Tradições Populares", escrito em 1893, fez uma bela síntese do que o passado representava para Mello Moraes Filho, seu "companheiro único", como costumava chamá-lo (247). Comparando o autor com um outro grande amante do Brasil, na sua avaliação, Tobias Barreto, destacou as diferenças entre eles. Tobias Barreto vivia em busca dos caminhos para o futuro, e Mello Moraes Filho, "apontando a trilha do passado". Nesta busca, estudava "o povo (...) nas efusões da alma, nas energias do sentimento (...), descrevendo seus costumes (...), onde vive a grande alma deste país". Na oscilante confiança de Romero sobre o futuro de "nossa raça", afirmava que "haveria um dia que o trabalho de Mello seria chamado a depor" (248).

Entre a história memorialista e o folclore: um Rabelais tropical?

Em meio a tantas originalidades, a tarefa é árdua, quando se trata de definir Mello Moraes Filho e suas "Festas e Tradições Populares". No meu modo de ver, ambos, autor e obra, não se encaixam em nenhum modelo, rótulo ou definição estreita. Sem dúvida, poderia ser considerado um historiador memorialista, pois dedicou-se a este tipo de trabalho (249). Mas fez mais que isto. Distante das teorias científicas, sem assumir-se como monarquista ou republicano, não foi completamente romântico, nem totalmente folclorista ...

Para melhor entendê-lo, ainda é preciso elucidar um lado de sua história, ou seja, a influência da formação religiosa no conjunto de suas idéias, pois aproximava-se de uma tendência de pensamento católico também exaltador da nação. de suas expressões e singularidades, mas profundamente anticientífica, crítica do estrangeirismo europeizante e do "indiferentismo" religioso. Defendidas por representantes da Igreja católica romana no Brasil, estas bandeiras eram difundidas pelo jornal "O Apóstolo", no Rio de Janeiro, a partir dos anos 60. Portanto, numa época paralela à formação religiosa e intelectual de Moraes Filho.

De uma forma complementar às posições do escritor, esta tendência difundia a existência da nacionalidade católica brasileira, inegavelmente associada à herança portuguesa e à incorporação positiva de negros, mestiços ou escravos numa só família, ao mesmo tempo católica e nacional.

Acuados por protestantes e pelas idéias científicas, positivistas e liberais, com suas propostas imigrantistas, de liberdade de culto, registro e casamento civis, as lideranças católicas valorizaram a tradição popular religiosa do país, mesmo que distante dos cânones ortodoxos, como base central para a própria nacionalidade brasileira, em oposição a tudo que fosse importado. Assim, tentaram conciliar as festas religiosas e as procissões com a realização de uma civilização original e promissora (250). Creio não ser preciso ir muito mais longe para que se identifiquem as aproximações desta

"nacionalidade católica" com muitas das idéias expressas por Moraes Filho em "Festas e tradições populares".

Um outro caminho para situar o pensamento do "memorialista" é procurar compreendê-lo na sensibilidade de um poeta abolicionista e de um homem que se alegrava com o "povo" nas suas manifestações culturais, consideradas "nacionais" pelo seu patriótico olhar. Neste sentido, Moraes Filho pode ser visto, provocativamente, como um Rabelais tropical.

Como o autor francês, era apaixonado pela cultura popular e, ao mesmo tempo, tornou-se seu revelador, desafiando os cânones clássicos de sua época e as estratégias metodológicas de qualquer historiador do presente que queira estudar a festa, pois ambos se misturam e interpenetram. Também, como Rabelais, proporcionou a abertura de uma "janela" para o estudo da cultura popular, sem deixar jamais de ser um "filtro" daquelas manifestações - razão mesmo da criação deste capítulo - como podem atestar as suas iniciativas, verdadeiras campanhas na opinião de Câmara Cascudo, para a revalorização das festas populares no início do século XX, no Rio de Janeiro, ao encenar e fazer representar autos e bailes populares (251).

Evidentemente, existe alguma dose de exagero em minha tentativa de aproximar Rabelais e Moraes Filho, para além das diferenças de época e contexto. O risco do recurso comparativo, contudo, vale a pena, se ajudar a desvendar o papel do autor baiano no mundo intelectual brasileiro do período.

Sem dúvida, o vocabulário criado por Rabelais, "excrementício e sexualógico", e a sua valorização do riso e do humor popular estão longe de constituírem a marca de Moraes Filho, embora este autor abuse das descrições dos ritmos sensuais e provocativos, e não tenha deixado de revelar apresentações cômicas e críticas populares, em termos políticos, sociais e religiosos nas festas da praça pública.

Rabelais, por outro lado, era abertamente anticlerical, aspecto sobre o qual Moraes Filho não emitiu opinião, ao menos que eu tenha notícias. Entretanto, em matéria de formação, os dois compartilharam, surpreendentemente, caminhos semelhantes: foram

médicos e receberam instrução religiosa católica. Rabelais era vigário, e jamais abandonou a Igreja católica, apesar de todas as suas críticas e ironias; estava acostumado com os costumes de "gente inculta", onde "descobriu o povo" francês, mais precisamente, gaulês (252). De fato, ambos criaram um "povo" no espaço da festa, a partir de suas manifestações culturais, embora deva ser salientado que Moraes Filho conferiu a estas manifestações um sentido, além de popular, muito mais "nacional".

* * *

Entre "janelas" e "filtros", como tornar os relatos de Moraes Filho legítimos para um estudo histórico da festa do Divino, se fonte e autor estão tão próximos? Espero que o leitor tenha percebido, ao longo deste capítulo, que trabalhei com diferentes versões da festa e procurei confrontar as descrições das manifestações com os plausíveis significados para a época. Além do mais, utilizei variadas referências, como os pedidos de licença para festas, jornais, os relatos de viajantes, registros da literatura e de "memorialistas".

Apesar de toda a legitimidade proveniente da comparação entre as fontes, entendo que se deva ir mais longe e considerar a versão "nacionalista" de Mello Moraes Filho como uma possibilidade de existência da própria festa. Se o autor impingiu às festas a marca "ideológica" de uma positiva identidade nacional, rompendo assim com os padrões hegemônicos de sua época, esta era uma leitura possível de ser feita, mesmo que Moraes Filho tenha, por vezes, exagerado tal sentido e, inversamente, não conseguisse esconder completamente as diferenças e os conflitos entre os festeiros e suas manifestações.

Não estou querendo propor que Moraes Filho tenha inventado uma tradição nacional completamente atemporal ou irreal; sua idéia de nação era histórica e socialmente possível naquele momento. Ou seja, a união do "povo", proposta pelo autor em termos étnicos, mas principalmente culturais, não era completa, nem mesmo na sua "nacionalista" versão. Encontrava limites na existência de um nível parcial de mistura cultural e populacional, onde o "bataque" ainda era um sinal africano bem mais difícil de

ser integrado. Embora valorizado pelo autor como compondo uma importante tradição, o batuque precisou esperar o século XX para se tornar um símbolo de toda a nação, cantado e dançado por "todos" através do samba carioca...

Ora, ao defender e propagar uma nação possível, e não apenas arbitrariamente unida naquele momento histórico, cresce a viabilidade de se considerar a versão de Moraes Filho como uma importante "janela" da festa, e, mais uma vez, de se resgatar a originalidade do autor dentro de seu contexto intelectual. Se a criação do escritor dialoga constantemente com a possibilidade histórica, não se pode eliminar a percepção de Moraes Filho, por mais que tenha exagerado, sobre o constante trânsito e partilhar de expressivas manifestações de música e dança pelo heterogêneo público da festa. Se a polca, a chula, o fado e os requebros confundiam-se num grande "lundu", emitiam, ao mesmo tempo, os sinais básicos e justificáveis para que Moraes Filho lhes pudesse atribuir uma determinada identidade comum, "nacional", em sua versão.

Como vimos, esses traços não foram simplesmente forjados pelo autor. As festas do Divino, por exemplo, criavam um local de convivência e intercâmbio cultural que, no mínimo, permitia encontros, estabelecia laços de identidade e solidariedade na comunidade próxima, e quiçá com outros segmentos sociais. As pessoas que as freqüentavam, de diferentes origens, experimentavam risos, movimentos, ritmos e danças diferentes. Mesmo que Mello Moraes não tivesse percebido, podiam sempre inventar algo novo, fossem intelectuais, funcionários públicos, artistas, portugueses, libertos ou escravos.

Pensando assim, se a prática de se intercambiar e confundir expressões culturais nas festas populares religiosas proporcionou inspiração para Moraes Filho criar uma certa tradição nacional, o autor não estava apenas delirando em terreno ideológico.

A hipótese acima ganhou um especial incentivo depois do fascinante trabalho de Hermano Vianna, "os mistérios do samba". Ao questionar as teorias que "inventaram" a "autenticidade do samba" carioca, o autor defende que a transformação deste gênero em música nacional, no século XX, não foi um acontecimento repentino, "indo da repressão à

louvação em menos de um década" (253). Fez parte do coroamento de uma longa e antiga tradição de contatos culturais entre diferentes segmentos da elite brasileira, fazendeiros, políticos e intelectuais, com manifestações da musicalidade afro-brasileira. Esta explicação, é importante frisar, de forma alguma nega a existência da repressão a determinados aspectos da cultura popular, mas valoriza, paralelamente, a possibilidade de outros caminhos de convivência e interação social e cultural.

Dentre os exemplos que o autor lança mão para demonstrar as evidências históricas destes caminhos, destacam-se, no século XIX, os saraus da corte, ao som de modinhas e lundus, os encontros na "petalógica" de Paula Brito, freqüentada por intelectuais e artistas da "música popular", e as apresentações desses mesmos artistas para setores da elite e autoridades governamentais. Hermano Vianna não se referiu às festas religiosas populares, certamente por desconhecer suas possibilidades e sentidos.

Ora, colocando em cena um "outro tipo de relação" de membros da elite carioca com "os universos populares", pode-se também considerar Mello Moraes Filho como um representante e, ao mesmo tempo, um divulgador, de um caminho de convivência com as manifestações populares, o que não necessariamente apagava de sua obra as diferenças e os antagonismos, mesmo quando se explicitavam as identidades (254).

Mais do que um elo de culturas diferentes, posto que também organizasse saraus ao som de modinhas e lundus, Moraes Filho pode ser visto como um dos primeiros teóricos desta aproximação, redefinindo positivamente a relação com a cultura popular, de negros e mestiços, muito antes das décadas de 1920/1930, momento em que passaria a ser hegemônica, definitiva e digna de orgulho a "nacionalização" das manifestações populares, especialmente suas festas, danças e ritmos.

Não estaria aí um novo motivo para ser interessante pensar em Moraes Filho como um Rabelais tropical? O humanista francês, apesar de preponderantemente indicar a oposição entre a cultura popular e a "erudita", agenciou artisticamente a relação entre os dialetos populares e a língua nacional, contra o clássico latim (255); o autor "tropical"

também teria intermediado as manifestações populares no "mundo erudito", conferindo-lhes um sentido ainda mais completamente nacional.

Entretanto, como ainda ficará mais evidente, existiam outros caminhos de relacionamento e muitos não viam as festas religiosas populares da mesma forma que o "memorialista", principalmente no século XIX. As autoridades municipais e, num certo sentido, as religiosas, vão tentar cerceá-las, procurando inviabilizar, para o futuro, qualquer possibilidade de um dia as festas virem a ser os símbolos da nacionalidade. Moraes Filho, desta forma, voltava a ser especial em seu próprio tempo.

Notas

- (1) Reis, João José, A Morte é uma Festa: Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Século XIX. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 49. Augustin Wernet adotou a expressão "catolicismo tradicional" e comenta que outros autores preferiram a expressão "catolicismo popular", entretanto, sem muita distinção em relação aos outros conceitos (Wernet, Augustin, A Igreja Paulista no século XIX. São Paulo, Ed. Ática, 1987, p. 17 e 18. Riolando Azzi caracterizou este catolicismo como luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar. Segundo o autor, sua prática nas festas, procissões, novenas e outras manifestações, como o batismo principalmente, constituía o ingresso e a participação na vida social e comunitária colonial (Azzi, Riolando, "Evangelização e Presença Junto ao Povo, Aspectos da História do Brasil". In: Religião e Catolicismo do Povo, Curitiba, Un. Cat. do Paraná, 1977, p. 39 a 73.
- (2) Para um maior aprofundamento sobre as irmandades, ver Boschi, Caio César, Os Leigos e o Poder. São Paulo, Atica, 1986, p. 12-29.
- (3) Reis, A Morte, op. cit., p. 61-70 e Priore, Mary del. Festas e Utopias no Brasil Colonial, São Paulo, Brasiliense, 1994.
- (4) Priore, op.cit., cap. 2 e 7. Sobre o regime de Padroado no Brasil, ver Gomes, Francisco José Silva, Le Projet de Néo-chrétienité Dans le Diocèse de Rio de Janeiro. Toulouse, Université de Toulouse Le Mirail, tese de Doutorado, 1991; e Azzi, op.cit., p. 39-73.
- (5) Souza, Laura de Mello e, O Diabo e a Terra de Santa Cruz. São Paulo, Cia das Letras, 1986. A expressão "hibridismo cultural", criada por Carlo Ginzburg para explicar o "sabá das bruxas", é utilizada por Ronaldo Vainfas ao procurar definir a religiosidade múltipla, heterogênea e multiforme da "Santidade", um fenômeno religioso partilhado por índios, mamelucos, negros e brancos na Bahia do século XVI (Vainfas, Ronaldo, A Heresia dos Índios: Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo, Cia das Letras, 1995, p. 151-159. Ver Ginzburg, Carlo, História Noturna. Decifrando o Sabá. São Paulo, Cia das Letras, 1991.
- (6) Souza, O Diabo, op. cit., p. 377-378.
- (7) Idem, ibidem, p. 88. Assinala a autora que a colônia estava longe do Tribunal da Inquisição, não recebeu visitas pastorais e a organização eclesiástica era fluida. Em Portugal, as tentativas de controle das autoridades sobre diversões populares e festas religiosas ainda eram significativas na primeira metade do XIX, o que indica a persistência de hábitos antigos nesta época. Data da transição do século XVIII para o XIX a preocupação mais sistemática com o controle das manifestações populares em geral. Ver Jorge Crespo, A História do Corpo, Lisboa, Difel, 1990, p. 9 e 275-376.
- (8) Sobre a grande presença de portugueses pobres na cidade do Rio de Janeiro ao longo do século XIX, ver Ribeiro, Gladys Sabina, "Pés-de-chumbo" e "Garrafeiros": Conflitos e Tensões nas Ruas do Rio de Janeiro no Primeiro Reinado (1822-1831). In: Política e Cultura, Revista Brasileira de História, São Paulo, Anpuh, Marco Zero, vol 12, n.23/24, set91/ago92; e Soares, Carlos Eugênio Libano, A Negregada Instituição: Os Capoeiras no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Divisão de Editoração, 1994, p.151-185.
- (9) Ewbank, Thomas, Vida no Brasil. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1976, p. 235. Os pedidos para festas religiosas, como também para outras "diversões", compõem um importante conjunto de fontes desta pesquisa. Eles fazem parte do acervo do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRj).

Diversos viajantes estrangeiros registraram a frequência e a concorrência das festas de santo ao longo do ano na cidade do Rio de Janeiro no século XIX. Dentre eles, destacaram-se: Luccock, Saint-Hilaire, Debret, Denis, Pohl, Von Leithold e Von Rango, Caldcleug, Keith, Rugendas, Ebel, Schlichthorst, Douville, Walsh, Seidler, Melchior, Kidder, Dabadie, Stewart, Burmeister, Assier, Codman, Scully, Ribeyrolles e Lemay.

(10) Coaracy, Vivaldo, Memórias da Cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Livraria José Olímpio, 1965 p.157-217, 313-349; Moraes Filho, Mello, Festas e Tradições Populares no Brasil. Belo Horizonte, Livraria Itatiaia, 1979, p. 109 e 242 (1a. ed, 1901); Karasch, Mary, Slave Life in Rio de Janeiro. Princeton, Princeton University Press, 1987, p.214-302; Algranti, Leila, "Costumes Afro-brasileiros na Corte do Rio de Janeiro: um Documento Curioso". In: Boletim do Centro de Memória da Unicamp. Campinas, vol1, n.1, jan/jun 1989.

(11) Os compromissos consultados foram das seguintes irmandades: Glorioso Arcanjo São Miguel e Almas da Freguesia do Santíssimo Sacramento da Antiga Sé, 1842 e 1868 (Biblioteca Nacional - BN, IV - 290, 2, 25; BN, V - 252, 4, 1, n.84); Glorioso Arcanjo São Miguel das Almas da Freguesia de São José, 1848 (BN, III- 312, 3, 23, n1); Divino Espírito Santo da Lapa do Desterro ereta no Convento do Carmo, 1850 e 1865 (BN, V-266, 2, 1 n. 8 e BN, IV 37, 6,6); Glorioso Mártir São Gonçalo Garcia, 1853 (BN IV - 290 2, 29); Divino Espírito Santo da Matriz de Santana, 1860 (Arquivo da irmandade, Gráfica Carioca, 1964); Santíssimo Sacramento da Freguesia de Santana, 1865 (Arquivo da Irmandade, Pap. Sul América, 1926); Santa Cecília, 1869 (Arquivo Nacional - AN cx 926, pacote 65); Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, 1870, AN, caixa, 926, pacote 63; Imaculada Nossa Senhora das Dores da Igreja Matriz de Santo Antonio, 1875 (AN cx 926, pacote 62); Santíssimo Sacramento da Antiga Sé, 1877 (AN, cx 927, pacote 68); Santíssimo Sacramento da Candelária, 1881 (AN cx 926, pacote 61); Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, 1891 (AN, OR, 173, F bib).

(12) Os pedidos de licença consultados evidenciam que muitas irmandades não tiveram longa duração, ao menos no sentido de conseguirem organizar as festas de seus padroeiros por um período de tempo significativo (ver tabela 2). A carência de recursos e a diminuição da popularidade do santo podem explicar esta fragilidade. É claro que o extravio dos pedidos de licença deve ser levado em conta, como é evidente no caso das comemorações de Nossa Senhora da Penha de França que ainda hoje são importantes, mas esta possibilidade não deve ser generalizada.

(13) Sobre as recomendações médicas a respeito das festas religiosas populares, ver Costa, Jurandir Freire, Ordem Médica e Norma Familiar. Rio de Janeiro, Graal, 1976, p.133.

(14) Vovelle, Michel, Ideologia e Mentalidades. São Paulo, Brasiliense, 1991, p. 251. Dentre os autores preocupados com as questões da história da festa, destacam-se, além de Vovelle: Davis, Natalie (Culturas do Povo. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990); Burke, Peter (A Cultura Popular na Idade Média Moderna. São Paulo, Cia das Letras, 1989); Thompson, E. P. ("Rough Music": Le Charivari Anglais. Annales, n.2, 1972 e A Formação da Classe Operária Inglesa. Vol 2, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987); Heers, Jacques (Fêtes des Fous et Carnavals. Paris, Fayard, 1983); Bercé, Yves-Marie (Fête e Revolte. Des Mentalités Populaires du XVI au XVIII siècle. Paris, Hachete, 1994); Soihet, Rachel, Subversão pelo Riso. Reflexões sobre Resistência e Circularidade Cultural no Carnaval Carioca. Tese de Prof. Titular, Uff, 1994. Estes historiadores, em geral, desafiam as noções pré-concebidas das festas populares como eternos e estruturais invariantes em termos de "válvulas de escape" ou ritos e jogos de inversão das hierarquias sociais.

(15) Cascudo, Luis da Câmara, Dicionário do Folclore Brasileiro. Belo Horizonte/São Paulo, Editora Itatiaia/USP, 1988, p.294 e 335. A primeira edição é de 1954.

(16) Fazenda, Vieira, "Antiquilhas e Memórias da Cidade do Rio de Janeiro". In: Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, IHGB, tomo 88, vol 142, 1920, p. 405-411 (texto escrito entre o final do século XIX e o início do XX).

(17) Ribeiro, Maria de Lourdes Borges, "A Festa do Divino em Lagoinha". In: Revista Brasileira de Folclore, n. 8, jan/dez, 1964, p.189-207. Dias, Jaime Lopes, "A Festa do Divino como Elemento da Area Cultural Comum Luso-brasileira". In: Estudos e Ensaios folclóricos em homenagem a Renato Almeida, Rio de Janeiro, Ministério das Relações Exteriores. 1960.

(18) Ladurie, Emmanuel LeRoy, Le Carnaval de Romans. Paris, Gallimard, 1979, p. 333-336. Ver também, Bercé, op.cit., p. 145-147.

(19) Bercé, op.cit., p. 146.

(20) Moraes Filho, op.cit., p. 117.

(21) Se não encontrei sinais que relacionassem a festa do Divino com a defesa contra pragas e devastações nas fontes consultadas, a séria epidemia de febre amarela na cidade no verão de 1849-1850 pode ter contribuído para sua comemoração em grande estilo neste mesmo período e nos anos logo subsequentes. Na época do Divino Espírito Santo, afinal, também era comemorado dentro do calendário litúrgico o renascimento e a renovação espiritual da vida! Sobre as epidemias e a organização de uma política médica na cidade do Rio de Janeiro, ver Chalhoub, Sidney, Cidade Febril: Cortiços e Epidemias na Corte Imperial. Campinas. Tese de livre-docência, UNICAMP, 1994.

(22) Costa, José Maria Lopes da, Notícia Histórica da Imperial Irmandade do Divino Espírito Santo da Lapa do Desterro ereta na Igreja do Convento do Carmo. Rio de Janeiro, Typ. Nacional, 1873 p. 20 e 21; Debret, Jean Baptiste, Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1989, tomo III, p. 191 -192; Fazenda, op.cit., tomo 88, vol. 142, p. 411 e 412; Lima, Hermeto e Barreto Filho, História da Polícia do Rio de Janeiro, vol2, Rio de Janeiro, E. A Noite, 1939, p. 238-240. Ver também, Coaracy, op.cit., p. 462.

Analisando uma festa do Divino em Salvador, no final do século XVIII, Joao Reis destacou a distribuição de vinho e comida abundantes, um grande banquete para os pobres. Os foliões e o imperador requeriam o direito de uso da autoridade civil e exigiam respeito. Em 1765, foram à cadeia pagar a fiança dos presos por dívidas, o que teria assustado as autoridades "verdadeiras" (Reis, A Morte é uma Festa, op. cit. p.66 e 67).

Mary del Priore considera que a distribuição de alimentos pelas irmandades era um hábito presente no período colonial (Priore, op. cit., cap. 4). Segundo Vieira Fazenda, o costume de se armarem as "mesas do senhor" era originário dos primórdios do cristianismo e ainda se realizava no alvorecer da Monarquia portuguesa. Entretanto, se de início foi praticado com "moderação", acabou virando um "escândalo", chegando a ser proibido pelas autoridades. O costume só era permitido, por poucos dias, nas festas do Espírito Santo (Fazenda, op.cit., tomo 88, vol. 142, p. 406).

Estudando as atuais festas do Divino Espírito Santo em Parati e em Pirenópolis (Goiás), Marina de Mello e Souza e Carlos Rodrigues Brandão, respectivamente, referem-se a uma antiga prática do imperador exercer os poderes civis na cidade, livrando um preso no dia da festa. Carlos Brandão ainda destaca a preocupação com os pobres através da distribuição de alimentos.

(23) Ver, respectivamente, Almeida, Manoel Antonio de, Memórias de um Sargento de Milícias, Rio de Janeiro, Ed. de Ouro, s/d., p. 76 (obra escrita entre 1852 e 1853); Moraes Filho, op.cit., p. 126; Azevedo, Moreira de, O Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasiliana, 1969, p. 236 (1a. versão, 1861); Fazenda, op. cit., tomo 88, vol 142, p.411.

(24) Coroaacy, op.cit., p. 170.

(25) AGCRJ, Festividades do Divino Espírito Santo, cód. 43-4-7 fl 131.

(26) Rosário, Diogo do, Flos Sanctorum das Vidas e Obras Insignes dos Santos. Lisboa Der Balthesar Ribeiro, 1590, p.201-204.

Não consegui localizar o sentido da "pombinha" como símbolo do Espírito Santo. O jornal católico "O Apóstolo" explicava, em seu editorial de 4 de junho de 1873, que era um costume antigo soltarem-se na Igreja algumas pombas, "tocantes imagens desse Espírito, que é a força e a doçura", juntamente com folhas de rosas vermelhas, emblemas da alegria e da diversidade das línguas faladas pelos Apóstolos. Mas, apesar do grande efeito que produziam nos fiéis, os "abusos" afastaram estas práticas. Ver também Schimitz, Frei Domingos. Dias Santos! Pequenas Reflexões Sobre as Festividades da Santa Igreja. Petrópolis. Vozes, 1915.

(27) Dias, op.cit., p. 423-429; Ladurie, op.cit., p. 331; Heers, op.cit., p. 30.

(28) Ver Rosário, op.cit., p. 201-204. Thecho das escrituras (Atos dos Apóstolos, AT 2, 1-11) publicado no Jornal "A Missa", ano C. n. 35, Rio de Janeiro, 4 de junho de 1995, Comissão Arquidiocesana da Pastoral Litúrgica.

(29) Karasch, op.cit., p. 60-66.

(30) Agradeço a Ronaldo Vainfas a indicação da leitura deste trabalho de Ginzburg e a reflexão sobre as relações entre morfologia e História. Ginzburg, op.cit., p. 219. Para uma bela e oportuna utilização das "afinidades formais" de Ginzburg, ver Meyer, Marlyse. Maria Padilha e Toda a Sua Quadrilha. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1993.

(31) Sobre os conceitos de criação e recriação cultural, a partir de processos de mudança, interação social e adaptação a novas e variadas situações sociais, ver Mintz, Sidney e Price, Richard, An Anthropological Approach to the Afro-American Past. A Caribbean Perspective. Filadélfia, Institute for the Study of Human Issues, 1976, p. 4. Os autores também defendem que os processos de recriação baseiam-se no passado, na cultura herdada e nas novas opções e limites impostos. Desta forma, ganha relevância a pesquisa sobre os símbolos utilizados na festa, sua morfologia e significados. Sobre "recriação cultural", ver, também, Slenes, Robert. Malungu Ngoma Vem: África Coberta e Descoberta no Brasil. In: Revista da USP, São Paulo, n.12, 1991/1992; e Esteves, Martha Abreu, Meninas Perdidas, os Populares e o Cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989, cap. 3.

(32) Karasch, op.cit., p. 275.

(33) Cascudo, op.cit., p. 294. O austríaco Johann Emmanuel Pohl, membro de uma expedição científica, entre 1817 e 1821, neste mesmo sentido, também associa os dois títulos. Assim declara: "devia ser notável aqui a festa do Espírito Santo, pois, em parte de suas comemorações antecipou de muito o título de imperador, antes que Dom Pedro de fato o aceitasse" (Pohl, Viagem no Interior do Brasil. Belo Horizonte, Itatiaia, 1976, p.47).

(34) A expressão "tempo do Divino" foi utilizada por Brandão, op.cit., p.41. Salvo especificações, as referências deste capítulo sobre a festa do Divino na cidade do Rio de Janeiro, no século XIX, pertencem ao conjunto de relatos de época, "historiadores memorialistas" e folcloristas pesquisados:

1) fontes literárias: Almeida, Memórias, op.cit.; Pena, Martins, "O Juiz de Paz e a Festa na Roça". In: Comédias. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro 1956.

2) Viajantes: Debret, Jean Baptiste, op.cit.; Pohl, op. cit.; Walsh, R., Notícias do Brasil. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1985, vol 1 e 2; Ewbank, op.cit.; Kidder, Daniel, Reminiscências de Viagens e Peranência no Brasil, São Paulo, Livraria Martins, s/d

3)"História Memorialista": Azevedo, Moreira, op.cit., vol 1, p. 237-238 (1a. versão 1861); Fazenda, Vieira, op.cit., tomo 88, vol 142, p.405-411 (texto escrito entre o final do XIX e o início do XIX); Moraes Filho, op.cit., p. 39-46 e 117-127 (1a. ed. 1901); Santos, Noronha, As Freguesias do Rio Antigo. Rio de Janeiro, Editora Cruzeiro, 1965 (1a ed 1900), p. 50-51; Edundo, Luiz, O Rio de Janeiro no Tempo dos Vice-Reis. Rio de Janeiro, Conquista, vol2, 1956 (1a. ed. 1932), p. 279-290; Coaracy, op.cit., p. 105-157;

Cruls, Gastão, Aparência do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, José Olímpio, 1965, vol. 1, p. 175-178 e 427-433; De Los Rios Filho, Adolfo Morales, O Rio de Janeiro Imperial. Rio de Janeiro, Ed. A Noite, 1946.

4) Folcloristas: Almeida, Renato, História da Música Brasileira. Rio de Janeiro, F. Briguier Cia Ed., 1949; Andrade, Mário, Dicionário Musical Brasileiro. Belo Horizonte/São Paulo, Editora Itatiaia/USP, 1989; Cascudo, Câmara op.cit.

(35) Fazenda, op. cit., tomo 88, vol 142, p. 412. Walsh, op.cit., p. 184.

(36) Almeida, Memórias, s/d., p.77; ver também Pohl, op.cit., p.47; De Los Rios Filho, op.cit., p. 440; Santos, Noronha, op.cit., p. 51. O relato de Almeida sobre o imperador é muito próximo do de Debret (viajante francês que esteve na cidade do Rio de Janeiro entre 1816-1831), ao descrevê-lo durante a folia: "o pequeno imperador veste casaca vermelha, calção da mesma cor e colete branco bordado em cores. Usa chapéu armado e de plumas debaixo do braço, espada à cinta, meias de seda branca, sapatos de fivela de ouro; tem a cabeça empoada e carrega uma sacola. Usa como condecoração um crachá e, pendente do pescoço, uma espécie de custódia dourada no centro da qual se destaca uma pomba prateada..." Debret, op.cit. tomo III, p.211

(37) A subjetiva expressão "vadios e desocupados" pertence a Vieira Fazenda, op.cit., p. 412. Moraes Filho, op.cit., p. 117.

(38) Ewbank, op.cit., p. 191 - 192; Walsh, op.cit., vol 2, p. 184.

(39) Ver Priore, op.cit., cap. 4.

(40) Ewbank, op.cit., p. 191, 212 e 239. De fato, a irmandade do Divino Espírito Santo da Lapa do Desterro, ereta na Igreja do Convento do Carmo, parecia ter mais posses. Fundada no século XVIII, como as outras, acabou recebendo em 1864, época em que reuniu 1000 irmãos, a especial proteção imperial, passando a ter o direito de expor a coroa da casa imperial sobre a medalha que a irmandade usava nas opas. Certamente, deve ter contado nesta homenagem recebida a sua colaboração pecuniária para a criação do Recolhimento de Santa Teresa (asilo de meninas indigentes), em 1852. Ali seria fundado um externato, sustentado em grande parte pelos irmãos, e uma escola de primeiras letras em 1864. Estes recursos colocam a irmandade em um patamar de posses intermediário, entre aquelas riquíssimas, que possuíam hospitais e cemitérios, e as mais modestas, que só conseguiam realizar a devoção e ajudar os irmãos no sepultamento.

A Igreja de Santana, por sua vez, era bastante popular. Estava entre as mais freqüentadas pela população escrava segundo Mary Karasch. Ali havia uma irmandade de "crioulos" e soldados do regimento dos pardos, pelo menos até 1850 (Karasch, op.cit., p.54, 84 e 269).

(41) Ewbank, op.cit., p. 237 e 258.

(42) Sobre a irmandade do Divino de Santa Rita, ver o trabalho de Ataulfo de Paiva sobre a "Assistência Pública e Privada no Rio de Janeiro", 1922, Tipografia do Anuário do Brasil. Esta característica de estar aberta a diferentes segmentos sociais e raciais parece não ter sido apenas das irmandades do Divino. Os compromissos de outras irmandades consultadas recomendavam, de modo geral, que o pretendente fosse "bom católico", exigiam que tivesse condições de pagar a entrada e as anuidades, ou que fosse de condição livre.

De qualquer forma, chama a atenção que os compromissos das irmandades do Divino consultados não tenham especificado a exigência da condição livre; mais ainda, que essas mesmas irmandades tenham conseguido, ao longo do XIX, realizar o maior número de festas em comparação com as demais (ver tabela 2 e 4). Pelo livro de entrada de irmãos da Irmandade do Divino de Santana entre 1873 e 1902, único que ainda resiste ao tempo no pequeno arquivo da irmandade, consta o ingresso de 336 pessoas de variadas situações sociais. Advogados, médicos, negociantes, comerciantes, funcionários públicos, oficiais, carpinteiros etc. Não há registro de nenhum escravo.

Mesmo que, na prática, se mantivessem as separações raciais e sociais, o que é difícil de comprovar, as irmandades do período imperial parecem abandonar a intenção inicial, como era no período colonial, da exigência de "sangue limpo". Abria-se caminho para uma maior diversidade entre os membros, ampliando a cadeia de solidariedade e as condições de sobrevivência de uma irmandade. Provavelmente as mudanças nas irmandades igualmente significassem uma adaptação dos seus compromissos às divisões políticas do Brasil independente, cidadãos e não cidadãos. Outra mudança que pode indicar um ajuste aos novos tempos, é a inclusão do benefício de se oferecer ensino gratuito para os "filhos dos irmãos pobres". A instrução pública era uma diretriz da política imperial, embora pouco implementada. Para os compromissos pesquisados, ver nota 11.

Sobre as irmandades no período colonial e imperial, ver Scarano, Julita, Devoção e Escravidão. São Paulo, Brasiliense, 1975, p. 33; Boschi, op.cit., p. 19-20 e 150-160; Karasch, op.cit., p. 84; Reis, João, A Morte, op.cit., p. 54.

(43) Boschi, op.cit., p. 179. Curiosamente, este autor não cita a existência de irmandades do Divino Espírito Santo em Minas Gerais, apesar de a festa do Divino ser conhecida.

(44) Rosário, op. cit., p. 201-204.

(45) Não consegui evidências concretas de distribuição de cartas de alforria a escravos na festa do Divino. A única referência neste sentido foi feita por Costa Pinto, porém sem comprovação documental. O autor assinala que a irmandade do Rosário e de São Benedito dos Homens Pretos realizava a festa do Divino e a coroação dos Reis do Congo (Pinto, L. A. da Costa, O Negro no Rio de Janeiro. Cia Ed. Nacional, s/d., p. 239). Não encontrei confirmação destas informações. Carlos Rodrigues Brandão, entretanto, ao estudar atualmente uma comunidade em Goiás que celebra o Divino, observou que as homenagens a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (o Reinado) fazem parte do programa geral dos festejos. Os cortejos do Reinado saem às ruas logo depois do domingo de Pentecostes (Brandão, O Divino, op.cit.)

(46) Sobre as justificativas religiosas cristãs para a escravidão, ver Vainfas, Ronaldo, Ideologia e Escravidão. Petrópolis, Vozes, 1986; Davis, David Brion, The Problem of Slavery in Western Culture. New York/Oxford Oxford University Press, 1966; Wood, Forrest G., The Arrogance of Faith. Boston, Northeastern University Press, 1990. A (re)leitura negra e escrava do Antigo Testamento foi analisada por Genovese para o sul norte-americano escravista. Lá, a prática do protestantismo não pode se afastar da leitura das escrituras. No Rio de Janeiro do século XIX, diferentemente, a oratória dos sermões centralizava a prática católica de evangelização.

(47) Karasch, op. cit., p. 275. Recentemente, o pesquisador baiano Cândido da Costa e Silva, a quem agradeço o interesse, indicou-me a possibilidade de que o culto ao Divino também estava ligado à chegada de uma nova era para o mundo dos homens, marcada pela abundância, liberdade e igualdade!

(48) Soares, A Negregada, op.cit., p.39-60. Ainda pelo trabalho de Soares foi possível resgatar uma explicação sobre o uso da cor vermelha por uma das maltas do Rio de Janeiro. Seu informante, Plácido de Abreu, contemporâneo e praticante da capoeira, usou o recurso, em 1886, de associá-la ao sangue dos mártires e à "língua de fogo de Pentecostes" (idem, ibidem, p.47).

(49) Ewbank, op.cit., p. 213. Os coletores de Santana também não pareciam estar representando uma irmandade rica, se forem observados os simples ornamentos que apresentavam, mesmo descontando as palavras desdenhosas do relato de Ewbank.

(50) Kidder, op.cit., p. 121.

(51) Edmundo, O Rio de Janeiro no tempo dos Vice Reis, op.cit., vol II, p. 279-290.

(52) Almeida, Memórias, op. cit. p. 56. Ver também Kidder, op.cit., p. 121. Para a presença dos "barbeiros" anunciando espetáculos teatrais, ver AGCRJ, Diversões Públicas., 1834, cód. 42-3-13 fl 12.

(53) Moraes Filho, op.cit., p. 117; AGCRJ, Div. Públ., 1834, cód. 42-3-13 fl 11,12 e 13.

(54) Moraes Filho, op.cit., p. 151. Segundo Debret, os oficiais de barbeiro no Rio de Janeiro eram negros, ou, pelo menos, mulatos. Além de cabeleireiros, eram aplicadores de sanguessugas e músicos (Debret, op.cit., tomo II, p. 73).

(55) Mário de Andrade, op.cit., p. 195; Cascudo, op.cit., 319/320; Moraes Filho, op.cit., p. 60. Mário de Andrade ainda destaca que "fandango" pode ser considerada uma dança espanhola de origem árabe, conhecida em Portugal no século XVIII. De acordo com Peter Burke, o "fandango" veio da América para a Espanha, por volta de 1700, e sobre ela Casanova teria duvidado que, "depois de uma dança dessas, a moça pudesse recusar qualquer coisa ao parceiro" (Burke, op.cit., p.142).

(56) Sobre as quadrilhas, ver Cascudo, op.cit., p. 645; Mário de Andrade, op.cit., 414; Moraes Filho, op.cit., p. 153; Walsh, op.cit., vol 1, p.199.

(57) Debret, op. cit., Tomo II, p. 73. Segundo o artista, tocavam em bailes e nas portas das igrejas para estimular a fé dos fiéis, embora o repertório fosse o mesmo. No interior das igrejas, em sua avaliação, encontrava-se uma "orquestra mais adequada ao culto divino". Além das valsas e contradanças francesas, Debret ainda aponta, como fazendo parte do repertório dos barbeiros numa procissão de Extrema Unção, as alemandas e gavotas (idem, *ibidem*, tomo III, p.166 e prancha 13; ver ilustração 4). A primeira, segundo Mário de Andrade, era uma dança alemã muito popular na Europa dos séculos XVI e XVII: a segunda, de origem francesa, também tornou-se uma dança palaciana naquela época. Ambas foram dançadas na Bahia, no início do XIX. O autor baseia-se em Manoel Querino, "A Bahia de Outrora" (Mário de Andrade, op.cit., p. 16 e 242, respectivamente).

(58) Almeida, Memórias, op.cit., p. 56. Segundo o dicionário de Mário de Andrade, pistom é um mecanismo que alonga o tubo dos instrumentos de sopro: trompa, um instrumento de sopro, um tubo de metal longo (op.cit., p. 402 e 534, respectivamente).

A valsa, segundo Burke, "Walzer", era uma dança camponesa adotada pela nobreza e burguesia no final do XVIII. Foi inicialmente tão condenada como o "fandango" espanhol (Burke, op.cit., p. 142).

(59) Ewbank, op.cit., p. 192.

(60) Sobre as rabecas, ver Mario de Andrade, op.cit., p. 423.

Tinhorão, José Ramos, Música Popular de Índios, Negros e Mestiços. Petrópolis, Vozes, 1975, p.95-117. Ao descrever a procissão de São Jorge no Rio de Janeiro, em 1851, o viajante francês Dabadie registrou os músicos negros com flautas, trompas, trompetes e tambores (Dabadie, E., A Travers L'Amérique du Sud, Paris, Ferdinand Sartorius Editeur, 1859, p. 18-20)

(61) Debret também destaca que os "músicos negros", no cortejo de Extrema-Unção, tocavam lundus (Debret, op.cit., tomo III, p.166, prancha 12, ver ilustração 4). Há também evidências da presença de músicos negros ou mulatos nas orquestras dos teatros do Rio de Janeiro. Ver a descrição do viajante inglês R. Elwes que esteve no Rio de Janeiro em 1848 (Elwes, A Sketcher's Tour Round the World, London, Hurst and Blackett Publ., 1854. Sobre a influência dos espetáculos populares, tais como circos, exercícios equestres, cosmoramas etc, nos teatros, ver Arêas, Vilma Sant'Ana, Na Tapera de Santa Cruz. Uma Leitura de Martins Pena. São Paulo, Martins Fontes, 1987.

(62) Tinhorão, Música Popular, op.cit., p. 93-113. Tinhorão, Pequena História da Música Popular da Modinha à Canção de Protesto, Petrópolis, Vozes, 1978, p. 41-50.

(63) Moraes Filho, op.cit., p. 49, 133, 153, 190, 285, 291. Segundo Mário de Andrade, o violão atingiu sua forma definitiva no século XIX, nos núcleos urbanos. Apesar de ter origem na península ibérica, adaptou-se "sem constrangimentos aos ritmos locais de nossa terra" (Mário de Andrade, op.cit., p. 561). Mello Moraes Filho, em *Festas e Tradições Populares*, refere-se ao uso de violão nas seguintes festas: na noite de natal (norte); reisados e cheganças (norte); festa da Glória; e Festa da Moagem (interior do Rio de Janeiro). Dentre os personagens de rua da cidade do Rio de Janeiro que descreve, o "padre quelé" e o "pardo" "Chico Cambraia" tocam lundu acompanhado de viola (Moraes Filho, op.cit.).

O violão também estava presente nas "modinhas". Gilberto Freyre afirma que, no século XVIII, era o fado "com sua tristeza árabe e a modinha adocicada, meio africana, tão tocada ao som do violão". (Freyre, Gilberto, *Sobrados e Mucamos*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1985, vol 1 p.63-64; p. 334). Segundo Mário de Andrade, a modinha, a despeito das discussões sobre a origem erudita ou popular, certamente possui matriz européia e aqui se adaptou. É descendente da antiga melodia italiana, mas a palavra nasceu mesmo na segunda metade do século XVIII e pertencia aos ambientes de salão eruditos. Grandes nomes do romantismo foram autores de suas letras. Há notícias que os populares também as cantavam (Mário de Andrade, op.cit., p.346-347).

(64) Teresa Maia mostra que em Parati, atualmente, os versos geralmente são improvisados e criados em função da situação. Entretanto, a estrutura e a temática são muito semelhantes aos do século XIX. Digno de destaque, é a continuidade em Parati do temor de se negar uma oferta ao Divino, seja por receio ou castigo; também existe a crença de que as pessoas da folia não iriam ficar com o dinheiro, porque "quem tira do Divino sempre é castigado" (Maia, Teresa Regina de Camargo, *Parati: Religião e Folclore*. Rio de Janeiro, Arte e Cultura, 1976, p. 52-59).

(65) Ewbank, op.cit., p.191.

(66) Todos os versos transcritos estão em: Almeida, *Memórias*, op.cit., p. 77 e 78; Moraes Filho, op.cit., p.118 e 119; Edmundo, *O Rio de Janeiro no Tempo dos Vice Reis*, op.cit., p. 279-290; Morales de los Rios Filho, op.cit., p. 440-441; Azevedo, op.cit., p. 234, 235.

(67) Os três primeiros versos citados por Luiz Edmundo, estão presentes na descrição de Mello Moraes Filho sobre a Festa do Divino no interior da Província do Rio de Janeiro, op.cit., p. 41 e 42.

(68) Almeida, *Memórias*, op.cit., p. 77. Ver também, Azevedo, op.cit., p. 234; Lima e Barreto Filho, op.cit., p. 238-240; Cruls, op.cit., p. 177.

(69) Respectivamente, Souza, Marina de Mello, *Parati, a cidade e as festas*. Rio de Janeiro, UFRJ/Tempo Brasileiro, 1994; Brandão, *O Divino*, op.cit.

(70) Ribeiro, *A Festa do Divino*, op.cit., p. 189-207.

(71) Fazenda, op.cit., p. 413. Ver também Cruls, op.cit., p. 170. Em Parati, atualmente, são coroadas crianças; em Goiás, adultos. O viajante Pohl, um naturalista austríaco que esteve no Rio de Janeiro entre 1817 e 1821, indica que o imperador era acompanhado da imperatriz quando "tomava sob música seu lugar no trono e era incensado pelos sacerdotes..." (Pohl, op.cit., p. 47). Ewbank declara que a presença da imperatriz existia formalmente, mas só era vista no interior do país, op.cit., p.236).

(72) Walsh, op.cit., vol 2, p. 184. Ver também Denis, Ferdinand, *Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1980, p.147. Deve-se observar que o relato de Denis é baseado no de Walsh.

(73) Ewbank, op.cit., p. 255. Segundo Frei Viterbo, esses bispos meninos eram os bispos dos Fatuos (loucos), a que também chamam de "bispo dos inocentes". "Em França teve princípio essa louca e extravagante cerimônia. O cardeal Pedro Capuano, Legado Apóstólico em França, foi o primeiro que fez exterminar de Paris tão criminosas festas. Depois as proibiram vários concílios em França, mas sem o

desejado efeito; pois ainda no de 1406 foi condenado com toda a formalidade judicial ... Esta peste, como vinda da França (e ainda não extinta de todo em Inglaterra no ano de 1530) não podia não agradar aos portugueses, ... mas sem as indecências ponderadas" (Viterbo, Frei Joaquim Santa Rosa, Elucidário das Palavras, Termos e Frases que em Portugal Antigamente se Usaram e que Hoje Regularmente se Ignoram...segunda edição, 1865, primeira edição 1798-1799, p.136).

(74) Sobre Salvador, ver Reis, A Morte, op.cit., p. 67. Para o Rio de Janeiro, respectivamente, Coaracy, op.cit., p. 167; Fazenda, op.cit., p. 415-417. Uma pergunta ainda se encontra sem resposta, poderíamos associar o costume de D. Pedro II de comutar penas de condenados a uma reprodução ou continuidade dos direitos majestáticos dos imperadores do Divino? Agradeço a Flavio dos Santos Gomes esta instigante indagação.

(75) Também não encontrei exemplos de imperadores adultos no século XIX.

(76) Viterbo, op.cit., 2o.vol, p.37. Segundo este dicionário de Frei Joaquim Santa Rosa Viterbo, editado no final do século XVIII, a palavra "imperador" deriva-se do latino "imperare", mandar; presume autoridade e autonomia. Para os romanos, imperador era o título de um general do exército.

(77) Ver Debret, op.cit., vol III, p. 42 e 151. Segundo Debret, São Jorge, considerado protetor de Portugal e do Brasil, também impunha esta condecoração nos dias em que saía em procissão. Curiosamente, o desenho da bandeira e pavilhão brasileiro feito por Debret encontra-se na mesma prancha relativa à folia do Divino. Sobre a organização dos novos símbolos nacionais, ver Ribeiro, Maria Eurydice de Barros, Os símbolos do poder, Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1995, p.71-112. A autora desenvolve a hipótese de que, no campo dos símbolos, houve elementos de continuidade e descontinuidade, garantindo, por um lado, a legitimidade e, por outro, o estabelecimento da monarquia constitucional num país recém-independente. Ao mesmo tempo, mantinha-se a dinastia de Bragança e desligava-se de Portugal. Dentre as armas nacionais, permaneceram a cruz da ordem de Cristo e o globo celeste (símbolo do Reino Unido), e foram introduzidas, a coroa imperial, as estrelas representando as províncias, e ramos de café e tabaco. Em relação às celebrações, foram introduzidas as solenidades da coroação e sagração. A aclamação manteve-se, embora tenham sido introduzidos novos elementos.

(78) Fazenda, op.cit., tomo 88, vol 142, p.416. Cruls, op.cit., p.177. Brandão, O Divino, op.cit., p. 35 e Maia, op.cit., p.68.

Outras pequenas evidências da aproximação entre os símbolos do poder temporal no Brasil e os do Divino Espírito Santo ainda podem ser destacadas. As primeiras estão presentes no registro de Debret sobre as festas de Aclamação de D. João VI: pela manhã, abrindo a celebração, a corte chegou à Capela Real para "assistir à missa do Espírito Santo"; em seguida, ao descrever a indumentária real, ressalta o veludo carmesim do manto e as penas vermelhas e brancas das princesas (Debret, op.cit., vol III, p. 65). A segunda evidência é fornecida pelo francês Dabadie ao assistir, em 1851, a procissão do Corpo de Deus, geralmente realizada no início de junho, época próxima às comemorações do Divino. Destaca o viajante que o cortejo era acompanhado por vários dignatários do Império, além das confrarias, ordens religiosas, cavaleiros da ordem de Cristo e o próprio Imperador. Em suas palavras, apesar de ser difícil compreender os detalhes da descrição, a presença do Divino é registrada: "enfin l'empereur lui-même, en grand costume e escorté d'un brillant état-major, porte sous le dais le Spiritu-Santo" (enfim o imperador, ele mesmo, em nobre vestimenta e escoltado por um ilustre estado maior, traz sobre o pódio o Espírito Santo) (Dabadie, op.cit., p. 18-20).

(79) A descrição de Manoel Antônio de Almeida é muito próxima da de Debret (ver nota 36); diferencia-se fundamentalmente na cor verde do traje. Mello Moraes Filho descreve "casaca vermelha, calção e chapéu armado". Na festa do Divino do interior do Rio de Janeiro, entretanto, o imperador estava vestido de "casaca de veludo verde e manto escarlata" (Moraes Filho, op. cit., p.118 e 44). Aliás, esta combinação aproxima-se da de Parati atualmente (ver ilustração 6). Sobre a escolha das cores nacionais, ver Ribeiro, Os símbolos, op.cit., p. 87 - 88.

(80) Brandão, O Divino, op.cit, p. 10.

(81) A presença de símbolos, como as cores do país, e de imagens ligadas ao poder constituído, muitas vezes o Imperador em pessoa, em manifestações religiosas católicas não eram incomuns no século XIX, segundo registro de viajantes. Por exemplo, nas procissões do Corpo de Deus, principalmente, e Festas da Glória. Ver Debret, op.cit., vol 3, p 34, 42/43; Pohl, op.cit, p. 46-47; Schlichthorst, O Rio de Janeiro Como É, Rio de Janeiro, Ed. Zelio Valverde, 1943 p. 77; Walsh, op.cit., vol 2, p. 75-76, 150-151; Horner, G., Medical Topography of Brazil and Uruguay: With Incidental Remarks, Philadelphia, 1845, p. 215-216, 235-237; Agassiz, op.cit., p. 75/76; Kidder, op.cit, p. 122; Andrews, C.C., Brazil, its condition and prospects, New York, 1887, p.55/56; Robiano, Eugène, Dix-huit Mois dans L'Amerique du Sud, Paris, E. Plon et Cie. Imprimeurs Editeurs, 1878, p.29; Stewart, Brazil and the Prata: The Personal Record of a Cruise, New York, G.P.Putan & co., 1956, p.227; Dabadie, E., op.cit., p. 18-20; Codman, J., Ten Months in Brazil: With Notes on the Paraguayan war, Edimburgh, R. Grant and Son, 1870, p. 165; Canstatt, Oskar, Brasil - A Terra e a Gente (1871). Rio de Janeiro, Irãos Pongetti Ed., 1954, p.269; Ussel, Charles d', Sud-Amérique: Séjours et Voyages au Brésil, a la Plata, au Chili, en Bolivie et au Pérou, Paris, E. Plan et Cie. Imprimeurs-Editeurs, 1879, p. 35/37; Allain, E., Rio de Janeiro: Quelques Données sur la Capitale et L'administration du Brésil, Paris, B. des deux-mondes, 1886, p.193/194.

(82) Sobre a popular festa de Santana, ver Schlichthorst, Carl, op.cit, p.75-76. O ator era um militar de Hamburgo que esteve no Rio de Janeiro entre 1824 e 1826.

(83) Ewbank, op.cit., p. 258.

(84) Costa, José, Notícia Histórica, op.cit., p. 20 e 21; Lima e Barreto Filho, op.cit., p. 228-240; Coaracy, op.cit, p.167; Ewbank, op.cit., p.257.

(85) Edmundo, O Rio de Janeiro do Tempo dos Vice-Reis, op.cit., p. 279-290.

(86) Moraes Filho, op.cit., p. 44.

(87) Ewbank, op.cit, p. 258; Azevedo, op.cit., p.236; Moraes Filho, op.cit., p. 119; Fazenda, tomo 88, vol 142, op.cit., p.412.

(88) Cruls, op.cit., p.175; Coaracy, op.cit, p.167.

(89) Almeida, Memórias, op.cit., p. 81.

(90) Lima e Barreto Filho, op.cit., p. 238-240.

(91) Ewbank, op.cit, p. 257. Sobre o significado de "cotilhão", ver Mário de Andrade, op.cit., p. 162. Sobre a popularidade no Rio de Janeiro dessas figuras em movimento, espécie de "teatro de bonecos", ver Arêas, Vilma Sant'Anna, Na Tapera de Santa Cruz, uma leitura de Martins Pena, São Paulo, Martins Fontes, 1987, p. 36-42. A autora destaca a singularidade da presença dessas profissões populares, em geral ausentes no teatro "nobre".

(92) Dabadie, F., A Travers l'Amerique du Sud, Paris, Ferdinand Sartorius Editeur, 1859, p. 14/15.

(93) Almeida, Memórias, p. 79-82. Manoel Antônio de Almeida criou um capítulo específico sobre o "fogo no Campo".

(94) Moraes Filho, op.cit., p. 120-123.

(95) "Il ne reste sur le champ de batailles que des jeunes gens en quête d'une bonne fortune et le 'vulgum pecus' de noirs, négresses, mulâtres, mulatresses libres et courtisanes de bas étage, lesquels sont les véritables rois de la fête. La fête alors tourne à l'orgie" ... Dabadie, op.cit., p. 14- 15.

(96) Moraes Filho, op.cit., p. 120-121.

(97) "... Les promeneurs débolichent des rues environnantes et se répandent ça et là, bayant à l'illumination, écoutant le bruit infernal des musiciens en plein vent, contemplant les exercices d'Hercule ou les quadrilles licencieux d'une populace en lisse..." Dabadie, op.cit., p. 14-15.

(98) Moraes Filho, op.cit., p. 121 e 122.

(99) Idem, ibidem, p. 122. Através dos anúncios do "Diário do Rio de Janeiro" ainda localizei uma outra barraca nos anos 50, O Recreio Fluminense. Prometia o seu empresário nas festas de 1853: banda de música, companhia de ginástica, teatrinho de bonecos. Para o encerramento, haveria "um lindo fogo artificial em tributo da gratidão dos barraqueiros ao respeitável público". Diário do Rio de Janeiro, 4 de junho de 1853.

(100) Moraes Filho, op.cit., p. 122. Doravante, salvo indicação, os registros de Mello Moraes Filho sobre as "Três Cidras do Amor" serão a base de referências do texto ("Festas e Tradições Populares do Brasil", op.cit., p. 123-126).

(101) Digo acessível aos segmentos mais pobres porque o preço deste ingresso ainda era a metade do valor cobrado para um baile popular mascarado no teatro Paraíso ("Diário do Rio de Janeiro", 28 de fevereiro de 1854). Na década de 50, segundo consulta que fiz a João Luis Fragoso, o preço de uma panela de pedra, um tacho ou um copo de vidro, em inventários de época, situava-se entre 250 e 500 réis.

(102) Dabadie, op.cit., p. 14-15. "Les récréations du mardi ont moins de 'haulte graisse', comme dirait Rabelais, et plus d'éclat... Il y a sur le campo une profusion inouïe de lumières qui lui donnent um aspect magique..."

A tradução literal de "haulte grasse" seria "gordura pesada"; a palavra "éclat" pode significar, também, "escândalo". Agradeço à Professora Bete Chaves de Melo do Departamento de Letras da Universidade Federal Fluminense a ajuda na tradução do texto de Dabadie.

Consultando a prof. Lilian Destri de Almeida, grande conhecedora da obra de Rabelais, recebi a indicação que, pelo dicionário clássico de língua francesa "Littré", existia a expressão "courte-graisse", cujo significado era o "adubo proveniente das latrinas". Pela reconhecida prática de Rabelais de inverter as palavras, chegamos à conclusão que o significado mais próximo de "haulte graisse" seria "muita sujeira proveniente das latrinas".

(103) Bakhtin, Mikhail, A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o Contexto de François Rabelais. São Paulo, Hucitec, 1987, p. 138-144 e 156-160; 191.

(104) Ibem, ibidem, p. 132 e 169.

(105) Sobre a introdução da polca, uma dança polonesa, no Rio de Janeiro ver, Mário de Andrade, op.cit., p. 404. O autor, dentre outras fontes, cita Joaquim Manoel de Macedo, "Um Passeio pela Cidade do Rio de Janeiro", 1862.

No "Diário do Rio de Janeiro", em 1o. de janeiro de 1854, publicava-se o anúncio de um baile mascarado no Teatro Provisório, onde se divulgava que às 9 horas "a orquestra tocará uma ouverture" (uma valsa ou "schotichs"). A execução de uma "abertura" era comum nos teatros da época.

(106) Um recitativo, segundo o dicionário de Mário de Andrade, era um canto declamado, presente na ópera e na cantata; era marcado por uma liberdade rítmico-melódica e pelo caráter narrativo. O estilo

ficou consagrado nos teatros do Rio de Janeiro em meados do século XIX (Mario de Andrade, *op.cit.*, p. 430).

(107) No dicionário de Antônio Moraes Silva, de 1813, "bulha" significa reboliço, estrondo (Silva, Antônio Moraes, 1813. Dicionário da Língua Portuguesa. Recopilado dos Vocabulários Impressos Até Agora, e Nesta Segunda Edição Novamente Emendado e Muito acrescentado. Lisboa, Typografia Lacerdina, 1813, p. 306).

(108) Segundo Renato Almeida e Câmara Cascudo, o "choro" é originário da Cidade Nova e já recebia este nome no Rio de Janeiro em meados do século XIX (Cascudo, *op.cit.*, p. 222 e Almeida, História da Música, *op.cit.*, p. 112). Ver também Tinhorão, Pequena História, *op.cit.*, p. 56.

(109) Spix, J.B. e Martius, C.F.P., Viagem pelo Brasil. Rio de Janeiro. Imprensa Nacional, 1938, p.102.

(110) Sobre a chula, ver Cascudo, *op.cit.*, p. 223; Mário de Andrade, *op.cit.*, p. 139-140; Almeida, História da Música, *op.cit.*, p. 172; Moraes Filho, *op.cit.*, p. 20/21, 49, 60, 190, 211. Quando este último autor se refere às danças especificamente portuguesas cita a cana-verde, a chama-rita, o fadinhos e o vai-de-roda (Moraes Filho, *op.cit.*, p. 106).

Nos dicionários de época de Viterbo, Moraes Silva e Antônio Joaquim de Macedo Soares não encontrei a palavra "chula". Apenas, no de Moraes Silva, a palavra "chulo" significa: "de que se usa na conversação familiar gracejando, zombando, ou falando fresco. Palavras chulas..."

Sobre os instrumentos afro-brasileiros, urucungo e marimba, ver Mário de Andrade, *op.cit.*, p. 309 e 545. Esses instrumentos foram desenhados por Debret, *op.cit.*, vol 4, pranchas 27 e 38.

(111) Cascudo, *op.cit.*, p. 317; Mario de Andrade, *op.cit.*, p.210; Almeida, História da Música, *op.cit.*, p. 78. Mario de Andrade aponta uma grande polêmica: se o fado é ou não brasileiro. Não há um dança com este nome nos dicionários de Viterbo e Moraes Silva. Neste último, fado significa destino. No dicionário de Antônio Joaquim de Macedo Soares (1875-1888) fado já significa uma "dança popular ao som da cantiga e da viola" (Soares, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa (1875-1888), Rio de Janeiro, Mec/INL, 1955).

(112) Schlichthorst, *op. cit.*, p. 124 e 142; Mário de Andrade, *op.cit.*, p. 211.

(113) Mário de Andrade, *op.cit.*, p. 212; Moraes Filho, *op.cit.*, p. 20, 291.

(114) Almeida, "Memórias", *op.cit.*, p. 28 e 29.

(115) Segundo Mário de Andrade, o "tango brasileiro" era uma dança muito popular, próxima do lundu e executada por negros. O tango argentino teria também tido influência dos ritmos negros, segundo o autor (Mário de Andrade, *op.cit.*, p.501. Pelo dicionário de época de Macedo Soares "tango" era uma "polca-lundu" (Soares, *op.cit.*, p. 158, vol II).

(116) Nina Rodrigues, L'animisme Fetichiste des Negres de Bahia, 1900, apud Mário de Andrade, *op.cit.*, p.291.

Toussant-Samson que viveu no Brasil com a família entre 1868 e 1870, afirmou que o lundu era uma "dança nacional". Mesmo que estivesse perdendo força na cidade do Rio de Janeiro, entre as damas brasileiras, era conservado no interior, segundo seu testemunho. Parecia uma "espécie de passeio cadenciado, com um movimento das ancas e dos olhos com muita originalidade"; todos acompanhavam batendo os dedos como castanholas para marcar bem o ritmo. O homem girava em torno da dama e a seguia enquanto ela se livrava dele realizando movimentos sempre mais provocantes" (Toussant-Samson, A., Une parisienne au Brésil. Paris, Ollendorf, 1883, p. 81).

Outra referência ao lundu "aristocrático" pode ser encontrada no testemunho de Isabel Burton, mulher do cônsul e explorador inglês que viveu no Brasil entre 1865 e 1869 e visitou algumas vezes a cidade do Rio

de Janeiro. Burton salienta que o lundu era principalmente uma dança cômica (Burton, I, The Life of Captain Sir Richard Burton. London, Chapman Hall, 2v. 1893, p.425-426).

(117) Tinhorão, Pequena História, op.cit., p 46. As conclusões de Tinhorão sobre as diferenças entre o batuque e o lundu basearam-se em variadas fontes: viajantes que percorreram o Brasil, tais como Lindley, um comerciante inglês que visitou a Bahia no início do século XX, Debret, Von Martius, Luccock, Freyreiss, Tollenare, dentre outros; obras de poetas como Tomás Antônio Gonzaga (*Cartas Chilenas*), Nicolau Tolentino (poeta português, 1740-1810) e Domingos Caldas Barbosa (autor brasileiro de um "lundum" em Portugal no final do XVIII); folcloristas do final do XIX e início do XX, e notícias de jornal sobre o teatro no século XIX.

(118) Idem, ibidem, p. 39-51. De acordo com o autor, o lundu, sempre ligado a um gênero de música humorística, ainda teria feito carreira nos teatros de revista, circos e casas de chopes do Rio de Janeiro no início do XX. Sobre a presença do lundu na "canção burguesa" no Brasil e Rio de Janeiro, ver Almeida, História da Música, op.cit., p. 73 - 78. O autor ainda sublinha a possibilidade de confusões entre o lundu mais "nobre" e as modinhas. Nos salões e teatros, continua, o lundu era dançado nos intervalos para divertimentos dos espectadores, apesar das oposições de alguns chefes de polícia. Segundo o dicionário de Macedo Soares (1875-1888), lundu (lundum) tinha dois significados, uma dança usada entre os povos negros das (áreas) conguesa e bunda; uma dança "afandangada" (Soares, op.cit., p. 274).

Ainda em 1889, Marie Robinson Wright, uma norte-americana que esteve no Rio de Janeiro, registrava que o lundu era a dança mais popular do país. Tinha origem negra e era acompanhada por uma música "teasing, impudent and daring in tone, with frequent appeals to Saint-Anthony, who is the accepted guardian of the negro's love affairs" (Wright, M. R., The New Brazil: its resources and attractions. Historical, descriptive and industrial. Philadelphia, Geroge Barrie & Son, 1901.)

(119) Rugendas, João Mauricio, Viagem Pitoresca através do Brasil. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1979, p. 279 - 280.

(120) Idem, ibidem, p. 279-280.

(121) As litografias de Rugendas sobre o batuque e lundu de negros encontram-se na série "Usos e Costumes dos Negros". Os quadros retratam cenas rurais e urbanas, a maioria no centro sul. Para uma análise minuciosa da obra de Rugendas, ver Robert Slenes, Bávaros e Bakongos na "Habitação dos Negros": Johann Moritz Rugendas e a Invenção do Povo Brasileiro. Campinas, Dep. História da Unicamp, 1995 (mimeografado). Segundo o autor, Rugendas na série de telas sobre o lazer negro/escravo manifesta, além da influência do livro anterior de Henry Koster, uma importante marca de seu trabalho, ou seja, "mostrar a capacidade do negro (escravo/africano) brasileiro de se integrar futuramente numa cultura plenamente "civilizada". Para construir este argumento, no entanto, Rugendas suaviza os efeitos desumanizantes da escravidão no país". Especificamente para as gravuras de lundu e batuque, Slenes demonstra que havia uma clara intenção do artista em retratar negros africanos, negros nascidos aqui e mulatos (alguns até com roupas de escravos domésticos), todos dançando da mesma maneira (Slenes, op.cit. p.11-12; p. 21). Apesar destas "intenções" analisadas por Slenes, entendo ser válido considerar a descrição de Rugendas como uma possibilidade de ocorrência dos batuques, certamente não a única, como estou procurando mostrar. Slenes também segue sua análise sobre a prancha "Habitação dos Negros" neste mesmo sentido.

A descrição de Toussant-Samson (nota 116) sobre o lundu aproxima-se muito do segundo desenho de Rugendas (ver ilustração 10).

(122) Agassiz, Luiz e Elizabeth Cary, Viagem ao Brasil. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, p. 44. A aproximação do "fandango" espanhol com o lundu também foi apontada por Toussant-Samson (ver nota 116). O Dicionário de Macedo Soares refere-se a uma dança "afandangada" (ver nota 118). Citando Tomás Antônio Gonzaga, "*Cartas Chilenas*", Tinhorão não descarta esta influência.

(123) Burmeister, Herman, s/d. Viagem ao Brasil através das Províncias do Rio de Janeiro e Minas Geraes. Rio de Janeiro, Martins Editora, p. 53.

Spix, J.B. e Martius, C.F.P., dois naturalistas austríacos, quando estavam no Pará entre 1817 e 1820, observaram que os mestiços dali, como seus congêneres do Sul, agitavam-se "aos sons monótonos, sussurantes, do violão, no lascivo lundu, ou no desenfreado batuque" (Spix e Martius, op. cit., p. 22). Antes da observação de Burmeister, portanto, violão e batuque já haviam sido colocados juntos. Luccok, um comerciante inglês no Rio de Janeiro entre 1808-1818, sensível em suas observações, aponta que "as guitarras" estão sempre presentes entre os populares, pois todos sabiam tocá-la (Luccok, John, Notas sobre o Rio de Janeiro. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1975, p. 85).

(124) Denis, op.cit., p.157.

(125) Ribeyrolles, Charles, Brasil Pitoresco. São Paulo, Martins Ed., s/d., vol 2, p. 37/38.

A denominação de lundu, em área rural próxima à cidade do Rio de Janeiro, ainda pode ser encontrada em Ursel, quando visitava a Imperial Fazenda de Santa Cruz, na década de 70. O autor assistiu a uma dança com 15 ou 20 "negresses", onde se executavam passos de "marimboundo", "abeille", "patto" e o "loundou" ("aux mouvements sautillants et saccodés") (Ursel, Charles d', Sud-Amerique: sejours et voyages au Brésil, a la Plata, au Chili, en Bolivie et au Pérou. Paris, E. Plan et Cie. Imprimeurs Ed., 1879, p.69 e 71).

(126) Burke, op.cit., p.16. Uma rica abordagem sobre o que considerou um "forte processo de intercâmbio cultural" entre a população pobre da cidade do Rio de Janeiro, a partir da participação portuguesa nas maltas de capoeira, pode ser vista em Soares, A Negrada, op.cit., p. 151 - 185.

(127) Ramos, Artur, O Folclore Negro no Brasil. Rio de Janeiro,

Livraria Casa do Estudante, s/d, p.126; Mário de Andrade, op.cit., p.393; Cascudo, op.cit., p.774; Almeida, História da Música, op.cit., p. 162.

Pelo dicionário de Macedo Soares, do final do século XIX, "cateretê" significa requebrar, remexer o corpo; "cata" é relativo a bulir e mexer; "retê" é relativo de "etê, seu corpo". Citando França Junior e trechos do Jornal do Commercio, o autor explica que a dança é acompanhada de viola e pode estar presente entre "desordeiros" que jogam "o búzio e o truque" (Soares, op.cit., p. 119).

Consultando dicionários de língua banta, Cascudo associa a palavra "semba" com as danças de umbigada (Cascudo, op.cit., p. 775).

(128) Este estribilho lembra muito de perto o que era cantado no final da peça de Martins Pena, "o Juiz de Paz na Roça", quando a própria respeitável autoridade pede para ser tocado um fado "bem rasgadinho... bem choradinho...":

"Se me dás de comê!

Se me dás de bebê,

Se me pagas as casas,

Vou morar com você

E o juiz animava: Assim, meu povo! Esquenta, esquenta!...

Aferventa! Aferventa!" (Pena, op.cit., p.45)

(129) Cascudo, op.cit., p. 414; Ramos, op.cit., p. 129.

(130) Elwes, R. A Sketcher's Tour Round the World. London, Hurst & Blackett Publishers, 20. ed.,1854, p.17-18.

(131) Tinhorão, Pequena História, op.cit., p.57.

(132) Ramos, O Folclore, op.cit., p.131-132; Almeida, op.cit., p. 190. Mário de Andrade, Cascudo e Almeida destacam a influência da dança cubana habanera, pela rítmica; da polca, pela andadura, com adaptação da síncopa africana. O maxixe foi por algum tempo o expoente da dança urbana tocada nos carnavais. Era complicada, cheia de passos e figuras rápidas; exigia muita mobilidade dos quadris. Dançado por profissionais nos cabarés, era quase uma dança ginástica (Ver Cascudo, op.cit., p.486). Misturava sensualidade, religiosidade e política. A evolução e transformação para o samba teria se dado, segundo Mario de Andrade, pela reação dos negros em busca de uma manifestação mais autêntica (Ver Andrade, op.cit., p. 319 e 324)

(133) Tinhorao, Pequena História, op.cit. p. 62.

(134) Mário de Andrade, op.cit., p.318. Ver também Ramos, op.cit. p.132.

(135) Almeida, História, op.cit., p. 191. Registra ainda o autor que se a palavra era conhecida, a música anunciada no tal folhetim era a polca-tango. Ver também Tinhorão, Pequena História, op.cit., p. 52-85.

(136) Romero. Sivio, 1949. Historia da Literatura Brasileira, tomo 3, 4 5, Rio de Janeiro, Livraria Jose Olimpio.

(137) Sobre esta apresentação de Vasques, ver Tinhorão, Pequena História, op.cit., p. 60. Segundo o estudo sobre o teatro no Brasil de Galante de Sousa, Francisco Correia Vasques, carioca, foi um dos mais notáveis comicos da época, além de autor e empresário de grupos teatrais. Sua carreira nos teatros da cidade teria começado no início dos anos 60, período exatamente subsequente ao que Moraes Filho situou os espetáculos das "Três Cidras do Amor" (Sousa, Galante, O Teatro no Brasil, Rio de Janeiro, INL, 1960, p. 206). No levantamento sobre o Teatro de Revista no Brasil: do Início à Primeira Guerra Mundial, Ministério da Cultura e Instituto Nacional de Artes Cênicas, 1988, organizado por Tânia Brandão e Roberto Ruiz, Vasques é apresentado como o maior ator comico de seu tempo, autor de várias peças, canções e monólogos, e até folhetinista de um jornal de José do Patrocínio (Ruiz, Roberto, idem, ibidem, p. 21). Vasques nasceu no Rio de Janeiro em 1839 e faleceu em 1893.

(138) Tinhorão, Pequena História, op.cit., p. 61. O autor cita a mesma crônica referida por Renato Almeida em 25 de janeiro de 1884. As indicações de que as festas do Divino agenciavam artistas do teatro local e internacional aparecem em Ewbank, Moraes Filho e Luiz Edmundo (ver cap 1, item 4)

(139) Coaracy, op.cit., p. 167.

(140) Ginzburg, op.cit., p.27; Burke, op.cit., p. 148-160.

(141) Figueiredo, Cândido, Novo Dicionário da Língua Portuguesa, Lisboa, Portugal - Brasil Ed., 1926, 2v. 4a. ed. (1o. ed. 1899) Não localizei a palavra pachouchada nos dicionários de época até agora consultados. No Dicionário de Aurélio Burke de Holanda, além de significar dizer asneiras e tolices, inclui palavras e, de uma forma preconceituosa, "um mau espetáculo" dentro do vocabulário teatral (Holanda, Aurélio Buarque, Novo Dicionário da Língua Portuguesa, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986, p.1244).

(142) No dicionário de Moraes Silva, "bolir" é tocar, mexer, mover. Não há o sentido de seduzir. No moderno dicionário de Aurélio Buarque de Holanda, "bulir" possui duplo sentido, mexer e seduzir (Holanda, op.cit., p. 292)

(143) Moraes Filho, op.cit., p. 124. Todas as outras citações possuem a mesma referência, p. 123-126.

(144) Mário de Andrade, op.cit., p. 160; Tinhorão, Pequena História, op.cit., p.65-66.

(145) Edmundo, Luiz, O Rio de Janeiro do Meu Tempo. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1938, vol 1, p.278 e 279. Edmundo também aponta o "corta jaca" como um passo de samba desempenhado pelas mulatas que reboavam ao som de reco-recos pandeiros e chocalhos (Idem, ibidem, vol 3, p. 847).

(146) Ver Ewbank, op.cit., p. 257-258. Segundo Vilma Sant'Anna Arêas, Martins Pena refere-se à "ópera de bonecos" no Campo nas barracas do Espírito Santo" nos seus "folhetins", e reconhece, mesmo que criticamente, a influência desses espetáculos no teatro lírico. A autora ainda salienta que os teatros de bonecos eram um gênero praticado por particulares e não só por "pequenos empresários", como seria o caso de Teles. Desde a Grécia antiga eram conhecidos, mas com os progressos do século XIX podiam atingir um metro e meio de tamanho (Arêas, op.cit., p.37 - 41). A referência da autora sobre o tamanho desses bonecos afina-se com a descrição de Ewbank a respeito das figuras humanas que ficavam em movimento na parte de cima dos mastros durante a festa do Divino (ver cap.1, item 3).

(147) Ginzburg, op.cit., p.22.

(148) Dabadie, op.cit., p. 14 e 15.

(149) Chalhoub, A Guerra Contra os Cortiços: Cidade do Rio de Janeiro 1850-1906, Campinas, Primeira Versão, UNICAMP, 1990,n.19.

Pelo recenseamento geral de 1872, mesmo nas áreas escravistas do sudeste, à exceção do Vale do Paraíba, negros e mestiços livres eram sempre superiores em número aos escravos, e, frequentemente, também estavam em vantagem em relação à população branca recenseada (Ver Castro, A Cor Inexistente, os significados da liberdade no sudeste escravista, Niterói, Dissertação de Doutorado, UFF, 1993).

(150) Vovelle, Ideologias, op.cit., p. 217. Hermano Vianna, recentemente, usou a expressão "mediador cultural", que, no mesmo sentido, não seria simplesmente um "conciliador" ou criador de "sínteses", mas um mediador, ao colocar em contato "mundos culturais bem diversos" ou transitar por vários mundos... (Viana, Hermano, O Mistério do Samba, Rio de Janeiro, Zahar ed./UFRJ, 1995, p. 40-54.

A percepção de uma certa hierarquia social nos gêneros musicais foi expressa também por Debret: "...no Brasil a cabana e o palácio são o berço comum da música. Por isso ouve-se dia e noite o som da marimba do escravo africano, do violão ou do cavaquinho do homem do povo, e a harmonia mais sabida do piano do homem rico" (Debret, op.cit., tomo 3, p. 105).

(151) Souza, Antonio Cândido de Mello, "A Literatura Durante o Império. In: HGCB, Tomo 2, vol3, Rio de Janeiro, Difel, 1987, p.343-355; Verissimo, José, História da Literatura Brasileira, Brasília, UNB, 1981, p.197 (o livro foi escrito em 1915).

(152) Tinhorão, Pequena História, op.cit. p. 17; Verissimo, op.cit. p. 160.

(153) Sobre indianismo e nacionalidade, ver Ventura, Roberto, Estilo Tropical, São Paulo, Cia das Letras, 1991, cap 1; Schwarcz, Lilia Moritz, O Espetáculo das Raças, São Paulo Cia das letras, 1993, cap 4.

(154) Tinhorão, Pequena história, op.cit. p. 9-37.

(155) Souza, A Literatura, op.cit., p. 344 - 345. Segundo o autor, João Caetano (1808-1863) foi o introdutor do drama moderno, estimulou a produção local e modificou o jogo cênico e a declamação, procurando uma dicção mais natural.

(156) Arêas, op.cit., p. 41.

(157) Souza, A Literatura, op.cit., p.345.

(158) Pela *Enciclopédia de Literatura Brasileira* (vol 1 e 2, p. 1338, Rio de Janeiro, Ministério da Educação/Fundação de Assistência ao Estudante, 1990), organizada por Coutinho, Afrânio e Sousa, Galante, são registradas mais de 30 peças de autoria de Francisco Corrêa Vasques.

Um outro bom indicio da relação entre as festas populares e o teatro é a matéria do "Diário do Rio de Janeiro" de 7 de maio de 1853: um anúncio convidava o público para comparecer aos 4 "bailes mascarados" pelo Espírito Santo no Teatro Provisório, "observando-se neles, em tudo, as disposições estabelecidas nos bailes próximos passados".

(159) Tinhorão, *Pequena História*, op.cit. p. 59. Os teatros de revista, gênero criado por Artur Azevedo (1855-1908) a partir de 1877, é estudado em interessante trabalho de Flora Sussekind. Ali, segundo a autora, inventava-se um Rio de Janeiro, moderno e centro das atrações, através de quadros "curtos e humorístico-musicais" oferecidos ao público citadino. Sussekind não se preocupa com a possível influência da festa popular no teatro de revista. Comenta apenas, sugestivamente, que a imitação das regras européias não seria suficiente para explicar a produção, nem a grande popularidade deste gênero teatral. Os melhores ingredientes estariam nos "números musicais (cinco ou seis lundus), nas piadas apimentadas e nas mulheres bonitas com trajes sumários" (Sussekind, Flora, *As Revistas do Ano*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira e Fund. Casa de Rui Barbosa, 1986, p.15-17; 46-53; 85). Neste trabalho, ainda localizei uma importante informação sobre Vasques: na primeira revista de Artur Azevedo, era um dos atores do elenco, chegando a participar de várias outras até 1891. Em 1883 seria considerado um dos maiores comediantes ao lado de Xisto Baía (*Idem, ibidem*, p.176, 187, 188, 196, 230).

(160) Bakhtin, *op.cit.*, p. 223

(161) Para uma maior discussão sobre "memória", sociedade e história, ver Bosi, Ecléa, *Memória e Sociedade*, São Paulo, Cia das Letras, 1994, cap. 1.

(162) De Los Rios, *op.cit.*, p. 433.

(163) Sobre a construção da imagem positiva do "Brasil mistura", ver Vianna, *O Mistério do Samba*, op.cit., p. 83. Ainda segundo Vianna, outra manifestação cultural associada por intelectuais (tais como, Gilberto Freyre, Mário de Andrade e Antônio o Cândido) à identidade nacional brasileira é a "música popular", que teria servido de "quebra de barreiras", elemento unificador e canal da comunicação para grupos diversos da sociedade brasileira (*idem, ibidem*, p. 33 e 34).

(164) Cruls, *op.cit.*, p. lxxxi - lxxxviii.

(165) *Idem, ibidem*, p.lxxxiii; vol 1, p.177, vol.2, p.525.

(166) Rodrigues, José Honório, "Historiografia Memorialista e o Rio de Janeiro". In: Coaracy, *op.cit.*, p.xxxiii - xxxix.

(167) Coaracy, *op.cit.*, p. 167. Coaracy considerou as procissões uma das maiores "instituições cariocas", das que "mais se arraigaram nos costumes de nosso povo.." (*Idem, ibidem*, p.525).

(168) Davis, *op.cit.*, p. 187-196.

(169) A perspectiva de "invenção das tradições" é empregada no sentido trabalhado por Eric Hobsbawm. Ver Hobsbawm, E. e RANGER, Terence, 1984. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, "Introdução", p. 9-25.

(170) A peça, segundo Sílvio Romero, foi encenada em 1840, 1842, 1853, 1871 e publicada três vezes por Paula Brito. O autor argumenta que o grande artista da época, João Cactano, não gostava das "pachouchadas" de Pena, como costumava chamar suas comédias, e preferia as "massudas tragédias de

Domingos de Magalhães" (Romero, op.cit., vol 5, p. 67/68 e 358; ver também, Damasceno, Darcy (org), Martins Pena - Comédias. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1956, p. 7-21).

(171) Sobre Martins Pena, ver Azevedo, op.cit., p.351/352; Damasceno, op.cit., p.22; Romero, op.cit., vol 5, p. 323-358; Coutinho, A., "O Movimento Romântico". In: Coutinho, A., (org) A Literatura no Brasil. Rio de Janeiro/ Niterói, José Olímpio/UFF, vol III., 1986, p.46; Souza, Antonio Cândido de Mello, 1987. "A literatura Durante o Império. In: O Brasil Monárquico. Coleção História Geral da Civilização Brasileira, Tomo 2, vol3, Rio de Janeiro, Difel., 1987, p. 345; e Arêas, op.cit.

(172) Esta perspectiva encontra-se presente através de reclamações contra os péssimos serviços dos escravos ("Os Dous ou o Inglês Maquinista"); na crítica e opinião favorável à prisão de inescrupulosos que acenavam com cachaças ou com a própria alforria para atrair os escravos aos negócios corrompidos ("O Cigano"); e no tratamento que é dado a um negociante de negros novos na peça "Os Dous ou o Inglês Maquinista" de 1842. Nesta peça, o traficante é o único personagem que não recebe um nome específico, sendo reconhecido como o "negreiro", "imensamente rico" sim, "mas" "atropelando as leis". Aliás, a maior crítica é mesmo às leis e a sua fiscalização, pois o suborno é apontado como uma prática geral, que fazia com que os negros apreendidos fossem oferecidos a pessoas importantes e influentes.

(173) Verissimo, José, História da Literatura Brasileira. Brasília, UNB, 1991 (1a. ed. de 1901).

(174) Arêas, op.cit., p. 113-135.

(175) Damasceno, op.cit., p. 88.

(176) Romero, op.cit., vol 5, p. 323-358.

(177) Arêas, op.cit., p. 42, 133, 264.

(178) Sobre Manoel Antônio de Almeida, ver Souza, "A Literatura", op.cit., p. 349; Montello, Josué, "Manoel Antônio de Almeida". In: Coutinho, Afranio (dir), A Literatura no Brasil. Rio de Janeiro/ Niterói, José Olímpio/UFF, vol III, p. 347-353.

(179) Sussekind, Flora, O Brasil Não é Longe Daqui. São Paulo, Cia das Letras, 1990, p. 255-256. O principal argumento de Flora é a possível associação que pode ser feita entre a produção dos escritores românticos do século XIX com o tipo de narrativa dos estrangeiros que nos visitaram no século passado, especialmente os naturalistas, por terem produzido uma visão "pitoresca, coesa e promissora" do Brasil, ao descreverem usos, costumes e tipos caricatos com se fossem paisagens (Sussekind, op.cit., p. 187-188).

(180) Sobre a produção do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, ver Schwarcz, Lilia Moritz, O Espetáculo das Raças. São Paulo Cia das letras, 1993, p. 99-108.

(181) Ver Almeida, op.cit., p. 56, 80, 67, 28 e 8. O autor ainda mostrou estranhamento pelos hábitos e locais que desapareciam: o "mestre da reza" e o "oratório de pedra" (Idem, ibidem, p.105 e 97). Sobre as mudanças, expressou a seguinte avaliação: "hoje mesmo que se vão perdendo certos hábitos, uns bons, outros maus, ainda essa festa (do "Divino" no Campo) é motivo de grande agitação" (Idem, ibidem, p.76).

(182) Segundo Renato Almeida, dificilmente se pode precisar se a modinha, "uma ária sentimental e chorosa", é brasileira ou portuguesa. Mas, qualquer que tenha sido a origem, ela tornou-se inteiramente "nossa". Inicialmente foi cantada nos salões nobres, só se popularizou posteriormente (Almeida, História da Música Brasileira, op.cit., p. 62-72). Hermano Vianna, assumindo a perspectiva de Tinhorão, destaca que a "modinha" era a maneira brasileira, "inventada principalmente por mulatos", para se tocar as modas - ou canções líricas - portuguesas. Era um estilo que, sob influências diversas, penetrava nas casas nobres e humildes (Vianna, Os mistérios, p. 38).

(183) Romero, op.cit., vol5, p. 88. Para Sílvio Romero, sempre na busca científica e obstinada pela produção intelectual brasileira, existiam diversas maneiras de ser nacional. As mais exploradas haviam sido a descrição "dos indígenas, suas crenças e costumes; o relato da escravidão, em suas variadas peripécias, e a descrição das populações do campo, em seus matizes". Manoel Antônio de Almeida teria escolhido um caminho próprio: optou em descrever "usos e costumes das classes plebéias da cidade do Rio de Janeiro dos começos do século XIX" (Idem, ibidem, p.88). Segundo o autor, o sucesso de Almeida teria sido pequeno quando o livro foi publicado, pois fugia ao estilo da época. Josué Montello, diferentemente, discute esta hipótese afirmando que o livro tinha um bom público e até chegou a receber uma edição clandestina (Montello, op.cit., p. 347-353)

(184) Almeida, "Memórias", p. 81.

(185) Idem, ibidem, p. 77 e 56.

(186) A expressão "grande agitação" é de Manoel Antônio de Almeida (Idem, ibidem), p. 76. Ver também Barroso, Maria Alice, "Apresentação". In: O Memorialismo na Literatura Brasileira - Catálogo da Exposição. Rio de Janeiro. Biblioteca Nacional, 1985.

(187) Para a primeira metade do XIX, José Honório Rodrigues destaca os seguintes cronistas do Rio de Janeiro: Luis Gonçalves dos Santos, Baltazer da Silva Lisboa e José de Souza de Azevedo Pizarro. Porém, o grande precursor do história memorialista, na avaliação do autor, foi o mineiro Felício dos Santos (Rodrigues, José Honório, op.cit., p. xxxv).

(188) Sussekind, O Brasil, op.cit., p. 213-215.

(189) Rodrigues, op.cit., p. xxxviii.

(190) Idem, ibidem, p. xxxviii.

(191) Como membro do IHGB, apesar de não ter sido um dos seus maiores expoentes, produziu uma expressiva obra (mais de 20 livros e 120 artigos). Seu trabalho aproximava-se da produção dominante deste instituto: exaltação da pátria e de seus grandes homens, identificação do índio com a nação, idealização do povo e fortes elos com a monarquia e o com catolicismo.

(192) Azevedo, op.cit., vol2, p.8.

(193) Idem, ibidem, vol. 1, p. 236. Em outras passagens do livro Azevedo também destaca a diminuição da "pompa do culto" e da "glória do púlpito brasileiro"; do "fervor religioso" e das "festividades", sempre pouco concorridas; das procissões do seu tempo, sem "propriedade e decência" (Idem, ibidem, vol. 1, p. 89/91, 183, 221, 345).

(194) Heron de Alencar afirma que no romance romântico brasileiro existiram três grandes divisões, o histórico, o regionalista e o urbano (Alencar, Guimarães, Taunay, Macedo e Machado). Mesmo que o primeiro ficasse ao redor da problemática indigenista, intimamente ligada à natureza, os outros de alguma forma realizaram o encontro do "espírito nacional com o mundo real", valorizando o etos e o tipo humano brasileiro (Alencar, Heron, "José de Alencar e a Ficção Romântica". In: Coutinho, A., A Literatura no Brasil. Rio de Janeiro/ Niterói, José Olímpio/UFF, vol III, 1986, p.311-313). Moreira de Azevedo, neste sentido, ao resgatar a tradição carioca, poderia ser considerado um "historiador romântico memorialista".

(195) Schwarcz, O Espetáculo, op.cit., p.247-249.

(196) "Antiquilhas e Memórias" foram publicadas primeiramente em diferentes jornais do Rio de Janeiro. Posteriormente, entre os anos de 1921-1927, foram reunidas na Revista do IHGB. Sobre Vieira Fazenda, ver Costa, Nelson, Revista do IHGB, 1954, vol 244, jul/set.

(197) A presença de negros também é evidente em suas descrições sobre a Procissão dos Passos, Enterro e Festa de Natal, por exemplo (Fazenda, Vieira, Antiquilhas e Memórias da Cidade do Rio de Janeiro, Revista do IHGB, tomo 86, vol 140).

(198) Fazenda, op.cit., tomo 86, vol 140, p.40. Sobre as festas da Penha, ver Soihet, Rachel, Subversão pelo Riso, Reflexões sobre Resistência e Circularidade Cultural no Carnaval Carioca. Tese de Prof. Titular, Niterói, Universidade Federal Fluminense, 1994.

(199) Santos, As Freguesias, op.cit., p. 51/52. Sobre a festa da Glória, Noronha Santos reproduz a descrição "deslumbrante" de Mello Moraes Filho (Idem, ibidem, p. 66/67). A festa da Penha, apesar de não ser descrita com muitos detalhes, ainda é preponderantemente portuguesa e considerada uma romaria popular e "extraordinária para o povoado" (idem, ibidem, p. 83).

(200) Edmundo, O Rio de Janeiro do Meu Tempo, op. cit., vol 1, p.20.

(201) Idem, ibidem, p.34,35 e 43.

(202) Edmundo, O Rio de Janeiro no Tempo dos Vice-Reis, op.cit., p. 279-290. Sobre as comemorações de São João, com balões e foguetes, avalia ser um "delírio da festa bárbara, tradição colonial, que se compreende no campo, mas que não se pode admitir nos grandes centros populosos" (Edmundo, O Rio de Janeiro do Meu Tempo, op.cit., vol 1, p.401).

(203) Idem, ibidem, vol 3, p. 842; vol 1, p. 406; vol1, p.279; vol3, p.781. Ao descrever os locais populares, como o cortiço e os morros, deixa transparecer um certo orgulho e simpatia pelos seus habitantes "brasileiros". Apesar da "pobreza e imundice", ali trabalhava-se muito e havia "gente feliz e alegre" (Idem, ibidem, vol 1, p. 402-406). As baianas vendedoras, na sua avaliação, reuniam sempre muita "limpeza e graça" (Idem, ibidem, vol 1, p.247).

(204) Para essas informações sobre Moraes Filho, ver Edmundo, O Rio de Janeiro do Meu Tempo, op.cit., vol 1, p.282; Cascudo, "Revisão e Notas". In: Moraes Filho, op.cit., p.47-48, e Vianna, op.cit., p. 45. Este último autor destaca que estes saraus eram freqüentados por Sílvio Romero, Barbosa Rodrigues, Raul Villa-Lobos (pai de Heitor), conselheiro Gaspar da Silveira Martins, dentre outros.

(205) Moraes Filho, op.cit., p. 308. Para um maior aprofundamento sobre os tipos de rua, ver Magali Engel, A Loucura na Cidade do Rio de Janeiro, Idéias e Vivências, 1830-1930, Tese de Doutorado, Departamento de História da Unicamp, 1995, cap 1. Sobre seus poemas abolicionistas, consulte "Poèmes de l'esclavage et légendes des indiens". O livro reúne, em francês, mitos indígenas sob a forma de versos e poemas abolicionistas que registram o sofrimento dos escravos (crianças escravas, a família, a mãe escrava e o filho livre; os cantos de trabalho e os suplícios). C. Morel assina o prefácio em tom elogioso pelo fato de o autor não ter idealizado o escravo, como fez Castro Alves. Destaca também sua defesa do abolicionismo gradual e contribuição à etnografia ("un monument ethnographique, le seul qui survivra et dira aux generations futures ce qu'était l'esclavage au Brésil en l'an du Christ 1882... - "Poèmes de l'Esclavage et Légendes des Indiens", Rio de Janeiro, Garnier, 1884, p.21). De acordo com Basílio de Magalhães, este livro também foi publicado como "Mitos e Poemas" - Nacionalismo", em 1884. A primeira versão havia saído, em 1882, na Revista da Exposição Antropológica Brasileira. Graças a E. Deleau, que colaborava no jornal "Messenger du Brésil", o livro foi vertido para o francês, e os versos transcritos na "Literature Populaire" de Jean Desplas, assim como em revistas e jornais da Europa e América Latina (Magalhães, Basílio, O Folclore no Brasil. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1939, p.15).

(206) Romero, História da Literatura, op.cit. vol4, p.254 e 262.

Segundo Sílvio Romero, as obras de Mello Moraes Filho são: "Curso de Literatura Brasileira", "Parnaso Brasileiro" e O "Dr. Mello Moraes - homenagens e juízos póstomos". Etnografia: "Cancioneiro dos Ciganos", "Os Ciganos no Brasil", "Festas e Tradições Populares do Brasil", "Quadros e Crônicas", "Serenatas e Saraus", e "Cancioneiro Fluminense", "recentemente" publicados pela Garnier. Em poesia, a primeira área de interesse do autor: "Cantos do Equador", 1881, publicado pela Garnier, e "Mitos e Poemas", 1884 (Idem, ibidem, vol 4, 259-284). Câmara Cascudo acrescenta, "Pátria Selvagem", poemas, 1884; "Les legendes de Indiens", 1884, "História e Costumes", 1904, "Fatos e Memórias", 1904 (Garnier). "Cantos do Equador" seria uma reedição de todos os seus poemas em 1900. Serenatas e Saraus, em 3 volumes, 1902, reunia no vol 1 "lundus e modinhas" de Domingos Caldas Barbosa. Hermano Vianna ainda se refere ao livro "Artistas de meu tempo" (Rio de Janeiro, Garnier, 1905). Vários livros de Moraes Filho foram publicados pela Garnier do Rio de Janeiro, 1884. Este editor, como nos conta Luiz Edmundo, era o que publicava o que melhor se escrevia no país em matéria de literatura. A livraria era de propriedade do irmão do grande Garnier editor em Paris (Edmundo, O Rio de Janeiro de Meu Tempo, op.cit., vol2, p.702 e 705). Ver, também, Coutinho, Afrânio e Sousa, Galante (dir.), Enciclopédia de Literatura Brasileira, vol 1 e 2, Rio de Janeiro, Ministério da Educação/Fundação de Assistência ao Estudante, 1990.

(207) Edison Carneiro confirma que "Festas e Tradições Populares" é de 1888; Basílio de Magalhães argumenta que "Festas" foi uma edição definitiva de ensaios anteriores. "Festas Populares do Brasil - Tradicionalismo" (1888) e "Costumes e Tradições do Brasil - Festas de Natal" (1895), assim como de artigos que estampara no "Arquivo do Distrito Federal", entre 1894 e 1897 ("A noite de natal" no Rio, "a véspera de Reis", "o dia de finados", festa de natal" e "véspera de São João") (Magalhães, op.cit., p.11). Dentre as obras de Moraes Filho, localizei "História e Costumes", (Garnier, s/d.) e "Poèmes de l'esclavage et Légendes des Indiens". O primeiro é um livro tipicamente de história memorialista do Rio de Janeiro, relatando desde a fundação da cidade, até cenas cotidianas, prédios antigos, datas históricas e costumes diversos, como a "feitiçaria de africanos". Na parte final, encontram-se algumas festas religiosas e populares do Rio de Janeiro, Bahia e Sergipe. O segundo já foi comentado.

(208) Sobre este período, ver os relatos o "7 de setembro", "A Festa da Glória", "Corpus Christi" e os da própria "Festa do Divino" (Moraes Filho, op.cit., p. 97, 149 e 160). A criação desta pretensa "idade do ouro" poderia ter relação com o período da infância do autor, como ele mesmo declara, ao concluir o "entrudo" em Salvador: "... e brincava-se na Bahia, de onde os ecos não nos trazem, há longos anos, um hino das suas festas e o som de uma daquelas cantigas que outrora alvoroçaram a nossa alma infantil" (Idem, ibidem, p.95). Entretanto, a documentação sobre as licenças para festas, que será analisada no capítulo seguinte, confirma a "memória" do autor sobre os anos 50.

Sobre os informantes de Moraes Filho, foi possível descobrir que, para a cultura cigana, a pesquisa realizou-se a partir das visitas médicas que fazia à comunidade do Rio de Janeiro. Para o capítulo dos congos e cucumbis, colheu informações no Rio de Janeiro a partir de entrevistas que realizou com pessoas velhas do norte do país (Romero, História da Literatura, op.cit. vol 4, 267 e 273).

(209) Romero, História da Literatura, op.cit. vol4, 259 - 260. Laurindo Rabelo era de ascendência cigana e, apesar das dificuldades, formou-se em medicina (Vianna, op.cit., p. 40-41).

Segundo Afrânio Coutinho, as primeiras publicações de Moraes Filho, os poemas dos anos 80, podem ser consideradas remanescências do romantismo e uma conciliação entre a poesia nativista (não indianista), e o Realismo, com filiação direta a Castro Alves". Para este autor, Moraes Filho era um "enamorado de nossos fastos, tradições e natureza, produziu versos abolicionistas e folclóricos, nos quais foi o maior expoente em sua época" (Coutinho, A., "O Movimento Romântico". In: Coutinho, A., (org) A Literatura no Brasil. Rio de Janeiro/ Niterói, José Olímpio/UFRJ, vol III, 1986, p.224). Romero, bem antes de Afrânio Coutinho, negava a influência marcante de Castro Alves, pois, quando Moraes Filho o conheceu, em 1867, na Baía, já completara sua formação poética e, como teria admitido, sua maior influência provinha do românticos em geral, especialmente Quinet e Bittencourt Sampaio. Na opinião de Sílvio

Romero, Moraes Filho teria escapado da fértil imaginação de Castro Alves e preocupado-se mais intensamente com o escravo, no seu viver e sofrer das fazendas. Sílvio Romero, sem modéstia, afirmou ter influenciado Moraes Filho para o "nacionalismo pátrio" com as publicações de "Estudos sobre a Poesia" e os "Contos Populares do Brasil", em 1879. "Como nacionalista, deverá ser contado como um de nossos melhores poetas", assinalou Romero (Romero, História da Literatura, op.cit., vol4, p. 274/275, 283).

(210) Romero, História da Literatura, op.cit., vol4, p. 260; Cascudo, op.cit., p. 490.

(211) Idem, ibidem, vol III, p.193.

(212) Schwarcz, O Espetáculo das Raças, op.cit. p. 102/103; 112.

(213) Moraes Filho, op.cit, p. 81; Romero, História da Literatura, op.cit., vol 4, p.260.

(214) Ventura, Roberto, Estilo Tropical. São Paulo, Cia das Letras, 1991, p.67. Deve-se notar que os autores que analisaram a presença da temática negra ou escrava na produção literária do século XIX são unânimes em afirmar, seguindo Sílvio Romero, que poucos foram os escritores que trataram do assunto (ver Ortiz, Renato, Cultura Popular, Românticos e Folcloristas. São Paulo, Olho D'água 1992, p.35-38, 47 e Skidmore, O Brasil Visto de Fora. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994, p. 106). Para Sílvio Romero, "os mestiços tiveram a sua cota de atenção, as morenas e mulatas também, mas os negros como seres humanos ou escravos..." (Romero, História da Literatura, op.cit., vol 4, p.41). Entretanto, a lista de autores que começaram a substituir o indígena pelo negro e pelo escravo, segundo o próprio Romero, não me parece nada desprezível, principalmente se for considerado o "sertanismo do norte" (Idem, ibidem, vol 4, p. 20 e 60; vol 5, p.426). De qualquer forma, o caráter precursor de Moraes Filho não pode ser negado. Na avaliação de Sílvio Romero: "dos que se ocuparam com eles (negros e escravos) só quatro o fizeram demorada e conscientemente: Trajano Galvão, Castro Alves, Celso Magalhães e Mello Moraes Filho".

(215) Ventura, op.cit., p. 49; Skidmore, O Brasil, p. 48-86. Ver também, Schwarcz, O Espetáculo das Raças, p.99-117; p.153-155 e p.239-250 e Ortiz, Cultura popular, op.cit., cap1.

Sílvio Romero foi tema de análise de vários autores. Não pretendo oferecer uma nova explicação para sua obra, apenas destacar sua avaliação contemporânea sobre Moraes Filho. Tenho consciência das ambiguidades e mudanças do pensamento de Romero, ao longo do tempo, como tão bem registrou Skidmore, ao valorizar o caráter polemista do escritor (Skidmore, Thomas, Preto no Branco, Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989, p.48-53)

(216) Ver Engel, A Loucura, op.cit. 1995, cap.1. Sobre a organização do livro, Sílvio Romero tece algumas críticas, pois nem todas as festas podem ser realmente consideradas populares. Apenas o Natal, Reis, São João, Espírito Santo e Entrudo. As outras, na opinião do autor, estariam mais próximas de festas de Igreja ou patrióticas onde o povo só assiste, embora esteja presente (Romero, História da Literatura, op.cit., vol 5, p 272).

(217) Roberto Ventura refere-se a uma polêmica nos anos 70 entre Araripe Junior e Capistrano de Abreu por um lado, e Sílvio Romero por outro. Além da discussão da maior ou menor influência do meio ou da raça sobre a formação da nação, era colocado em questão o papel do índio e do negro na formação brasileira. Romero defendia que a especificidade do brasileiro estava na contribuição negra (Ventura, op.cit., p.92-94). Moraes Filho seguiu muito de perto esta perspectiva do colega, eliminando o índio da formação da nação em "Festas e Tradições Populares". Seus trabalhos sobre a mitologia indígena e sobre a contribuição dos ciganos à nacionalidade brasileira são anteriores ao de "Festas e Tradições".

(218) Moraes Filho, op.cit., p. 23, 75, 100, 130 e 150; 108; 169, 173; 100; 127 e 20.

(219) Idem, ibidem, respectivamente, p. 127, 89, 97, 100, 181; 108, 15, 23 20 56/57, 150 e 69.

(220) Encontrei registros que indicam a amizade de Moraes Filho com João do Rio e Vieira Fazenda (Fazenda, op.cit., tomo 95, vol 149, 60; Velloso, Monica Pimenta, As Tradições Populares na Belle Époque Carioca, Rio de Janeiro, Funarte, 1988, p.31)

(221) Ver Romero, História da Literatura, vol 4, p. 273.

Em termos de uma produção etnográfica e sociológica sobre o negro, entre o final do XIX e início do XX, poucos são os exemplos. Thomas Skidmore destaca, além de Silvio Romero, Nina Rodrigues (1896), João do Rio (1906) e, um pouco mais tarde, Manuel Querino (1938) (Skidmore, Preto no Branco, op.cit., p.204).

Sobre o "folclore mestiço", a lista é maior, ver Carneiro, op.cit., p.161; Magalhães, op.cit., p.7, p. 17-19; e Ventura, op.cit., p.93. Procurando situar Moraes Filho na produção sobre o folclore nacional, percebi que se abria um terreno fértil para futuras pesquisas: ainda está para ser feita, a história do folclore no Brasil. Silvio Romero considerava como folclore os estudos que tinham uma consciência clara em se preocupar com o "viver de nosso povo". Mas, mais especialmente, o que era produzido pela escola do Recife, franca oponente do simples indigianismo ou "lusismo" (Romero, op.cit., vol 4, p.82; vol5, p.144). Edison Carneiro considerou falhos os estudos "científicos" destes pioneiros, principalmente pela incompleta forma de anotação. (Carneiro, op.cit., p.160). Os trabalhos sobre o folclore no Brasil começaram a crescer a partir da década de 1920, com a criação de sociedades destinadas a este fim (ver Carneiro, op.cit., p. 159-186; e Brandão, O Que é o Folclore, Rio de Janeiro, Brasiliense, 1982, p. 32).

(222) Ortiz, Renato, Cultura Popular, Românticos e Folcloristas, op.cit., p.77.

(223) Ventura, op.cit., p. 62; Schwarcz, O Espetáculo das Raças, op.cit., p.254.

(224) Skidmore, O Brasil Visto de Fora, op.cit. p. 74.

(225) Moraes Filho, op.cit., p.15.

(226) Idem, ibidem, respectivamente, p. 76, 131 e 151. Ver também, p. 57, 127 e 178.

(227) Romero, História da Literatura, vol 4, p. 92.

(228) Moraes Filho, op.cit., p. 24.

(229) Idem, ibidem, p. 57.

(230) Burke, op.cit., p.272-280.

(231) Dentre os relatos das festas que evocavam com saudades um passado, sem dúvida idealizado, destacam-se o dia de "ano-bom", uma data "que era grandiosa"; a "véspera de São João", "coisa de gente antiga"; as romarias com "costume nativista"; a comemoração do Divino sem a "pretensão de querer impor-se pela decadência de seus costumes e pelo enervamento de seu senso religioso"; a alegria do "povo", que se divertia "na procissão de São Benedito na pureza de seus costumes e à sombra de suas tradições religiosas"; "as crenças e expansões íntimas da quinta feira santa", e, por fim, os costumes e nacionalismo presentes nas comemorações da "semana santa" (Moraes Filho, op.cit., respectivamente, p. 27, 81, 995, 108, 126, 75, 169, 173, 181).

(232) Idem, ibidem, p. 15, 95 e 57.

(233) Idem, ibidem, p.21.

(234) Idem, ibidem, p.25 e 26; 76 - 79; 92 - 94; 189.

(235) Idem, ibidem, p. 108 e 109, respectivamente.

(236) Idem, ibidem, p. 109-110; 228; 207, respectivamente.

Em seu trabalho anterior, os "Ciganos no Brasil", com várias partes reproduzidas por Silvio Romero, o preconceito em relação às "tribos africanas" parece maior. Considera que, quando vieram para o Brasil, possuíam "faculdades rudimentares de seu cérebro pouco denso" (Romero, História da Literatura, op.cit. vol 4, p.265 e 266). Moraes Filho procurou evidenciar neste trabalho a importância dos ciganos para a formação do nacional, junto com o caboclo, o negro e o português. Romero considerou um exagero esta tese sobre os ciganos (Idem, ibidem, p. 267).

(237) Idem, ibidem, p. 109-110. Ver também o capítulo sobre a "festa dos mortos" em Alagoas: "...os africanos, em algumas Províncias do Brasil, conservaram as tradições de suas terras, os costumes de seus maiores no que se refere à compreensão de religiosos deveres para com os mortos. Fetichistas, não importa..." (Moraes Filho, op.cit., p. 207).

(238) Esta sensação de orgulho também está presente na "festa dos mortos de Alagoas" (Idem, ibidem, p.207) e na "procissão de São Benedito no Sergipe" (Idem, ibidem, p.73).

(239) Idem, ibidem, p. 49 e 20, respectivamente.

(240) Idem, ibidem, p. 58. As cheganças eram uma "dança portuguesa do século XVIII, lasciva, excitante, favorita do povo" (Cascudo, "Revisão e Notas". In: Moraes Filho, Idem, ibidem, p. 46).

(241) Moraes Filho, op.cit., p. 162, 211, 90, respectivamente.

(242) Idem, ibidem, respectivamente, p. 21, 49/60, 190, 135 e 211.

(243) Idem, ibidem, p. 164.

(244) Uma boa hipótese para entender estas homenagens, é levar em consideração que Moraes Filho trabalhava no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.

(245) Moraes Filho, op.cit., 154.

(246) Idem, ibidem, p. 100 e 89, respectivamente. Na descrição do "7 de setembro", Moraes Filho considera a Guerra do Paraguai um marco para a liquidação final do patriotismo brasileiro. Contudo, não expõe os motivos (Idem, ibidem, p.96). No capítulo sobre a "capoeiragem", que trata como um "jogo nacional", assinala que aquela guerra acabou com os capoeiras e, mais uma vez, com o patriotismo brasileiro (Idem, ibidem, p.260).

(247) Ver Cascudo, op.cit., p. 490.

(248) Nas palavras de Romero: "Enquanto os atuais autores pátrios quase todos se atiram esfaimados à busca de um ideal, ou de uma norma no estrangeiro, Mello Moraes entesou seu arco e arrojou a seta numa só direção, e esta direção é o corpo deste país, a alma deste povo, o coração desta pátria...E nesta afã, neste lutar pelo brasileirismo, o passado, as tradições, o viver extinto das gerações que foram, prendem-se-lhe mais ao coração do que o espetáculo da vida presente" (Romero, op.cit., vol 4, p. 273).

Essas frases de admiração de Silvio Romero por Moraes Filho expressam uma de suas grandes ambiguidades: amava a especificidade do país mestiço, mas o considerava inferior!

(249) Além de "Festas e Tradições Populares", ver também "Fatos e Memórias" (Memórias do Largo do Rocio), Rio de Janeiro, Garnier, 1903 e "História e Costumes", Rio de Janeiro, Garnier, s/d.

(250) Sobre a fundação de uma nacionalidade católica, ver Abreu, Martha, "Festas Religiosas no Rio de Janeiro". In: Estudos Históricos - Comemorações, Rio de Janeiro, Ed. da Fundação Getúlio Vargas, vol 7, n. 14, 1994. No capítulo 4 esta questão será aprofundada.

(251) Ver Cascudo, op.cit., p. 490.

(252) Carpeaux, Otto Maria, História da Literatura Ocidental, Rio de Janeiro, editorial Alhambra, 1978, p. 389. Também sobre Rabelais, ver Bakhtin, op.cit.

(253) Vianna, op.cit., p. 37-54 ("Elite brasileira e música popular").

(254) Nesta perspectiva, Idem, ibidem, p. 87.

(255) Bakhtin, op.cit., p. 410-418

Cap. 2 - POR UMA HISTÓRIA DO DIVINO

"...sob as descaracterizações e inovações brutais e tantas vezes desnecessárias por que vem passando a mais bela das cidades do Brasil, continua a haver um Rio de Janeiro do tempo ... dos Vice-Reis ... de Grandjean de Montigny; de água de chafariz, ... de enterros nas igrejas, de festas nas igrejas, de namoros nas igrejas; de trabalho feito todo por mãos e pés de negros, pardos e amarelos escravos...

Por mais que tudo isso venha se dissolvendo em passado, em antiguidade, em raridade de museu, continua a ser parte do espírito do Rio de Janeiro. Pois as cidades são como as pessoas, em cujo espírito nada do que se passou deixa inteiramente de ser."

(Prefácio de Gilberto Freyre para a 1a. edição da obra de Gastão Cruls, "Aparência do Rio de Janeiro", 1948)

A festa do Divino Espírito Santo do Campo de Santana teve uma longa História... Até agora, os dados apresentados e analisados referem-se à primeira metade do século XIX, principalmente entre 1840 e 1855, período em que se situa a maior parte dos relatos dos "memorialistas" e viajantes, assim como os mais expressivos pedidos de licença para as festas, com suas tradicionais barracas, divertimentos e anúncios nos jornais. Considerando a qualidade e a concentração, no tempo, desta documentação, é possível estabelecer estes anos como referenciais de um determinado tipo de festa religiosa e popular da cidade, especialmente da que se realizava no Campo de Santana.

Sem dúvida, há indícios que permitem recuá-la ao final do século XVIII e várias outras evidências que comprovam sua ocorrência ainda no final do século XIX, embora muito transformada e enfraquecida, como veremos (1). Assim, tendo como referencial todas as atrações que faziam do Divino a maior das festas da cidade, pode-se considerar que sua história durou, aproximadamente, um século...

1) Cidade e Festa:

marcos de nascimento e morte do Divino

Para definir o limite cronológico inicial da festa do Divino no final do século XVIII, já destaquei o testemunho dos "memorialistas". Uma outra importante explicação, porém, está relacionada à própria expansão da cidade e paralela urbanização do velho Campo de São Domingos, futuro Campo de Santana.

O Campo de São Domingos era, até o século XVIII, o "campo da cidade", uma vasta região que cercava a vila para além da Rua da Vala (atual Uruguaiana) e onde os moradores largavam o gado para pastar. A denominação de São Domingos havia sido em função da presença de uma capela em homenagem ao referido santo, construída por uma irmandade de "pretos", segundo Coaracy, na porta de entrada desta área ainda sem valor e despovoada. Até aquela época, então, o Campo não passava de um imenso espaço livre, descampado, repleto de brejos e pântanos, apenas cortado pela imprecisa trilha que

chegava até o engenho dos jesuítas (2). A partir da edificação de uma nova capela, em 1735, para homenagear Santana, a mãe de Nossa Senhora, o campo começaria a receber o nome que até hoje o identifica. A capela havia sido planejada pelos "crioulos" e soldados do regimento dos pardos que, após desavenças com a irmandade dos "pretos" da Igreja de São Domingos, decidiram fundar um local de culto só para si (3).

Pelo mapa número 2 observa-se que as construções mais avançadas, em termos de ocupação, até anteriores às ruas, eram as igrejas de São Domingos, Santana, Lampadosa e Santa Efigênia, como que indicando e consagrando o caminho de penetração do território. Ao mesmo tempo, é curioso que exatamente estas igrejas reunissem irmandades negras ou "pardas". talvez por se situarem numa área menos valorizada ou porque a distância do centro urbanizado garantia aos homens de cor maior liberdade. Nenhuma destas duas explicações, entretanto, manteve-se válida por muito tempo, pois a cidade continuou a crescer, enquanto as igrejas e provavelmente as irmandades permaneceram nos mesmos locais (4).

De qualquer forma, até a segunda metade do setecentos, dificilmente o Campo de Santana atrairia a quantidade de "povo" que os memorialistas costumam descrever nas festas. Primeiramente, pelos problemas de acesso, antes de as principais vias serem abertas. Em segundo lugar, pelo estado desolador da região, como se pode perceber pela descrição de Vivaldo Coaracy:

"Um vasto areal, entremeado de alguns charcos, vestido da flora característica das restingas...",]que, por se encontrar deserto e abandonado em meados do XVIII], "foi escolhido para despejo de detritos e imundices. A Câmara mandava abrir grandes fossos ou valas onde os tigres [escravos carregadores de matérias fecais] despejavam os barris do asqueroso conteúdo..." (grifo meu) (5).

A partir daquela época, entretanto, principalmente na administração do Conde de Resende (D. José Luis de Castro, 1790-1801), a situação do Campo de Santana modificar-se-ia. Garantiu-se o acesso ao local, através de drenagens, do arruamento e do lento retalhamento das chácaras; seus limites foram delimitados e ordenou-se o aterramento completo (6). A seguir, com a continuidade dos aterrados, abriram-se novas

ruas e completou-se o caminho que garantiria a ocupação da "cidade nova". Por um lado, surgiram as atuais ruas dos Arcos, do Lavradio, dos Inválidos e do Resende; por outro, as ruas Conde da Cunha (hoje Visconde do Rio Branco), Nova de São Pedro ou do Aterrado, Travessa Formosa e das Flores (atual Santana) (ver mapas 3 e 4).

Desta forma, fica evidente que só a partir do final do século XVIII o Campo de Santana reuniu as mínimas condições de sediar uma das festas "de maior popularidade e freqüência", já naquele período. Data exatamente desta época a doação do casal D. Esmerenciana Dantas de Castro e Manuel José Martins Gil de uma nesga da chácara dos Cajueiros para a irmandade do Divino Espírito Santo da Igreja de Santana. Ali foi construído o "império", um "pavilhão de pedra e cal, com uma capelinha ao fundo e tendo na frente a plataforma ou terraço, onde, em seu trono, o imperador do Divino recebia, por ocasião das festas, o preito e a homenagem dos seus súditos" (7). Este "império" foi destruído na segunda década do século XIX para a construção de um quartel, o que não impediu a irmandade de levantar todos os anos um "império" provisório.

Mas nem só de festas religiosas viveu o vasto Campo de Santana depois de sua urbanização. Transformou-se também num importante espaço para as solenidades oficiais da capital do Brasil independente, dividindo e acabando por substituir o Paço colonial e imperial - a atual Praça Quinze - neste papel. Esse sentido da ocupação do Campo pode ser exemplarmente demonstrado pela construção, em 1818, de um "palacete", projetado pelo artista francês Grandjean de Montigny, para a Aclamação de D. João VI, e que também serviu, posteriormente, para a de D. Pedro I e para comemorar seu segundo casamento, com D. Amélia de Leuchtenberg. Em julho de 1841, um incêndio destruiu o prédio e acabou interrompendo as comemorações pela coroação de D. Pedro II, que já vinham sendo anunciadas há muito tempo (8).

A ligação do Campo com essas solenidades políticas e festivas ganha maior densidade se lembrarmos que, a partir de 1824, o local passou a ser denominado Campo da Aclamação, nome que oficialmente manteve até a Proclamação da República. O pedido

de mudança do nome ao Senado da Câmara teria partido do Ministro do Império, após determinação do Imperador D. Pedro I,

"...como prova de apreço ao fato histórico de 7 de setembro e para perpetuar por um modo público a lembrança do lugar em que recebeu D. Pedro dos seus fiéis súditos tão agradáveis provas de respeito e afeição" (9).

Tendo como referencial a aclamação dos Imperadores no Campo, pode-se considerar que as comemorações do Divino Espírito Santo, naquele mesmo local, de alguma forma anteciparam e, posteriormente, reviveram a determinação de D. Pedro I ao Senado da Câmara nas festas subseqüentes. Reforçando a possível confusão entre os imperadores, sugerida por Câmara Cascudo, presenciava-se, todos os anos, a aclamação de um "imperador" no mesmo Campo que homenageava os Imperadores do país e em um local construído especialmente para esse fim - o "império" - como se fosse um "palacete" de verdade.

Aliás, se o "império" e o "palacete", ao que tudo indica, não ocuparam a mesma posição no Campo de Santana, os dois prédios guardavam uma instigante semelhança na presença de uma varanda, onde ficavam os imperadores. Mais ainda, pela prancha pintada por Debret, evidencia-se o predomínio da cor vermelha viva, o carmesim do Divino Espírito Santo, na decoração das cortinas de veludo e damasco do "palacete" (ver ilustração 12) (10).

Em sentido complementar, o alvorecer do século XIX, principalmente após a chegada da Família Real, foi o marco do início do cercamento do Campo com elegantes prédios que expressavam os poderes estabelecidos e os traços neoclássicos da arquitetura européia. Dentre eles, destacaram-se a residência do primeiro Intendente Geral de Polícia, Paulo Fernandes Viana, acompanhada de um atraente jardim; o palacete do Conde dos Arcos, construído a partir de 1806 numa antiga chácara, que acabou tornando-se a sede do Senado do Império, em 1824; o rico sobrado, de propriedade de João Rodrigues Pereira de Almeida, futuro Barão de Ubá, uma imponente construção para os tempos

coloniais, comprado em 1818 para sediar o Museu Nacional; o enorme edifício do quartel, de 1818, e a bela sede da Câmara dos Vereadores, inaugurada em 1825 (11).

Transformado no novo centro político da cidade, o Campo de Santana, conseqüentemente, atraiu os maiores protestos políticos da primeira metade do XIX e uma velada disputa pelo controle político de suas denominações nas diferentes fases políticas do país. Assim, como vimos, recebeu o nome de "Campo da Aclamação" depois das comemorações populares pelo início do reinado de D. Pedro I; foi sede das manifestações de 6 de abril de 1831, contra as diretrizes da política do primeiro Imperador, e das do dia seguinte, celebrando a Abdicação, quando recebeu a denominação de "Campo de Honra". Durante o período regencial, foi palco de muitos distúrbios populares e movimentos da Guarda Nacional, que culminariam, em 1840, com a maioridade de D. Pedro II e com o restabelecimento da denominação "Campo da Aclamação", agora em homenagem ao segundo Imperador (12).

Trinta anos depois, ao sediar as monumentais comemorações do final da Guerra do Paraguai, sugeriu-se, mas sem êxito, a denominação de "Campo de Marte" (13). Mais tarde, em 1889, o Campo ainda presenciaria os incisivos movimentos militares de "aclamação" da República, o que motivou, mais uma vez, a transformação da denominação em homenagem ao próprio evento. Doravante, o Campo seria oficialmente conhecido como Praça da República.

Entretanto, depois de todos essas disputas políticas, a designação religiosa de "Campo de Santana" permaneceu até hoje na nomenclatura popular da cidade, apesar de a capelinha da matriz de Santana não estar mais ali desde meados do XIX. Havia sido demolida para a construção da Estação da Estrada de Ferro.

Nesta perspectiva, embora o Campo tenha sido apropriado pelos mais variados sentidos políticos e órgãos do poder - contando também com a construção da Estrada de Ferro (1856), da Casa da Moeda (1859) e do Corpo de Bombeiros (1864) - muitos usos e "abusos" populares, de escravos e de homens e mulheres livres pobres, registravam-se

naquele vasto espaço, ao menos, o que não deixa de surpreender, até o terceiro quartel do século XIX.

Além da festa do Divino propriamente dita, o Campo sediava espetáculos públicos, em circos móveis ou no "Teatro Provisório"; proporcionava a reunião de soldados, cocheiros, carregadores de água, centenas de mulheres e suas crianças ao redor de seu grande chafariz, conhecido como "das lavadeiras" (ver ilustrações 13 e 14).

Dentre as diversas reclamações que apareciam no "Diário do Rio de Janeiro", nos primeiros anos da década de 50, contra a sujeira, os animais mortos e os péssimos odores que rondavam o Campo, destacavam-se as críticas pela presença das "lavadeiras", com suas roupas, tachos, lamas e mil "palavradas e asneiras" proferidas. A lavagem da roupa costumava ser feita em grandes bacias de madeira e a secagem, sobre a grama rala, em moitas ou em varais esticados entre as poucas árvores que existiam (14).

O panorama deveria ser tão contrastante que impressionou um viajante europeu, o naturalista alemão Herman Burmeister, em 1853, ao definir a região da seguinte forma:

"Parece mais um campo afastado do que o centro de uma grande capital, como por vários motivos deveria ser considerado. É ali que se realizam as paradas militares celebrativas dos dias da Independência e da aceitação do Regime Constitucional. O que mais me interessou no Campo de Santana foi a lavanderia constantemente ocupada por numerosas negras..."

Depois de descrever o processo de lavagem, acrescentou:

"A roupa, depois de lavada e mais uma vez enxaguada, agora na fonte provida de várias bocas, é secada, logo adiante, na relva. Toda a parte superior da praça, onde está o grande repuxo, fica, assim, diariamente coberta de roupa estendida, o que oferece um curioso aspecto. Quem entra pela rua do Conde tem, de longe, **a impressão de um acampamento de negros cheio de barracas e com a população em grande atividade**" (grifos meus) (15).

* * *

Até o momento, a minha intenção, com este pequeno histórico da evolução urbana e ocupação social do Campo de Santana, foi demonstrar que a popularidade das festas do Divino precisa ser creditada, ao menos em parte, às condições que o Campo passou a oferecer a partir do final do XVIII e início do XIX. Ou seja, as festas só despontaram

como as mais importantes da cidade depois de a área ter sido urbanizada, passando a ocupar um local central, de encontro e de fácil acesso a partir de qualquer ponto da cidade. Paralelamente, procurei evidenciar que, se a região foi envolvida por importantes símbolos do poder, comemorações, prédios e nomes, só num período avançado do século XIX perdeu os principais marcos da ocupação popular que anteriormente a caracterizaram: a festa do Divino, as "lavadeiras" e o livre trânsito da população neste amplo espaço.

Por ironia da história, ou numa mais bem articulada hipótese que associe o desenrolar da festa com a evolução urbana da cidade, o desaparecimento daquelas expressões populares - da mesma forma que seu florescimento - esteve diretamente ligado ao futuro do Campo de Santana. Os projetos de reforma e remodelamento das praças da cidade, principalmente a partir dos anos 60 e 70 do século XIX, passaram a ter muita responsabilidade em momentos decisivos desta longa história.

Mas, se de fato a festa do Divino de Santana em algum momento deixou de ser comemorada no Campo e perdeu a posição de a mais popular da cidade, a indicação dos motivos e da época aproximada é ainda uma questão polêmica. Os memorialistas não chegaram a um acordo sobre essas questões.

Vivaldo Coaracy apontou a destruição do "império" permanente, para dar lugar à construção do Quartel, logo após a chegada da Família Real, como principal motivo do enfraquecimento da festa. Martins Pena ambientou o Divino como uma "festa na roça" um pouco depois, nos anos 30 do século XIX. Mello Moraes Filho, contudo, garantiu que, até o ano de 1855, "nenhuma festa popular no Rio de Janeiro foi mais atraente". Provavelmente seu marco referia-se à demolição da sede da irmandade, a Igreja de Santana, para a construção da Estrada de Ferro D. Pedro II nesta mesma época. Lima Barreto, por sua vez, em "Feiras e Mafuás", com uma abordagem bem mais política, creditou a responsabilidade pelo fim das "folganças" de junho no Campo de Santana às novas diretrizes da República, envolvidas com a perseguição das manifestações populares (16).

Afinal, até quando as festas do Divino mantiveram a sua importância e popularidade? Que marcos cronológicos podem ser considerados decisivos: o primeiro quarto do século XIX, em torno de 1855 ou 1889?

2) Sinais de mudança

Ao longo deste e do próximo capítulo, pretendo colocar em discussão os motivos, ou melhor, as diferentes versões que procuraram explicar as razões de a Festa do Divino Espírito Santo da Freguesia de Santana chegar ao final do século XIX bem distante do que havia sido um século antes, sem a mesma concorrência de público e circunscrita, depois da transferência da Igreja de Santana, em meados dos anos 50, para o novo largo da Matriz, situado na antiga rua das Flores, próximo do Rossio Pequeno, posteriormente Praça Onze de Junho.

Estou bastante consciente, como alerta Michel Vovelle, de que não devo confundir os "discursos ideológicos" sobre a "decadência" da festa, criadores de uma autenticidade e perfeição, em termos religiosos ou morais, em algum lugar do passado, com a desatenção que os mesmos cometem ao não perceberem que a festa está sempre em mudança (17). Se a História está cheia de exemplos de discursos sobre a "decadência" das festas, procissões e seus atrativos, cabe ao historiador explicar por que determinadas épocas produziram esses discursos de forma tão contundente.

Será que em algum momento do passado as festas religiosas haviam sido exemplares e perfeitas, mesmo nos discursos, logo nesta terra de tantos deuses e sincretismos? Como veremos, uma determinada prática católica e popular, tida como decadente, recebeu, ao longo do século XIX, duros ataques por parte de autoridades municipais e religiosas, chegando a ser invalidada e cerceada.

Entretanto, para além dos discursos e versões, a história do Divino Espírito Santo na Freguesia de Santana tem um desfecho, pois a sua festa realmente deixou de ser festejada no Campo, no final do século XIX. Em compensação, outras festas surgiram ou

herdaram seu caminho, transformando e ao mesmo tempo dando continuidade às festas populares na história...

As preocupações com as práticas populares em festas religiosas provavelmente iniciaram-se junto com as próprias festas. Mas, é inegável, como apontam diversos historiadores, que, principalmente a partir do século XVI, na Europa, as festas religiosas herdadas do período medieval passaram a sofrer uma série de restrições e transformações. Este processo culminaria, no século XIX, com o interesse de certos segmentos eruditos em registrar e coletar aspectos das manifestações populares, suas festas, canções e crenças, vistos, naquele momento, como exóticos ou reminiscências do passado. Eram os folcloristas (18). Sem nunca perderem de vista a complexidade dessas transformações, e até mesmo a continuidade de diversas práticas populares ligadas à "magia", às festas e diversões em praças públicas (19), os historiadores europeus privilegiaram algumas explicações.

Assim, ora valorizaram o movimento educativo e repressor das reformas religiosas, que buscava "normalizar" as demonstrações de fé, combatendo as manifestações populares tradicionais afastadas da ortodoxia pretendida; ora a revolução científica, o iluminismo e a paulatina secularização dos costumes e dos divertimentos, mais significativa entre as elites intelectuais, cujos sinais indicavam mudanças no modelo de fé e da prática religiosa, livre de seus aspectos dolorosos e ligada à individualização das atitudes (20); ora as campanhas moralizantes e disciplinadoras, marcadamente a partir do século XVIII, postas em ação por lideranças leigas com seus argumentos políticos, morais e até estéticos, em prol da necessidade de se trabalhar mais e descansar menos, frente à grande quantidade de festas de santo, com suas danças, jogos e ocasiões para os abusos e desperdícios sociais (21); e, por fim, o avanço da alfabetização e o distanciamento definitivo, principalmente no século XIX, entre a cultura erudita e a popular, em relação às concepções de mundo, medicina e festas religiosas (22).

Focalizando a situação de controle e transformação das festas religiosas e costumes populares no Rio de Janeiro, é inegável que muitos dos condicionantes europeus tenham

sido herdados em períodos anteriores ao século XIX, como a Reforma católica foi exemplo. Entretanto, até período avançado deste mesmo século, sabemos o quão limitados foram os efeitos da Reforma no Brasil, para considerarmos a relevância de seu papel na transformação da prática religiosa popular (23); além de tudo, a permanência de altos índices de analfabetismo entre a população certamente tornou singular a história das políticas de controle nos trópicos.

Se algumas ações cerceadoras das festas religiosas na corte imperial podem ser comparadas com as políticas "moralizadoras" européias, aqui elas encontravam uma população que não cessava de se renovar, até mesmo no sentido mais literal do termo, pela constante e crescente migração de africanos e portugueses, ambos portadores de manifestações distantes dos modelos religiosos "bem comportados".

Através da história do Divino no Rio de Janeiro pretendo acompanhar as transformações de uma determinada prática católica - as festas de santo - juntamente com os seus complementos profanos populares - as diversões, as danças e os jogos - ao longo do oitocentos, um período atravessado pelos impasses entre os caminhos do progresso e a presença da forte herança católica, colonial e popular; entre um projeto político imperial, que se pretendia civilizador, no sentido europeizante, e a prática, nas ruas, de manifestações culturais vistas como indignas, atrasadas e perigosas para a capital imperial (24).

Para enfrentar o desafio, algumas interrogações nortearam a reflexão e ajudaram a definir o caminho a seguir. Dentre elas, até que ponto e que tipo de controle e disciplina social, moral e religiosa foram esboçados ao longo do século XIX sobre essas manifestações populares? Como a população procurou burlar a legislação e as recomendações para realizar suas atividades lúdicas e religiosas? Ou, pensando em termos políticos mais amplos, de que forma a história do Divino esteve ligada à do próprio Império brasileiro, que também chegava ao final do século XIX profundamente abalado? É possível concordar com a opinião de Lima Barreto de que se deva atribuir ao regime republicano a responsabilidade pelo veredito de morte da maior festa religiosa da

cidade? Mais uma vez, debruçar-me-ei sobre uma antiga questão: as possíveis mudanças a partir de 1889. Antiga questão, sim, mas a partir de uma nova estratégia, a história da festa.

Procurando discutir estas questões e alternativas, privilegiarei, a partir de agora, a análise sobre a atuação da Câmara dos Vereadores, importante agente histórico do estabelecimento de políticas de controle e, singularmente, de medidas tolerantes em relação às práticas religiosas e culturais populares. A Câmara de Vereadores da cidade do Rio de Janeiro, entendida pelo conjunto de seus representantes, fiscais e funcionários, era responsável pelas licenças para a realização das festas e seus divertimentos, e atuava, geralmente, de mãos dadas com a polícia. A posição das autoridades católicas, bem como a da opinião pública em geral, ambas expressas em alguns periódicos e nos relatos dos sempre surpresos viajantes estrangeiros, serão consideradas oportunamente (25).

3) A Câmara Municipal e a "polícia das festas"

Através do trabalho de Jorge Crespo foi possível acompanhar, em Portugal, a partir do final do século XVIII, o estabelecimento de uma política, defendida por médicos, policiais e eruditos, voltada para atender às necessidades de formação de homens saudáveis e de hábitos civilizados. Procurava-se, segundo o autor, diminuir a distância entre Portugal e o resto do mundo, inaugurando uma ação de contornos políticos, econômicos e secularizantes mais nítidos, em substituição às prioridades religiosas do passado (26).

Ao menos em termos de intenções, presenciar-se-ia uma proposta mais nítida, repressora e educativa, sobre as condições de saúde e higiene da população como um todo, numa política ampla que englobava a quantidade e a qualidade das festas religiosas, as atividades lúdicas, diversões e jogos em geral, privilegiadamente as touradas. Dentre os objetivos, pretendia-se diminuir o desperdício de vidas e de dias de trabalho, causados, respectivamente, por inúmeras brigas e bebedeiras nas festas, e pelas inúmeras obrigações com os santos (27).

No "teatro das operações" do que Crespo considerou como uma "polícia do corpo", a Intendência Geral da Polícia da Corte e do Reino de Portugal "foi a verdadeira placa giratória", que centralizava as informações provenientes de todos os lugares do país e as normas de execução das diretrizes, geralmente correspondentes às doutrinas e pretensões do pensamento de economistas, educadores, médicos e pensadores políticos. Todas as autorizações e licenças para as festas religiosas, diversões e jogos de qualquer espécie dependiam, em última instância, daquele órgão (28).

Pelos tímidos resultados da política empreendida, de acordo com o autor, pode-se supor que os milhares de imigrantes portugueses, estabelecidos aqui na primeira metade do século XIX, continuavam sendo agentes de um catolicismo marcadamente "barroco" e tradicional. Por outro lado, paralelamente, atrelado à política portuguesa até 1822, o

Brasil certamente sentiu menos ainda a ação da Intendência Geral de Polícia da Metrópole.

Um órgão semelhante a este, aliás com o mesmo nome, só foi criado na colônia, especificamente na cidade do Rio de Janeiro, com a transferência da Corte portuguesa em 1808. A semelhança, porém, ao que tudo indica, não se encontrava apenas na designação, pois o primeiro Intendente de Polícia, Paulo Fernandes Viana (1808-1821), marcou sua trajetória pela perseguição, sem tréguas, aos "antros de feitiçaria" negros, e não abriu mão da severa vigilância da "ordem pública", preocupação que se tornaria básica para os defensores da transformação da cidade numa capital imperial dentro dos padrões das cortes européias (29).

Contudo, em 1832, a Ilustríssima Câmara Municipal da cidade, juntamente com os Juizes de Paz, substituíram o antigo papel do Intendente, e passaram a reunir, dentre outras funções, as maiores responsabilidades pela segurança da cidade, em termos de controle sobre as festas e diversões populares (30). Exatamente a partir desta época, e até o final do século, localizei nos arquivos da Câmara dos Vereadores da cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ) os pedidos de licença para festas, diversões e jogos, muito semelhantes aos encontrados por Jorge Crespo em Portugal.

* * *

Em 7 de maio de 1831, a Câmara Municipal da cidade do Rio de Janeiro aprovou o pedido da Irmandade de São Gonçalo Garcia para que o santo patrono fosse homenageado, desde que se "observassem as posturas". Pela forma por que o requerimento se refere à última denominação oficial do Campo de Santana - "Campo de Honra" - pode-se imaginar que a irmandade estava bastante empolgada com o que havia acontecido um mês antes, na Abdicação de 7 de abril:

"Que tendo que celebrar a festa do mesmo santo no dia 8 do corrente, e pretendem fazer com Missa Solene, e Te-Deum à noite; e porque aquela capela fica em frente do **Campo de Honra**, e os suplicantes desejam que a mesma seja anunciada com

fogos de artifício do ar, assim porque aquela capela apesar de ficar na frente do Campo contudo arma frente para a rua da Alfândega, por isso o suplicante obedecendo as leis requerem a VSas. (os Srs membros da Câmara Municipal) se dignem conceder-lhes licença para se poderem soltar os fogos do ar para o lado do Campo, não podendo ofenderem coisa alguma...onde são os mesmos proibidos" (grifos meus) (31).

Em 17 de setembro de 1832, a Câmara autorizava o requerimento da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito:

"Que eles pretendem festejar a mesma senhora no dia 7 de outubro e São Benedito no Domingo seguinte e como não possam festejar as suas festas com a salva de bombas e tracara como é do costume por isso.." (32)

Dezenas de outros exemplos, como os mencionados acima, ainda poderiam ser descritos para evidenciar a difusão do gosto por soltar fogos nas comemorações dos santos de devoção das irmandades, ao longo da década de 30. Da mesma forma, fica configurada a necessidade de a Câmara autorizá-los, o que geralmente acontecia mediante o cumprimento das posturas municipais e a realização do pagamento das gratificações.

O hábito realmente parecia vir de longa data, como afirmam os requerimentos que legitimavam seus pedidos pelo "antigo costume", e estava presente entre as mais diversas irmandades, ricas e brancas, pobres e negras, como podem atestar, respectivamente, as solicitações das irmandades de Nossa Senhora da Lapa, Santa Cruz dos Militares e Ordem Terceira do Carmo, por um lado, e as de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito e de Nossa Senhora da Lampadosa, por outro.

Mas os exemplos do gosto pelos fogos e de sua enorme potencialidade para atrair fiéis e irmãos às festas das irmandades, demonstrando a toda a cidade o "esplendor" do evento e a força do santo e da corporação, não se limitaram à década de 30. Os pedidos atravessaram o século XIX, testemunhando a frequência e a insistência pelos fogos entre 1830 e 1900.

Assim, em 9 de junho de 1841, os vereadores da Câmara autorizaram o pedido da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia da Candelária, uma tradicional corporação:

"Dizem o Provedor, e a Mesa da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia da Candelária que tendo de solenizar o dia de Domingo treze do presente mês de junho a festividade de Corpo de Deus com Missa Solene e Procissão de tarde e como para maior esplendor, pretendem atacar fogos amarrados requerem a VV.SSas. conceder-lhe a licença na forma da prática, e por isso..." (33)

Alguns anos depois, em 31 de agosto de 1855, o Procurador de uma humilde devoção, a de Santo Antônio de Pádua, que se venerava na Igreja da Ajuda, vinha solicitar licença,

"... como é de costume, para armar coreto de música no Largo da Mãe do Bispo na véspera e Dia do mesmo Santo, queimando à noite um fogo artificial, e fazendo o seu (oratório) na forma de costume, e como não possa fazer em licença de VVSSa e por isso..." (34)

No final da década de 70, em 10 de novembro de 1877, a Câmara concedia licença para o pedido de uma irmandade aparentemente muito jovem, pois era a primeira vez que solicitava tal autorização:

"A mesa administrativa da Irmandade de Nossa Senhora do Amparo ereta na matriz de São José tendo de festejar a sua padroeira no dia 11 do corrente mês, deseja obter licença dessa Ilma. Câmara para armar um coreto ao lado da Igreja onde tocará no referido dia uma banda de música militar, e bem assim precisa também de licença para atacar girândolas no ato da festa e Te-Deum; e como as licenças solicitadas sejam para maior esplendor do culto divino a mesa adminitrativa espera obter favorável deferimento" (35).

Por último, como prova da obstinação de um tradicional hábito, ainda vale a pena citar o pedido de uma irmandade, situada em uma área muito popular da cidade, a Praça do Santo Cristo, e que se autodeclarava de "poucos recursos". A solicitação resume, singularmente, um tipo de festa religiosa que identificamos com uma certa facilidade, pois ainda chegou ao tempo de nossa infância com o pitoresco nome de "quermesse". A data do requerimento, já no período Republicano, 17 de agosto de 1897, chama também a atenção pelo fato de a autorização ter recebido o aval do próprio "Ilustre Cidadão Dr. Prefeito Municipal":

"A Irmandade do Senhor Santo Cristo dos Milagres vem solicitar-vos a graça de lhe conceder alvará de licença, independente de depósito e mais impostos, a fim de

poder armar fogo de artifício, coreto, palanque para leilão de prendas e quarenta postes para bandeiras na praça de Santo Cristo e rua do mesmo nome (antigo saco do Alferes) onde se acha edificada a Capela, por ocasião da festa de seu orago, que terá lugar no dia 5 do mês próximo futuro, visto ser a irmandade de poucos recursos pecuniários e ter de fazer anualmente a festa para poder ocorrer as despesas mensais com o custeio da referida capela; obrigando-se a Irmandade logo depois dos festejos a repor, por ventura, as pedras que forem retiradas para colocação dos postes. Nestes termos..." (grifos meus) (36).

O leitor já deve ter percebido, pelos exemplos acima escolhidos, que as licenças consultadas, sumárias em termos de descrições sobre os eventos, tendem a dar a impressão de uma monótona sucessão de pedidos para fogos, apenas eventualmente quebrada por solicitações de fogueiras, coretos para músicas, bandeiras, leilões de prendas, esmolas e barracas.

Em meio a uma sensação de profundas continuidades, percebi a riqueza desta documentação quando comecei a rastrear de uma forma minuciosa os pequenos detalhes presentes nas justificativas e alegações de parte dos pedidos para festas, apenas mensuráveis a partir da análise de um longo período de tempo. Só com este tipo de análise consegui aproximar-me dos impasses e mudanças presentes em ambos os lados, tanto da parte do que era autorizado, como da parte do que era solicitado.

De fato, a Câmara Municipal, no decorrer do século XIX, jamais negou autorização para a realização das festas religiosas. Sua maior preocupação, que, aliás, não conseguiu equacionar inteiramente, girava em torno da organização do controle sobre o que as festas atraíam, envolviam e provocavam, ou seja, os fogos "perigosos", as barracas "indecentes", os ajuntamentos "ameaçadores", as bebidas alcoólicas, as danças "licenciosas", os jogos proibidos e as ruas danificadas. E isso tudo numa cidade em que eram incontáveis os dias santos de guarda...

A partir deste amplo sentido da festa religiosa, compartilhado por festeiros e autoridades municipais, foi importante ter incorporado à pesquisa os inúmeros pedidos de licença para danças, jogos, diversões e barracas. A história do Divino insere-se dentro de um contexto mais amplo de transformações das manifestações culturais populares (37).

A organização da "polícia"

Por dois trabalhos sobre a história da Polícia no Rio de Janeiro, um desenvolvido por professores do Departamento de História da PUC/RJ (1981) e outro por Thomas Holloway (1993), observa-se o aprofundamento, a partir dos anos 30 do século XIX - a despeito das polêmicas interpretações sobre o Código de Processo Criminal de 1832, o Ato Adicional de 1834 e suas respectivas reformas, em 1841 e 1840 - de uma nítida "política policial" em todo o país, mas especialmente na cidade do Rio de Janeiro. Além de capital, a cidade era foco de inúmeras agitações políticas e centro difusor de notícias envolvendo, com ou sem fundamento, movimentos de escravos (38).

Esta "política policial", comparável à que Jorge Creso identificou em Portugal, seguia de perto o sentido que o termo "polícia" tinha na época, ou seja, visava estabelecer uma certa "urbanidade" e "civildade", sem deixar também de começar a atuar repressivamente em prol da "tranquilidade" e "segurança pública", funções só posteriormente mais identificadas como policiais. De qualquer forma, como alertam Brandão, Mattos e Carvalho, as instituições e "políticas policiais" ocuparam um lugar privilegiado como "elemento ordenador da classe senhorial imperial, possibilitando sua constituição ao mesmo tempo que ela mesmo era organizada" no novo país independente (39).

Dividindo com os Juizes de Paz nos anos 30 ou, de certa forma, dependendo do Chefe de Polícia, a partir da reforma do Código de Processo Criminal de 3 de dezembro de 1841, a Câmara Municipal sempre teve um papel a desempenhar nesta ação "policial". Pelas atribuições dos Chefes de Polícia, a partir da década de 40, que em termos amplos deveria "ordenar, organizar e conhecer" a cidade, é possível avaliar a dimensão da participação da Câmara (em destaque na citação abaixo) e o necessário entrelaçamento com os outros poderes, inclusive com o governo central, pela circunstância de a capital imperial ser o Rio de Janeiro.

Cabia ao Chefe de Polícia da cidade:

"Tomar conhecimento das pessoas que de novo viessem habitar o Distrito; conceder passaportes; proceder ao auto de Corpo de delito; prender os culpados, **julgar as contravenções às posturas das Câmaras Municipais, até determinado limite**; exercer as atribuições referentes às sociedades secretas e aos ajuntamentos ilícitos; vigiar e providenciar sobre tudo o que pertencer à prevenção dos delitos e manutenção da segurança e tranqüilidade pública; **examinar se as Câmaras Municipais têm providenciado sobre os objetos de polícia que lhes competem; inspecionar os teatros e espetáculos públicos**; inspecionar as prisões da cidade; conceder mandados de busca; remeter os dados, provas e esclarecimentos obtidos sobre um delito aos juizes competentes para a formação de culpa, sempre que julgasse conveniente; dar as necessárias instruções aos delegados e subdelegados para o desempenho da função de policial, velando pelo bom desempenho da mesma; organizar a estatística criminal do Município da Corte e, por meio dos seus delegados, subdelegados, juizes de paz e párocos, o arrolamento da população; fazer ao Ministro da Justiça... as devidas participações policiais; e nomear e demitir carcereiros" (40) (grifos meus).

Ora, com as determinações acima listadas, fica evidente que parte das responsabilidades pelo "policiamento" da cidade continuava a pertencer à Câmara Municipal. Digo continuava, porque o Código Criminal de 1832, como explicou Holloway, não havia regulado uma série de violações menores da "ordem pública", tais como condutas desordeiras e ofensivas, bebedeiras nas ruas, jogo e prostituição, apesar de constantemente preocuparem as autoridades policiais. Seu controle distribuía-se pelas posturas municipais e regulamentos policiais internos (41).

Mesmo dividindo responsabilidades com outros poderes, a Câmara Municipal manteve importantes funções, como a liderança nas diretrizes da política de licenciar festas e espetáculos públicos na cidade, sem mencionar as suas atribuições com a saúde pública, enterros e higiene em geral (seção primeira do código), e com as que o Código de Posturas genericamente tratava por "polícia", ou seja, construções, fogos, limpeza, loucos e embriagados, vozerias e obscenidades contra a moral, abastecimento, estradas, salubridade, produção e circulação de mercadorias, e fiscalização das feiras e mercados, além de jogos, vadiagem, teatros, tranqüilidade e ordem pública (seção segunda do código).

Em auxílio da Câmara, existiam os "fiscais" das freguesias (um por freguesia) e os "guardas municipais" (em média, 3 ou 4 por freguesia, nos anos 30), recrutados entre homens livres, geralmente sem muitos recursos, mas que precisavam gozar de idoneidade reconhecida e saber ler, escrever e contar, o que nem sempre era respeitado. Deveriam prevenir e reprimir as infrações, e multar os infratores, ajudando o fisco e garantindo seus próprios rendimentos (42).

As autoridades policiais e suas milícias também atuavam nas ruas e verificavam, ao lado dos "guardas municipais", os mesmos problemas, fossem crimes ou posturas. Inevitavelmente, algumas vezes surgiram conflitos por disputa de jurisdição em vários assuntos, em especial nas festas e diversões populares da cidade (43). Em certa medida, as pequenas crises entre essas duas esferas de poder permitiram, mesmo que indiretamente, acompanhar a ação da Polícia como um todo.

As discussões e o estabelecimento das funções da Câmara Municipal e das autoridades policiais, marcadamente situadas entre o final do Primeiro Reinado e o início do período regencial, indicam, sem dúvida, a criação de uma série de dispositivos preventivos e repressivos que, do poder central, se esparramavam pelos municípios brasileiros, formando um autêntico "governo policial", fundamento para o exercício e a consolidação do domínio senhorial. Através da documentação de licenças de festas, concedidas pela Câmara Municipal ao longo do século XIX, sem descartar a interferência da Chefia de Polícia, assim como dos Ministérios da Justiça e do Império, coloca-se em destaque um importante aspecto desta "polícia" na capital imperial, a paulatina e sempre difícil organização do controle sobre as festas religiosas e suas indissociáveis diversões populares.

Em muitos pedidos de licença encontram-se as opiniões e as decisões, por vezes divergentes, das autoridades, abrindo-se, assim, uma oportuna janela para o estudo dos conflitos e disputas que marcaram a história deste controle. Os vereadores eram homens importantes e de posses da cidade; muitos eram médicos e advogados; os fiscais, que diretamente lidavam com os guardas, possuíam funções remuneradas e também

recrutavam-se entre os homens livres pobres; os chefes de polícia - homens do Direito - eram nomeados pelo Imperador, juntamente com os delegados e subdelegados. Os vereadores e fiscais respondiam predominantemente ao Ministério do Império; as autoridades policiais estavam diretamente subordinadas ao Ministério da Justiça. Em geral, todos representavam um variado e expressivo conjunto de agentes sociais ligados ao poder, enriquecendo e tornando mais complexa a análise sobre a "polícia" de controle das festas (44).

Festas e posturas municipais

Em 1828, confirmando as determinações da Carta de 1824, era aprovado o "Regimento das Câmaras Municipais do Império", onde ficavam estabelecidas as funções administrativas desses órgãos. Dentre as funções, destacava-se a de se responsabilizar pela criação das novas posturas das cidades, a partir do exame das disposições anteriores e do atendimento aos interesses do Município respectivo. Com relação à capital imperial, as posturas precisariam ser aprovadas pela Secretaria de Estado dos Negócios do Império, se bem que a Secretaria de Justiça também pudesse intervir, configurando-se uma visível e especial interpenetração de poderes, central e municipal, na cidade do Rio de Janeiro.

As posturas, verdadeiras "leis municipais", na expressão de José Luiz Werneck da Silva, visavam a manutenção da ordem pública e atendiam a uma ação de sentido preventiva. Geralmente eram codificadas, mas periodicamente confirmadas, ou renovadas em editais, por estarem muito "vinculadas aos costumes". O não cumprimento de uma postura caracterizava uma contravenção, "um quase delito" (45).

Tornando-se, então, um importante divisor de águas para a organização da "polícia" municipal, a década de 30 assistiu, logo no início, à extinção do secular Senado da Câmara e à instalação da Ilustríssima Câmara Municipal da cidade do Rio de Janeiro, com nove vereadores, no então Campo da Aclamação (46). Em 1832, promulgou-se o

primeiro Código de Posturas, e, em 1838, após revisão e ampliação, essas mesmas posturas receberam uma nova codificação que, com o acréscimo de centenas de editais, alcançou o período republicano.

Comparando os dois textos, o de 1832 e o de 1838, pude constatar o crescimento das medidas que procuravam regular ou cercear as festividades que existiam na cidade. No de 1832, entretanto, já se encontravam algumas determinações, muito provavelmente pertencentes a épocas anteriores. Por exemplo, sobressaíam as posturas que impediam a prática de soltar fogos de artifício, sem licença da Câmara, pois poderiam causar incêndios e danos aos que transitavam pelas ruas (seção segunda, título 2o., par 9o.), e o hábito de "vozerias, alaridos e gritos nas ruas, sem ser objeto de necessidades" (título 4o., par. 1o.), bem como de "injúrias, palavras ou gestos indecentes contra a moral pública em locais públicos" (título 4o., par. 2o e 3o.); ou, ainda, destacavam-se as posturas que proibiam a presença de pessoas cativas sentadas a jogar em qualquer local público ou paradas, por mais tempo que o necessário, nas casas de negócios (título 6o., par 8o. e 12o.), os ajuntamentos de pessoas com tocatas e danças "nas casas de bebidas, tavernas, ou locais públicos" (título 6o., parágrafo 10o.), a realização nas ruas, praças e arraiais de espetáculos públicos sem a autorização da Câmara (título 7o., par. 12o.), e, finalmente, a malhação de Judas no sábado de Aleluia (título 7o., par 18o (47)).

Além de algumas pequenas mudanças nas penalidades ou no acréscimo de novos parágrafos, chama a atenção no código de 1838 a inclusão de três novos títulos, com uma série de parágrafos, sendo que nos dois primeiros é nítida a intenção do legislador de ampliar o controle sobre a vadiagem, o jogo e as festividades, mais precisamente sobre o que as festas religiosas atraíam: tocatas, vozerias, reunião do povo em barracas e bebidas.

O primeiro dos novos títulos (7o. no código de 1838, parágrafos 1o. ao 6o.), "a respeito de negócios fraudulentos de vadios, de tiradores de esmolas, de rifas, de ganhadores e de escravos", procurava controlar as opções de trabalho vistas como "vadiagem", como também as rifas ou cautelas que representassem bilhetes legais de loteria, e o hábito de se tirar esmolas, permitido apenas aos incapazes e expressamente

licenciados pela Câmara; também exigia a licença para todos os que tivessem "escravos ao ganho" ou mesmo que fossem "ganhadores livres", e limitava o horário que os escravos poderiam estar na rua sem a autorização do senhor. Em geral, as penas eram de multas e prisões de até 8 dias, caso o transgressor fosse escravo ou não tivesse recursos.

O segundo (título 8o. do código de 1838, parágrafos 1o. ao 12o.) regulava, fundamentalmente, os bilhares, os jogos, o entrudo, os espetáculos públicos e o teatro. Determinava que os interessados em ter "casa de jogo de bilhar" deveriam assinar um termo na Câmara de que não fariam "outra qualidade de jogo"; proibia pela primeira vez o jogo de entrudo e qualquer jogo em local público, fossem eles em locais de "vendas, barracas, corredores de casas ou torres de Igreja".

Especificamente ligada aos negros e suas comemorações, o código de 1838 proibia a existência das casas conhecidas por "zungu e batuques" (título 4o, no par. 7o.)(48); multava em 30\$ réis os "donos das tavernas ou outra qualquer casa pública, em que se achassem ajuntamentos de mais de quatro escravos" (título 6o., par. 12o.); e regulava, "dentro das casas e chácaras", os batuques, cantorias e danças de pretos que incomodassem a vizinhança, como também, no parágrafo seguinte, a obrigação de se conduzir ao calabouço os escravos que fossem encontrados fazendo desordens (título 10, "Segurança, Comodidade e Tranqüilidade Pública", par. 28o. e 29o.) (49).

Apesar da clareza da maior parte das posturas em relação às festas e diversões, sua aplicação tornou-se, obviamente, bastante difícil, como teremos oportunidade de acompanhar. Apenas para dar uma idéia inicial, os diversos editais publicados ao longo do XIX demonstram o crescimento dos problemas administrativos da cidade e, muitas vezes, a ineficácia do controle amplo, geral e irrestrito, pois, mais de uma vez, esses editais reforçaram ou repetiram determinações antigas - neste sentido, as proibições ao entrudo e aos jogos de azar são um bom exemplo.

Outra faceta da implementação das posturas foi a ambigüidade da ação das autoridades envolvidas, da própria Câmara, da Polícia ou do governo central, frente ao que já estava estabelecido ou às inúmeras circunstâncias não previstas no código.

Pesavam, nas autorizações das festas e divertimentos, os problemas das conjunturas específicas, as preferências pessoais das autoridades e, principalmente, a astúcia e a criatividade dos requerentes, fossem membros de irmandades, "empresários" de diversões, pessoas comuns, moradoras de estalagens ou negros forros, que, individualmente ou em grupo, procuravam realizar suas festas e diversões.

Neste emaranhado de possibilidades, procurarei analisar e compreender os caminhos de controle e as perspectivas de tolerância sobre as festas religiosas e diversões populares ao longo do século XIX, na cidade do Rio de Janeiro, capital do vasto Império do Brasil. Já apontou João Reis, referindo-se às práticas religiosas, "batusques" e divertimentos de negros e africanos, na Bahia do início do XIX, que a atuação das autoridades, "dos mais altos governantes às autoridades policiais mais miúdas", e também de muitos senhores, alternava doses de repressão e tolerância como estratégias para o mais eficiente controle ou para se evitar o "mal pior". "Com freqüência", assinala, "reprimir ou tolerar dependia da hora e das circunstâncias" (50). Essa máxima de Reis está muito próxima do que acontecia na "polícia" das festas, jogos e diversões no Rio de Janeiro, ao longo do século XIX, apesar de todo aparato legal do Código de Posturas e do Código Criminal; apesar também do significativo crescimento comercial, político e burocrático da cidade.

4) Uma difícil conjuntura, os anos 30

Para o início do século XIX, consegui reunir notícias de que aconteciam grandes encontros festivos das populações negras na cidade do Rio de Janeiro, como os congos e congadas, descritos por Luiz Edmundo e Moraes Filho; ou as cerimônias fúnebres de moçambiques, registradas pelo último (51). O comerciante inglês Robertson, em 1808, chegou a presenciar, segundo seu depoimento, uma dessas reuniões de grupos africanos de diversas nações no Campo de Santana, que, segundo a avaliação de Mary Karash deve ter contado com uma significativa participação negra, calculada entre 1800 a 2400

dançarinos. Ainda há registros de outras grandes manifestações coreográficas negras nas festividades em homenagem a D.João VI e pelas bodas de D.Pedro I e Maria Teresa (52).

A partir principalmente dos anos 20, entretanto, a referida autora norte-americana demonstra que a polícia começou a prender os "que dançavam o batuque", e as autoridades governamentais, como um todo, passaram a proibir as danças e procissões organizadas pelas irmandades de escravos, como as de Nossa Senhora do Rosário no Campo de Santana, por causa das desordens, bebedeiras e ameaças à ordem pública (53). Em 1820, talvez como uma forma de se prevenir, a própria Irmandade do Rosário e São Benedito decretava o fim dos cargos de rei e rainha em suas comemorações, segundo informação de um trabalho histórico sobre a Irmandade, escrito no final do séc. XIX (54).

Debret, o artista francês que viveu no Rio de Janeiro entre 1816 e 1831, explicava que, com a presença da corte, haviam sido proibidos

"... aos pretos as festas fantasiadas extremamente ruidosas a que se entregavam em certas épocas do ano para lembrar a mãe pátria; essa proibição privou-os igualmente de uma cerimônia extremamente tranqüila, embora com fantasias, que haviam introduzido no culto católico. É por esse motivo que somente nas outras províncias do Brasil se pode observar ainda a eleição anual de um rei, de uma rainha, de um capitão da guarda..." (55)

As posturas dos anos 30 e, principalmente, a codificação de 1838 deixaram transparentes que as manifestações festivas negras se tornaram matéria de regulamentação das autoridades municipais. Pertencem ao segundo código a proibição das casas de "zungú e batuques" e de ajuntamentos de mais de quatro escravos em tavernas ou locais públicos, além da normatização sobre a ocorrência dos "batuques" em locais de propriedade particular, casas ou chácaras. Esta última determinação abria um caminho de intervenção das autoridades municipais na instância privada (56).

Mais precisamente após os levantes negros baianos de 1835, os encontros da população negra e escrava na cidade do Rio de Janeiro, independente do fim religioso ou lúdico, os

chamados "folguedos honestos" de Antonil, não mais foram vistos como inocentes e surgiram muitos motivos para a sua proibição ou, ao menos, para os defensores de uma posição menos tolerante consolidarem posição. Pelo que indica o importante trabalho de Flávio dos Santos Gomes, as preocupações das autoridades com as reuniões religiosas de negros e escravos tinham fundamento, pois em vários planos de revoltas, investigados nas áreas rurais próximas ao Rio de Janeiro, ao longo do século XIX, despontaram evidências de que os chefes eram "feiticeiros" (57).

Como havia uma desconfiança de que estava sendo organizada uma insurreição de "negros" na Província do Rio de Janeiro e Minas Gerais, também em 1835, alguns ofícios do Ministério da Justiça ao Chefe de Polícia da cidade do Rio de Janeiro solicitavam que fossem investigados os pretos minas, especialmente um preto na rua do Valongo, "a quem muitos outros rendem o maior respeito, e que ali vão iniciar-se em princípios religiosos" (17 de março de 1835); as irmandades religiosas de homens de cor, para se descobrir "alguma tendência sediciosa, ou visando a fins políticos" (13 de maio de 1835), e que fossem dissolvidos quaisquer ajuntamentos de escravos, bem como presos os que provocassem desordens (11 de setembro de 1835) (58).

Um outro bom exemplo, indicando que a possível convivência com manifestações negras começava a ser ameaçada por uma "polícia" mais rígida, é o pedido feito pelos pretos forros Pedro Salvador (...) e sua mulher Maria Joanna Lopez à Câmara dos Vereadores, em 1837:

"Dizem ..., pretos forros, que tendo por costume ajuntar-se em certos dias em sua casa com algumas pessoas do seu conhecimento e aí divertirem-se ao uso de sua terra, tem o Inspetor do Quarteirão em que residem os suplicantes obstado...ameaçando-os com prisão e persuadidos estes de que não ofendem à vizinhança e que quase vivem isolados pela distância em que moram de outras pessoas, nem também ofendem a moral pública... consentir esses divertimentos em simples danças, temem contudo que se realizem as ameaças do dito inspetor... Se dignem conceder-lhe licença para poderem divertir-se como costumam obrigando-se todavia os suplicantes a responder pelo que possa acontecer" (59).

Nitidamente, os requerentes demonstravam estar baseados numa antiga permissão e conhecer a difícil conjuntura que atravessavam, pois afirmavam ser um "divertimento"

de "simples dança", inofensivo à "moral pública", e, no final do pedido, assumiam a total responsabilidade "pelo que pudesse acontecer". Antes de tudo, estavam bem informados sobre os argumentos que lhes garantiriam algum ganho.

Mais ainda, procuravam reclamar do abuso da autoridade do Inspetor de Quarteirão, funcionário com funções policiais e ligado aos Juizes de Paz, sobre seus "costumeiros direitos", apelando nada mais nada menos que para a Câmara Municipal. Esta sábia estratégia de representantes da cultura africana nas Américas, de colocar em conflito as autoridades através da busca da proteção de uma delas, também foi localizada em dois diferentes momentos das décadas 50 e 60, como teremos a oportunidade de assistir. Nestas outras ocasiões, os requerentes obtiveram certo êxito, mas, desta vez, não funcionou. A Ilustríssima Câmara, em 1837, concordou com a decisão do Inspetor, pois não quis meter-se no impasse, julgando não ser de sua competência o caso. Mesmo em lugares aparentemente distantes e sem prejudicar os vizinhos ou ofender a "moral pública", como argumentaram os requerentes, "o costume de ajuntar-se" significava perigo para as autoridades municipais, nos anos 30.

De olho nas festas religiosas!

Se, na conjuntura dos anos 30, o estabelecimento dos limites e proibições das festas negras configurou-se significativamente unânime, em relação às festas religiosas populares, a questão foi, apesar das mesmas preocupações com os perigos, um pouco mais polêmica. Até o ano de 1836 não encontrei nenhuma determinação sistemática e conjunta das autoridades municipais, fosse sobre fogos ou barracas. Em 14 de maio de 1831, por exemplo, um "cidadão brasileiro" era atendido em seu pedido à Câmara de manter uma barraca no "Campo de Honra" para vender "molhados, refrescos e comidas ao povo como tem sido costume todos os anos por esta ocasião da festa do Divino" (60).

A aproximação entre as avaliações sobre as festas populares e a virtual possibilidade de conspirações e distúrbios, entretanto, não demorou muito a acontecer,

em meio a uma conjuntura ameaçada pela instabilidade política do período regencial, e por notícias de insurreições de escravos, estas últimas, principalmente, na segunda metade da década de 30 (61).

Já em 1831, o Juiz de Paz da Freguesia de Santana, Custódio Barros, em uma carta à Câmara, expressava objetivamente o que considerava de mais "perigoso" nas festas religiosas da cidade do Rio de Janeiro - "as barracas" - e as providências que estavam sendo tomadas num especial período de "crise" em que se encontravam "os ânimos indispostos". Sem dúvida, "procurando evitar o mal que poderia resultar", a avaliação do Juiz de Paz, respaldada por outras autoridades, justificava o descumprimento da postura sobre os direitos dos barraqueiros de obterem licença com espetáculos públicos. Nas palavras do Juiz:

"Tendo V.V.S.S. [a Câmara] ponderado em ofício do 17 do corrente não convir a bem do sossego público a erupção de barracas no Campo de Honra officiei na mesma data ao Intendente da Polícia que me respondeu ter indeferido quantos requerimentos se lhe tinham apresentado para o dito fim.

Manoel Luiz P... me pediu licença para erigir uma barraca, que a neguei, não tanto por me não competir, quanto por evitar o **mal que... poderia resultar**, sendo este mesmo, segundo me consta, que a obtivera de V.V.S.S., o que assim sendo, é de supor que alcançasse...subrepticiamente. A lei de 1o. de outubro de 1828 tit. 3o. art. ... permite a concepção para espetáculos públicos, e que não ofenda à moral pública; deixando a lei ao município esta faculdade que parece se deverá suprimir na **atual crise em que estão os ânimos indispostos**, mesmo sendo barracas, espetáculo público...

A V.V.S.S. compete ... vigiar sobre a **manutenção da boa ordem, sendo mais proficuo prevenir os ajuntamentos, que separá-los** tendo-se esperar pelo Patriotismo e Luzes de V.V.S.S. a **mandarem caçarem as concedidas pelo interesse da tranqüilidade pública**, abunda qual faço a presente requisição" (62) (grifos meus).

O requerimento do Juiz de Paz ainda é bastante revelador sobre a necessária ação conjunta e preventiva dos responsáveis pela "boa ordem" da cidade, ou seja, os Juizes, o Intendente e os Vereadores, o que não deveria estar de todo ocorrendo, já que solicitava à Câmara, ao seu "patriotismo" e "luzes", "caçar" as licenças concedidas. No fundo, cobrava deste órgão municipal mais coerência por suas decisões anteriores.

Devidamente consciente dos "males", pois havia oficiado ao Juiz de Paz a não conveniência de "erupção de barracas no Campo de Honra", um pequeno parecer escrito sobre o documento demonstra a total concordância da Câmara: "que só ... concedeu licença para uma barraca e que julga conveniente cassá-la".

Bem, mas as preocupações da autoridade de Santana não devem ter surtido o efeito desejado. Alguns anos depois, em maio de 1836, demonstrando conhecer as indicações anteriores do Juiz de Paz, o Regente, através do Ministro do Negócios da Justiça, insistia e lembrava à Câmara - exatamente na perigosa conjuntura ameaçada por insurreições escravas - que não deveria permitir a construção de barracas muito antecipadamente, "sendo apenas tolerável a existência delas nos três dias da festividade, por ser isso de uso e costume". O argumento residia nos inconvenientes de se levantarem barracas para venderem bebidas espirituosas no "Campo de Honra".

Ora, com esta decisão do Regente, o Juiz de Paz parecia ter sido, antecipadamente, mais enérgico e "realista" que o próprio "rei", pois defendeu a proibição das barracas em qualquer período. O Regente respeitou o "uso e o costume" das tradicionais comemorações do Divino e "tolerou" a festa por 3 dias! (63).

Assim, apesar de ter sido estabelecida uma vigilância mais atenta sobre as barracas da Festa do Divino no Campo, a repressão encontrava limites e a "tolerância" era proclamada a partir de um antigo "uso e costume" da cidade. Sem dúvida, também deve ter pesado na decisão do Regente a grande popularidade das festas do Divino. Como acabar com as barracas da festa mais concorrida da cidade?

Inversamente, os argumentos utilizados para justificar a "tolerância" ajudam a entender por que, dentre as outras festas da cidade, a do Divino, no "Campo de Honra", foi a mais visada e suas barracas, prioritariamente cerceadas (64). Não se deve esquecer que o Divino era muito querido entre a população negra e escrava da cidade; suas festas propiciavam uma oportunidade de encontro de toda a população.

O local do Divino, por sua vez, o vasto Campo, pode também explicar a preferência de ação da "polícia" municipal. Como vimos, apesar de estar cercado por

prédios oficiais e de receber denominações ligadas ao imaginário do poder, era considerada uma área muito perigosa. Uma multidão de escravos reunia-se em torno do maior chafariz da cidade, palco de muitas brigas e encontros de capoeiras (65).

As licenças de barracas, aprovadas a partir de 1837, e até o final dos anos 30, demonstram que a Câmara dos Vereadores optou por realizar uma ação intermediária entre o Juiz de Paz e o Regente, sem deixar de atendê-los, e uma espécie de compromisso com os proprietários daqueles pequenos negócios. As barracas funcionariam nos três dias de festa, no caso das festas do Divino do Campo, como determinou a autoridade máxima, mas os barraqueiros precisariam assumir determinadas responsabilidades, assinando um "termo" no Juízo de Paz.

Esta perspicaz decisão, por ser preventiva, seguia os conselhos do Juiz de Paz e garantia a continuidade de bons rendimentos da Câmara através dos impostos das barracas. A variável da necessidade dos impostos sempre foi um significativo limite à ação repressora do órgão representativo do município. Confirmando as maiores preocupações com as festas no Campo, grande parte dos "termos" encontrados pertence à Freguesia de Santana.

Na assinatura do "termo", no Juízo de Paz, o proprietário da barraca, significativamente, comprometia-se a não "permitir ajuntamentos". Assim, por exemplo, em abril de 1837, João Paulo da Silva Pinheiro pedia autorização para "montar uma barraca nos três dias do Espírito Santo", já estando com o "termo" assinado no segundo Distrito de Paz de Santana, o que garantiria o cumprimento de suas responsabilidades. O Juiz não era mais o mesmo de 1831, mas parecia estar afinado com as diretrizes de se vigiar a festa do Divino, como se lê no "termo" seguinte:

"Aos vinte quatro de abril de mil oitocentos e trinta e sete nesta Corte casa de morada do Juiz de Paz do segundo Distrito de Santa Ana, Antonio Luiz Pereira da Cunha, onde eu Escrivão de seu cargo ... ali compareceu João Paulo da Silva Pinheiro e disse que tendo a Câmara Municipal desta cidade imposto o preceito de assinar termo neste juízo ... a barraca que pretende erigir no Campo de Santana para vender bebidas, venha declarar que por este termo se obrigava a **responder por todos os distúrbios ocorridos em sua barraca**, assim como se obrigava logo que houvesse qualquer questão ilícita dar parte imediatamente à autoridade que mais

perto se encontrasse a fim de não recair sobre ele as penas a que se sujeita, no caso de contravenção que virá a ser trinta mil réis e trinta dias de prisão... " (grifos meus (66).

Em "termo" assinado por Valentino Pereira dos Santos, três dias depois, em 27 de abril de 1837, também com a pretensão de ter uma barraca na festa do Divino, ficava evidente a maior atenção com os ajuntamentos. Textualmente, há uma referência à proibição de "reunião de turbulentos e desordeiros" (67).

Para finalizar, vale a pena citar uma parte do ofício de um outro preocupado Juiz de Paz de Santana ao Ministério da Justiça, em maio de 1837. Ele insistia nos perigos oferecidos pelas oportunidades religiosas ou festivas, assegurando que os inspetores de quarteirão, sob sua jurisdição,

"... mantinham ativa vigilância para manutenção do sossego e tranquilidade pública, como lhes incumbe seu regimento, dando-me parte diariamente pela manhã das novidades que tiverem ocorrido no dia e noite antecedente, ... e **muito principalmente em dias festivos e de espetáculos públicos**" (68).

Até as Danças são perigosas...

Através de singulares pedidos para a realização de danças, também podemos acompanhar a "polícia das festas" sobre os costumes populares, numa tão difícil conjuntura. A quantidade e variedade dos pedidos impressiona e faz pensar na força de uma sólida tradição de danças populares na cidade. Desfilam pelos códices do Arquivo da Cidade, relativos aos anos 30, solicitações para apresentações de camponeses, jardineiro(s) - algumas possuem a especificação de americanos - baiana(s), mouros, argelinos, reis, caboclos, cristão, lina, china, velho e ainda outras, sem denominação indicada (69).

Muitos destes pedidos dão a impressão de que só foram feitos depois de alguma autoridade ter cobrado aos dançarinos a licença exigida, de acordo com o título 7o., 12o. par. do Código de Posturas de 1830 sobre a "proibição de espetáculos públicos nas ruas, praças e arraiais sem a autorização da Câmara". Ou seja, não parecia uma prática antiga a necessidade de autorização para as apresentações de danças em locais públicos, muito menos as restrições - e posteriores proibições - que começaram a predominar nos pareceres da Câmara.

Através da aprovação de um pedido de dezembro de 1830, ficou evidente que as danças aconteciam na cidade, no início dos anos 30, sem muitas exigências, além do prazo permitido para a sua realização, pagamento do Alvará e obediência às posturas. Declarava Joaquim Pereira do Nascimento que pretendia,

"... no dia 5 e 6 de janeiro de 1831 à noite véspera do dia de Reis, e propício dia sair com sua dança de Jardineiro, e cantoria de Reis, e **como é de estilo, e costume antigo em se festejar aquela noite [de] verão** porque o suplicante requer a V.Sras lhe conceda a licença na forma do estilo por isso..." (70) (grifos meus).

Apenas para o ano de 1833 localizei uma série de solicitações que, apesar de terem sido aprovadas, se submeteram a maiores exigências. Por exemplo, em junho daquele ano, Agostinho Antônio da Cruz "e outros cidadãos brasileiros" declaravam que haviam

ensaiado uma dança "intitulada Cristão, Prezo e Morão" (provavelmente, "cristão preso" contra "mouros") para festejarem as noites de São João a São Pedro". A Câmara aprovou o pedido e especificou as novas exigências:

"Concedida a licença com as cláusulas de ser paga a contribuição estabelecida, não se fazer uso de máscara, guardarem-se religiosamente as Leis e Posturas relativas à moral, decoro e decência pública, e dar-se parte previamente aos juizes de Paz dos distritos respectivos. Rio 8 de junho de 1833" (71) (grifos meus).

Em seguida a este parecer, ainda acrescentou outras determinações, revelando textualmente as preocupações e os perigos que as danças estavam representando:

"Por aditamento fica proibido toda a alegoria que direta ou indiretamente possa ofender os **princípios Religiosos e Políticos...**, ou mesmo quaisquer **pessoas em particular** (grifos meus)".

Máscaras e alegorias; desrespeitos às leis, às posturas, à moral, ao decoro, à decência, aos princípios políticos e religiosos; e, para completar, reclamações quanto "aos abusos que se têm cometido" - como declarava um representante da Câmara, em 11 de julho de 1833, ao negar uma dança de jardineiro(s) - certamente contribuíram para que as autoridades municipais tomassem uma atitude. Entre o início de junho e final de julho daquele ano, não mais se concedeu autorização para qualquer tipo de dança.

Em nada adiantava os solicitantes procurarem neutralizar os anseios da Câmara e argumentarem que os componentes das danças de mouros e china, por exemplo, haviam ensaiado com "muito trabalho" por muito tempo; que não levariam máscaras em apresentações de mouros e caboclos; que, em outra dança de mouros, os participantes eram oficiais trabalhadores; que as danças de caboclos e argelinos iriam homenagear D. Pedro II, um "ídolo brasileiro"; que já tinham o aval da polícia e do Juiz de Paz; e que se comprometiam a seguir a "ordem, sem ofensa da decência pública" e sem "inconvenientes", posto que as danças planejadas se realizariam por cidadãos pacíficos e de boa "conduta" (73).

Usando sensíveis justificativas, encontrei dois pedidos de 1833 que procuravam diretamente negar os grandes perigos do momento, os "tumultos" e os

"motins". No primeiro deles, em junho daquele ano, Manoel da Bela Cruz, ao solicitar uma dança de jardineiro para o dia de São João, requisitava também, de uma forma até ingênua, "uma guarda para andar com a dança", com intuito de evitar "alguma desordem e tumulto" (74).

No segundo pedido, um mês depois, Bazílio Antonio de Oliveira, morador no Beco dos Ferreiros no. 11, "implorava" que a Câmara lhe concedesse

"...licença para poder formar e aprontar uma **dança de velhos**, para o dia 28 do corrente dia em que se há de louvar a Sra Santana **com homens pacíficos e estabelecidos nesta cidade que vivem de seus ofícios, sem a menor dúvida de motim**. Sendo o suplicante obrigado apresentar esta o Juiz de Paz da Freguesia do mesmo suplicante e como para o dito fim precisam de licença por isso" (75) (grifos meus).

Bem, mas apesar dos pedidos negados, as danças continuaram. É o que se pode concluir do ofício do então Chefe de Polícia, Eusébio de Queiroz, à Câmara, em 3 de agosto de 1837, perguntando se as licenças de danças de "velhos, jardineiros etc.", como "se tem observado", permitiam aos participantes "vagar até alta hora da noite" ou "tinham limitação de tempo" (76).

Além do desrespeito aos horários, os "abusos" em relação à "tranquilidade pública" devem ter acompanhado a persistência das danças, ajudando a forçar um pronunciamento mais enérgico das instâncias superiores. Em seguida ao ofício do Chefe de Polícia, a Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça enviou, em 11 de agosto de 1837, um encaminhamento definitivo à Câmara dos Vereadores:

"Manda o Regente em nome do Imperador Senhor D. Pedro II pela Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça que a Câmara Municipal **faça caçar todas as licenças** que tiver dado sobre danças de velhos, jardineiros e outras que em alguns dias de festa se tem observado, por ser muito conveniente acabar com o abuso de andarem tais danças até alta noite pelas ruas desta cidade e seu subúrbio com **grande séquito de indivíduos perturbando a pública tranquilidade**" (77) (grifos meus).

* * *

Afinal, o que tinham estas danças de realmente tão ameaçadoras e perigosas, além de os dançarinos tentarem executá-las com máscaras, numa época de agitações políticas e ameaças de rebeliões escravas na cidade e na Província?

A documentação das licenças para danças, como para outras atividades, não prima pela qualidade das informações em termos descritivos. Reunindo todos os pedidos, consegui levantar poucas características dessas danças. Em geral, e isto provavelmente fosse um dos problemas para as autoridades, apresentavam-se em locais públicos, pela cidade e subúrbios; e costumavam sair pelas ruas para visitar amigos e casas particulares.

Por seu turno, os motivos declarados pelos solicitantes para as apresentações não transmitem a idéia de serem tão ameaçadores, como as autoridades municipais demonstravam. Sem dúvida, pode-se até considerá-los irreverentes, sob a ótica da ortodoxia católica tridentina, ao pretenderem realizar danças "pagãs" em dias de festa de santos católicos. Entretanto, esses argumentos não serviram de base para as proibições e uma ação mais enérgica da Igreja católica no Rio de Janeiro, neste sentido, só se manifestou, com limites, nos anos 70 do século XIX.

As solicitações para as danças colocavam-se sempre como se pretendessem realizar uma atividade inteiramente inofensiva à ordem, à tranquilidade pública e aos costumes. Ligavam-se freqüentemente a fins religiosos e políticos louváveis, como também ao prazer alegre do simples divertimento com companheiros. A dança de jardineiro(s), por exemplo, acontecia nos dias dos reis, nas comemorações do Espírito Santo, São João, São Pedro e Santana - os santos mais felicitados com danças - ou nos domingos. Outras, como mouros e caboclos, chegaram a ser solicitadas para homenagear os "representantes da nação brasileira" e D. Pedro II, ao mesmo tempo que os santos tradicionais (78).

Um outro caminho de análise, então, é avaliar os efeitos das restrições estabelecidas. Em princípio, há indicativos para supor que o controle sobre estas danças em certa medida funcionou, pois praticamente não encontrei semelhantes pedidos ao longo do século XIX. Os dicionários de época e de folclore consultados ajudam a pensar

nesta hipótese, já que não catalogaram algumas dessas danças, tais como china, camponesas, lina, índios e argelinos, perdendo-se, assim, seu conteúdo e forma. As outras - mouros, reis, caboclos, jardineiros(s), velhos e baiana(s) - chegaram a ser registradas pelos folcloristas, mas preponderantemente em regiões distantes do Rio de Janeiro.

Entretanto, seguindo as pistas das descrições destes mesmos folcloristas, e acrescentando os testemunhos de viajantes e "memorialistas", abriu-se uma ótima oportunidade para a compreensão do que acontecia durante as danças e, conseqüentemente, para a avaliação da dimensão do que estava sendo proibido e do que conseguiria sobreviver.

A dança de mouros, segundo Câmara Cascudo, era uma luta simulada entre cristãos e mouros, representada a cavalo ou a pé por ocasião de festas religiosas ou acontecimento social de relevo. Muito freqüente no Brasil dos séculos XVIII e XIX, é considerada mais um auto do que propriamente uma dança. Conta o mesmo autor que Von Martius (1817-1820) assistiu a uma bela e luxuosa cavalgada no arraial do Tejuco pela comemoração da coroação de João VI, onde "cristãos e mouros vestiam veludo azul e vermelho, bordados a ouro, e faziam um lindo jogo de agilidade, com rondas e giros fidalgos, antes da batalha" (79).

Por mais que os motivos dos pedidos para "danças de mouros" no Rio de Janeiro dos anos 30 do século XIX coincidissem com o que apontou Cascudo - pretendiam comemorar os santos juninos (4 entre 6 pedidos), homenagear "os novos representantes da nação brasileira" ou simplesmente um divertimento - o contraste, é fácil supor, ficou por conta da comparação com a descrição do naturalista Martius. Dificilmente os solicitantes das licenças, simples moradores da rua do Valongo, da rua nova de São Francisco da Prainha ou do beco da Fidalga, onde residia o oficial de marceneiro Domingos Antônio de Ramos, organizariam batalhas de cristãos e mouros com a beleza e luxo que tanto impressionaram Martius.

Mary Karasch, em "Slave Life in Rio de Janeiro", assinala, baseada principalmente em viajantes, que algumas das danças localizadas nos pedidos de licença,

a de jardineiro(s) e a dos velhos, com origem no século XVIII, eram realizadas por negros e escravos, geralmente à noite (80). A constatação parece justificar as preocupações do Chefe de Polícia, endossadas pelo próprio Regente em 1837, numa conjuntura marcada pela insegurança em relação aos levantes escravos, na medida que são especificamente estas danças as mencionadas nas reclamações contra os participantes que "vagavam até altas horas da noite pelas ruas desta capital e seus subúrbios".

Com mais referências, contudo, é possível ir além e propor que outras danças, como as baiana(s), reis e caboclos, gozassem também de uma razoável penetração entre a população negra.

Para a dança das baiana(s), localizei três pedidos em 1837. O primeiro não especificou o motivo, mas declarava ser para apresentação em casas de amigos; o segundo ocorreria "dos muros para dentro como para fora" da casa e estabelecia a época do natal e dias dos reis; o terceiro, mais nitidamente confirmando a participação negra, requeria a dança para outubro, em nome das festas de Nossa Senhora do Rosário, na casa particular de Antônio F. de Paula.

Manoel Antônio de Almeida, em "Memórias de um Sargento de Milícias", traz uma plausível explicação para esta dança, ao descrever um "rancho chamado das baianas" nas procissões do Rio de Janeiro do início do século XIX. O dito rancho era formado por negras vestidas à moda da Bahia, "que dançavam nos intervalos dos "Deo Gratias" uma dança lá ao seu capricho" (81). Um dos problemas para aproximar a descrição de Manoel Antônio de Almeida dos pedidos de licença pesquisados, apesar das épocas muito próximas, é o fato de as solicitações terem sido feitas por homens interessados em dançar baiana(s). Seria, então, o caso de homens vestidos de baianas?

Mário de Andrade, no "Dicionário de Música Brasileira", sem conferir à "baiana" um caráter feminino, refere-se a uma dança do século XIX, semelhante ao lundu, se bem que com ritmo diverso; destaca a presença de estalidos de língua, gemidos e palavras entrecortadas. Com esta definição mais ampla, é irresistível não pensar na proximidade entre dançar "baiana(s)" e dançar "baiano", que, como sugeriram os

folcloristas, era "mais ou menos o mesmo que o samba" (82). Para explicar melhor a dança, Câmara Cascudo citou uma expressiva descrição de Sílvio Romero sobre o "baiano", também conhecido como "baião":

"O baiano é dança e música ao mesmo tempo. Os figurantes, em uma toada certa, têm a faculdade do improviso e fazem maravilhas, os tocadores de viola vão fazendo o mesmo, variando os tons. Dados muitos giros na sala, aquele pára, **vai dar uma umbigada noutro que se acha sentado e este surge a dançar**. O movimento se anima, e, passados alguns momentos, rompem as cantigas e começam os improvisos poéticos. Aí se exerce uma força verdadeiramente prodigiosa e os cantos inspirados por motivos de ocasião, e sempre com vivíssima cor local, ou varrem-se para sempre da memória, ou decorados e transformados, segundo o ensejo, vão passando de boca em boca, e constituindo esta abundante corrente de cantos líricos, que esvoaçam por toda a extensão do Brasil. O baiano é um produto do mestiço; é a transformação do maracatu africano, das danças selvagens e do fado português" (83) (grifos meus).

Ora, pelo depoimento de Romero, alguns elementos aproximam o "baiano" do final do século XIX das "baianas" dos anos 30: a existência do primeiro em todo o país e, portanto, a pertinência de sua realização no Rio de Janeiro; a apresentação em casas particulares, como referem duas das licenças, e a participação negra, indicada pelo pedido para homenagear Nossa Senhora do Rosário. Contudo, se estamos certos em confundir "baianas" e "baiano", o que provavelmente se apresentava mais condenável para as autoridades, além da óbvia ligação da dança com a Bahia, tão insurgente naquele período, eram as "palavras entrecortadas" e os "cantos improvisados" - outra semelhança entre "as baianas" e "o baiano". Estes últimos, como explicou Romero, potenciais instrumentos de crítica, já que "inspirados por motivo de ocasião".

No caso das "festas de Reis", registra Câmara Cascudo que eram populares em toda a Europa, comemorando a visita dos três Reis Magos ao menino Deus na tarde ou noite de 5 de janeiro. Era a época de se dar ou receber presentes, "os reis", de forma espontânea ou por meio de grupos que visitavam os conhecidos, podendo ou não se vestir a caráter. Dos três pedidos localizados, todos solicitavam as licenças para esta época, sendo que uma delas incluiu também o natal (84).

O artista francês Debret, tendo estado no Rio de Janeiro entre 1816 e 1831, antes, portanto, das restrições e proibições a essas danças, presenciou algumas "vésperas de Reis" e descreveu com riqueza de detalhes os hábitos de se trocarem presentes sob a forma de comestíveis, caça, aves, leitões, doces, compotas, licores e vinhos, como também a doação de gratificações aos subalternos, dentre elas, roupas aos escravos. Especialmente para a "classe inferior", em sua avaliação os "mulatos e negros livres", a véspera de Reis constituía um verdadeiro "carnaval improvisado":

"...fantasiados, em pequenos grupos escoltados por músicos, percorrem as ruas da cidade e, quando a noite é bela, prolongam sua excursão pelos arrabaldes, onde acabam entrando numa venda e aí ficando até o nascer da aurora. Outros, ao contrário, preferem organizar pequenos salões de baile, onde se divertem ruidosamente, dançando uma espécie de **lundu**, pantomima indecente que provoca alegres aplausos aos espectadores, durante toda a noite. Eis no que se transformou no Brasil o aniversário da visita dos Reis Magos" (85) (grifo meu).

Com esta descrição do viajante-artista, é válido desconfiar que as preocupações do Chefe de Polícia, em 1837, acerca do limite do horário permitido para as danças, não se limitavam às danças de "jardineiros" e "velhos". A mira daquela autoridade certamente incluía as manifestações dos "mulatos e negros livres", como definiu Debret.

A dança dos caboclos, por sua vez, é considerada pelo folclorista Renato de Almeida uma das antigas danças de roda do Estado do Rio de Janeiro, com indiscutível perfil afro-brasileiro na "embigada", no sapateado e no bater de palmas. Nas suas palavras, "a embigada é o elemento sensual, excitante; o sapateado, o movimento coreográfico para favorecer os requebros e meneios; o batido das mãos, a marcação rítmica. A coreografia é muitas vezes rica, sobretudo nos movimentos de braços, ombros e quadris, e em passos arrojados e complicados" (86).

Pelos motivos expostos nos três pedidos de licença localizados em 1833, dois em comemoração aos santos juninos e o outro pelo "restabelecimento da preciosa saúde de S.M.I., o Sr. Pedro II, ídolo dos brasileiros", jamais alguém acreditaria que abrigavam danças tão ousadas. Em junho de 1833, por exemplo,

"Francisco Dias da Cunha que na qualidade de um divertimento em dança de Cabocollos de 4 pares, que pretendem para divertimento do público em casas particulares ... para a noite do dia 12 e 13 do presente junho, com a tranqüilidade e boa paz pretendem expor o dito divertimento, e o não possam fazer sem licença deste Ilmo. Senado" (87).

A dança da "jardineira" é explicada por Câmara Cascudo como uma dança figurada e cantada por pares soltos, que carregam arcos de madeira flexível com flores, acessório muito comum em similares espanhóis e portugueses. Geralmente, realizavam-se no Carnaval, festa do Divino ou Natal (88).

As requisições de licença que localizei coincidem com o período de ocorrência apontado por Câmara Cascudo, sendo que foram além, ao homenagearem também São João e Santana e ao buscarem um simples divertimento entre moradores de um mesmo distrito. Em dois pedidos de licença consta, ao lado de dança de jardineiro(s), a especificação de "americana". Não encontrei melhor sentido para esta denominação que uma pretensa oposição a alguma jardineira portuguesa.

Mas o que é importante destacar sobre a questão da denominação refere-se ao gênero gramatical da palavra. Pela segunda vez os solicitantes usaram uma flexão invertida em relação às outras referências encontradas (no caso das baianas, a inversão foi também em relação ao gênero dos solicitantes). Ou seja, Câmara Cascudo descreveu a dança jardineira, e os pedidos referem-se a jardineiro(s). Mary Karasch resolveu o problema usando as duas expressões como sinônimas.

Um pedido de 15 de maio de 1833, exemplarmente, ao apresentar os inscritos para a dança de jardineiro, marcada para os dias do Espírito Santo daquele ano, nomeou 14 homens e um mestre, juntamente com suas profissões. Nesta situação, ou a explicação de Câmara Cascudo sobre a "dança de pares" não é suficiente, ou estamos, de novo, diante de um caso de homens que se vestiam de mulher para completar os pares. A lista das profissões dos participantes foi o único documento encontrado que permite traçar um perfil social realmente popular dessas danças. Dentre os 14 homens, três eram corneteiros

da guarda nacional, um era funcionário da alfândega e o restante qualificou-se como oficial de sapateiro, bombeiro, alfaiate e barbeiro.

Embora a dança do(s) jardineiro(s) tenha sido a de maior número de pedidos, reuniu menos indícios sobre a participação negra, além do registro de Karash e de uma indicação de Mário de Andrade. O folclorista estabelece a sua presença em certas "sociedades de pretos paulistas", embora estivesse caindo em desuso, em 1931, quando organizou seu trabalho (89).

Já para a dança dos velhos que, segundo Câmara Cascudo, é originalmente portuguesa e faz referência a uma figura cômica tradicional das festas religiosas daquele país, há mais indícios de sua apropriação pela população negra, pelo necessário acompanhamento dos batuques, viola e violão (90). Debret, por exemplo, testemunhou a presença de grupos de negros no Carnaval mascarados e fantasiados de "velhos" europeus:

"... imitaram-lhes muito jeitosamente os gestos, ao cumprimentarem à direita e à esquerda as pessoas instaladas nos balcões; eram escoltados por alguns músicos, também de cor e igualmente fantasiados" (91).

Mello Moraes Filho registrou a dança dos velhos de uma forma bem irreverente numa festa do Divino, na Província do Rio de Janeiro, especificamente em Rio Bonito, sem contudo determinar a origem social ou étnica dos dançarinos. Assim descreve:

"... apareciam os doze velhos cabeçudos, com suas competentes lunetas, suas casacas de rabo de tesoura e de botões de papelão, andando curto, arrastando os pés, que seguiam para o tablado, às risadas dos espectadores, que lhes aplaudiam o desgarre" (92).

O "desgarre", ao que tudo indica, faz referência ao momento em que os velhos atiravam longe a bengala e passavam a dançar com entusiasmo, pois os bailarinos eram sempre homens jovens (93).

A peculiaridade de os "velhos" transformarem-se em jovens, repentinamente, talvez ajude a entender por que o único pedido para a sua realização, em julho de 1833, tenha sido o mais explícito em relação ao comprometimento da manutenção da ordem.

Bazilio Antônio de Oliveira, morador no Beco dos Ferreiros, era o que queria, juntamente com "homens pacíficos e estabelecidos nesta cidade", a autorização para a dança de velhos em homenagem a Santana, garantindo **não haver a menor "dúvida de motim"**.

Segundo Mary Karasch, a polícia tinha ordem de não permitir as danças negras. Porém, a não ser pelo fato de propiciarem reuniões de grupos de escravos, a autora não precisou os motivos. Pela documentação e bibliografia consultada, também não é fácil chegar a diferentes explicações, já que a origem étnica dos dançarinos, a nacionalidade e a sua condição de livre ou escravo nunca foram explicitadas.

Mas vou propor uma hipótese complementar à de Karasch e apresentada de uma outra forma, páginas atrás. Se as danças de jardineiro(s) e velhos, como também as de baiano(s), reis e caboclos identificavam-se com a população negra, já há indícios para propor que elas não eram exclusivas de um segmento étnico ou restritas aos escravos, como as descrições de Debret, para as danças de Reis e Velhos, demonstraram claramente. E isto talvez fosse tão perigoso quanto uma grande reunião de cativos. Através da dança, poderia existir um caminho para o estabelecimento de laços de solidariedade entre livres, libertos e escravos. Na verdade, foi impossível uma política seletiva de proibições em direção a um único gênero de dança encontrado ou a um único tipo social de dançarino.

Por mais que a explicação sobre as danças requisitadas à Câmara ainda esteja incompleta - abrindo um promissor campo para futuras pesquisas - ao delimitar alguns de seus conteúdos procurei mostrar como contribuíram para aumentar as apreensões das autoridades e motivar as proibições. Certamente, eram motivos de preocupação o imprevisto das baianas, as "batalhas" dos mouros, o "carnaval" dos reis, a inversão de gênero dos jardineiro(s), a irreverência dos caboclos e a surpresa dos velhos. No fundo, cada uma dessas danças trazia algum tipo incômodo e todas ao mesmo tempo ameaçavam significativamente a "tranquilidade pública".

A "polícia das festas" da Câmara Municipal nos anos 30 tornaria cada vez mais difícil a realização das danças populares em locais públicos. Em contraste, uma

quantidade expressiva de pedidos de "pequenos empresários" para cosmoramas - a última novidade que vinha da Europa, apresentando vistas de vários países, observadas por aparelhos óticos que as ampliavam - foram aprovadas. Além de os solicitantes serem estrangeiros e representarem a "novidade européia", o próprio tipo da atração, organizada por um "empresário" e onde o público era apenas o assistente, ajuda a entender as autorizações (94).

É muito difícil, contudo, avaliar o desaparecimento destas danças apenas em função das proibições estabelecidas na cidade do Rio de Janeiro. Apesar da quase ausência dos pedidos a partir dos anos 40, elas poderiam ter permanecido em locais particulares, onde não havia uma restrição ou proibição explícita, como mostra a licença que foi concedida a Antônio F. de Paula, em 1837, para dançar as "baiana(s)" em sua casa, em homenagem a Nossa Senhora do Rosário; no abrigo dos coretos para danças nas festas religiosas, ou nas barracas erguidas nestas mesmas festas, onde, já vimos, através das "Três Cidras do Amor" do saudoso Teles, muitas danças eram apresentadas, quem sabe originárias daquelas, ou as mesmas, com outros nomes... .

Impossível não associar os movimentos de requebros, umbigadas e sapateados do personagem principal de todas as representações do Teles, expressivamente chamado de "caboclo", com a dança dos caboclos, descrita pelo folclorista Renato de Almeida, alguns parágrafos acima. Ali, na década de 1850, também se apreciavam a umbigada, o sapateado, os requebros e os meneios. Não estaria Teles executando, para delírio do público, como descreveu Moraes Filho, uma dança bastante antiga e popular na cidade?

Bem, mas se de alguma forma as danças conseguiram manter-se na cidade, apesar das restrições, uma delas, sem dúvida, permaneceu de maneira mais espetacular. Segundo Câmara Cascudo, nos comentários à descrição de Moraes Filho sobre a dança dos velhos numa Festa do Divino, no Estado do Rio, o "velho, com indumentária, dança característica, pés agilíssimos, imperturbabilidade grotesca, refugiou-se no carnaval brasileiro, especialmente no sul" do país (95).

A fonte principal para a sua afirmação é Luiz Edmundo, que registra a popular figura do "velho" no carnaval carioca da primeira década do século (37). A descrição de Edmundo aproxima a dança dos velhos, da "chula" e do "miudinho" das evoluções difíceis em sapateado de origem africana. O bailado era predominantemente feito com os pés e pernas; o tronco mantinha-se ereto. Nas palavras do autor,

"...é um exercício diabólico em que os pés ora resvalam, ora se entrecuzam, movimento agitado de pernas que se juntam e que se afastam..."

A "gentalha" nas ruas, acrescenta, conhecia os passos e pedia a execução das "linhas, letras, nomes e desenhos", tais como o "jota", a letra "k", a "roda de carro" e, sintomaticamente, o "corta-jaca" e o "puxado da fieira"! (97).

Espero que o leitor já tenha feito de novo a associação entre alguns dos passos da dança dos velhos - especialmente o corta-jaca e a fieira - com as evoluções de chulas e miudinhos que Teles realizava nas "Três cidras do amor". Mais incrível ainda é a semelhança em relação à participação do público. Tanto na barraca do Teles como no carnaval, o público conhecia os passos e solicitava suas execuções...

Minha busca das manifestações culturais populares tem demonstrado a permanência e o desdobramento de determinados passos e movimentos de corpo em diferentes apresentações e situações, seja nas procissões com as "baianas", em homenagem aos santos ou autoridades políticas, na barraca do Teles ou no carnaval carioca. Certamente variaram os nomes e as ocasiões de sua realização, dificultando um acompanhamento sistemático ao longo do tempo e, principalmente, a repressão. Mas, frequentemente, as mesmas referências, idênticas ou parecidas, ressurgem, encantando o pesquisador.

Por um lado, então, às vezes temos a sensação de que estas manifestações fazem parte de um riquíssimo substrato comum de práticas e movimentos socialmente compartilhados, onde os requebros ocupam fundamental papel. Por outro, não se apaga a imagem da criatividade, evidente nas novidades e nas circunstâncias diferentes, indicando a renovação dos estilos e dos gêneros. Assim, ganha uma dimensão histórica o

que já disse, de forma muito sensível, o grande folclorista, ao comentar o que considerou como "danças afro-brasileiras", as marcadas pelas "embigadas, sapateados e bater de palmas": são "variantes umas das outras, criações que vai fazendo o povo e chamando ora dessa ou daquela maneira" (98).

O melhor exemplo desta dialética ambigüidade entre permanência e inovação/criatividade, no meu modo de ver, é a dança dos velhos. Nascida em Portugal, ficou marcada pelos movimentos requebrados das danças de rua em homenagem a santos podroeiros; alojou-se nas festas do Teles e, finalmente, assentou-se no carnaval carioca, ultrapassando o século XIX.

Outra continuidade (e transformação) identificada foi entre os "ranchos de Reis", que ganharam muita popularidade no final do século XIX e início do XX no Rio de Janeiro. Grande parte dos pesquisadores considera que esses ranchos foram trazidos nesta época pela massa de ex-escravos migrantes da Bahia. Uma entrevista do Tenente baiano Hilário Jovino, apontado como um dos maiores organizadores desses ranchos na cidade, publicada, em 1913, no "Jornal do Brasil", reforçou a idéia. Pelas declarações de Jovino, o "povo [do Rio de Janeiro] não estava acostumado" com os "ranchos" de Reis (99).

Entretanto, por esta declaração, o máximo que se pode imaginar é que os ranchos da Bahia eram mais freqüentes e concorridos que os do Rio de Janeiro, no período. Pelos registros que consegui reunir, através de algumas requisições de licença e por importantes evidências presentes no interessante trabalho de Carlos Eugênio Libano Soares, inclusive envolvendo a participação de grupos de capoeiras (100), os ranchos de Reis, continuaram sendo realizados na cidade, apesar das proibições dos anos 30.

Se os "baianos" introduziram novidades, segundo insistem alguns, revigorando o costume e transferindo as apresentações dos ranchos para o carnaval, não importa tanto quanto o que aconteceu depois. Vários ranchos foram fundados na cidade e, como se sabe, marcaram época no carnaval carioca, contribuindo para o nascimento das escolas de samba.

Ora, os exemplos citados - o corta-jaca, a dança dos velhos e dos reis - coincidem num ponto que deve ser destacado: a confluência de antigos e condenados hábitos para o carnaval carioca "moderno". Esta instigante hipótese merecerá mais atenção e reforço no futuro.

Por enquanto, vale lembrar que a maior parte dos pedidos para as danças (e também para as festas religiosas), na década de 1830, acontecia ao longo do ano. As danças eram solicitadas para serem realizadas em qualquer oportunidade e não se concentravam em uma época específica, o que ainda tornava mais árdua e difícil a ação das autoridades preocupadas com as possíveis desordens resultantes. Estavam programadas em comemorações políticas, em casas de amigos, ou, principalmente, em homenagem aos santos populares, Espírito Santo (maio/junho), São João e São Pedro (junho), Santana (julho), Rosário (outubro) e Reis (dezembro)...

O processo de restringir e "concentrar" as oportunidades foi também visível em relação à programação das grandes festas religiosas da cidade. Veremos isto mais adiante.

A "polícia" do bilhar

Além das festas, barracas e danças em locais públicos, os jogos estavam na mira da "polícia" da Câmara Municipal, na conturbada conjuntura dos anos 30.

O código de 1838, ampliando a legislação sobre os jogos, como já vimos, mais do que consagrar a antiga proibição a qualquer tipo de jogo em locais públicos, fossem em vendas, barracas, corredores de casas e até em torres de Igreja (título 8o.), procurou controlar as rifas ou cautelas que representassem bilhetes legais de loteria (título 7o.). Mantendo o edital de 1o. de junho de 1831, artigo 4o. ainda regulou as licenças para casas de bilhar, determinando a necessidade de o proprietário assinar um "termo", não permitindo qualquer outra qualidade de jogo no seu estabelecimento (título 8o.).

Na prática, porém, a prevenção contra as casas de bilhar revelou-se ainda maior do que estipulavam as posturas, pois, de uma forma expressiva, até 1833, todos os pedidos, a

grande parte para regularizar o anterior funcionamento, foram negados. E mesmo se o solicitante declarasse que o divertimento acontecia com portas fechadas ou em casa particular, só para amigos e sócios cumpridores dos estatutos; se o bilhar reunisse "comerciantes honrados desta cidade", que desejavam descansar de seus trabalhos, ou se os proprietários jurassem não consentir tumultos e discórdias (101).

Em busca das licenças, muitas destas solicitações procuravam tranquilizar a Câmara sobre o bom funcionamento do bilhar e chegavam a apresentar os estatutos e regimentos para fortalecer seus argumentos. Nos que foram apresentados em maio de 1832, por exemplo, além das burocráticas especificações sobre os direitos dos sócios e sobre a quantidade de jogadores e de partidas que aconteceriam, proibiam-se textualmente os ajuntamentos de "pessoas descalças, mendigos e cativos" (102).

Em outro, entregue naquele mesmo ano pelo dono de uma casa de bilhar da rua do Ouvidor no.57, o italiano Domingos Chiappory D'Ambrory, eram listados os artigos que definiam o local, o número de sócios (40 ao todo), a forma de aceitação de um novo membro (escrutínio secreto), a responsabilidade de quem apresentava o novo sócio, a distribuição de jornais (até originários de países estrangeiros), o não envolvimento com negócios políticos do Brasil, a fiscalização dos sócios para atos indecentes, a proibição de jogos de "parada", o horário do funcionamento diário (das 6 horas até a meia-noite), a contribuição financeira dos sócios, a distribuição de refrescos e, finalmente, as determinações sobre a limpeza do recinto.

No próprio requerimento do italiano Domingos D'Ambrory à Câmara ficava especificado que:

"V.V.S.Sas. hajão de lhe conceder licença para continuar com o dito bilhar sujeitando-se o publicante a ser multado todas as vezes que se encontrarem ali **pessoas suspeitas**, como também franquear a ser fiscalizadas toda a sua casa a qualquer hora do dia e noite, para que se conheça que o suplicante nunca há de consentir que se jogue outro qualquer ilícito e somente o de bilhar" (102) (grifos meus).

Por estes exemplos, identifica-se claramente que o maior inconveniente dos bilhares, numa cidade que estava em "tempo de crise", como definiu um proprietário, era a possibilidade de serem locais públicos, atraindo "pessoas suspeitas", "descalços, mendigos e escravos" (104). As desordens resultantes dos ajuntamentos deviam ameaçar a suposta "tranquilidade pública".

Porém, como se percebe pelos estatutos citados, o bilhar era também uma atividade de pessoas "de respeito" e bem situadas economicamente, o que dificultaria a ação da Câmara de impedir, definitivamente, as autorizações requeridas. A partir de julho de 1833, as licenças passaram a ser concedidas, embora acompanhadas de uma especial fiscalização. Tornaram-se necessárias a comprovação de que o bilhar era realmente particular (o fiscal poderia conferir), o compromisso de que não haveria nenhum outro jogo, e o pagamento de uma alta fiança, nitidamente com a intenção de evitar o funcionamento dos bilhares mais populares, sem deixar de garantir, ao mesmo tempo, um bom vencimento para a Câmara (105).

Rapidamente, contudo, os "empresários" populares encontraram dispositivos para contornar a dificuldade imposta através dos fiadores, como tentou fazer, em maio de 1834, Miguel dos Anjos ao requerer

"... abrir uma casa de bilhar sita na rua direita canto do Beco dos Sapateiros dando para seu fiador ao negociante Antonio José Moreira Pinto morador na rua da Quitanda; pela quantia de cento e cinquenta mil réis como determina as Posturas da Câmara Municipal de 11 de abril de 1834" (106).

A Câmara compreendeu a estratégia e não autorizou a licença. Nem a de Antônio Ignácio, que se dizia casado e morador na rua do Cano,

"... com estabelecimento de um jogo de bilhar de que agencia os meios de subsistência tanto de si, como de sua honrosa família: que ficando fechada a dita casa de jogo de bilhar por ordem desta ILL. Câmara até que afinal delibere acerca do preço e valor da licença competente sendo porém o mesmo fixado provisoriamente: tem o suplicante sofrido e toda a sua família a grave falta dos meios de sua subsistência por estar privado, e vedado o ágio do mesmo bilhar: e porque seja o suplicante sumamente pobre, e tão somente viva daquele meio de negócio: por isso vem suplicar a V.V.S.S. se dignem admitir o suplicante a prestar fiança idônea a

caução de 150\$000 rs concedendo-se abrir a referida casa de jogo de bilhar e mais divertimentos honestos que não são proibidos a face da lei" (107).

Por mais que Antônio Ignácio demonstrasse respeitabilidade, não era bem esse tipo de casa de jogo de bilhar que a Câmara pretendia autorizar. Com bem mais condições de ser licenciado era o pedido de Simeon Deniz, também em maio de 1834:

"...em cumprimento da nova lei sobre o jogo de bilhar [vem] suplicar a V.Sras. a licença por poder continuar de ter a casa de bilhar de uma Sociedade de Negociantes Estrangeiros estabelecidos nesta Praça, no no. 19 rua Direita 1o. andar. Pelo documento que vai aqui junto, certificando existência da dita sociedade e não ser público... (108)

Em abril de 1834, a postura, que de início era provisória, acabou sendo aprovada, confirmando-se o que já estava delineado: "ninguém podia ter casa de jogo de bilhar sem assinar um termo na Câmara de que não teria outra qualidade de jogo e depositar a quantia de 150\$000 de caução nos cofres públicos". A autorização para o funcionamento da casa dependeria sempre da condicional avaliação da Câmara.

Para as décadas seguintes, mesmo que o bilhar deixasse de ser perseguido como um jogo condenado por si só, criara-se um eficiente dispositivo de controle em casos de necessidade, o que, é claro, não quer dizer que se tivesse conseguido eliminar a prática popular do bilhar (109). Na dinâmica da "polícia dos jogos" do governo municipal, alguns foram tolerados, outros apenas conjunturalmente; e ainda havia os que mais próximo chegaram de uma definitiva proibição, como os jogos de víspora, por mais que não se especificasse claramente no Código de Posturas a sua condenação (110). De qualquer forma, os jogos em geral tornar-se-iam uma importante aspecto da gestão da "polícia" municipal ao longo do século XIX.

Diminuindo os desperdícios sociais: divertimentos impróprios, fogos, touros e ruas obstruídas

Já destacou Sidney Chalhoub que "as classes pobres" passaram a ser vistas como "perigosas" no século XIX, não apenas pelos problemas que representaram para a

organização do trabalho e a manutenção da "ordem pública", mas também pelo perigo que traziam de "contágio" à saúde da sociedade (111). Esta especial preocupação dos médicos marcou o surgimento da "ideologia da higiene", principalmente após a década de 1850, com a fundação da Junta Central de Higiene.

Entretanto, desde os anos 30, os Códigos de Postura revelavam esta direção da política municipal de "civilizar o império" em termos de limpeza, saneamento, moral pública, organização e embelezamento do espaço urbano. A ação da "civilização" na alçada municipal, como percebeu João Reis, era o melhor caminho para os liberais de qualquer vertente procurarem agir contra a barbárie das ruas e contra a cultura popular "definida como atrasada, colonial e mestiça" (112).

Assim, não só o controle (através de variadas doses de repressão e tolerância) sobre o que ameaçava a "tranquilidade pública" caracterizou a "polícia" das festas e diversões da Ilustríssima Câmara de Vereadores da cidade do Rio de Janeiro nos anos 30. Em alguns despachos de vereadores, fiscais das freguesias e autoridades policiais despontam inquietações e diferentes posições que transparecem um investimento em prol de uma melhor administração dos costumes da cidade e da própria vida de seus habitantes. Estavam em foco os desperdícios sociais e humanos presentes nos divertimentos indevidos, posto que propiciadores do crime e da vadiagem; nos descuidos com a cidade; nos perigos para a vida e segurança, a partir do mal uso dos fogos, e, ainda, nos hábitos não "civilizados". Ao longo do século XIX, este tipo de intervenção das autoridades municipais sobre os costumes populares tornar-se-á dominante, embora nunca de uma maneira linear, unânime e sem conflitos ou reveses.

Um bom exemplo desta perspectiva, inaugurada nos anos 30, é a opinião do fiscal da Freguesia do Sacramento e 2o. Distrito da Candelária que, embora não fosse contrária à realização de um divertimento das Argolinhas e Cavalinhos, no quintal de uma casa na Rua do Cano, previniu a Câmara sobre a importância de evitar os abusos que poderiam resultar,

"... principalmente aos meninos que se aplicam as suas letras nas Escolas, donde talvez se subtraíam para aquele entretenimento, muito mais sendo este diário" (113).

Uma segunda vertente de preocupações refere-se aos perigos de as ruas ficarem danificadas ou o trânsito obstruído nos dias de festa. Na licença concedida à Irmandade do Santíssimo Sacramento, que solicitava para em maio de 1834 comemorar o Corpo de Deus com "fogo amarrado" na véspera e no dia da festa, a Câmara recomendava ao Fiscal da Freguesia da Candelária que obrigasse os suplicantes "a reparar qualquer estrago que fizessem na rua para cravar as árvores de fogo" (114). Da mesma forma, em setembro de 1835, José Francisco dos Santos requeria montar uma barraca de comidas por ocasião da transladação do Santíssimo Sacramento para a Freguesia da Glória. O fiscal da Lagoa e 3o. Distrito de São José avisava à Câmara que parecia ser justo, desde que não prejudicasse o "trânsito público" (115).

Outra importante área de atenção das autoridades dirigiu-se aos fogos, visando prevenir os incêndios e danos pessoais, especialmente às vidas dos habitantes da cidade. Parte essencial em todas as cerimônias religiosas e oficiais no século XIX, a exuberância e o dispêndio de recursos com os fogos foram apontados por diversos viajantes que, como o naturalista alemão Herman Burmeister, se surpreendiam, em 1853, com o "ridículo" de serem "queimados à luz do dia", pois provocavam "nada mais que fumaça e barulho" (116). O Código de Posturas procurava regular a fabricação dentro da cidade e exigia a necessária autorização da Câmara para a execução.

Os fogos de ronqueiras e os foguetes de busca-pé, certamente os mais baratos e, portanto, de uso mais popular, eram proibidos em qualquer circunstância (título 2o., par. 7o., 8o. e 9o.). Explica Câmara Cascudo que as ronqueiras eram o tipo tradicional de comemoração nos dias de São João ou nos casamentos. Consistia em uma pequena peça, feita de um cano de espingarda ou pedaço de ferro cheio de pólvora, preso a um toro de madeira, que detonava em um vivo estrondo (117).

O busca-pé, por sua vez, era o nome brasileiro da bicha de rabear portuguesa e o mais popular fogo de artifício das festas de junho. Assinala o folclorista que os pequenos

projéteis provocavam um atrevido rojão horizontal e razante, que perseguia, pela deslocação de ar, quem os evitava. Foi usado em todo o país desde o século XVIII, mas principalmente no XIX. Meninos e rapazes dos mais diferentes segmentos sociais infernizavam festas, reuniões e ruas em verdadeiras batalhas de busca-pés, para desespero das autoridades que não conseguiam controlar seu uso ou fabricação. Sem maiores explicações, Cascudo afirma que o busca-pé praticamente desapareceu após 1930. (118)

A documentação dos pedidos de licença para as festas está diretamente ligada à necessária autorização para os fogos, pois quase sempre são solicitados juntos. Obviamente, os fogos requisitados não eram, em princípio, os proibidos e, por isso, não consegui encontrar notícias sobre a eficácia da ação das autoridades sobre os perigosos busca-pés.

Contudo, mesmo entre os fogos de artifício não proibidos pelas posturas, constatei uma razoável vigilância em relação à segurança dos habitantes da cidade. Ao longo dos anos 30, aparecem, por exemplo, diversos pedidos para os "fogos de ar" e, apesar de algumas incoerentes concessões da Câmara, a tendência foi a sua proibição, principalmente após 1834. Fossem bombas, salvas, fogos de tracaria e mosquetaria para anunciar a comemoração dos santos prediletos, os fogos autorizados na década de 1830 precisavam ser sempre "amarrados" (119).

A progressiva restrição aos fogos, inclusive em relação ao local, culminaria com sua completa proibição em dias de festas religiosas no final do anos 90. Apesar disso, é claro que, independente da legislação e da ação das autoridades, o controle sobre os fogos tornou-se uma das mais difíceis missões, até porque eles faziam parte das tradicionais comemorações da cidade.

Em busca da "civilização" dos hábitos a nível municipal, a "polícia" da Câmara também procurou atingir uma antiga e popular prática de se anunciarem e de se reunirem fundos para as festas religiosas: os grupos de pessoas que esmolavam pela cidade em nome das irmandades. Muitos destes "pedintes", pelo seu estado maltrapilho, começaram a ser vistos como pouco higiênicos e inconvenientes, ao atraírem "vadios e desordeiros",

confundindo-se com eles, figuras perseguidas pelo Código de Posturas de 1838 e pela ação dos chefes de polícia da cidade (120).

A Câmara Municipal, então, traria para si a responsabilidade de examinar a verdadeira condição dos "tiradores de esmolas", permitindo a prática aos bem intencionados e necessitados, e condenando os aproveitadores da caridade alheia. Em maio de 1831, por exemplo, confirmando os perigos que representavam esses costumes antigos, o Fiscal da Freguesia da Ilha do Governador participava à Câmara que havia por lá aparecido

"... um grupo de homens com uma banda de música de pretos e uma Bandeira do Divino dizendo ser da freguesia de Santana. Tendo eu uma denúncia que havia desconfiança a menos de um dos indivíduos pois observava muito as casas portas e janelas dirigi-me ao encontro dos ... perguntei-lhes pela licença e por não apresentar ordenei-lhe saísse sem perda de tempo de minha freguesia" (121).

Por último, mas não menos importante, uma discussão sobre a autorização para "divertimento de touros", em 1839, colocou em relevo importantes questões que envolveriam a "polícia" da Câmara Municipal no século XIX. Do lado do proponente, um verdadeiro "empresário", foi colocada explicitamente a necessidade de existirem na cidade divertimentos para o público. Do lado das autoridades municipais, a preocupação com os motivos da "civilização" em divertimentos e práticas populares.

Em outubro de 1839, Manoel Luiz Alves de Carvalho solicitou permissão para construir um curro no Campo de São Cristóvão, em um terreno que lhe pertencia, "a fim de oferecer ao público o divertimento de touros, reunindo, se possível for obter, uma companhia de cavalinhos e dançarinos". Apelava para a "utilidade pública de tais divertimentos", que "mitigavam" os "trabalhos diários dos cidadãos" e ofereciam "todas as comodidades, decência e ausência de perigos", mediante pagamento de "uma quantia razoável de cada um dos espectadores para indenização de suas despesas e trabalhos" (122).

A Câmara pediu que se informasse ao fiscal. Este, em resposta, considerou não saber decidir se o divertimento proposto era ou não de "utilidade pública", pois "o combate, ou a luta de touros" lhe parecia

"... ter caído em desuso na maior parte dos países civilizados da Europa; e se há alguma utilidade, ou interesse na concessão do sobre dito espetáculo, é só da parte do empresário..." (123)

Seguindo a avaliação do fiscal, a Câmara Municipal aprovou a construção do curro, embora "não podendo jamais apresentar corridas de touros". Contudo, em dezembro do mesmo ano, sem maiores explicações, concedeu a autorização (124).

É interessante refletir sobre esta ilustrada avaliação do Fiscal da Freguesia de São Cristóvão que, segundo Werneck da Silva, como já vimos, ocupava um cargo geralmente exercido por pessoas simples, que recebiam poucos vencimentos, embora devessem saber ler e escrever, como muito bem fazia o fiscal em questão, Higinio José Nunes Carneiro.

Primeiramente, não era de toda verdade que os "combates de touros" estavam caindo em desuso na maior parte dos países "civilizados" da Europa. Os touros, como o pugilismo e as brigas de animais, ainda aconteciam frequentemente "no mais civilizado" deles, a Inglaterra, entre o final do XVIII e início do XIX. O que estava realmente muito em uso naquele país era, sim, as várias tentativas de se impor uma disciplina social e moral que atingisse o lazer do povo - perspectiva com a qual, aliás, nosso fiscal parecia identificar-se.

Entretanto, como mostrou E. P. Thompson, o processo não foi simples, nem mesmo na Inglaterra, pois vários projetos, visando limitar o lazer "do povo", acabaram derrotados na Câmara dos Comuns, muito em função da tradicional tolerância Tory, adeptos da "estratégia do pão e do circo", e da oposição ao fortalecimento dos evangélicos mais radicais e reformistas (125).

Em Portugal e Espanha, centro maior das "corridas de touros", se o fiscal os considerou na lista de países "civilizados", muito mais longe parecia a possibilidade de cair em desuso essa prática, apesar também das inúmeras tentativas de erradicá-la.

Analisa Jorge Crespo que esses "combates" preocupavam as autoridades da Intendência de Polícia de Portugal, em função da violência da atividade, presente não só no gesto de bravura do animal, mas na agressividade e coragem demonstradas pelo homem que o enfrentava, afirmando-se socialmente entre os companheiros. Até o final do século XIX, aponta o autor, Portugal estava longe da profissionalização do toureiro, o que trazia perdas humanas e de animais desnecessárias, certamente mais úteis em outras atividades produtivas.

Ainda se apontava como muito grave em Portugal a distância desse divertimento em relação aos valores da "civilização", pois a prática se identificava com a "rusticidade dos tempos passados", principalmente na associação entre o sangue e os antigos sacrifícios humanos, elementos vistos como propiciadores de crimes (126). Contudo, mesmo assim, em 1821, não passaria nas Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa a proposta de extinção das corridas de touros naquele país. Segundo Crespo, na disputa entre os motivos da "civilização" e a existência de costumes próprios da nação portuguesa, os valores antigos daquela comunidade falaram mais alto.

Bastante instigante é a avaliação proposta por este autor para explicar as enormes dificuldades que as autoridades reformadoras portuguesas enfrentaram, entre 1821 e 1831, ao procurarem reprimir os divertimentos vistos como nocivos aos cidadãos ou propiciadores de sublevações. No caso específico dos touros, considera que muitas autoridades, geralmente as municipais, participavam das corridas e as patrocinavam, levando alegria para a população. Os touros, como também a caça, eram do gosto de diversos segmentos sociais e não só dos populares; e seus defensores costumavam acusar a existência nas nações "civilizadas" de diversões mais bárbaras ainda, as corridas de cavalos na Inglaterra e as corridas de gelo, em outros locais. Ora, as dificuldades encontradas em Portugal para a "civilização" dos costumes apresentam curiosas semelhanças com o que aconteceria no Rio de Janeiro ao longo do século XIX, como teremos a oportunidade de acompanhar.

Numa história de avanços e recuos, nunca se conseguiu proibir por completo o divertimento de touros em Portugal, até porque muitas solicitações apelavam para causas que pareciam ser bastante justas, como a comemoração de datas cívicas, religiosas, a reunião de recursos para a caridade ou a necessária "distração dos povos de seus trabalho"; sempre justificativas novas e astuciosas que as autoridades não conseguiam negar.

O máximo que a Intendência portuguesa conseguiu, principalmente nas maiores cidades, foi regular a realização das corridas, "controlar a paixão", responsabilizar os realizadores, profissionalizar os corredores e obrigar a construção de "praças", tornando o divertimento um verdadeiro espetáculo, onde o público era apenas assistente. Nessas condições, a corrida dos touros passou a ser um ramo de negócios, ajustado aos interesses particulares dos empresários (127).

Algumas dessas características da disputa entre os "empresários" e a Intendência de Portugal estão presentes no pedido de Manoel Luiz Alves de Carvalho, em 1839, à Câmara do Rio de Janeiro. Nosso "empresário" construiria um curro, cobraria uma "quantia razoável" dos espectadores e ofereceria todas as "comodidades", "decência" e "ausência de perigos" ao público. Manoel Luiz, ao que tudo indica português, revelava conhecer todas as condições para se aprovarem licenças na velha metrópole.

Só que aqui, ao menos no primeiro momento, encontrou um fiscal mais preocupado com a "civilização" do que com a tradição dos costumes ou com a necessidade do "pão e do circo" para o "povo". Na segunda tentativa, porém, a Câmara Municipal, passando por cima dos motivos do fiscal, acabou autorizando o pedido, denunciando a sua cumplicidade com os hábitos antigos e "higienicamente" condenados.

Mais do que a vitória de um dos lados, entretanto, cabe destacar que a discordância quanto à concessão da licença evidenciava claramente que a "polícia" municipal para as festas e diversões encontrava muitas dificuldades e oposições. Ao longo do século XIX, tornar-se-ia, na verdade, um campo aberto de disputas e conflitos entre os

próprios agentes daquela política, entre os solicitantes das licenças e as autoridades, entre os populares, seus "empresários" e os "civilizadores"...

5) Perspectivas de tolerância e caminhos de controle: 1840 - 1855

Para encerrar as "festas da Coroação" de Sua Majestade Imperial D. Pedro II, seria oferecido ao "povo" um grande espetáculo pirotécnico no "Campo da Aclamação". "Excedendo tudo o que anteriormente já se tivesse visto no Rio de Janeiro", o acontecimento estava previsto para alguns dias depois das solenidades oficiais de sagração e coroação no Paço Imperial, marcadas para 18 de julho de 1841. Lamentavelmente, no dia 22, um incêndio no "palacete" e a morte dos fogueteiros, em decorrência da explosão da pólvora e do material inflamável, fizeram com que o Imperador suspendesse o evento (128).

Apesar do ocorrido, as "festas da Coroação" tornaram-se um importante marco não só em termos políticos mais amplos, como também em relação à "polícia" da Câmara para as festas do Divino. De forma alguma houve um recuo em relação aos mecanismos de controle, mas os temores, expressos pelas autoridades municipais nas autorizações dos anos 30, cederam lugar, paulatinamente, a uma convivência menos restritiva com as festas e seus complementos (129).

O sinal mais visível nesta direção foi a concessão de licenças, a partir de maio e junho de 1841, para as barracas da festa do Divino Espírito Santo, concomitantemente com as que serviriam para as comemorações da Coroação de D. Pedro II, sem as condições anteriormente estipuladas. Ou seja, sem a necessidade de se assinar um "termo", proibindo ajuntamentos e com indícios de uma certa flexibilidade em relação ao limite de tempo em que poderiam funcionar (130).

Por mais de dois meses, em função do Divino ou das homenagens ao Imperador de verdade, o "Campo da Aclamação" tornou-se palco para barracas dos mais diferentes gostos e estilos, onde se encontravam bebidas, comidas e pipas de vinho; cosmoramas,

com apresentações de bonecos e distribuição de "prendas", e jogos olímpicos, hidráulicos e físicos (131).

Em 19 de maio, explicitamente, declaravam os irmãos Bevaro, moradores na Rua da Ajuda, n.54, que pretendiam "pôr" no "Campo da Aclamação" uma barraca para "fazerem diferentes jogos, hidráulicos e físicos durante as **Festas da Coroação** de S. Maj. Imp.al como até ... as **Festas do Espírito Santo...**" (grifos meus). De uma forma semelhante, entre maio e julho, ora comemorando o Divino, ora a Coroação do Imperador, o Sr. João Bernabó anunciava exercícios equestres, dança de corda tesa, jogos chineses e até um pantomima jocosa, intitulada "O amante protegido pelo mágico" (132). A superposição das comemorações pelo Imperador com as barracas do Divino, na mesma época e local, certamente facilitava a aproximação e a troca de significados entre os dois eventos.

Por um lado, se o regozijo pela Coroação de S.M.I. parece ter tomado conta das concessões de licenças; por outro, pode-se supor, em função da popularidade do "Divino" na cidade, que a liberalização talvez representasse uma estratégia de tornar simpática e abençoada, em termos populares, a maioridade, depois dos conturbados anos 30 (133). Festa e Regime Político iniciavam juntos um novo tempo...

Um grande período para o Divino

Após as "Festas da Coroação", as folganças pelo "Divino" continuaram. Em 1843, por exemplo, as prorrogações requisitadas pelos barraqueiros ultrapassaram o prazo de um mês e um mês e meio, facilitando, ao menos em termos oficiais, o retorno da festa ao brilho dos velhos tempos, ao reunir por vários dias uma variedade grande de atrações nas barracas, além das comidas e bebidas.

Só para se ter uma idéia, neste mesmo ano localizei 18 pedidos de barracas, sendo que 6 para cosmoramas com vistas estrangeiras e 4 para teatros de bonecos. Ao longo da década, ainda registrei requisições para danças, embora sem referência quanto ao tipo

específico, feira franca, organizada pela irmandade por 1 mês, além de exercícios equestres, ginásticos, dança de bonecos, panoramas fantasmagóricos e "tourinhos mecânicos" (134).

A liberalização das licenças não significava que a festa do Divino, ou outras da cidade, ficariam sem fiscalização e que deixariam de existir atentas opiniões contrárias às suas manifestações. A conjuntura poderia estar mais estável e, por outro lado, os constantes pedidos pressionavam a realização dos eventos, mas, lado a lado, permaneciam as infrações de posturas e a "polícia" das autoridades municipais. De qualquer forma, deve-se destacar que, no cômputo geral, a atuação da Câmara ficou mais próxima da vigilância sobre os excessos do que do estabelecimento de cerceamentos e restrições definitivas.

Os membros da Câmara, por exemplo, freqüentemente concluíam despachos condicionando a licença à realização de divertimentos lícitos, ao respeito à moral pública e à decência. Era comum ainda permitirem a continuidade das barracas, mediante o pagamento de 10\$ réis para cada dia que excedesse o prazo. Os fiscais, por sua vez, só demarcavam o local de construção da barraca quando o alvará já tivesse sido concedido; o objetivo era evitar "os abusos" que vinham acontecendo (135).

A preocupação e intromissão de outros órgãos governamentais nos assuntos festivos da cidade também não diminuíram, provocando denúncias de irregularidades nas atividades dos barraqueiros do Campo. Em junho de 1843, os "prêmios por sortes", espécies de rifas sorteadas para quem assistisse às atrações das barracas, deveriam estar extrapolando o limite do tolerável, pois a Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça, em nome do Imperador, cobrava da Câmara uma resposta às apreensões do Chefe de Polícia interino da Corte e do primeiro suplente do Subdelegado da Freguesia de Santana. De fato, indagavam se as licenças das barracas no Campo de Santana, durante a Festa do Espírito Santo, compreendiam a autorização para a extração de "loterias ou sortes", em tese proibidas pelas posturas (136).

A resposta da Câmara em 27 de junho explicava que só concedera licença para a "construção passageira de barracas, exibição de um Panorama com diversas vistas, pagando cada espectador um tanto, e retribuindo-se-lhe por sorte uma prenda". Em sua "ingênua" avaliação, esta prática não feria o que estabeleciam as posturas municipais em relação à proibição de rifas (título 7o., par. 4o.). No tocante ao aspecto complementar, que dizia respeito à proibição de qualquer tipo de uso das cautelas ou outro representativo dos bilhetes legais de loteria, admitia, porém, a eventualidade de ocorrerem infrações. Neste caso, implicitamente, fazia uma velada crítica à polícia, que deveria, também, estar tentando coagir esta prática.

Em ofício ao Ministro do Império, um pouco depois, o Ministro da Justiça, o emérito "saquarema" Honório Hermeto Carneiro Leão, parecia não estar satisfeito com as explicações da Câmara e solicitava mais providências. Discordava da interpretação sobre as "contribuições de entrada" que, na sua percepção, encobriam jogos de sorte não autorizados. Nas suas palavras:

"...outra coisa não são essas contribuições de entrada nas barracas, de que ali se fala, para ao depois os contribuintes receberem um prêmio por sorte, embora se anexe a isso a exibição de panoramas, ou qualquer outros espetáculos, por ser bem visto que tal exibição não é senão um pretexto para paliar a venda de bilhetes da rifa, e que esses prêmios a sorte não seriam dados a todos os contribuintes se o espetáculo só de per si valesse o preço da entrada e chamasse a concorrência..." (137).

A desconfiança das autoridades policiais, endossadas pelas do governo central, em primeiro lugar, demonstravam que as barracas realmente estavam atraindo grande número de público para justificar tamanha atenção; em segundo, denunciavam um problema que, aliás, jamais se conseguiria resolver completamente, ou seja, o de separar o joio do trigo em matéria de jogos proscritos nas posturas e no Código Criminal.

Em tese, sempre foram proibidos todos os jogos de sorte ou azar; o impossível, em qualquer tempo da História, foi erradicar essa milenar "paixão dos homens", como afirmou Jorge Creso para Portugal (138). Neste país, continuou o autor, uma alternativa, ao menos para tentar controlar os excessos, foi a criação de loterias por causas nobres,

públicas, caritativas e religiosas, onde o próprio governo se responsabilizaria pela organização e exploração.

Aplicada também no Brasil, esta alternativa, no entanto, trouxe outras dificuldades, além da simples repressão. O problema passava a ser determinar os jogos de sorte legítimos, os que tinham "bons" motivos, e isolá-los dos que permaneceriam proibidos. Se a astuciosa medida visava controlar os jogos de azar, abria claros precedentes para os amantes e empresários do jogo encontrarem criativas justificativas para a sua realização. Uma das primeiras deve ter sido a das "contribuições de entrada", que tanto afligia a polícia e o governo imperial, mas que acabou sendo considerada inocente pelos representantes da Câmara (139).

A pressão do Ministério da Justiça resultou na publicação de um Edital, pela Câmara Municipal, ainda em dezembro de 1843, sobre o assunto. Mantinha a postura de 1838, acrescentando algumas condições para os que desejassem comercializar bilhetes de loterias (vulgo cautelas). Dentre elas, o interessado deveria dar fiança idônea à satisfação dos prêmios correspondentes às cautelas vendidas. Ora, o novo edital configurava um bom exemplo da tentativa do governo de regularizar e institucionalizar uma prática ilegal, atraindo para sua jurisdição a venda livre e descentralizada dos bilhetes de sorte.

Sem dúvida, sofisticavam-se os mecanismos de controle sobre as loterias, mas a tese defendida pelos membros da Câmara sobre o caráter inofensivo dos "bilhetes de entrada que concorriam a prêmios de sorte nas barracas" do Campo de Santana, não foi demolida. Desafiando o Ministério, a Câmara não tomou nenhuma medida mais dura a esse respeito. A polêmica de 1843 não mudou muito o rumo dos acontecimentos e continuaríamos a ter, por um longo período, aquela velha e discutível prática dos barraqueiros de fazerem jogos de sorte com os ingressos. Pelo menos, um bom exemplo já foi destacado neste trabalho, quando me referi à barraca das "Três Cidras do Amor". Pela descrição de Moraes Filho, "pagava-se 500 réis a entrada, incluindo neste preço o **bilhete da rifa**"(grifo meu). Paralelamente, apesar do edital, as reclamações e denúncias

de irregularidades na venda dos bilhetes legais de loteria, não só nas barracas, atravessaram o século XIX (140).

A despeito da posição das autoridades, não se devem menosprezar a insistência e a criatividade dos barraqueiros-"empresários" das diversões cariocas para contornarem a fiscalização e conseguirem o alvará de funcionamento. Num interessante caso, em abril de 1846, percebe-se o inteligente subterfúgio utilizado por Lino José Barbosa para realizar as condenadas rifas na festividade do Divino Espírito Santo do "Campo da Aclamação". O barraqueiro pleiteava por quinze dias a autorização para um "circo de tourinhos mecânicos", onde cobraria "500 réis por pessoa livre, ficando à disposição do suplicante dar **voluntariamente** brindes aos concorrentes..." (141) (grifos meus). Desta vez, eram os "brindes voluntários". Diga-se, de passagem, um argumento muito semelhante aos "prêmios por sorte" para os que pagavam a entrada nos panoramas.

Além do mais, esses "empresários" das diversões populares cariocas também conseguiam fazer aliados dentro da própria máquina administrativa municipal. Pelo menos é o que permite pensar a declaração do Fiscal da Freguesia de Santana, em 28 de abril de 1846, ao registrar sua opinião sobre a licença para uma barraca. Afirmava ser um "interesse para o cofre municipal, e um bem para os indivíduos que as armam" (142).

Ora, o "interesse dos cofres municipais" representava melhores possibilidades para os vencimentos de seus funcionários, dentre eles os fiscais e guardas municipais, que sempre reclamavam da baixa remuneração (143). A associação entre rendas da Câmara e dos fiscais inviabilizava qualquer tipo de proibição radical, abrindo caminho para a convivência da Câmara com as atividades dos barraqueiros, sem, contudo, ser abolida a vigilância sobre os excessos quanto às posturas e à moral pública.

Outro indício para confirmar a hipótese de que a política de licenças da Câmara estava marcada nos anos 40 por uma tendência menos cerceadora, por que não dizer mais tolerante, em relação às festas e aos barraqueiros foi a prática instituída, provavelmente em 1846, de conceder autorização à irmandade do Divino para organizar feira franca e exercer jurisdição sobre as barracas construídas. A Câmara, depois de conceder a licença,

determinava que o solicitante se entendesse com a irmandade. Alguns anos depois, em 1849 (e provavelmente desde 1847), esta estratégia foi mais longe, pois a própria irmandade tornou-se uma espécie de intermediária dos "empresários" barraqueiros, já que depositava nos cofres da Câmara 21\$000 réis por cada barraca, além dos 30\$000 para obter este direito. Outrossim, a própria irmandade responsabilizava-se pela observação das Posturas Municipais e Regulamentos Policiais (144).

Esta nova situação, porém, na verdade uma supervisão indireta da Câmara sobre a festa do Divino, gerou protestos. O Fiscal da Freguesia de Santana (infelizmente, não consegui saber se era o mesmo de 1846) reclamava, em abril de 1849, da péssima experiência dos últimos dois anos. Em sua avaliação, reinava o

"... desrespeito às leis, o abuso, a violência e a anarquia entre os barraqueiros, promovendo desordens, negando os mais fortes aos mais fracos ... desconhecendo completamente a autoridade do fiscal em cujos atos reverbera a autoridade da Ilma Câmara ... chegando um barraqueiro, em o ano próximo passado, a dominar no campo, a ponto de dispor do espaço público armando uma barraca sem intervenção minha e mesmo sem licença da Irmandade... No que também não posso concordar visto que a autoridade da Ilma Câmara exercida por seu fiscal não deve ficar sem ação sobre o espaço público, alinhamento e ordem das barracas, sua demolição findo o tempo marcado; limitando-se o poder da Irmandade a dar licenças subordinadas à licença que a Ilma Câmara lhe concedeu" (145).

A opinião do Fiscal não se limitou às razões do poder que representava ou à manutenção da ordem do "Campo da Aclamação", tornou-se o melhor exemplo do que havia de mais discordante em relação às barracas e às próprias festas, em prejuízo das rendas da Câmara. Sua posição demonstrava estar em curso a construção de uma "polícia de festas" e ser passível de muita discussão a estratégia adotada, mesmo dentro do campo de forças da Câmara Municipal. Tanto assim que reclamava ter um ano antes pedido esclarecimento sobre as barracas e até agora não ter sido informado de "decisão alguma".

Mais longe ainda, sua avaliação recolocava a questão das tradicionais festas religiosas em termos de uma "polícia" civilizatória. Na percepção do Fiscal,

"Esta festa de aldeia, no centro da cidade capital do Império é já olhada pelo homem civilizado como imprópria; crescendo mais a circunstância de ser essa especulação mais propensa à imoralidade do que a melhorar nossos costumes, porque tendo ela

por fim o ganhar dinheiro, todos os meios ilícitos podem facilmente ser postos em prática nesses chamarizes que bastante incômodo deram à polícia no ano próximo passado..."

Os apelos do Fiscal de Santana apenas em parte foram ouvidos; e só alguns anos depois. A partir de 1853, a Câmara Municipal retomou o controle sobre a organização das barracas, não mais concedendo autorização de feira franca para a irmandade, nem recomendando que os barraqueiros entrassem em contato com ela. Todos os pedidos passaram a ser de exclusiva deliberação da Câmara (146).

Sobre a "festa de aldeia", entretanto, nem as opiniões ou possíveis pressões do Fiscal da Freguesia de Santana diminuíram o ímpeto e alegria das festas do Divino até o final dos anos 50, desafiando, assim, as explicações dos "memorialistas", que precisaram seu enfraquecimento antes desta época (147). Até 1857 as licenças para as barracas no Campo continuaram a ser dadas com tudo que propunham, bebidas, comidas, cavalinhos, botequim, apresentações de história natural, jogos mágicos, ginástica, circo para apresentação de ginástica francesa, exibições de força, curiosidades naturais, panoramas, pantomimas, danças de corda, mímica, "companhia de cavalinhos" também francesa, anfiteatros, circo para "torneio romano" e divertimentos em geral. Poucas foram as recomendações, além da pouco acreditável proibição de se vender aguardente, presente em um pedido de 1854 (148). Ainda por cima, o prazo para a continuidade das barracas, tão caro aos anos 30, ficou bastante dilatado, chegando a ser dado por mais de dois meses (149).

A grande concorrência do "Divino", medida pela quantidade e variedade de atrações nas barracas, corresponde à avaliação de contemporâneos, como a do viajante norte-americano Ewbank e a do "memorialista" Moraes Filho, de que, até 1855, "nenhuma festa popular no Rio de Janeiro foi mais atraente, mais alentada de satisfação geral". Manoel Antônio de Almeida, em "Memórias de um Sargento de Milícias", escritas entre 1852 e 1853, por mais que visse as festas do Espírito Santo do início do século XIX com mais "riqueza e propriedade", registra que, naquele tempo, "ainda se não usavam as

barracas de bonecos, de sortes, de raridades e de teatros, como hoje: usavam-se apenas algumas que serviam de casas de pasto" (150).

As licenças para as barracas e os testemunhos de época, além de confirmarem a grande festa que era a do "Divino", no período em questão, evidenciam a sua capacidade, ou melhor, da irmandade, dos barraqueiros e do próprio público, em se ajustarem aos novos tempos. Ao lado da tradição religiosa e da coroação do imperador, a festa atualizava-se com a introdução das novidades européias, as exhibições de ginásticas francesas, o "torneio romano", as curiosidades e as atrações de história natural, todas incrivelmente adaptadas à estrutura das barracas do Campo! Em outros locais e períodos do ano esses divertimentos estavam invadindo a cidade desde o início dos anos 40 e, certamente, provocavam os antigos gostos (151).

Todas essas diferentes atrações traziam consigo também novos conteúdos, pois valorizavam o extraordinário humano, suas forças e movimentos ginásticos; difundiam entre os populares as conquistas técnicas e científicas, como os cosmoramas, os "tourinhos mecânicos" e as curiosidades naturais das descobertas da física, e, principalmente, abordavam o movimento e a transformação dos corpos e da vida - tema bem caro para a época - nos teatros de bonecos, nos exercícios, agilidades, equilibrismos e adestramentos. Em geral, difundiam na praça pública a capacidade, a força e a inteligência dos homens na capital de uma grande cidade escravista (152).

Não encontrei nenhuma indicação, embora seja tentador desconfiar, através da agilidade do "caboclo" Teles, da barraca das "Três Cidras do Amor", que as habilidades físicas presentes na capoeira estivessem incluídas nas "exibições" corporais das barracas do Divino. Contrariando o argumento, a capoeira provavelmente ainda não pudesse ser considerada uma "exibição", nem mesmo para seus praticantes. Da mesma forma, muitos artistas equilibristas e ginastas, pelas informações das licenças requeridas e dos "memorialistas" consultados, eram imigrantes estrangeiros. Mas o fato de serem estrangeiros não garantia que ficassem distantes da cidade, de suas diversões, crenças e lutas...

Apesar de ser o único caso localizado, a exemplaridade deste pedido de 1840 e a presença do Sr. Bernabó que, no ano seguinte, como vimos, faria várias apresentações comemorando ao mesmo tempo o Divino e a Coroação do Imperador D. Pedro II, incentivam a transcrição integral do documento. Em 14 de junho daquele ano, o promotor do evento, o Sr. F. G. Maigre Restier, certamente um estrangeiro, apresentava o "moderno" divertimento da companhia ginástica e eqüestre, com difíceis demonstrações de cavaleiros montados e de exercícios físicos, como as forças e os volteios aéreos. O motivo da apresentação era livrar Florentino de uma "atrasada" instituição que começava a ser duramente condenada nos principais centros da civilização européia.

AMPHITHEATRO

NO CAMPO DE S. CHRISTOVÃO.



terá logar o beneficio para a liberdade de Florentino, homem de côr, escravo do Capitão J. M. de Menezes, promovida por F. G. Maigre Restier.

Depois de huma bella Symphonia, começará o Sr. Bernabó, director da companhia gymnastica e equestre, os seguintes trabalhos:

- 1.º A sempre applaudida passagem dos arcos, pelo director, em hum cavallo em pello.
- 2.º Novos exercicios equestres, pelo joven Francisco, seo discipulo.
- 3.º Secua do Cossaco guerreiro, executando manobras de lança, segundo o estilo Russiano.
- 4.º Forças musculares, tanto no chão como na columna perpendicular, pelo Hercules Brasileiro.
- 5.º Os dous Gladiadores, lutando sobre dous cavallos em pello; trabalho do director e seo discipulo.
- 6.º Novos volteios aerios, pelo palhaço, precedidos de algumas passagens jocosas.
- 7.º Terminação do espectáculo; grandes pulos do Trampolim por cima de varios objectos; trabalho de Luiz Pinheiro, digno de toda attenção.

O infeliz, cuja liberdade depende da protecção do Publico, no presente beneficio, espera que este seja o dia da sua felicidade; e não perderá occasião de louvar a generosidade de tantas pessoas distinctas, que por elle se interessarão, compadecidas da sua infeliz sorte.

Os bilhetes vendem-se no mesmo Amphitheatro, e na praça da Constituição n.º 64.

Notas

- (1) Vieira Fazenda indica que, em 1904, a festa do Divino estava sendo retomada na Igreja de Santa Rita por uma antiga irmandade (Fazenda, op.cit., tomo 88, vol. 142, p.411). Em 1989, nas proximidades do Campo de Santana, ainda avistei uma faixa convidando o público a comparecer às festas do Divino Espírito Santo realizadas no morro do Catumbi.
- (2) Coaracy, op.cit., p. 159 - 170.
- (3) Cruls, op.cit., p.177.
- (4) Sobre as irmandades negras na primeira metade do século XIX, ver Karash, op.cit., p. 84.
- (5) Coaracy, op. cit., p.160-161.
- (6) Descreve Vivaldo Coaracy que a obra do Vice-Rei obrigou os "moradores das vizinhanças a contribuir para esse melhoramento com dinheiro, materiais e os serviços dos respectivos escravos" (*Idem, ibidem*, p. 515). O processo de aterramento e liberação da área foi bem mais difícil e complicado do que se idealizava, pois, ao longo do século XIX, são inúmeras as reclamações dos fiscais da Câmara de que a população insistia em jogar "imundices" no Campo (Arquivo Nacional, doc 22 e 24, IJJ 10 - 2, 1865; Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, Relatório do Fiscal da Freguesia de Santana, 1832, cód. 37-4-12, fl 1; AGCRJ, Jardins Públicos, cód. 15-4-22).
- Sobre a urbanização do Campo, ver Ferrez, Gilberto, "O Que Ensinam os Antigos Mapas e Estampas do Rio de Janeiro". In: Revista do Instituto Geográfico Brasileiro, vol 278, 1968, p. 87; Bernardes, Lysia M.C., "Evolução da Paisagem Urbana do Rio de Janeiro até o início do século XX". In: Natureza e Sociedade no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1992, p.44.
- (7) Coaracy, op.cit., p. 166 e 167.
- (8) Cruls, op.cit., p. 429; Coaracy, op.cit., p. 213.
- Segundo Coaracy, as comemorações pela coroação e aclamação também eram realizadas no Paço, só depois espalhavam-se pelas praças da cidade com muitos fogos. O autor explica que a festa de aclamação de D. João como rei, oficial e solene, realizou-se em fevereiro de 1818, em uma varanda armada junto à Catedral no Paço. As autoridades, porém, organizaram outras festividades de maior amplitude para que a "massa popular" pudesse mais efetivamente participar. Por ser o mais vasto da cidade, decidiu-se que o local seria o Campo de Santana (*Idem, ibidem*, p.210-215; p. 30-31).
- (9) *Idem, ibidem*, p.212.
- (10) Debret, op.cit., tomo III, p. 77. No Museu Nacional de Belas Artes encontra-se a tela original do "ensaio" de Debret sobre a "Aclamação de D. Pedro I no Campo da Aclamação". Ali percebe-se com mais detalhes o vermelho vivo do "palacete".
- (11) *Idem, ibidem*, p.159-215.
- (12) *Idem, ibidem*, p.213-215.

- (13) AGCRJ, Jardins Públicos, cód. 15-4-22 fl 16. O projeto era de Paulo José Pereira, um major do Corpo de Engenheiros, e incluía a construção de bustos de "nossos heróis de mar e terra".
- (14) "Diário do Rio de Janeiro", 18 de dezembro de 1850. Sobre a lavagem de roupas no Campo de Santana, ver Graham, Sandra L., Proteção e Obediência. São Paulo, Cia das Letras. 1992, p.54.
- (15) Burmeister, op.cit., p. 42 e 43.
- (16) Barreto, Lima, Feiras e Mafuás. São Paulo, Brasiliense, 1956.
- (17) Vovelle, "Prefácio", op.cit., p.7 a 10.
- (18) Sobre o nascimento do folclore na Europa, ver Burke, op.cit., p.301.
- (19) Dentro desta perspectiva de procurar entender as sobrevivências e resistências dos costumes e práticas religiosas populares, apesar das várias tentativas das autoridades leigas e religiosas em proibi-los, ver Thompson, E.P., A Formação da Classe Operária, op.cit., vol 2, p. 294-297; 301-302.
- (20) Neste sentido, ver, principalmente, Thomas, Keith, Religião e Declínio da Magia. São Paulo, Cia das Letras. 1991, p. 522-544; Vovelle, Ideologia e Mentalidades. op.cit., p. 342-347; Vovelle, Pieté Barroque et Déchristianisation, les attitudes devant la mort en Propvence au XVIII siècle; Vovelle, Les Metamorphoses de la Fête en Provence (1750-1820), p. 283; Bercé, op.cit., p. 125-168; Delumeau, Jean, Historia do Medo no Ocidente 1300-1800. São Paulo. Cia das Letras, 1989,p. 405-412.
- (21) Além de Bercé, ver Thompson, A Formação da Classe Operária, op.cit., p. 49-55, 294-302; Storch, Robert D., "O Policiamento do Cotidiano na Cidade Vitoriana". In: Cultura e Cidades, São Paulo, Revista Brasileira de História, Ed. Marco Zero, 1985, p. 7-33. Uma interessante crítica ao trabalho de Keith Thomas pode ser vista em Thompson, "Antropology and The Discipline of Historical Context", Midland History, vol 1#3 Spring 1972, 1972, p.41-55 e Burke, op. cit., p. 264.
- (22) Além dos trabalhos de Vovelle e Delumeau, ver Burke, op.cit., p. 265-300.
- (23) Sobre os limites dos efeitos da Reforma católica, no período colonial, no Brasil, ver Vainfas, O Trópico dos Pecados. Rio de Janeiro, Campus, 1989; Souza, O Diabo e a Terra de Santa Cruz, op.cit.
- (24) Sobre os projetos imperiais "civilizadores", ver Mattos, Ilmar, O Tempo Saquarema, a Formação do Estado Imperial. São Paulo, Hucitec, 1990, p. 201; Bosi, Alfredo, Dialética da Colonização. São Paulo, Cia das Letras, 1993, p.194-221; e VIEIRA, David Gueiros, "Liberalismo, masonaria y protestantismo en Brasil, siglo XIX". In: BASTIAN, J.P. - Protestantes, liberales y Francmaones, México, Fondo de Cultura, 1990. Sobre os "projetos civilizadores" a nível de América Latina, ver Zea, Leopoldo, Filosofia de la Historia Americana. Mexico, Fundo de Cultura 1987.
- (25) No capítulo 4 serão aprofundadas as iniciativas das autoridades religiosas sobre as manifestações populares.
- (26) Crespo, Jorge, - A História do Corpo. Lisboa, Difel, 1990, p. 9-11 e 18; 355 - 366. Toda esta política seguia muito de perto as anteriores diretrizes médicas parisienses. Por exemplo, a Academia de Ciências Médicas de Lisboa publicava em 1814 um programa indicando como se realizar topografias médicas da

população, de acordo com as recomendações de 1776 da Societé Royale de Médecine, de Paris (*Idem, ibidem*, p. 24 e 29).

(27) *Idem, ibidem*, p. 355-366.

(28) *Idem, ibidem*, p. 10. A Intendência havia sido criada em Portugal em 1760, baseada no modelo francês. Ver Holloway, Thomas H., *Policing Rio de Janeiro, Repression and Resistance in a 19th-Century City*. Stanford, Standord Unviversity Press, 1993, p.32.

(29) Silva, José Luis Werneck, "A Polícia no Município da Corte: 1831 - 1866". In: *A Polícia na Corte e no Distrito Federal*. Rio de Janeiro, Série Estudos PUC/RJ, 1981, vol 3, p.22 e 23; 30. Junto com a Intendência, e subordinada a ela, foi criada a Guarda Real, onde se destacou Miguel Nunes Vidigal, imortalizado no livro de Manoel Antônio de Almeida como um grande perseguidor de "desordeiros", batuques e quilombos (Holloway, *op.cit.*, p. 32-38). Dentre as medidas "civilizadoras" de Fernandes Viana, destacaram-se a proibição das rótulas nas residências para facilitar a ventilação e a higiene, e os melhoramentos relativos ao alinhamento das ruas e abastecimento d'água (Coaracy, *op.cit.*, p.183-185). A partir de 1808, a Intendência "centralizou todas as atribuições policiais que, até a vinda do Príncipe-Regente, competiam a várias autoridades. As funções do Intendente estavam ligadas às posturas municipais, à segurança dos cidadãos, à justiça, ao governo e a administração municipal; um verdadeiro prefeito de nossos tempos (Silva, "A polícia", *op. cit.*, p. 197)

(30) Em 1832, também foi criada a Chefatura de Polícia da Corte de acordo com o Código de Processo Criminal. Este código, segundo Werneck da Silva, acabou praticamente com todo o aparato judiciário criminal herdado da Colônia, do Reino Unido e do Primeiro Reinado e, conseqüentemente, transformou ou substituiu as antigas instituições policiais. Após 1841 seria revitalizado na Chefia de Polícia o sentido centralizador da antiga Intendência Municipal (*Idem, ibidem*, p. 205; Holloway, *op.cit.*, p.166).

(31) AGCRJ, Festividades Religiosas e Populares, Danças, Jogos e Tradições, cód. 43-4-2 fl 10. Outros pedidos de licença também utilizaram "Campo de Honra", indicando a aceitação deste nome nos anos 30 (ver Festividades, Tradições Populares e Religiosas, 1834, cód. 43-4-3, fl 84).

Em todos os documentos transcritos, respeitei a pontuação e a concordância gramatical. Apenas atualizei a ortografia.

Salvo especificação, os documentos assinalados em códigos (cód.) pertencem ao Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ). Ao longo das notas, apenas farei referência ao primeiro nome do código e seu número respectivo. A referência completa encontra-se na listagem final das fontes.

(32) Festividades, cód. 43-4-3 fl 27.

(33) Festividades Religiosas da Câmara Municipal, Procissões e outras cerimônias festivas, cód. 43-3-92 fl 78.

(34) Fest. Religiosas da Câmara, cód. 43-3-92 fl 153.

(35) Fest. Rel. da Câm., cód. 43-3-92 fl 224.

(36) Festas Religiosas, cód.43-3-65, fl 33.

(37) Outra razão para a inclusão da análise sobre divertimentos, danças e jogos foi a confusa organização dos pedidos de licença realizada, no início do século XX, por Noronha Santos. Apesar de sua ótima intenção, catalogou os pedidos em códigos por assuntos: festividades do Divino Espírito Santo, festas religiosas, fes-

tividades religiosas e populares (danças, jogos e tradições), festividades (tradições populares e religiosas) festividades religiosas da Câmara Municipal (procissões e outras cerimônias festivas), barracas (barracões e barraquinhas), diversões públicas, diversões particulares e jogos. Por mais que tenha tentado seguir os critérios estipulados, encontrei, por exemplo, informações sobre a festa do Divino em mais de um código/assunto.

(38) Silva, "A polícia", op.cit., vol 3, p.72; Holloway, op.cit., p. 62-63; 107 - 166.

(39) Brandão, Mattos e Carvalho, A Polícia e a Força Policial no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Série Estudos Puc/RJ, 1881, vol 4, p.82 e 91.

(40) Brandão, B., Mattos, L., e Carvalho, M.A., op.cit., vol4, p. 108 e 133.

(41) Holloway, op.cit., p. 61. Sempre considereei fundamental a análise da documentação policial propriamente dita para o estudo do embate entre as políticas de controle, por um lado, e as festas religiosas e costumes populares ali presentes, por outro. Contudo, por vicissitudes da carente organização das fontes sobre o funcionamento interno das instituições policiais nos arquivos públicos, não consegui localizar esta documentação de uma forma expressiva. Já a correspondência da polícia com as autoridades superiores pode ser encontrada no Arquivo Nacional. Até 1850, ela foi consultada, mas, a partir daí, revelou-se pouco expressiva para os objetivos deste trabalho (no mesmo sentido, os relatórios anuais da Chefia de Polícia não foram considerados). O estudo de Holloway indica, por sua vez, que, apesar do levantamento de fontes que realizou, envolvendo principalmente a correspondência das instituições policiais com o poder central e os documentos internos da Polícia Militar do Rio de Janeiro, poucas notícias são encontradas sobre a dinâmica das festas populares. Na lista de prisões em 1850, por exemplo, a liderança é das "desordens" e "bebedeiras", mas não são especificados os motivos nem as circunstâncias (Holloway, op.cit., p.202).

(42) Silva, "A polícia", op.cit., vol 3, 110 - 112, 166, 17.

(43) Os núcleos de organização das milícias municipais receberam várias denominações ao longo do século (Ver Silva, Idem, ibidem, p. 164, 176 e 177).

Sobre os casos de desavenças entre as autoridades municipais nas ruas, os exemplos são vários. Podem ser citadas as disputas sobre a fiscalização da limpeza e dos locais de fonecimento d'água (Queixas e Reclamações, 1833, 1836, 1848, cód. 49-1-8 fl 19, 28, 182-185; AN, GIF1, 5F 241, junho de 1836 e 17 dezembro de 1840); a perseguição a capoeiras (AN, fev. 1841, IJ6 - 196); e o funcionamento de quitandeiras e barracas de flores sem autorização (Queixas e Reclamações, 1863, 1871, cód. 49-1-24 fl 62 e 129). Especificamente sobre as festas, há notícia de uma disputa entre dois Juizes de Paz a respeito da respectiva jurisdição no largo da Glória, quando todos sabiam o "aspecto que oferece esta freguesia nos domingos e dias santos", e, por isso, "maior vigilância devem desenvolver os juizes de paz..." (AN, IJ6 - 187, 27 de agosto de 1838).

(44) A superposição de autorizações pode ser exemplificada por uma licença que a Câmara havia concedido, em 13 de abril de 1855, à Devoção do Divino Espírito Santo da Igreja de Santa Rita, para realizar uma folia "decentemente vestida para cantar em casas particulares". Os pedintes, garantindo à Câmara sua respeitabilidade, anexaram a autorização que haviam recebido do Chefe de Polícia (Festividades do Divino Espírito Santo, cód. 43-4-7 fl 52).

(45) Silva, "A Polícia", op.cit., vol 3, p.33.

(46) Idem, ibidem, p. 30-33.

(47) Salvo especificação, todos os títulos citados referem-se à Segunda Seção, e última, deste código. A Primeira seção é sobre Saúde Pública. No Código de 1830 havia ainda a exigência de os fiscais conduzirem aos corpos da guardas "todos os que forem encontrados nas ruas em estado de embriaguez, assim como "conduzir os loucos à Santa Casa - título 3o., par. 7o. Segundo Sérgio Pechman e Lilian Fritsch, este código havia sido elaborado pela Sociedade Nacional de Medicina e promulgado pela Câmara em 1832 (Pechman e Fritsch, "A Reforma Urbana e seu Averso, algumas considerações a propósito da modernização do Distrito Federal na virada do século". In: Cultura e Cidades. Revista Brasileira de História, São Paulo, Anpuh/Marco Zero, 1985, p. 147-149, 189).

Consultei na biblioteca do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro as seguintes publicações do Código de Postura e seus editais: 1830, Ty. Imp. e Nac.; 1854, Typ. 2 de dezembro; 1860, Typ. de Francisco de Paula Brito; 1870, Eduardo e Henrique Laemmert; 1894, Leis, decretos, editais e resoluções da Intendência Municipal do Distrito Federal, Papelaria e Typografia Mont'Alverne; 1905, Consolidação das Leis e Posturas Municipais, Typ. Paula Souza.

(48) Roger Bastide refere-se à proibição às casas de Zungú e Batuques como uma postura de 1876 da cidade de Campinas. O autor utiliza o exemplo para comprovar as "novas" perseguições às manifestações negras (Bastide, As Religiões Africanas no Brasil. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1989, p. 195).

(49) O terceiro novo título foi o 9o., mas não se refere diretamente às festas e sim ao "alistamento dos habitantes do município e armas que se poderão trazer". Nestes parágrafos, projetava-se o mapeamento de toda a população da cidade, com anotações sobre os que tinham, ou não, empregos.

O parágrafo sobre a proibição dos "proprietários de casa pública ou de negócio terem em suas portas pessoas cativas sentadas a jogarem, ou ali paradas por mais tempo do que o necessário para fazerem compras" (título 6o., par. 8o) desaparece em 1838, provavelmente porque se repetia no título 6o, par. 12o de 1830: "os escravos que forem encontrados nas ruas e praças públicas a jogarem serão multados" ou presos por 24 horas, caso a multa não seja paga pelos senhores.

Para o título 6o., parágrafo 10o. de 1830, foi acrescentado em 1838 a proibição às "vozerias", deixando a proibição sobre ajuntamentos mais completa. No código de 1838 desapareceu a proibição específica da malhação do judas, mas ela estava implícita em outros parágrafos, como o que proibia ajuntamentos com "vozerias".

(50) Reis, João José e Silva, Eduardo, Negociação e Conflito. São Paulo, Cia das Letras, 1989, p.37 e 38.

(51) Edmundo, O Rio de Janeiro no Tempo dos Vice-Reis, op.cit. vol 2, p. 269-270; Moraes Filho, op.cit., p. 109-115, 242-244.

(52) Karasch, op.cit., p. 242.

(53) Karasch, op.cit., p. 243.

(54) Costa, Joaquim José, Breve Notícia da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio. Rio Janeiro, Tipografia Politécnica, 1886. Esta maior intransigência em relação às manifestações negras e africanas, nos anos 20, pode estar relacionada com a ação da Intendência de Polícia e do lendário Miguel Nunes Vidigal.

(55) Debret, op.cit., tomo III, p. 214.

(56) Não estou querendo dizer que no período colonial inexistiu repressão a estas grandes danças. No Relatório de 19 de junho de 1779, apresentado pelo Vice-Rei Marquês do Lavradio ao seu sucessor, por exemplo, está bem claro que as reuniões festivas da população de cor sempre foram um problema para as autoridades (Silva, "A Polícia", *op.cit.*, p.13). Há ainda a famosa determinação do Conselho Ultramarino Português ao Capitão Geral de Pernambuco, o Conde de Pavolide, em 4 de julho de 1780, "que sua Majestade ordenava que não permitisse as danças supersticiosas e gentílicas: enquanto às dos pretos, ainda que pouco inocentes, podiam ser toleradas, com o fim de evitar-se com este menor mal, outros males maiores" (Cascudo, "Revisão e notas". In: Moraes Filho, *op.cit.*, p. 115; ver também Tinhorão, *Música Popular*, *op.cit.*, p.130). A distinção entre "folgedos honestos" e "danças supersticiosas" já tinha sido esboçada por Antonil no século XVII. Sobre a alternância de medidas repressoras e tolerantes, no início do século XIX, ver Reis e Silva, *op.cit.* p. 38/43.

A Igreja Católica, por sua vez, ao longo do período colonial, de uma maneira geral, teve uma relação condescendente com as festas negras e populares, pois eram uma forma de atrair os neófitos e ensinar-lhes os ideais da Igreja e do Estado. Entretanto, estava sempre atenta para os excessos contrários às determinações tridentinas (Priore, *op.cit.*, cap. 7; Vainfas, Ronaldo, *Ideologia e Escravidão*. Petrópolis, Vozes, 1986, cap IV e VI).

(57) Santos, *Histórias de Quilombolas, Mocambos e Comunidades de Senzala no Rio de Janeiro - século XIX*. Dissertação de mestrado, Campinas, Dep. História, Unicamp 1992, especialmente cap. 2, p. 355. A tese de Flávio Gomes aprofunda, na Província do Rio de Janeiro, as ameaças de rebeliões de escravos e, especificamente, analisa um levante de Vassouras, em 1838.

(58) O ofício de 13 de maio de 1835 acrescentava que estavam chegando denúncias vagas sobre a existência de reuniões secretas de homens de cor, o que motivou o governo regencial a enviar circulares ao Juizes de Paz para não cessarem as buscas. Em janeiro de 1836, encontram-se vários pedidos para que seja investigada a possível rebelião, principalmente na freguesia de São José, onde se encontrava um tal pardo ou preto forro Andrade. Há desconfiças que a rebelião era para acontecer no Natal (ofícios de 18, 22 e 28 de dez e 7, 16 e 28 de janeiro de 1836). Todos esses documentos encontram-se no Arquivo Nacional, códice 334, 1833-1840, "Correspondência reservada recebida pela Repatição de Polícia".

Envolvendo diretamente a Câmara Municipal da cidade do Rio de Janeiro, localizei uma carta do Chefe de Polícia, Euzébio de Queirós, ao seu Presidente pedindo para avaliar uma proposta de postura feita pelo Juiz de Paz de Jacutinga, em junho de 1833, que proibia o "uso do tambor na dança dos escravos denominada - candomblé - o qual deixando-se ouvir de uma légua de distância atraía os escravos das fazendas circunvizinhas; podendo de tais reuniões originarem-se males..." (Escravidão, AGCRj, códice 6-1-25). A Câmara não acatou o pedido, afirmando que o Código Criminal e a lei de 26 de outubro de 1831 já providenciavam sobre essa matéria.

(59) Diversões Particulares, cód. 42-3-14 fl 17.

(60) Fest. Relig. e Pop., cód. 43-4-2 fl 13. Para as licenças de barracas, ver códices Festividades 43-4-3, 43-4-6, 43-4-7; Barracas, Barracões, Barraquinhas, 58-3-36. Há ainda exemplos de autorizações para os anos de 1835 e 1836 (cód. 43-4-3 fl 132; cód. 43-4-6 fl 21-22; e cód. 43-4-7, fl 2),

(61) Santos, *Histórias de Quilombolas*, *op.cit.* p. 257.

Os mais importantes levantes ligados às disputas políticas regenciais na cidade do Rio de Janeiro ocorreram entre os anos de 1831 e 1833, provocando uma série de decisões e decretos preventivos, em prol da "ordem pública", ao longo da década de 30. Dentre eles, destacava-se a proibição de ajuntamentos noturnos (Silva, "A polícia na Corte", *op.cit.*, p.76-81; 87-93). Entre 1834 e 1837, foram publicadas decisões da Justiça e do Governo Provincial, envolvendo o controle sobre pretos e capoeiras encontrados com armas e em

"desordens", bem como sobre seus "ajuntamentos". (Brandão, Mattos e Carvalho, A Polícia e a Força, op.cit. p. 101 e 102).

(62) Barracas e Barraquinhas, cód. 58-3-35, fl 1.

(63) Barracas e Barraquinhas, cód. 58-3-35, fl 2. Já nas festas do Divino no Campo em 1836, o fiscal seguia as recomendações sobre os limites de tempo das barracas, em geral de bebidas ou "quinquilharias" (cód. 43-4-6, fl 21 e 22; ver também 1837, fl 64).

(64) Entre os anos de 1837 e 1839, localizei autorizações de barracas para a festa do Santíssimo Sacramento e de Nossa Senhora da Glória do largo do Machado, esta última inclusive com feira franca (Festividades, cód. 43-4-6, fl 69 e 182), festa de Nossa Senhora da Penha em Irajá (cód. 43-4-6, fl 80), festa de Nossa Senhora das Dores no Campo de São Cristovão (cód. 43-4-6, fl 107), festa de São Roque na Ilha de Paquetá, com feira livre e barracas de bebidas e quinquilharias (cód. 43-4-6, fls 190, 192 a 198 e 261) e festa de Nossa Senhora do Socorro em São Cristovão, também com feira franca (cód. 43-4-6, fl 266, 273). No Largo do Machado, na festa de Nossa Senhora da Glória de 1837, as barracas foram prorrogadas (cód. 43-4-6, fl 81 a 85).

(65) Ver Queixas e Reclamações, março de 1833, cód. 49-1-8 fl 19. Um relatório do Fiscal da Freguesia de Santana em 14 de março 1832 definia a região "por sua grandeza e multidão de escravos, que habituados de muitos anos ali se dirigem, principalmente pela escuridão da noite.... impunimente escapam por falta de testemunhas..." (Relatório do Fiscal, 14 de março de 1832, cód. 37-4-12).

(66) Fest. Divino Espírito Santo., cód. 43-4-7 fl 4. Para licenças de barracas com a respectiva assinatura do "termo" nas festas do Divino Espírito Santo do Campo de Santana, ver em 1837, Fest. do Div. Esp. Santo, cód. 43-4-7 fl 4, 7, 10, 12, 13. Para as licenças entre 1838 e 1839, ver Fest., cód. 43-4-6 fls 146, 159, 228, 230, 232, 234, 236, 238, 243.

Para outras festas ou irmandades, apenas localizei a exigência de se assinar "termo de não ajuntamento" na de Santo Antônio dos Pobres, provavelmente também em comemoração ao Divino, cód. 43-4-7 fl 163 e 250 (1838 e 1839) e na de Nossa Senhora da Glória, cód. 43-4-6 fl 178 (1838).

(67) Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 7.

(68) AN, GIF 5B 542, 27 de maio de 1837.

(69) Cristão ("prezo e morão", Festividades, cód. 43-4-3 fl 44); mouros (Diversões Particulares, cód. 42-3-14 fl 7 e 10; Diversões Públicas, cód. 42-3-13, fl 21 e 22, 43-4-3 fl 83); jardineiro e reis (Festividades Relig. e Pop., cód. 43-4-2 fl 4); reis (cód. 42-3-13 fl 28; cód. 42-3-14 fl 2); jardineiro (cód. 43-4-3 fl 36, 41 e 43; cód. 42-3-14 fl 3, 6, 13; 42-3-13 fl 5 e 32; camponeses (Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 42; cód. 42-3-13 fl 24 e 25); china (cód. 43-4-3 fl 45; cód. 42-3-13 fl 16); lina (cód. 43-4-3 fl 40); velhos (cód. 42-3-14 fl 4); caboclos (cód. 42-3-13 fl 4, 6 e 8); índios (cód. 42-3-14 fl 9); argelinos (cód. 42-3-14 fl 11); danças sem especificação (cód. 43-4-3 fl 35, cód. 42-3-14 fl 5, 16 e 14, cód. 42-3-13 fl 23, 26, 27 e 29).

(70) Fest. Relig. e Pop., cód. 43-4-2 fl 04.

(71) Fest. cód. 43-4-3, fl 44. Para outros exemplos, ver também, jardineiras, cód.43-4-3 fl 36, fl 43, fl 41; camponeses, Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 42; lina, cód. 43-4-3 fl 40; caboclos, Div. Publ. cód. 42-3-13, fl 6 e 4; e danças sem especificação, cód. 43-4-3 fl 35. Para a dança de china, é acrescentado que não poderiam sair da cidade, sendo que as apresentações deveriam ser apenas nas datas requeridas, São João e São Pedro (cód. 43-4-3 fl 45).

(72) Div. Part. cód. 42-3-14 fl 3.

(73) Respectivamente, Div. Públ., cód. 42-3-13 fl 16 e 22; cód. 42-3-13 fl 4 e 21; cód. 42-3-13 fl 21; cód. 42-3-13 fl 8 e 42-3-14 fl 11; cód. 43-3-13 fls 24 e 25; cód. 42-3-14 fl 5, 14; cód. 42-3-13, fl 29.

(74) Div. Publ., cód. 42-3-13 fl 5.

(75) Div. Part., cód. 42-3-14 fl4.

(76) Div. Publ., cód. 42-3-13, fl 32.

(77) Fest. Relig. e Pop., cód. 43-4-2, fl 21.

(78) Respectivamente, Festividades, cód., 43-4-3 fl 83; Div. Publ., cód. 42-3-13 fl 8.

(79) Cascudo, op.cit., p.262.

(80) Karasch, op.cit., p. 246.

(81) Almeida, "Memórias", op. cit., p. 68.

(82) Mário de Andrade, op.cit. , p. 34-36; Cascudo, op.cit., p.95 e 96.

(83) Cascudo, op. cit. , p. 96.

(84) Div. Publ., cód. 42-3-13 fl 28.

(85) Debret, op.cit., tomo III, p. 201.

(86) Almeida, História da Música, op.cit., p.171; Mário de Andrade, op.cit., p.78.

(87) Div. Publ., cód. 42-3-13 fl 6. Nas festividades pela Aclamação de D. João VI, no Campo de Santana, Debret refere-se a várias danças apresentadas por grupos de ofícios: comerciantes, ourives, marceneiros, sapateiros e caldeireiros. Estes últimos dançaram "caboclos" (Debret, op.cit., tomo III, p. 73).

(88) Cascudo, op.cit., p.400.

(89) Mário de Andrade, op. cit. p. 270. Dentre os participantes da dança de jardineiros citada, pode-se suspeitar que três dos oficiais fossem escravos, pois são os únicos sem sobrenomes.

(90) Cascudo, op.cit., p. 787.

(91) Debret, op.cit., tomo II, p.135.

(92) Moraes Filho, op. cit., p.43.

(93) Cascudo, op.cit., p.788.

(94) Cosmoramas/ câmaras óticas licenciadas: Festividades, 1834, cód. 43-4-3 fl 69, 85, 93, 99; Diversões Públicas, cód. 42-3-13 fl 10, 14; Fest., 1835, cód. 43-4-3 fl 123, 130, 136, 144, 163; Fest. 43-4-6 fl 18, 31, 51. Outros divertimentos permitidos em locais públicos: o de um alemão para seus patrícios em 1833 (cód. 43-4-3 fl 103); apresentações de arte equestre (1833, cód. 42-3-13); exibição de animais com habilidades numa praça de curro (1837, cód. 42-3-13 fl33); apresentação de um circo no Largo da Ajuda (Mead e Cia), em 1837 (cód. 42-3-13 fl 33; cód. 43-4-3 fl 90 e 91; 102 a 106). Sobre os populares teatrinhos de bonecos organizados por particulares, houve aprovações (1832, cod. 43-4-3 fl 21; 1835 cód. 43-4-3 fl 121 e 122) e indeferimentos (1832 cód. 42-3-13 fl 2).

(95) Cascudo, "Revisão e notas", In: Moraes Filho, op.cit., p.43.

(96) Complementarmente, Renato de Almeida descreve "os velhos" entre as figuras dos populares cordões carnavalescos, com "seus passos, que se chamavam letras, cantando marchas lentas e ritimadas..." (Almeida, "História da Música", op.cit. p.201.

(97) Edmundo, O Rio de Janeiro do Meu Tempo, op. cit. vol II, p.791.

(98) Almeida, "História da música", op.cit., p.171.

(99) Ver Soihet, Rachel, Subversão pelo Riso: Reflexões sobre Resistência e Circularidade Cultural no Carnaval Carioca (1890/1945), Niterói, Tese Prof. Titular, Dep. História, Universidade Federal Fluminense, 1993. A referida entrevista de Hilário Jovino foi reproduzida por Efege, Jota, Figuras e Coisas da Música Popular Brasileira. Rio de Janeiro, Funarte, 1978, p. 82-83.

(100) Localizei pedidos deferidos para danças de Reis em 1839, Festividades, cód. 43-4-6, fl 212 e 214, quando o Juiz de Paz opinou sobre a conduta moral dos participantes; em 1840, ver Festividades, cód. 43-4-9 fl 2/3 e 5 (os fiscais respectivos opinaram); em 1844, dança de Reis com China; em 1848, Fest. cód. 43-3-92 fl 117. Para a década de 50, há notícias no jornal "Diário do Rio de Janeiro" (5 de jan. de 1850; 1 de jan. de 1853 - dança de velho no dia de Reis!). Ver também Soares, "A Negregada Instituição", op.cit., p.56/57, 218, 259.

(101) Ver Jogos, jogos de cartas não proibidos, bilhares, bola, jogos proibidos, cód. 45-2-42 fl 4; cód. 45-2-41 fl 5, 6, 10, 12 e 22. No total dos pedidos, entre janeiro de 1831 a julho de 1835, constam ao todo 41 (Jogos, cód. 45-2-41).

Na lista dos "comerciantes honrados desta cidade", encontravam-se relojoeiros franceses, leiloeiros de fazendas suíços e portugueses, donos de lojas de molhados e fazendas, também suíços, franceses e portugueses, e outros não tão "capitalistas" assim, como os corretores, padeiros e marceneiros italianos (cód.45-2-41 fl 12).

(102) Jogos, cód. 45-2-41 fl 17 e 18.

(103) Jogos, cód. 45-2-41 fl 19.

(104) Jogos, cód. 45-2-41 fl 48 e 51.

(105) Jogos, cód. 45-2-41 fl 41 e 42.

(106) Jogos, cód. 45-2-41 fl 46.

(107) Jogos, cód. 45-2-41 fl 47.

(108) Jogos, cód. 45-2-41 fl 50. Ver também fl 53.

(109) No início dos anos 40, ainda localizei reclamações de que as casas de jogo de bilhar reuniam jogos de dados proibidos e de que as licenças só deveriam ser dadas para pessoas que realmente "receassem" as penas e a vergonha de os admitir, ver ofício do chefe de Polícia para Ministro da Justiça, 11 agosto 1841, AN GIF 5f 241. Ver também AN, códice 324, vol 3 e vol 323, 27 de fevereiro de 1840 e 11 de agosto de 1841. Neste início dos anos 40, realmente, alguns pedidos foram negados, mas, a partir daí, a grande parte das licenças foi concedida, com o respectivo pagamento do depósito; algumas autorizações após 1859 declaravam que os bilhares aconteciam em botequins ou cafés (Jogos, 1841-1873, cód. 45-2-43 fl 2 a 160; Jogos, 1874- 1911, cód 45-2-30 fl 2 a 130).

(110) A condenação, ou não, do jogo de vispora nos anos 30 sempre despertou controvérsias nas licenças requeridas. Os solicitantes insistiam que não era uma jogo de "parada", mas sim uma espécie de loteria com cartões numerados, cujo divertimento é usado em muitas casas públicas e particulres" (Jogos, cód. 45-2-41 fl 61; ver também fl 64). As autoridades em geral não aprovavam. O Fiscal de Santana, por exemplo, não aconselhou a autorização para o jogo de vispora na rua de São Pedro da cidade Nova, pois não lhe pareceu particular e, segundo diziam, era "prejudicial aos mesmos que jogam" (cód.45-2-41 fl 66; ver também fl 64). Nos anos 30, também não foi autorizado um pedido para jogo de pistola (cód. 45-2-41 fl 24 e 68). Ao longo do século XIX, outros pedidos de licenças para abrir casa de jogo de vispora foram indeferidos (1844, Jogos. cód. 45-2-43 fl 44; 1875, cód. 45-2-30 fl 15). Na década de 60, foram aprovados alguns pedidos para vispora.

(111) Chalhoub, S., A Guerra Contra os Cortiços: Cidade do Rio de Janeiro 1850-1906. Campinas, Primeira Versão, UNICAMP, n 19, p. 18.

(112) Reis, "A Morte", op.cit., p.275 e 276.

Sobre a política de higienização das cidades e sua relação com a emergência da ideologia liberal nas instâncias municipais, ver também Machado et alii, Danação da Norma, Medicina Social e Construção da Medicina no Brasil, Rio de Janeiro, Graal, 1978, p.213-246. Sérgio Pechman e Lilian Fritsch destacam no Código de Posturas, além das restrições de natureza higiênica, as de ordem moral! (Pechman e Fritsch, op.cit., p. 147-149).

(113) Festividades, cód. 43-4-3 fl 74. A posição deste Fiscal também chama a atenção para uma prática nos anos 30 de se conceder autorização para alguns jogos populares, argolinhas e cavalinhos, como também "xinquinhos" (sinquilos) e laranjinhas (cód. 43-4-3 fl 114 e 167). Essas autorizações podem ser explicadas porque, textualmente, os pedidos declaravam a sua realização em casas particulares ou em quintais próximos, em dias santos e domingos. Ao longo do século XIX, não seriam mais autorizados, ou, ao menos, seriam mais perseguidos.

O jogo de argolinhas é descrito por Câmara Cascudo como uma "antiquíssima justa em Portugal". Consistia, segundo uma narrativa do século XIX, em Minas Gerais, num jogo em que se prendia uma corda ou arame entre dois postes; ali era presa por meio de fio ou fita uma argolinha, mas de forma a se desprender rapidamente quando tocada (Cascudo, op.cit., p. 74). O "xinquilho", conhecido por chinquilho em Portugal, segundo o dicionário de Aurélio Buarque de Holanda ("chinquilho") é o mesmo que jogo de "malha", onde chapas ou discos de metal malhados (ferraduras) são lançadas contra pequenas estacas postas a distância convencional (Holanda, op.cit., p.1071). O jogo de cavalinhos consistia num tabuleiro com cavalinhos-de-pau que se moviam mecanicamente (cód. 42-3-19 fl 55). Não consegui informações sobre o provável significado das "laranjinhas", embora se possa presumir que fossem as laranjinhas do jogo de entrudo.

- (114) Fest. cód. 43-4-3 fl 86.
- (115) Fest. cód. 43-4-3 fl 154. Ver também, Fest. Rel. e Pop. 1831 cód. 43-4-2 fl; Fest., 1837 cód.43-3-92 fl 61.
- (116) Burmeister, op.cit., p. 65. Ver ainda Carl Schlichthorst (1824-1826), op.cit., p.75; Kidder e Fletcher (1851), O Brasil e os Brasileiros. São Paulo, Cia Ed. Nacional, 1941, p. 162 e 163; Canstatt (1871), 1954, p.270.
- (117) Cascudo, op.cit., p. 683.
- (118) Idem, ibidem, p.155.
- (119) Para concessões de fogos de ar, ver Fest. Relig. e Pop. 1831, cód.43-4-2 fl 10, fl 17; Fest. 1833, cód. 43-4-3 fl 47; 1834, cód. 43-4-3 fl 92. Para autorizações sem declaração do tipo de fogo, ver 1832, cód. 43-4-3 fl 20, 22, 30; cód. 43-3-92, fl 41; cód. 43-4-2 fl 31; 1833, cód. 43-4-3 fl 54; 1834 cód. 43-4-3 fl 81, 107; 1835, cód. 43-4-3 fl 129, 159. Para proibições explícitas, ver 1831, cód. 43-4-2 fl 8; 1833, cód. 43-4-3 fl 50; cód. 43-3-92 fl 51; 1834, cód. 43-4-3 fl 71, 76, 84, 89, 90, 96, 110, 111, 149, 168 etc
- (120) Nos final dos anos 30, destacam-se os projetos dos então Chefe de Polícia, Eusébio de Queiroz, contra a mendicância. Ver sua correspondência com o governo imperial e autoridades municipais (AN, IJ6, n.187, 28 set 1838; n. 196, 16 agosto 1841. Correspondência entre a Polícia e Ministério da Justiça, 1834-1841, AN cód. 324 vol 3, 24 e 28 set 1838, 2, 5 e 18 de out 1838, 30 jan 1839); e Silva, "A Polícia", op.cit., p.61-65.
- (121) Fest. Relig. e Pop. cód. 43-4-2 fls 12. Licenças de esmolos de irmandades concedidas, cód. 43-4-3 fl 113, 115, 118, 145; 43-4-6, fl 298.
- (122) Diversões públicas, cód. 42-3-13 fl 36.
- (123) Div. Publ., cód. 42-3-13 fl 35.
- (124) Fest. cód. 43-4-6 fl 292.
- (125) Thompson, A Formação da Classe Operária, op.cit., vol 2, p. 294-297; e Storch, Robert D., op.cit., p. 7-33.
- (126) Crespo, op.cit., p. 276 e 284.
- (127) Idem, ibidem, p.287-309. Na Espanha também tentaram proibir as corridas de touros desde o final do século XVIII, mas sempre sem sucesso (ver Vives, Vicens (org.), "Costumbres e Diversiones". In: História de Espana e America. Barcelona, Vicens-bolsillo, 1974, vol 4, p. 249, e vol 5, p. 424 e 425.
- (128) Coaracy, op.cit., p. 212.
- (129) Quando uso a expressão "paulatinamente" é porque ainda se difundiam rumores de agitações de escravos em áreas próximas à corte. Muitos escravos estariam acreditando que a Coroa traria a liberdade de todos (ver ofícios diversos, maio/junho de 1841, AN, IJ6 196, 1840-1841). Em um deles, 14 de junho, recomendava que fosse aumentado o policiamento com a Coroa "posto que virá muita gente, com muitos

escravos"... Ver também Flávio dos Santos Gomes, *op.cit.*, p. 391. Como apontou este mesmo autor, as ameaças de rebeliões escravas na Província fluminense não cessaram ao longo do século XIX. Entretanto, da década de 30 até 1847, não se refere a nenhum caso concreto (*Idem, ibidem*, p. 397). A conjuntura "endêmica" a nível nacional da segunda metade dos anos 30 havia passado. É também significativo que na década de 40 e quase toda a de 50, não tenham sido organizadas expedições punitivas contra os mocambos da região de Iguaçu, como também destaca Flávio Gomes (*Idem, ibidem*, p. 180).

(130) Em maio de 1839, alguns barraqueiros conseguiram montar seus negócios na festa do Divino do Campo de Santana para além dos três dias anteriormente concedidos (Fest. cód. 43-4-6 fl 245). Em 1840, conseguiram prorrogação do tempo permitido, mas ainda com assinaturas dos termos (Fest. cód. 43-4-9 fl 44, 49 e 51). Para assinaturas de termos em outros locais, como rua da Quitanda e Freguesia da Lagoa, em 1840, ver cód. 43-4-9, fl 62, 67 e 73. Em 1844 há ainda uma exigência de termo para vender refresco no Passeio Público (cód. Fest. 43-4-10 fl 96).

(131) A partir de março de 1841 há pedidos para barracas no Campo da Aclamação por prazos de mais de 2 meses para comemorar a Coroação (cód. 42-3-13 fl 49, 50 Gabinete de História Natural/Gabinete Fantasmagórico; 51, 53, 54, 55). Para o Divino, se as festas duravam 3 dias, algumas barracas serviram aos dois motivos e continuaram (42-3-13 fl 53 e 54). Especificamente para o Divino, ver cód. 43-4-9 fl 134, 135, 137, 139, 140. Entretanto, dentre elas, ainda encontrei licenças que estabeleciam a necessidade de a barraca ser demolida logo após à festa (presumidamente, depois dos três dias), cód. 43-4-9 fl 135, 139. Em 1840, registrei outros diferentes tipos de barracas: com apresentações de "bichos vivos" e teatro volante.

(132) Div. Publ, cód. 42-3-13 fl 53 e 55. No Jornal do Commercio de 29 de maio de 1841, João Bernabó anunciava para as festas do Divino no Campo a apresentação de uma companhia de teatro ginástica e equestre em um anfiteatro; o mesmo espetáculo era anunciado às vésperas do dia da Aclamação, na rua de Santana, prometendo grande empenho (Jornal do Comércio, 16/17 de julho de 1841). Sobre as diferentes atrações das barracas, ver Fest. cód. 43-4-9 fl 32, 45, 138, 139, 170, 172.

(133) Uma outra diferença, após os anos 30, foi a sensível diminuição dos pedidos de licença para festas religiosas. Esta mudança não aconteceu nos pedidos para diversões em geral que, pelo contrário, aumentaram progressivamente a partir daí, evidenciando o surgimento de sérios concorrentes aos "divertimentos religiosos". Pode-se pensar na hipótese de extravio de parte da documentação, mas, se isto aconteceu, manteve-se uma certa proporcionalidade entre 1840 e 1890 (ver tabela 6).

A nova organização municipal de 1841, quando as autoridades policiais retomam sua importância frente à Câmara e Juizes de Paz, seria uma alternativa de explicação. Porém, a Câmara Municipal manteve a autoridade sobre as licenças de festa, embora possa ser registrado, sem dúvida, uma maior presença da instituição policial na "polícia de festas" a partir daquela reforma.

Outra possibilidade seria apontar para a modificação dos hábitos das festas de santo na cidade, indicando um processo nítido de secularização. Contudo, a mudança quantitativa não foi gradual, o corte é brusco exatamente entre 1830 e 1840. Além do mais, no meu modo de ver, apenas índices numéricos são insuficientes para uma avaliação segura sobre a secularização dos costumes.

Ainda posso recorrer a uma instigante hipótese levantada por Crespo sobre os pedidos de corridas de touros em Portugal. Para o autor, eles coincidem com a maior gravidade política dos período, ou seja, quanto mais difícil era a conjuntura em termos de tranquilidade pública, mais pedidos eram feitos (Crespo, *op.cit.*, p. 287). Não teria sido este o grande desespero das autoridades nos anos 30? Um reforço para esta hipótese é a existência de um aumento, se bem que pequeno, nos pedidos para festas na primeira década republicana (ver tabela 6).

(134) Respectivamente, Fest. cód. 43-4-10 fl 58 e 99. Ver ainda Fest. cód. 43-4-9 fl 140, 173; 43-4-10 fl 8 a 16, 74, 98, 105, 108; 43-4-7 fl 20, 31; Div. Publ. 42-3-13 fl 13, 87.

(135) Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 25, 26, 29. Para os anos 40 e 50, da mesma forma que para o Divino de Santana, outras licenças da mesma devoção no largo de Santa Rita e Lapa do Desterro, ou para festas menos espetaculares, realizadas nas demais freguesias, foram aprovadas sem muitas condições. Notícia de indeferimento de licença para barraca no Campo, sem motivo aparente, apenas localizei um caso, em 1848, para dança de bonecos e cosmorama (cód. 42-3-13 fl 87)

Há registros de alguns outros indeferimentos, mas pouco expressivos: a respeito dos locais em que os fogos seriam lançados - veremos isso a seguir; em 1842 e 1843, de coretos para o festejo do santo padroeiro em casas particulares, em contraste com uma grande quantidade de autorizações para os coretos de irmandades (cód. Fest. cód. 43-3-92 fl 95; Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 23); e, em 1847, de uma dança de "ferreiros portuguesa" na procissão do Corpo de Deus (cód. 42-3-13 fl 80).

(136) Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 22. Para outros exemplos do costume de se conceder uma prenda para cada pessoa que assistisse ao espetáculo, ver 1841, cód. 43-4-9 fl 135 e 139.

(137) AN, GIF 5F 241, 1822-1843.

(138) Crespo, op.cit., p.388.

(139) Uma das últimas, certamente, são as casas de bingo da atualidade!

Segundo Crespo, os jogos de azar sempre foram proibidos, mas mesmo dentro do Direito Canônico eram permitidos os que traziam alívio e recreação. Um grande problema para seu controle residia no fato de que os jogos sempre atraíram todos os setores sociais. Em Portugal, no início do XIX, o dilema das autoridades era continuar reprimindo, apesar dos insucessos, ou tentar "organizar sutilmente a desenfeada paixão dos homens" através da contrapartida dos benefícios sociais (caridade e assistência). De qualquer forma, sempre que aparecia um jogo novo era um problema para a polícia local. A partir daí, também, os governos tiveram que lidar com incontáveis pedidos de concessão de loterias (Ver Crespo, op. cit. p. 378 - 419).

(140) Com o nome de "leilões de prendas", a prática de se tirar "prêmios por sortes" pode ter permanecido nas barracas, na segunda metade do XIX. Até mesmo o anúncio de "sortes" pode ter continuado, como o que eu localizei no "Diário do Rio de Janeiro" de 23 de outubro de 1852, na seção de "Anúncios": "Em frente a casa dos romeiros, os devotos de Nossa Senhora da Penha encontram a Barraca do Calypso, que muito se lisongeará se conseguir grande concorrência para as suas sortes" (ver também no mesmo jornal, 4 de jun. de 1853).

Sobre as "Três Cidras do Amor", ver Moraes Filho, op.cit., p. 123. O mesmo autor refere-se ao movimento do Campo de Santana, onde se podia comprar sortes, ceiar nas barracas, caminhar ao acaso e receber entradas (Idem, ibidem, p.121, grifos meus).

As constantes reclamações contra a venda ilegal de loterias e os excessos de loterias de irmandades, podem ser encontradas no anos 50 e 70: "Diário do Rio de Janeiro", 2 de junho de 1853; 8 de janeiro, 21 de março, 24 de abril, 19 de junho de 1870.

(141) Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 31.

(142) Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 29.

(143) Silva, "A Polícia", op.cit., p. 109.

(144) Ver Fest. Div. E. S., cód., 43-4-7, fl 29, 31, 35, 40.

(145) Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 39.

(146) 1852, Div. Publ., cód. 42-3-13 fl 123; 1853, cód. 42-3-13 fl 130.

(147) Um continuador da posição do fiscal, foi o vereador conhecido como Ezequiel. No início dos anos 50, votou contra a concessão de vários pedidos, apesar de terem sido licenciados. Em sua opinião, o Campo deveria ser urbanizado, "aterrado e nivelado" para ser transformado "num local aprazível e de recreio"... (Atas da Câmara, 1o. e 8 abril, 1o. de julho de 1854; ver também, Fest. cód. 43-3-92 fl 137, 139; 42-3-13 fl 138, 140).

(148) Fest. cód. 42-3-13 fl 120, 121, 122, 123 125, 136, 138, 139, 140, 161, 166; Div. Publ., cód. 43-3-92 fl 132, 137, 139, 151, 152, 154, 156; Fest. Div. E. S., cód., 43-4-7 fl 49, 50, 54, 54, 56, 58, 59, 66, 67, 68, 70; cód. 43-3-36 fl 12.

(149) 1854, Fest., cód. 42-3-13 fl 138, 139, 140; Div. Publ., cód. 43-3-92 fl 137; 1855, cód. 43-3-92 fl 151, 154; cód. 43-4-7 fl 54, 56; 1856 cód. 43-4-7 fl 66, 68; 1857, cód. 42-3-13 fl 155 e 156 (até 31 de agosto!).

(150) Almeida, "Memórias", op.cit., p. 56 e 80.

(151) Em termos de diversões públicas, é impressionante a maior diversidade em relação à década de 1830, conforme se observa pelas atividades das barracas na festa no Campo. Ver licenças para Diversões Públicas, códices 42-3-13 fl 2 a 253, 1832-1870. Ainda uma outra evidência da política de tolerância da Câmara são as autorizações para corridas de touro (ver cód. 42-3-13 fl 60, 65, 78, 79, 81, 82).

(152) Sobre esta perspectiva em Portugal, ver Crespo, op.cit., p. 456. Para o autor, essas diversões expressavam também uma especial concepção do corpo, desafiando a visão nobre e hereditária dos atributos físicos. Neste sentido, valorizavam um corpo rude e viril com forte influência rural; foi a era dos circos. Em Portugal, principalmente no final do século XIX, esta concepção passou a ser atacada pelos higienistas, em nome dos excessos corporais e em defesa de um corpo racionalizado. A "verdadeira" ginástica precisava ser controlada pelos médicos (Idem, ibidem, p. 442-461).

Martha Campos Abreu

**“O IMPÉRIO DO DIVINO”:
Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro
1830 - 1900**

TESE DE DOUTORADO

volume II

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Abril de 1996



UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	
T/UNICAMP	
AB86i	
V. 02 Ex.	
TEMPO B. 28343	
PREC. 667/96	
C ☐ D ☒	
PREC. 788.11.00	
DATA 05/09/96	
N.º CPD em 60091775-1	

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

Ab86i

Abreu, Martha Campos

**"O Império do Divino": festas religiosas e cultura popular
no Rio de Janeiro, 1830 - 1900 / Martha Campos Abreu. --
Campinas, SP: [s.n.], 1996.**

Orientador: Robert Slenes.

**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. História social - Rio de Janeiro (RJ) - Século XIX. 2.
Festas religiosas - Rio de Janeiro (RJ). 3. Controle social -
Rio de Janeiro (RJ) - Século XIX. 4. Rio de Janeiro (RJ) -
Cultura popular. I. Slenes, Robert W. II. Universidade Esta-
dual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.**

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	1
CAPÍTULO 1 - OS CASOS DO DIVINO	7
1) Uma herança religiosa	8
2) Na trilha da festa:	13
- Um objeto da História	13
- As Festas do Divino Espírito Santo: uma festa antiga e popular	14
3) As folias do Divino:	23
- Os "barbeiros"	28
- As cantigas	31
- O "imperador"	36
4) O tempo do Divino	41
5) As "Três Cidras do Amor":	50
- Os gêneros musicais: da valsa ao batuque rasgado	52
- Os gêneros teatrais: versos e palavras	70
- Enfim, o público...	74
6) A memória do Divino: questões sobre festa e identidade nacional	83
- O Divino na literatura	86
- O Divino entre os historiadores memorialistas	94
- As originalidades de Mello Moraes Filho	101
- Entre a história memorialista e o folclore	116
Notas	122
CAPÍTULO 2 - POR UMA HISTÓRIA DO DIVINO	147
1) Cidade e Festa: marcos do nascimento e morte do Divino	148
2) Sinais de mudança	155
3) A Câmara Municipal e a "polícia das festas":	159

- A organização da "polícia"	164
- Festas e Posturas Municipais	167
4) Uma difícil conjuntura: os anos 30	170
- De olho nas festas religiosas	173
- Até as danças são perigosas	178
- A "polícia" do bilhar	192
- Diminuindo os desperdícios sociais: divertimentos impróprios, fogos, touros e ruas obstruídas	195
5) Perspectivas de tolerância e caminhos de controle: 1840-1855	204
- Um grande período para o Divino	205
Notas	215

CAPÍTULO 3 - PERSPECTIVAS DE CONTROLE E CAMINHOS DE TOLERÂNCIA 1855-1900

	229
1) Em busca da "civilização":	230
- Um reforço à segurança da cidade	231
- Cerceando práticas religiosas inconvenientes: as procissões e os tiradores de esmolas	236
- Cerceando diversões populares nas ruas: realejos, cavalinhos-de-pau e cosmoramas	240
- A estratégia da restrição das máscaras	248
- A "polícia" dos jogos	250
2) Enfim, o controle sobre as festas	252
3) "Batuques, danças e tocatas de pretos na cidade":	266
- Tolerar ou reprimir	271
- Os sentidos dos "batuques"	275
4) A derrota do Divino e a vitória da "festa":	284
- A nova Praça	287
- A reação do "Divino"	289
- Uma "polícia imperial"?	295
- E ainda uma festa no Campo	299
5) Monarquia e República: dimensões da mudança	304
- Memórias, metáforas e histórias	304
- Algumas questões a respeito da "polícia" republicana	309
- Inegáveis continuidades	312

- Símbolos de mudanças	320
Notas	324
CAPÍTULO 4 - OS IMPASSES DO CATOLICISMO NO SÉCULO XIX	346
1) Em defesa do catolicismo	349
2) Catolicismo e liberalismo em perspectiva continental:	353
- Projetos políticos e catolicismo	356
3) Catolicismo e modernidade no Brasil (I):	362
- Política, liberalismo e religião no Brasil.	369
4) Catolicismo e modernidade no Brasil (II) (o último quartel do século)	377
- O "liberalismo reformador"	381
- Em defesa da tradição...	385
4) A Reforma da Igreja Católica: prescrição e tolerância:	395
- A política sobre as festas religiosas populares: administrando os impasses: 1870 - 1890	395
Notas	403
PALAVRAS FINAIS	418
FONTES	424
BIBLIOGRAFIA	436
ANEXOS (tabelas, ilustrações e mapas)	450

ANEXOS

Tabelas

(todos os pedidos correspondem ao período compreendido entre 1831 a 1900)

Tabela 1 - Ordem cronológica do primeiro pedido de festa solicitado pelas irmandades.

Tabela 2 - Primeiro e último ano dos pedidos de festas solicitados por cada irmandade.

Tabela 3 - Distribuição mensal de pedidos de festas solicitados pelas irmandades.

Tabela 4 - Total de pedidos de festas solicitados por cada irmandade.

Tabela 5

- a. Santos homenageados a partir dos pedidos de festas.
- b. Santos homenageados a partir dos pedidos de festas solicitados pela irmandades.
- c. Santos homenageados a partir dos pedidos de festas solicitados por particulares.

Tabela 6 - Distribuição por década dos pedidos de festas solicitados por irmandades e particulares.

Ilustrações

Ilustração 1 - "Viveres levados à cadeia no dia de Pentecostes".

Ilustração 2 - "Folia do Divino".

Ilustração 3 - "Mendigando para o Espírito Santo", 1848.

Ilustração 4 - Músicos barbeiros acompanhando a "extrema-unção levada a um doente".

Ilustração 5 - "Músicos negros" na procissão do Corpo de Deus.

Ilustração 6 - Procissão do imperador do Divino, Parati, 1988.

Ilustração 7 - "Uniforme de gala dos Cavaleiros da Ordem de Cristo".

Ilustração 7b - O Campo de Santana em "Tempo do Divino"

Ilustração 8 - "Batuque".

Ilustração 9 - "Lundu".

Ilustração 10 - "Lundu".

Ilustração 11 - Francisco Corrêa Vasques.

Ilustração 12 - "Aclamação de Dom Pedro I no Campo de Santana".

Ilustração 13 - O Campo de Santana em 1817.

Ilustração 14 - O Chafariz das Lavadeiras em 1835.

Ilustração 15 - "Balanço Diabólico".

Mapas

Mapa 1 - Cidade do Rio de Janeiro em 1831.

Mapa 2 - Cidade do Rio de Janeiro em meados do século XVIII.

Mapa 3 - Cidade do Rio de Janeiro em princípios do século XIX.

Mapa 4 - Cidade do Rio de Janeiro em meados do século XIX.

Cap. 3 - PERSPECTIVAS DE CONTROLE E CAMINHOS DE TOLERÂNCIA 1855 - 1900

"Em nome da Irmandade
Eu ando sem cessar,
por toda esta cidade
esmolas a tirar!

E profissão tão nobre
Não deixo nem a pau,
pois rende muito cobre
o velho balandráu!

Este emprego de sacola
Sim, senhor, é rendosíssimo
Esmola, esmola, esmola,
Para a cera do Santíssimo!...

De todo o rendimento,
procedo à divisão:
não vê o Sacramento
um níquel de tostão!...

Eu vi certa criada
em casa de um doutor
e... não lhes digo nada...
entrei no corredor!
Repleto de coragem,
subi, subi, subi!
No meio da viagem:
Que quer você aqui?!...

Apontando para a sacola,
disse todo devotíssimo:
Esmola, esmola, esmola,
Para a cera do Santíssimo!...

(Música de Chiquinha Gonzaga e letra de Artur Azevedo)
Agradeço à Lícia Gomes Mascarenhas a indicação desta música.

1) Em busca da "civilização"

A partir de meados dos anos 50, comecei a localizar alguns indícios que evidenciam a retomada e o fortalecimento de uma tendência da política de licenças de festas da Câmara, esboçada nos anos 30, embora no período anterior (a década de 40) nunca tivesse ficado totalmente ausente esta possibilidade, como demonstrou o Fiscal de Santana ao ser contrário às "festas de aldeia". Algumas ações do governo municipal e certos posicionamentos de seus representantes passaram a ser mais impositivos e restritivos, exatamente num período de grande efervecência da festa, apesar de também não terem perdido o caráter ambíguo e a possibilidade de tolerância. Bem diferente dos perigos para a "tranquilidade pública" - a principal marca da intolerância nos anos 30 - os argumentos dos agentes defensores de um controle sistemático das manifestações festivas populares, nos anos 50, construir-se-iam ao redor das preocupações com a vida e com a vagabundagem; estavam também em jogo os motivos da "civilização" e da "moral".

De imediato, destaca-se uma maior organização do fisco sobre as barracas e a clareza dos procedimentos, pois se torna constante a presença do "Contador", o funcionário encarregado de aplicar a política de licenças da Câmara e deliberar sobre o que era de "costume", ouvindo também os fiscais das freguesias. Eventualmente, em caso de dúvidas ou novas disposições, o contador solicitava aos vereadores a decisão final. Em 1855, por exemplo, foi estipulada uma novidade sobre a cobrança de impostos em função do tamanho da barraca, ou seja, por cada braça se pagavam 10 mil réis, o que fez o Contador, naquela ocasião, ficar confuso sobre a inclusão, ou não, neste valor, do imposto para a diversão ou venda de comidas. A Câmara esclareceu que a cobrança era uma espécie de imposto único. Por esta decisão, ficamos sabendo que o tamanho das barracas variava muito, desde um taboleiro com doces e bebidas até uma grande barraca com seis braças de frente e doze de fundos, para divertimentos de ginástica e forças, de acordo com o poder aquisitivo do "empresário" (uma braça é igual a 2,2m) (2).

Um reforço à segurança da cidade: de novo os fogos

O investimento no controle sobre os fogos, como vimos, inaugurado nos anos 30, chegou a receber atenção no início dos anos 40, quando a Câmara impôs algumas condições para as apresentações dos fogos das festas das irmandades. Além de só consentir o "fogo amarrado", limitou as execuções às "praças e ruas de 60 palmos de largura" e indeferiu pedidos de irmandades que não cumprissem essas determinações, chegando mesmo a negar licenças para uma irmandade de muito prestígio, como a de Nossa Senhora da Lapa dos Mercadores (um palmo mede, aproximadamente, 22cm) (3).

Ao longo da década de 40 e início da de 50, entretanto, esta determinação não foi mantida coerentemente, principalmente após 1844, quando foram aprovados pedidos sem maiores exigências em relação aos fogos para as festas, como os em homenagem a Santa Filomena, organizadas pelos frades capuchinhos, Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora da Lapa dos Mercadores, ou mesmo para as perigosas exibições nas portas de casas particulares (4).

Paralelamente, no início dos anos 50, outros pedidos antecipavam-se a um ameaçador indeferimento, declarando que os fogos seriam queimados em locais livres dos edifícios públicos e particulares, sem possibilidade de haver riscos ou danos. Assim fizeram os religiosos do Carmo e os devotos de Nossa Senhora da Soledade para comemorar esta mesma senhora, em julho de 1853. Muitos solicitantes, também, entre 1854 e 1856, já nem requeriam os fogos, apenas o coreto para músicas, como foi o caso da devoção de Santo Antônio de Pádua, dos festeiros de Nossa Senhora do Cabo da Boa Esperança, se bem que alguns, completamente desavisados, ainda pensavam em "fogos de ar", como a Irmandade do Divino Espírito Santo da Lapa do Desterro e a do Divino Espírito Santo de Santa Rita, respectivamente em 1855 e 1856.

Esta variedade de pedidos, revelando o incansável esforço das irmandades e festeiros populares para realizarem suas festas com os tradicionais fogos de artifício, correspondia a uma visível oscilação das diretrizes das autorizações da Câmara e

demonstrava a dificuldade de se estabelecer uma política coerente de controle por um certo tempo. Se, estando as posturas claramente estabelecidas, a Câmara não conseguia dar conta de todas as artimanhas dos pedidos, como vimos em relação aos jogos de azar, no caso concreto dos fogos, quando só havia uma "resolução" (e não uma postura) sobre o local permitido para as exhibições, a alternância e a subjetividade das decisões apareciam mais nitidamente. Os próprios contemporâneos, com seus insistentes pedidos, confirmavam essa prática; havia sempre uma esperança de conseguir autorização para seus "condenáveis" pedidos (6).

As marchas e contramarchas que emergem da "polícia" municipal sobre as festas no Rio de Janeiro e a dificuldade em se entender a lógica de determinados procedimentos, contudo, não impedem a percepção de uma tendência, possível de ser delineada através de pequenos marcos divisores de águas, onde se elucidam as crescentes preocupações das autoridades municipais quanto às festas religiosas e costumes populares. São visíveis, ao longo do século XIX, os sinais de sua gradual condenação e proscrição, sintomática e ironicamente iniciados logo após o estabelecimento do conhecido compromisso político-partidário dos altos escalões do governo Imperial, a chamada "Conciliação" nacional. Nas ruas, inversamente, festas populares e regime político começavam a se afastar...

Um desses marcos poderia ser 1856, ano em que foi publicado um novo edital da Câmara em 7 de outubro, definitivamente esclarecendo a questão dos fogos: passava a ser proibido o seu lançamento, juntamente com as fogueiras e balões, nas ruas e praças públicas, ou "das janelas e portas que para elas deitarem". Só seriam autorizados, especificava o artigo 2o, para as festividades religiosas e nacionais, se fosse previamente aprovado o lugar em que tais fogos poderiam ser colocados. Um dos objetivos era proteger as áreas urbanas e as mais densamente habitadas, sendo que as comemorações com fogos "para governo e para Deus", se bem organizadas e sob a responsabilidade de alguma instituição, estariam resguardadas. Os que representavam maior perigo mesmo e, conseqüentemente, os mais perseguidos, eram os lançados por particulares, especialmente em casas e ruas populares (7).

Quando a proposta de postura foi encaminhada ao Ministro do Império para a aprovação final, em fevereiro de 1856, o ofício da Câmara explicava que a decisão havia sido tomada em função das "repetidas reclamações da imprensa contra os abusos e vexames que a população desta cidade têm de há muito sofrido..." (8). De fato, o "Diário do Rio de Janeiro", no início dos anos 50, trazia muitos registros sobre a prisão de fogueteiros que jogavam bombas para dentro de algumas casas e sobre os pequenos incêndios em decorrência do uso dos fogos; publicava também protestos pelos perigos que representavam os fogos, especialmente nos dias de São João, São Pedro e Santana, e pedidos para as autoridades policiais vigiarem e patrulharem os "fogos de ar", as "ronqueiras" e os balões, principalmente nas proximidades de prédios públicos, como o Tesouro Nacional, Arsenal de Guerra e Alfândega (9).

Uma das mais reveladoras reclamações apareceu na coluna de "Comunicados" do "Diário", em 16 de junho de 1851, com o título "Foguetes e divertimentos canibais". Depois de denunciar que na noite de Santo Antônio uma criança dentro de sua casa havia sido atingida por "pistolas" de fogo, o artigo solicitava providências ao Chefe de Polícia para controlar a perigosa associação entre os fogos e o entrudo:

"Sabemos que nos dias de entrudo se fazem pontarias com limões de cheiro; porém que nas noites de fogueiras se façam pontarias com foguetes, é o que por certo maravilhará a qualquer, que não esteja iscado de canibalismo. Sr. Chefe de Polícia, V. Ex. pode remediar isto, nós invocamos. Não pode ser admitido o atroz divertimento de jogar fogos aos transitadores das ruas, nem aos animais dos trens. Vimos na praia da Gamboa um sujeito divertir-se em atirar fogos acesos em cima de um taboleiro com que uma preta ia vendendo suas fazendas!"

Logo depois, em 18 de junho de 1851, outro "Comunicado", assinado pela "Sonâmbula" - um escritor anônimo que reunia em seus "sonhos" comentários e críticas bem humoradas sobre a cidade, seus costumes e estado geral da "ordem e da moral" - contava que um homem havia sido interrompido por um sujeito que entrara "casa a dentro esbaforido":

"O mísero vai fugindo a uma chuva de traques e bombas, pistola e **busca-pés**, com que uma mão malfazeja procurou queimá-lo. **Joga-se entrudo com foguetes!** Exclama o desgraçado..." (10) (grifos meus).

A regulamentação sobre esta prática, por mais que não tenha, obviamente, eliminado a existência dos perigosos fogos na cidade, principalmente os "busca-pés", serviria de base legal para as ações cerceadoras e punitivas de uma difundida e por vezes irreverente prática popular, ao menos quando as autoridades entendessem ser necessário. O melhor caso encontrado é o pedido de Antônio Arzua dos Santos, de 4 de junho de 1867, que se declarava juiz da devoção de Santo Antônio da rua Formosa 173 d. Uma devoção muito especial, posto que não era ligada a nenhuma Igreja e realizava as comemorações do Santo, com fogo artificial e bandeirinhas, em uma terreno de propriedade do "Sr. Dr. Francisco Leocádio de Figueiredo". Pelo desenrolar dos acontecimentos, ficamos sabendo que o dito terreno era uma "estalagem pública". O fiscal da freguesia, para nossa sorte, deu um parecer muito detalhado, que acabou sendo a base do indeferimento da Câmara:

"É proibido tais fogos pelo Edital de 7 de outubro de 1856. Não pode obter a licença requerida na forma do dito Edital. 1o porque não é festa religiosa, antes acho profanação, 2o. não é terreno particular por ser estalagem pública, e lugar muito impróprio para taes fogos pelo seu acanhamento, que não só podem se dar fatos de desgraça como o ano presente passado que muitas pessoas ficaram queimadas as roupas; como mesmo acontece haver desordens" (11).

Logo de início, chama a atenção a inteligente estratégia do Juiz da Devoção de Santo Antônio de informar que a festa iria ocorrer no terreno particular do Dr. Figueiredo e não no que realmente existia no local, uma estalagem pública, provavelmente de propriedade deste mesmo senhor e com a sua autorização. Em segundo lugar, o juiz da particular devoção deveria estar muito confiante em ter o seu pedido aprovado, pois, ao fazê-lo, mesmo com os "desastres" do ano anterior, anexou as autorizações da própria Câmara e da Polícia para aquele ano, assim como confirmou a declaração do contador.

Ora, no ano anterior, 1866, o edital sobre fogos já existia há algum tempo e nem a Câmara ou a Polícia poderiam ter autorizado aquela festa que tantas vítimas e desordens trouxe, num local inapropriado pelo "seu acanhamento", segundo o Fiscal. Por que não foi usado no ano anterior o referido edital de 1856? A resposta a esta pergunta

provavelmente escapasse às próprias autoridades envolvidas na questão, como a confusa posição do Contador dá a entender, mediante a existência das licenças obtidas no ano anterior.

No meu modo de ver, como este caso (e outros que ainda veremos) demonstra, a aplicação das posturas poderia tornar-se um dispositivo político de negociação e conflito para ser usado onde fosse conveniente ou quando uma autoridade realmente quisesse cumprir à risca a disposição. O mais interessante é que todos os envolvidos pareciam saber disso. O Fiscal, ao extrapolar a questão dos fogos, avaliou como uma "profanação" a festa religiosa pretendida por Antônio dos Santos, condenando e rompendo a permissão para a realização de uma importante e tradicional forma de comemoração popular. O perspicaz Juiz da devoção, pedindo a festa em terreno particular e anexando as autorizações anteriores, procurava melhores chances para aprovar seu pedido.

Independente das posturas, de suas interpretações e das preocupações das autoridades, ainda em 1871 os fogos pareciam continuar muito perigosos, mesmo que se desconte o fato de o autor da avaliação, o geógrafo alemão Oskar Canstatt, não estar habituado com os costumes católicos tropicais e não saber proteger-se devidamente. Ao assistir, no Rio de Janeiro, da janela de seu hotel, à procissão do Corpo de Deus, onde a "multidão" enchia as ruas, aguardando a sua aparição, anunciada pelo "crepitar de girânadolas", Canstatt faz um oportuno comentário sobre os fogos, que não deixa de ter uma razoável comicidade, apesar da gravidade do fato e dos possíveis prejuízos humanos. Chama a atenção sua consideração sobre os fogos como um "divertimento", sobre a complacência das autoridades e sobre a inoportuna presença da luz do sol, lembrando muito o comentário de Burmeister muitos anos atrás:

"A todas as horas do dia pode-se observar nas cidades do Brasil esse divertimento, sem que se tenha na menor consideração o perigo para os transeuntes. Por ocasião das festas de Igreja quando o abuso ainda é favorecido pelas autoridades, torna-se muito perigoso o trânsito em algumas ruas. Negros empregados da Igreja conduzem nessas ocasiões debaixo do braço feixes de indispensáveis foguetes dos quais sem cessar e sem motivo vão fazendo subir alguns aos ares a despeito da luz do sol" (12).

A preocupação da Câmara com a segurança da cidade, em termos da vida de seus habitantes e da conservação do bem público, sem dúvida, foi bastante aprofundada a partir dos anos 50, como testemunharam as disposições sobre os fogos. Mais evidente também ficou um antigo cuidado sobre a necessidade de as barracas não atrapalharem o trânsito público.

No pedido do Juiz e Mesários da Irmandade de Nossa Senhora da Mãe dos Homens, em abril de 1853, por exemplo, solicitando armar um coreto de madeira para a música que iria tocar na véspera e no dia da solenidade, a autorização veio acompanhada pela advertência do fiscal da Candelária de que a rua, depois da festa, deveria retornar ao "mesmo estado que presentemente se acha". Ainda por cima, dois dias depois, o engenheiro diretor das obras municipais foi chamado a participar, calculando o orçamento para um coreto de madeira para música, especificado em 4\$000 réis (13). O alvará passou a ser emitido juntamente com o pagamento de uma caução bem alta, de 20\$000 réis, para os possíveis danos.

Essas determinações deixavam claro que a municipalidade liberava as festividades, mas exercia um atento controle, mesmo que indireto, interferindo cada vez mais em suas próprias regras e estabelecendo outras consideradas mais seguras e menos perigosas.

Cerceando práticas religiosas inconvenientes: as procissões e os tiradores de esmolas

Além do edital de 1856, regulamentando os fogos, outros sinais evidenciavam uma "polícia" de controle mais restritiva das autoridades municipais sobre as festividades populares (14).

Alguns meses antes, em dezembro de 1855, a Câmara Municipal fazia ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império a proposta de uma nova postura. O projeto procurava respeitar a religiosidade do ato e a "moral pública", proibindo.

"... o abuso e procedimento escandaloso que certas pessoas vadias e sem educação costumam praticar por divertimento quando acompanham de noite o Santíssimo, digo o Sagrado Viático, cantando o Bendito (nas procissões do Corpo de Deus), e de que se aproveitam para proferirem em voz alta palavras indecentes e fazerem assuadas..." (15)

A ideia parece que se iniciou, segundo as palavras do vereador Mesquita, quando o Chefe de Polícia e "ultimamente a imprensa diária desta Corte" reclamaram da necessidade de se estabelecer uma Postura sobre aquele abuso (16). O projeto foi enviado ao Bispo Conde Capelão-Mor que concordou inteiramente, visto ser a prática "irregular e desedificante", marcada pelos "abusos e escândalos". Na resposta à Câmara, considerava que nada se perderia do culto público prestado ao Santíssimo Sacramento nestas ocasiões, por ficarem circunscritos aos "termos precisos do Ritual Romano, sem esses acréscimos de devoção" (17).

Através de uma referência do folclorista Renato Almeida, consegui entender um pouco melhor qual a grande preocupação com os Benditos. Segundo o autor, era inestimável a riqueza das orações dos Benditos e Ladainhas no Brasil do passado, apesar de sua origem erudita. Na verdade, a participação do povo nestas orações era muito mais para adaptá-las e deformá-las, em função de sua livre tradução, do que criá-las, já que eram em latim ou francês. Na Bahia, por exemplo, lembra o autor que "Agnus Dei qui tollit peccata mundi" era cantada como "água de Deus que atola os pecados do mundo...", pela proximidade dos sons e costumeira irreverência popular (18).

Bem, mas o projeto acabou não sendo aprovado pelo Ministério do Império, mesmo com as várias reclamações presentes nos jornais, desde o início dos anos 50, quanto às desordens que ocorriam nas procissões, freqüentemente provocadas, conforme se acusava, pelos temidos capoeiras (19). Vivaldo Coaracy chega a comentar que, na procissão das Cinzas, "a mais aparatosa da cidade" em meados do século passado, não

faltavam os que viam nela uma espécie de anexo ou encerramento dos folguedos profanos da véspera carnavalesca. Figuras de mascarados, imiscuiam-se; elementos perniciosos tomavam atitudes grotescas, provocando os risos e os gracejos; surgiram incidentes, e os conflitos agravavam-se de ano para ano, exigindo cada vez mais a intervenção da força policial para manter a ordem e assegurar à procissão o seu curso. De tal forma acentuaram-se estas condições que, em 1861, a Venerável Ordem Terceira da Penitência, segundo consta por proposta do Ministro Manoel Gonçalves Machado, teria suprimido a Procissão das Cinzas para evitar uma previsível proibição no ano seguinte (20).

Retornando aos Benditos "imorais", provavelmente a decisão do Ministério deveu-se ao fato de já estar incluída a sua interdição na aplicação do título 4o. das Posturas sobre a realização de vozerias, alaridos e gritos nas ruas, assim como injúrias e obscenidades contra a "moral pública". Pensando bem, uma postura sobre Benditos realmente não pareceria apropriada pela especificidade do assunto, revelando mais as dificuldades do controle do que uma eficiente política preventiva. De qualquer forma, vale destacar o cuidado que as duas autoridades municipais, representantes da Polícia e da Câmara, tiveram sobre a prática religiosa das ruas, significativamente associada a um problema de "moral pública". A iniciativa, desta vez, coube à primeira instituição.

Outro exemplo de aproximação entre a "polícia" municipal e os assuntos religiosos aconteceu em 26 de maio de 1857, quando o Cônego José Joaquim Pereira da Silva, Vigário Geral do Bispado, enviou um ofício ao Illmo. e Exmo. Dr. Chefe de Polícia, solicitando que tomasse providências, a fim de pôr um termo aos "abusos" que se vinham cometendo em prejuízo da "Religião" pelos grupos de coletores de esmolas das irmandades do Divino Espírito Santo. Esses hábitos "só serviam para afrouxar nos fiéis a sua crença religiosa". Neste sentido, o Vigário Geral lamentava que

"... o estado das nossas causas; e muito nomeadamente as religiosas, tenha chegado a um ponto tal de idiferentismo, que qualquer espertalhão que quer tirar partido da Religião para seus fins sórdidos, e pecuniários, ... como estas que estão representando agora uma súcia de rapazes, os quais vestidos à guisa de arlequins, percorrem cotidianamente as ruas desta cidade, armados de bandeiras com os emblemas, as efigies do Divino Espírito Santo ao som de uma matinada

insuportável, oferecendo por este modo um espetáculo bem triste e escandaloso aos olhos do público, e pungente para a Religião, a qual deve ser por todos acatada com o mais profundo respeito, por ser ela quem mais poderosamente contribui para o bem estar social, e garante o futuro dos Estados" (21).

Reafirmando o comprometimento da religião com o bem-estar social, o caro vigário geral solicitava a contrapartida das autoridades públicas. O Chefe de Polícia, dois dias depois, convencido do problema, enviou um ofício ao Presidente e Vereadores da Illma. Câmara, recomendando que a Câmara também ponderasse sobre o pedido do Cônego, adiantando que a sua repartição doravante negaria as licenças que fossem pedidas (para os pedintes) e "perseguiria os seus autores".

No mesmo documento, o Presidente da Câmara, João de Oliveira Fausto, oficiava ao Contador que não mais concedesse as licenças para essas bandeiras automaticamente; a Câmara que, em tese, deveria estar tomando este cuidado desde os anos 30, como vimos, precisava avaliar com mais critério a situação dos pedintes para, então, conceder a autorização (22).

Apesar das poucas evidências que encontrei, envolvendo reclamações das autoridades religiosas para as civis, foi bastante rápido o acatamento da solicitação e, ao que tudo indica, por muito tempo, para o caso dos "tiradores de esmolas", embora nunca tenha sido proclamado um edital específico sobre o assunto. Ainda em 1861, o despacho da Câmara indeferindo o pedido da Irmandade do Senhor Santo Cristo dos Milagres, justificava-se pela deliberação do Presidente da Câmara de 30 de maio de 1857 (23).

Dentre os motivos para tamanha presteza das autoridades pode ser levada em consideração a expressiva quantidade de pedidos de irmandades para esmolar pelo Divino Espírito Santo nos anos próximos do ofício do Cônego. Ao mesmo tempo, esses anos foram marcados por muitas reclamações na imprensa contra os "tiradores de esmola" e por algumas discussões sobre as alternativas possíveis ao problema da mendicância na cidade, que crescia a olhos vistos, segundo os preocupados observadores (24). Um dos mais ilustrativos comentários sobre os "esmoleiros" foi publicado na coluna "Microscópio" do "Diário do Rio de Janeiro". Ironicamente, o autor perguntava-se:

"Ter-se-há dado alguma providência relativa aqueles que por aí andam a pedir para as irmandades e devoções? ... Continuaremos a testemunhar o ridículo espetáculo de vermos alguns pedintes, quase descalços, vestindo um distintivo religioso para um mister, que é mais de interesse particular, que de interesse da Igreja?" (25).

A situação deve ter chegado a tal ponto que preocupou as "verdadeiras" irmandades. Uma delas, em homenagem à Gloriosa Virgem e Mártir Santa Luzia, protetora da visão, publicou no "Diário do Rio de Janeiro" um aviso onde garantia possuir a autorização da Câmara e dava condições para o contribuinte identificar rapidamente os seus "oficiais" tiradores de esmola. As opas das pessoas encarregadas teriam os "olhos bordados de ouro no lado esquerdo do peito", as bolsas seriam de prata, "tendo essas também do lado de fora uns olhos dourados, para as diferenciar das que pedem esmolas para as diversas devoções da mencionada Santa..." (26).

Cerceando as diversões populares nas ruas: realejos, cavalinhos-de-pau e cosmoramas

Complementar ao problema da mendicância e dos pedintes na cidade, foi a questão da presença dos artistas ambulantes populares. O alcance da tendência em prol da "civilização" dos costumes dentro da "polícia" municipal também os atingiria. Desta vez, de uma forma inovadora, foi o Contador que deu partida à condenação sobre os pedidos de particulares para tocar realejo pelas ruas, mesmo que alegassem ser a atividade fundamental para o sustento da própria família (27). O Contador era o responsável pela arrecadação fiscal do município e estava autorizado a conceder as licenças que estivessem dentro dos costumes.

Assim, em feeverio de 1857, declarava o Contador Inocência da Rocha Maciel no pedido do italiano Lucas Canncione:

"No ano passado fui de opinião que se concedesse licença para andarem tocando realejo e pandeiro pelas ruas da cidade, facilitando assim um divertimento ao público. A experiência, porém, tem mostrado, que em lugar de se facilitar divertimento, se anima a vadiação dos tocadores de tais instrumentos, dos que param nas ruas para os ouvir, desvia braços de trabalho úteis e muitas vezes tem

nascido rixas e mortes; entendo pois que a Ilma Câmara fará um serviço à sociedade negando a licença que o suplicante pede, e ordenando aos fiscais, que não consintam mais o andar tocadores de realejo, e pandeiros pelas ruas, oficiando ao chefe de polícia para este propósito. A Ilma Câmara resolverá com entender melhor" (28) (grifos meus).

Os pedidos para realejos encontrados nos arquivos da Câmara Municipal são bem antigos, datam de 1844, e a quase maioria absoluta pertence a estrangeiros, italianos principalmente, espanhóis e franceses. Até 1857, quando Rocha Maciel se posicionou, eles eram permitidos sem maiores exigências do que a declaração do endereço de residência e o pagamento estipulado (29). A partir daí, apesar de a Câmara não ter tomado de imediato uma atitude radical, como sugerira o Contador, os realejos sofreriam um cerceamento progressivo e os estrangeiros começaram a ser vistos como perigosos. Em fevereiro de 1857 ainda se licenciaram os pedidos, depois do pagamento de 50\$ réis, mas com as ressalvas de estarem proibidas as apresentações em vielas públicas, botequins e casas públicas, e de serem cobradas multas de 10\$ réis por cada infração.

Passados alguns anos, a polêmica continuaria de pé. Em fevereiro de 1861, o pedido de Fabio de Luise, um napolitano que solicitava tocar pelo município com quatro pessoas e quatro instrumentos, harpas e rabecas, a "fim de ganhar seus meios de vida", recebeu uma primeira indicação de indeferimento "pela deliberação tomada" pela Câmara. Entretanto, acabou sendo aprovado, mesmo depois dos conselhos do Contador sobre a necessidade de se regular em tais concessões. O caso também mereceu um pronunciamento do Presidente da Câmara que, mesmo admitindo não existir deliberação proibindo "tais tocatas", reconhecia ser necessário os vereadores fazerem cessar esta "prática para o futuro", pelo "bem da moralidade pública" (30).

Os apelos do Presidente foram ouvidos pelo vereador Dr. José Mariano da Silva, que ocupava um cargo aparentemente novo na Câmara, o de Comissário de Licenças. Ele engrossaria a fileira de opiniões semelhantes à do Contador, pois, em maio de 1861, foi favorável ao indeferimento do pedido de Clemente Inocência, morador à rua do Hospício 211, para expor ao público dois anões, vindos dos sertões de Maricá. Parecia-lhe

"impróprio de uma capital civilizada o triste espetáculo que o suplicante" pretendia oferecer ao público" (31).

Levando a questão adiante, em junho de 1861 Matias Francisco de Sousa, o anão em pessoa, e sua filha apelaram à Câmara, argumentando que se considerasse seu estado de pobreza e se autorizasse sua apresentação ao público, "em exposição", para conseguirem qualquer quantia que lhes garantisse o regresso à terra natal. O Dr. Mariano da Silva, agora pressionado pelas agruras da vida humana, entendeu que os peticionários haviam sido vítimas iludidas de Clemente Inocência e declarou-se favorável à licença requerida (32). A manutenção da coerência nas ações da "polícia" municipal sempre encontrava desafios e obstáculos...

A preocupação com os realejos assume maior clareza se for observado que, quando o pedido se referia a um grupo musical mais organizado, uma banda de música, por exemplo, não havia objeção para a aprovação (33). Inversamente, os pedidos de simples imigrantes para tocar instrumentos musicais pelas ruas, em geral flauta, rabeca e harpa, foram sistematicamente negados, após julho de 1861, sob a liderança de Rocha Maciel e Mariano da Silva, ambos com despachos sempre presentes nos pedidos.

Neste mesmo ano, a Câmara chegou a propor uma postura sobre os realejos, juntamente com os "cavalinhos-de-pau", mas, como não foi aprovada, Maciel & Silva, para executarem suas diretrizes, fizeram uso de um Edital antigo, de 20 de agosto de 1844, par. 33, que regulava o movimento da Praça do Mercado e, especialmente naquele parágrafo, proibia qualquer ajuntamento, tocatas, danças e palavras ofensivas à "moral pública". Complementarmente, salientavam constantemente os perigos da vadiação e da distração dos escravos e filhos de famílias.

Em 1863, ainda incluíram entre as proibições as apresentações de panoramas portáteis, realizadas pelos artistas ambulantes (34). E não adiantava os fiscais das freguesias em que residiam os solicitantes emitirem opinião favorável; nem os artistas declararem seu estado de pobreza e ausência de meios para "ganhar o pão", nem

prometerem regressar à terra natal ou garantirem que a música seria "bem organizada". Quase nada sensibilizava as duas autoridades (35).

Neste período, a dupla Maciel & Silva negou até um pedido do italiano Agueri Battos, redigido pelo despachante da Câmara em março de 1862, que, ferido nas guerras da Crimeia, onde havia perdido um braço, solicitava permissão para tocar um realejo. Assim sentenciou o Contador:

"A Illma Câmara tem negado licença para se tocar realejo pelas ruas por ter reconhecido que isso destrói braços do trabalho, e animava a vadiação de escravos; o suplicante tendo ainda um braço pode procurar outro meio de vida, quer como guarda de portas, de armazéns ou de oficinas..." (36) (grifos meus).

Apesar desta otimista opinião em relação às possibilidades de trabalho na cidade, ainda mais em se tratando de um deficiente físico, a Câmara Municipal concedeu a licença, mesmo com os votos contrários de alguns de seus membros. Certamente, a maior parte dos Vereadores penalizou-se com a situação do italiano...

Não precisamos de muito esforço para imaginar que a prevenção contra as músicas dos realejos era medida de difícil execução. A quantidade de artistas nas ruas e a pressão dos pedidos dos necessitados complicavam o estabelecimento de um limite entre a vadiação e a única opção de sustento com o trabalho de realejo, exatamente para não se cair naquela atividade condenada.

O Chefe de Polícia, Francisco José de Lima, parecia mais simpático à segunda alternativa, ou então não resistiu aos freqüentes pedidos, a despeito dos indeferimentos da Câmara, pois, em agosto de 1863, concedeu licença para dois italianos circularem pela cidade com panorama e realejo. Provocando uma espécie de efeito em cascata, a decisão, ao que tudo indica, influenciou a Câmara, que, a partir de setembro daquele ano, passou a autorizar os pedidos de realejos e panoramas portáteis, até de alguns acompanhados de "grotescos macacos" (37).

Mas a derrota de Maciel & Silva não foi completa. Se os pedidos para tocar realejo receberam aprovação, começou-se a exigir o devido aval do fiscal e o depósito de 50 mil

réis, quantia considerada exagerada por um imigrante analfabeto, ainda em 1873 (38). A medida, sem dúvida, dificultaria a iniciativa dos que pretendiam recolher algum dinheiro com a atividade, sem estarem suficientemente habilitados para tal (39).

Mais uma vez, se os defensores de uma "polícia" de controle intensiva não liquidaram a diversão popular, conseguiram, ao menos, criar condições para limitá-la. Olhando a mesma moeda, se bem que por um outro lado, abriam-se caminhos de tolerância nas decisões municipais, em meio a perspectivas de controle. Neste caso, singularmente, a ação mais repressora partira da Câmara, a mais tolerante, nos anos 60, da própria Chefia de Polícia. No fundo, não havia lugar certo para a liderança das campanhas de "civilização", nem para os que resistiam a elas ou as esperavam de uma forma mais lenta.

Nos anos 80, tanto foram aprovados pedidos de realejos como de panoramas, desde que não estacionassem nas ruas, impedindo o trânsito público. Até mesmo foi aceito o de um "artista brasileiro aleijado", que precisava "procurar um meio honesto para ganhar o pão para sua numerosa família", "sem afligir a sociedade..." (40).

Muito próximo aos realejos estavam os "pequenos empresários" de um divertimento popular conhecido como "cavalinho-de-pau", também dominado por imigrantes estrangeiros e geralmente solicitado para ser montado em barracas móveis e pequenas, nas principais ruas e praças da cidade. Desde 1859, entretanto, as autoridades policiais e a Câmara lamentavam a sua existência ou não concordavam com a sua realização em áreas muito movimentadas. Os "empresários", conhecedores da ameaça que pairava sobre a atividade, procuravam tranquilizar os mais preocupados, declarando não admitir pessoas no "mesmo círculo" que desrespeitassem a "ordem pública e a moral" (41).

O principal argumento contra os "cavalinhos-de-pau", não muito diferente do problema gerado pelos realejos, foi registrado pelo fiscal de Santana em 16 de fevereiro de 1861:

"Semelhante divertimento só serve para a desmoralização das crianças, e mesmo para tomar tempo a escravos, que deixando estes as casas de seus senhores ali param horas em preguiça dos mesmos, além disto me parece que não [são] distração alguma para o público" (42).

Liderada por nosso conhecido vereador Dr. José Mariano da Silva, a Câmara dos Vereadores, na época, concordou inteiramente com esta posição, pois, pouco tempo depois, propôs e encaminhou ao então Ministro Secretário de Estado dos Negócios do Império, Sr. Conselheiro Sayão Lobato, a postura já referida, que proibia os divertimentos de "cavalinhos-de-paus" e os "realejos" como meios de vida. Os argumentos não poderiam ser outros:

"A Câmara Municipal desta cidade, não julgando consentâneo com o estado de civilização desta capital a continuação de divertimentos em círculos de cavalinhos de pau, e toque de instrumentos pelas ruas, visto como, dos primeiros resulta a desmoralização da mocidade, e dos segundos ajuntamentos que convém evitar; adotou em sessão de 12 do corrente mês a inclusa Postura que submete à consideração de V. Exa. a fim de dar-lhe sua aprovação" (43) (grifos meus).

Como vimos, a postura não foi aprovada pelo Ministério do Império, provavelmente, pode-se arriscar, por motivo próximo do que negou a postura reguladora dos Benditos, ou seja, a pouca abrangência do assunto. Mas, de qualquer forma, a sua recusa também revela, emblematicamente, os limites para se estabelecer e manter uma política de controle coerente em todos os níveis da administração imperial, mesmo que, em longo alcance, avançassem o cerceamento e a opinião contrária a estas atividades populares. Entre 1865 e 1867, de uma forma semelhante aos realejos, autorizaram-se "cavalinhos-de-pau", embora atendendo a pedidos que expressavam uma "vital necessidade", o "triste estado" do requerente, a ausência de "outro meio de vida" e um apelo para a "bondade e justiça" dos Srs. Vereadores. Outra possibilidade foi a concessão para os subúrbios da cidade e em terrenos particulares (44).

A dificuldade em se controlar, ou mesmo eliminar, a prática dos "cavalinhos-de-pau" continuaria na década seguinte, obrigando a Chefia de Polícia a enviar à Câmara uma reclamação no final dos anos 70. Os "pequenos empresários" dos "cavalinhos-de-

pau" pareciam ter criado algumas artimanhas especiais para manterem aqueles "jogos", agora movidos mecanicamente (45).

A Chefia solicitava à Câmara que, antes de se concederem licenças para "certos divertimentos públicos suscetíveis de comprometerem a tranquilidade pública ou de ocasionarem fraudes", fosse ouvida a opinião das autoridades policiais. Era uma forma de evitar que a polícia continuasse a "caçar licenças". E assim foi feito no pedido indeferido de Antônio Chrispim do Oliveira, brasileiro, em abril de 1879, quando tivemos a grata surpresa de encontrar a melhor explicação para estes divertimentos, na verdade jogos de azar, feita pelo 3o. Delegado de Polícia, Félix José da Costa e Souza:

"Informado sobre a pretensão de Antonio Chrispim de Oliveira, que quer estabelecer cavalinhos de pau, movido por mecanismo, à rua General Câmara, cumpre-me dizer a V. Exa. que é isso inconveniente: o divertimento para que se pede licença é um jogo, à semelhança da roleta, onde se fazem apostas ou paradas, com esperança de um lucro, e o empresário ou dono da casa aufere grandes proventos. Consta o divertimento de um tabuleiro, existindo neste doze cavalos de pau, movidos mecanicamente. O público aposta, por exemplo, 200rs em cada cavalo, o que importa em 2\$400 rs, para prêmio do vencedor; o proprietário ou dono da casa, cobra 600rs (preço de três cavalos) em cada corrida. Calculando, termo médio, 12 corridas por hora, funcionando as corridas das 7 horas da noite às 11, percebe o empresário 36\$000rs..." (46)

Alguns anos depois, em setembro de 1885, localizei ainda um último registro de pedido de "cavalinho de pau". Ele estava vinculado a um objetivo nobre e caritativo de contribuir para as obras da Igreja de Santana. A irmandade do Santíssimo Sacramento daquela Igreja havia consentido; a polícia e a Câmara decidiram não se opor a fim tão nobre (47).

Outro divertimento que começou a ser criticado em nome da "civilização", especificamente em 1869, foram os cosmoramas. Depois de serem considerados as maiores atrações internacionais dos anos 30, reunindo apresentações de vistas de vários países, observadas por aparelhos óticos que as ampliavam, os cosmoramas devem ter caído nas mãos de "empresários" populares. Diferentemente das casas autorizadas a funcionar, esses "empresários" armavam desajeitadas barracas pelas praças da cidade.

Uma delas ficava localizada na Praça das Marinhas, largo do Paço, e, quando seu proprietário, Antônio da Silva Junior, solicitou prorrogação da licença, recebeu o seguinte despacho do Dr. Batista dos Santos, vereador da Comissão de Praças:

"Entendo que é ridículo e que depõe contra nossa civilização o uso de barracas para cosmorama ... em qualquer praça da capital do Império e sobretudo no largo do Paço, que é freqüentado por todos os estrangeiros que aportam a esta cidade; e pois sou de parecer que se negue a licença pedida" (grifos meus).

Silva Junior apelou para todos os argumentos que, acreditava, sensibilizariam a Câmara: não atrapalharia o trânsito público, havia empregado as suas economias, era onerado de numerosa família e, por último, confiava no "benfazejo coração" da Câmara, que não tiraria "o pão cotidiano de seus inocentes filhos". Apesar de os vereadores se dividirem, seu pedido foi indeferido em julho de 1869 (48).

* * *

Desaconselhados ou proibidos pelo bem da "moralidade pública", do "trânsito", da "ordem e tranqüilidade"; também considerados impróprios para uma "capital civilizada", ora fiscais, ora vereadores, ora funcionários da Câmara, ora policiais efetivavam uma nítida política de selecionar quais seriam os divertimentos inconvenientes e, conseqüentemente, os mais adequados. A ação civilizadora das autoridades municipais, a partir dos anos 50, foi muito além da simples repressão, procurou direcionar a realização de uma certa concepção de comportamentos e divertimentos nas ruas através de uma especial política de licenças (49).

O caminho dos "reformadores" foi árduo, pelo que se observou da alternância entre avanços e recuos em diferentes momentos e situações. Se esses recuos se relacionaram, em grande parte, com os incansáveis, criativos e muitas vezes "caridosos" argumentos dos "empresários populares", não se pode deixar de levar em conta as significativas doses de tolerância da parte de autoridades municipais, embora sempre se estivessem ampliando os limites da liberdade de ação dos agentes de um determinado movimento e lazer popular.

Em uma decisão repressora ou proibitiva, é claro que importava o tipo de atividade ou de divertimento, como foi o caso dos "benditos" nas procissões, dos "esmoleres" e dos "cavalinhos-de-pau". Mas importava muito, também, o local de realização e o público previsto. Neste sentido, entende-se por que o panorama de Vitor Meireles, que seria exposto numa rotunda próxima do Paço Imperial, recebeu aprovação em 1889, enquanto as atividades dos realejos, musicais ou panorâmicas, e das barracas de cosmoramas, gradativamente, foram sendo cerceadas (50).

A estratégia da restrição das máscaras

O direcionamento para um determinado padrão de divertimento, a partir dos anos 50, ainda pode ser exemplificado pela "polícia das máscaras". Apesar de os bailes públicos em locais particulares não serem objeto de jurisdição da Câmara Municipal, e sim da autoridade policial, como indicam alguns despachos nos pedidos de licença, encontram-se vários deles nos Códices de Diversões, infelizmente apenas para as décadas de 40 e 50 (51). Esses bailes, organizados em várias épocas do ano, deveriam ser um dos concorridos divertimentos da cidade, tanto para os setores mais abastados como para os mais populares, principalmente após a divulgação da novidade das máscaras e fantasias européias (52).

Pelos registros das autoridades municipais e algumas reclamações presentes nos jornais, o maior problema dos bailes, na década de 50, foi o uso e o abuso das máscaras fora do período carnavalesco. Bailes com máscaras aconteciam ao longo do ano, em datas como a Páscoa, Festas do Divino, de São Roque, Natal etc.

Alguns "Comunicados" do "Diário do Rio de Janeiro" abordaram o assunto. Um deles, de 6 de abril de 1853, criticava a importação de uma prática européia sem se observar o nosso clima, os nossos costumes e as "mil circunstâncias que sempre se devem atender quando se quer adotar uma instituição exótica". Considerava que essas "imitações servis" muitas vezes "nos" tinham "obrigado a retroceder", o que, aliás, não

parecia ser tão grave, em sua espinhosa avaliação, pois, seguindo a máxima política daqueles tempos, "o regresso" era "muitas vezes um progresso".

Neste sentido, ironizava a opinião dos que defendiam ser o entrudo prejudicial à tranquilidade pública e à saúde, já que "cheirava a barbarismo em um século de tantas luzes", enquanto as máscaras inundavam as ruas da cidade, em todas as horas, ajudando a disfarçar os desordeiros, os peraltas e os capoeiras (53). Suas preocupações não deviam ser de todo infundadas. Em 10 de janeiro de 1854, pela coluna da "repartição de policia" do "Diário do Rio de Janeiro", era preso o escravo Rufino "por andar mascarado". Os hábitos da "civilização das luzes" estavam chegando rápido demais aos escravos, enquanto os antigos permaneciam, apesar das posturas... (54).

Os perigos de qualquer um andar mascarado pelas ruas já eram evidentes desde os anos 30, como vimos em relação às proibições de danças com máscaras. O problema agora ganhava outra dimensão, porque os divertimentos com máscaras européias estavam sendo apontados como símbolos dos hábitos "civilizados" frente aos "bárbaros" brinquedos do entrudo. Exatamente em meados dos anos 50 fundaram-se as primeiras Sociedades Carnavalescas, que procurariam inaugurar um outro carnaval no Rio de Janeiro, imitando as belas festas italianas e com nítidas pretensões educativas sobre as comemorações dos setores populares, como mostrou a pesquisa de Maria Clementina Pereira da Cunha (55). As máscaras, neste movimento, seriam fundamentais, mas a realidade de sua mistura social parecia exigir certos cuidados.

Assim, em 30 de dezembro de 1853, a Secretaria de Polícia da Corte fazia público pelos jornais que, segundo o art. 10 das instruções policiais de 16 de fevereiro de 1846, não se poderia andar mascarado pela cidade desde o toque de recolher, na noite do baile, até as quatro horas da madrugada do dia seguinte.

Em julho de 1855, o nosso conhecido Contador da Câmara Municipal, Inocêncio da Rocha Maciel, fazia o seguinte despacho ao pedido do "empresário do estabelecimento Paraíso", localizado no Campo da Aclamação no. 9, para bailes mascarados até o final do ano:

"Não tem sido costume conceder-se licença para bailes mascarados além dos dias de carnaval, e da Páscoa da Ressurreição; parece-me por tanto que se deve negar o que pede o suplicante".

De fato, o pedido foi indeferido pela Câmara. Ao restringir os dias permitidos para as máscaras no Carnaval e Páscoa, a "polícia municipal" sinalizava um outro tipo de ação que, em vez de se direcionar para a extinção de uma prática, procurava limitá-la em certas épocas do ano ou em determinados locais da cidade. Além do exemplo das máscaras, já vimos a primeira possibilidade com as danças dos anos 30; a segunda, com os fogos e "cavalinhos-de-pau". A redução dos dias santos de guarda e o controle sobre as festas religiosas populares, como as do Divino, também apresentariam estes sentidos (56).

A polícia dos jogos

Dando continuidade ao que se esboçou nos anos 30, a ação sobre os jogos foi outro conjunto de esforços "civilizadores" das autoridades municipais ao longo do XIX e, provavelmente, um de seus maiores desafios, em função dos estreitos limites entre o que poderia ser autorizado e o que infringia as leis. Além do mais, como observaram o oficial alemão Carl Schlichthorst e o reverendo inglês Walsh, nos anos 20, o jogo era um divertimento predileto na cidade (57). O "Diário do Rio de Janeiro", no início dos anos 50, confirmava esta predileção dos mais diferentes segmentos sociais da cidade, desde escravos e "vadios" livres pobres, passando por caixeiros, que jogavam nos estabelecimentos comerciais, chegando a atingir os filhos das "boas famílias". Todos amavam os jogos (58).

Se para o bilhar se tinha fixado uma clara "jurisprudência" desde os anos 30, outros jogos, como bagatela, bola, carrapeta e víspera, em casas particulares, foram confusamente indeferidos e autorizados pela Câmara Municipal, principalmente nos anos 60, indicando que ainda permanecia, no mínimo, polêmica a sua interpretação (59).

Em março de 1870, certamente descontente com a imprecisão das disposições, o então Chefe de Polícia enviou à Câmara um pedido para que fosse criada uma Postura Municipal na qual estivessem determinados os jogos proibidos em ambientes particulares. As reclamações na imprensa e as denúncias que a polícia vinha recebendo acerca do funcionamento de casas de jogo, segundo o ofício, pressionavam por uma ação mais eficaz e conjunta. O principal problema consistia em que a polícia tinha dificuldades em executar o artigo 281 do Código Criminal, que cuidava das casas de jogo, pois as posturas apenas especificavam e legislavam sobre a proibição de jogos nas ruas, praças e lugares públicos (par. 3o., seção 2a., tit. 8o.) (60).

A pedido de um vereador, o advogado da Câmara foi consultado sobre o assunto, em abril daquele ano. Sua resposta foi categórica: "na legislação das nações civilizadas não há duas opiniões acerca dos jogos de azar, é toda acorde em proibi-los, há dois mil anos" (61).

As discussões devem ter rendido mais tempo do que a Polícia esperava, mas, em janeiro de 1874, seis vereadores reunidos na "Sala de Sessões" aprovaram o seguinte projeto de postura:

"Art. 1o.: São proibidos, em casa de tabolagem, todos os jogos de parada ou aposta, por meio de cartas, dados, roleta ou qualquer outro aparelho destinado ao mesmo fim.

Art. 2o.: Considerar-se-á jogo em casa de tabolagem o que tiver lugar em casas cujos donos, locatários ou empresários percebem dos jogadores qualquer interesse, ou que tiver lugar em casa de meretrizes; em casas de bailes ou reuniões públicas, hotéis, botequins e **barracas**, e finalmente mesmo em casas particulares, sempre que se provar que a reunião é exclusivamente para jogos mencionados no art 1o" (grifo meu).

Em novembro do mesmo ano, ainda seriam acrescentados outros locais suspeitos de se tornarem "casas de tabolagem", os armazéns, as tavernas e os cortiços! Finalmete, em março de 1875, a postura foi sancionada pelo governo imperial (62).

2) Enfim, o controle sobre as festas

Mais diretamente ligada às festas religiosas, a novidade do final dos anos 50 foi o indeferimento dos pedidos para barracas de "divertimentos públicos", durante as festividades do Divino Espírito Santo, no Campo de Santana, no ano de 1858. Uma delas, aliás, mais um circo para ginástica equestre que barraca propriamente dita (63). Não consegui descobrir os motivos alegados para as proibições, nem mesmo através das Atas da Câmara daquele ano. Mas, pelo desenrolar da "polícia" da Câmara sobre outras manifestações populares, como tenho procurado mostrar, é possível englobar esses indeferimentos dentro de uma estratégia de cerceamento mais ampla.

Uma boa hipótese é considerar o significativo crescimento da opinião defendida pelo fiscal de Santana desde 1848. O leitor deve estar lembrado de que ele era favorável à proibição das barracas e à condenação das "festas de aldeia" no Campo de Santana. Em 1854, esta posição passaria a contar com o apoio constante de um vereador conhecido como Ezequiel, posto que votou "contra" vários pedidos de barraqueiros, por entender que o Campo precisava ser urbanizado, "aterrado e nivelado", para ser transformado "num local aprazível e de recreio" (64). A defesa da urbanização desta região central da cidade se tornou cada vez mais uma bandeira compartilhada pelas autoridades municipais, embora ainda se precisasse esperar alguns anos para ser definitivamente colocada em prática (65).

A consequência mais paupável dos indeferimentos foi a inviabilização da festa do Divino no Campo de Santana após 1858. Por 10 anos não localizei pedidos para a sua realização naquele espaço tão ligado à própria história da festa. Apenas no final de abril de 1868, a Irmandade do Divino Espírito Santo reapareceria, solicitando autorização para as festas "tradicionais", mas o local pretendido era o Largo da nova Igreja Matriz de Santana, não mais o Campo. O pedido confirmava o enfraquecimento da irmandade e da festa no período entre 1858 e 1868, ao apelar para o

"... zelo religioso do Presidente da Câmara em fazer **reviver** a antiga solenidade de seu orago com a pompa que lhe for possível... com todos os **tradicionais acessórios e costume** como sejam, Império, coreto para música, barracas, fogos de artifício" (66) (grifos meus).

Demonstrando humildade e reconhecimento pela concessão que recebera, em maio de 1868, a irmandade convidava o Presidente e os Vereadores da Illma. Câmara para assistirem às festividades programadas. Um mês depois, enviava um ofício àquela instituição agradecendo, de uma forma extensiva ao engenheiro e fiscal da freguesia, a "extrema bondade com que se dignaram auxiliar com sua valiosa proteção, a bem da irmandade" (67).

Esses pedidos e ofícios mostram sensíveis diferenças em relação aos dos "anos de ouro" da primeira metade da década de 50. Primeiramente, a festa, em 1868, e por alguns anos seguintes, não se realizou no Campo de Santana (68). Em segundo lugar, é nítido o seu enfraquecimento nos anos 60, como atestam as preocupações em fazê-la reviver e a extrema dependência dos poderes públicos, pela forma tão gentil e agradecida com que se comportou a irmandade. Algo havia acontecido entre o final dos anos 50 e final dos 60 para que, a partir daí, a irmandade, textualmente, procurasse retomar o brilho dos velhos tempos.

Bem, antes de pensarmos nas implicações da recuperação do Divino, algumas hipóteses ajudam a entender o que havia acontecido.

O ano de 1858 foi o da inauguração da estação principal da Estrada de Ferro D. Pedro II, no mesmo espaço da velha matriz de Santana, transferida naquele ano para o largo da "Cadeia Nova", não muito longe dali. O referido largo recebera este nome porque para o local havia sido planejada a construção de uma prisão. Aproveitando os materiais já empregados na obra, a capela provisória passou a funcionar em 1858, até ser aberta ao público a definitiva, em 1878 (69).

Certamente, ao se assentar sobre os pilares de um projeto de cadeia, a nova Igreja impressiona o visitante de hoje pela sua amplitude e grandeza, atestando, assim, o grande

esforço e mérito dos irmãos do Divino, juntamente com os do Santíssimo Sacramento e São Miguel das Almas, as demais irmandades da Igreja, de conseguirem reinaugurar o templo em homenagem a Santana.

Mas a transferência da sede deve ter realmente desanimado, desarticulado e empobrecido os irmãos do Divino por um certo tempo, pois, na mesma época, registrei o período de desaparecimento dos pedidos para festas. Através dos anúncios nos jornais, constatei, também, que nos anos 60 houve um enfraquecimento da irmandade e da própria festa a partir da não realização das atividades no Campo de Santana. Em 1863, por exemplo, a irmandade anunciava apenas missas, sermões e Te-Deum, prometendo comemorar com muito esplendor o Divino Espírito Santo, apesar de possuir "fracos recursos" (70). Nos anos subsequentes, a situação parecia ainda pior, como indica o anúncio de junho de 1865, muito semelhante ao de maio de 1866 e 1867:

"Não podendo a irmandade do Divino Espírito Santo ereta na Freguesia de Santana fazer no dia 4 do corrente (junho) a festa do mesmo Divino como lhe determina o seu compromisso, em consequência dos poucos meios que tem a irmandade para cumprir este dever, resolveu a mesa administrativa mandar celebrar nesse dia no altar do Divino Espírito Santo pelas 10 e 30 hs da manhã, uma missa rezada com assistência dos definitórios, prevenindo-se que o irmão secretário achará na Igreja com livros competentes para cobrança dos anuais, jóias e esmolas de todos os irmãos e fiéis. Outrossim a irmandade mandará dizer nos dias 5 e 6, pelas 9 horas da manhã, uma missa nos altares de Jesus, Maria, José e São Bartolomeu, como também lhe determina o seu compromisso" (71).

Ao se confirmar a não ocorrência das festas do Divino no Campo de Santana, a partir do final dos anos 50, Mello Moraes Filho tornou-se o "memorialista" que mais perto chegou do estabelecimento de sua cronologia final. Pelo seu testemunho, até o ano de 1855, nenhuma festa popular no Rio de Janeiro foi "mais atraente, mais alentada de satisfação geral".

Entretanto, se o enfraquecimento da festa pode ser creditado à transferência da Igreja, a demolição daquele tradicional marco religioso da cidade, no mesmo ano do indeferimento dos pedidos dos barraqueiros, não deve ser vista como uma simples coincidência. Sem dúvida, conjuntamente, representam sinais e sintomas de uma

iniciativa controladora mais ampla sobre a cidade e seus habitantes, e não simplesmente manifestações de uma provável "decadência dos costumes da nossa sociedade e enervamento de seu senso religioso", como entendia, saudosamente, Moraes Filho (72). Ainda mais se lembrarmos que, sob as cinzas da velha Igreja, se construiria a estação principal da Estrada de Ferro D. Pedro II, um símbolo do progresso e um novo marco, não religioso, para a cidade (73).

Através de diversas notícias publicadas no "Diário do Rio de Janeiro", nos primeiros anos da década de 50, foi possível identificar um segmento de opinião contrário ao estado do Campo e adversário da festa tradicional, exatamente numa época em que ela ainda se realizava com grande esplendor, como descreveram os "memorialistas" e viajantes. Sintomaticamente, essas declarações antecederam as medidas tomadas pelas autoridades municipais. Com questões envolvendo as festas, a diminuição dos dias santos de guarda e a higienização da cidade, além das reclamações tradicionais contra a mendicância e a capoeiragem, vários artigos cobravam das autoridades municipais, especialmente da Câmara, uma política mais eficaz (74).

A despeito de uma longa discussão, envolvendo as difíceis relações entre os poderes religiosos e leigos da cidade, que não será analisada neste capítulo, afluía nos jornais, naquele período, uma série de opiniões sobre a validade, ou não, da folga ao trabalho nos dias santos e domingos (75). As avaliações dividiam-se entre os que apontavam os perigos de os homens, principalmente os escravos, se entregarem nestes dias aos vícios, e aqueles que destacavam as vantagens da existência do descanso e das "verdadeiras" comemorações religiosas. Embora a questão não tenha sido de todo resolvida na época, um passo importante, defendido pelos dois lados, foi implementado: a diminuição da enorme quantidade de dias santos. Por um lado, as freqüentes festas e procissões deviam atrapalhar muito o ritmo de trabalho da cidade; por outro, elas precisavam ser mais bem comemoradas. Assim, em 1852, o próprio Imperador solicitou à Santa Sé um Breve que, aprovado, acabou determinando o estabelecimento de 14 dias santos para serem guardados (aliás, um número ainda nada desprezível).

Em outra direção, bem coerente com os princípios da salubridade pública da recém-criada Junta Central de Higiene no início dos anos 50, uma coluna do "Diário do Rio de Janeiro", os "Comunicados" - em geral assinados pelo "Microscópio", um cronista anônimo dos problemas da cidade - e até mesmo os seus editoriais não cansavam de associar as mazelas de nossa "civilização" com o lamentável estado de sujeira do Campo e com sua "desmoralizante" frequência (76).

O Campo de Santana precisava de reformas, ainda por cima, salientava o "Microscópio", em 2 de dezembro de 1850, por ser o local onde a Câmara Municipal e o Senado tinham seus "palácios". Sem dúvida, não deixa de ser um pouco irônico pensar as pomposas chegadas de D. Pedro II para as aberturas dos trabalhos no Senado, ou para os espetáculos no Teatro Provisório, no grotesco cenário de sujeiras, lavadeiras e capoeiras que o Campo de Santana oferecia (77).

Em geral, as "notícias" publicadas no Diário reclamavam de "toda a sorte de despejos" ali realizados, espalhando pela cidade "os vapores pestilentos", principalmente nos dias de calor depois das "chuvas copiosas" (78). Uma das propostas mais recorrentes sugeria a plantação de árvores, não só no Campo, mas por todas as praças da cidade. O motivo, alegava-se, não seria apenas o embelezamento, mas a "conveniência da salubridade pública, preservando o "povo" das "enfermidades". Além disso, propiciar-se-ia às famílias um local de recreio e frescura nas tardes de verão, incentivando a ocupação da "cidade nova" com promissoras perspectivas. A urbanização do Campo era vista como o ponta-pé inicial para a expansão e valorização da cidade para aqueles lados (79).

Os protestos vinham até em forma de versos, como o que escreveu o "Microscópio" em 18 de dezembro de 1850:

"Esse Campo atualmente
Ah que nem sei como contar!
É lugar de lama podre
Nesses contornos da fonte!...

Animais mortos e cisco
Ferros e vidros quebrados;
Faz que andem todos em risco,
Faz mal dizer de pecados!

Lamas, capim, lavadeiras,
Roupas, tachos a ferver:
Mil palavradas e asneiras
Ali se ouvem dizer

A noite mudam-se as cenas...
Passam-se ali... nem dizemos!...
Serão coisinhas pequenas
Essas que todos sabemos?

Imundices, cães e ratos
Sapos, lacaios... serpentes...
Pequenos tigres... ou gatos,
Que avançam de **unhas, e dentes**

Silêncio quanto aos odores
É melhor nem falar nisto!
O que expomos, meus Senhores,
Pode por todos ser visto" (grifos meus).

Delimitando melhor o problema em relação aos freqüentadores do Campo, nosso poeta daria um colorido maior, em outros "Comunicados", aos "tigres que avançavam de unhas e dentes", presumidamente capoeiras e "desocupados". Muitos, em sua avaliação, eram "inqualificáveis" e às vezes, com "notável escândalo", banhavam-se nus no chafariz e saíam em assoadas pelas ruas da cidade. Depois, ainda existia o desconfortável espetáculo das lavadeiras, muitas delas seminuas, oferecendo danças e palavras indecentes (80).

Um comentário do viajante e escritor francês Charles Expilly, autor de "Le Brésil tel qu'il est", em 1853, na mesma época em que foram escritos os artigos do "Diário do Rio de Janeiro", permite que se tenha uma idéia mais viva do que podia acontecer no Campo em relação aos hábitos de seus freqüentadores mais assíduos. Sem esconder as dificuldades e preconceitos de um estrangeiro em terras tropicais, Expilly relata que, um dia, estando "condenado" a atravessar o Campo de Santana, encontrou uma tropa de

negros de ganho que avançava, cantando uma espécie de "harmonia selvagem", acompanhada de marimbas. Num determinado momento, uma "negra", que lavava as roupas de seus senhores, deixou de lado sua cesta e, "impetuosamente", colocou-se na frente de "seus companheiros de servidão". Como se estivesse "possuída pelo demônio da dança", ela "saltava" e "saracoteava em cadência", percorrendo assim todo o lugar, sem que a "ardência do som esfriasse".

Além de todo o barulho e agitação que os negros de ganho e as lavadeiras provocavam com a música e dança, Expilly destacou outra prática passível de trazer certos incômodos: a entoação de uma espécie de "salmos", pequenas cantigas improvisadas, com uma frase ou duas. O conteúdo de alguns deles demonstra uma certa dose de irreverência pela forma que exteriorizavam os assuntos cotidianos e os problemas da relação entre escravos e senhores. Expilly registrou algumas dessas "músicas improvisadas":

- "Carlota é a mais bela de minhas irmãs!
- A senhora é malvada! malvada! malvada!
- Eu acabei de ganhar uma cruzada; esta noite, beberei cachaça
- Meu senhor me chicoteou! me chicoteou! me chicoteou! (81)

Com a situação apresentada pelo Campo de Santana, o próprio editorial do "Diário do Rio de Janeiro", que nem sempre se posicionou de uma forma incondicional ao lado do "progresso" e da "modernidade" europeizante, não deixaria de se pronunciar, em 17 de julho de 1852, a favor de uma cidade com condições de se tornar uma "maravilha para ser admirada, estimada e abençoada pelo povo que a habita". Neste texto encontramos reunidos, indicando uma certa unanimidade do assunto (82), todas as metas de um determinado segmento ilustrado em relação ao Campo de Santana: beleza urbana, higiene e saúde dos costumes de seus frequentadores:

"O Campo da Aclamação presta-se a fazer-se nele uma obra gigantesca. A natureza que o circunda, o seu espaço e a luz da tarde que por sobre ele se derrama, anunciam que é esse o lugar apropriado do Rio de Janeiro para um agradável passeio.

A maior parte das cidades da Europa tem passeios embelezados pela arte com um gosto e caprichos singulares, e que por isso tornam essas planícies agradáveis, e fazem delas o ponto de reunião de quem passeia.

No Rio de Janeiro, onde a natureza é admirada, onde a perene primavera conserva a cor do arvoredado, deve ser fácil o poder trazer das florestas árvores para um plantio artificial que seja ao mesmo tempo pomposo e digno de inveja.

Ruas de arvoredado, sempre verde, contornando canteiros de plantas, cheios de flores de diversos matizes, quadrados de relva sempre cortada, um obelisco ou coluna, ou estátua, ou fonte no centro de toda essa simétrica disposição iriam formar um todo que ambicionamos ver.

O estrangeiro teria uma praça onde descansar à tarde da fadiga do calor de nosso clima, nós teríamos ali um monumento que admirar, um estudo que fazer, e **nossa saúde e nossos costumes** lucrariam consideravelmente, arrancando-nos da reclusão a que nos habituamos..." (83) (grifos meus).

O editorial do "Diário", apesar de não se referir ao anterior uso do Campo, sugere o rompimento de uma antiga sociabilidade, marcada pela possibilidade de reunião de toda a cidade em um mesmo local e momento, como o da festa do Divino. Visivelmente, estava sendo condenado, cerceado e afastado do centro do poder uma antiga forma de ocupação, recreação e encontro. O espaço "público" do Campo, doravante, seria pensado como pertencente ao desfrute e deleite de um determinado "povo", que iria realizar passeios "familiares" e admirar a paisagem "maravilhosa" e "saudável" da bela capital.

Ora, com todo este movimento em prol da higiene do Campo, uma higiene sanitária, mas sobretudo social, a Câmara decidiu tomar algumas medidas de aterro e plantio de árvores em janeiro de 1853. Ao que tudo indica, contudo, nada foi feito, pois ainda em setembro de 1853 continuavam as críticas e as propostas nos jornais. Em breve, recomeçariam as ironias sobre o péssimo estado de toda a área. Uma delas chegou a denominar o Campo de a "nova Veneza", posto que atravessado por tantos canais quantas fossem as ruas que o cercavam (84).

Em meados dos anos 60, o vasto Campo permanecia muito distante dos belos jardins europeus. Na feliz expressão de Gilberto Ferrez, o Campo, naquela época, ainda era um "vasto coradouro", pois as roupas molhadas se espalhavam sobre um campestre gramado salpicado de poucas árvores. Permaneciam as lavadeiras, o colonial descampado e o livre trânsito... (85)

Se as críticas às tradicionais festas do Divino no Campo de Santana podem ser incluídas num conjunto mais amplo de preocupações com a "saúde dos costumes" e higiene do local, não deixaram de receber certas especificidades. Na verdade, a opinião de vários artigos do "Diário do Rio de Janeiro", no início dos anos 50, expressava uma denúncia geral contra as festas e procissões das irmandades, que esbanjavam gastos em fogos de artifício, iluminação, decoração, galas, lautas mesas, libações, grandes orquestras e armações, enquanto a cidade e sua população padeciam com os estragos da "peste amarela". Muitos dos "festeiros", reclamava o "Microscópio", organizavam leilões religiosos e copiavam a linguagem dos cartazes que anunciavam os teatros. Além do mais, as irmandades eram acusadas de se afastarem do "verdadeiro" espírito cristão, vivendo em lutas internas e em rivalidades umas com as outras (86).

Também sob a forma de verso, a coluna assinada pela "Sonâmbula", em 24 de abril de 1851, registrou um irônico protesto, depois de censurar os irmãos do Divino Espírito Santo da Lapa, que brigavam por causa dos fogos. Aproximando as festas das irmandades das atividades que apenas buscavam o prazer, expresso nas folias, fogos, ginásticas e jogos de argolinhas, a "Sonâmbula" apontou para o perigo de se transformarem em festas como as dos "tempos do Rosário":

"Ao pobre não se dê pão
Dote à virgem não se dê!
Mas uma máscara, um folião?
Um fogo? ... Isso tem seu quê!

Fogos de vistas,
Moleques, pandeiros;
Cavalos sendeiros,
Com homens de cristas
E as lanças com listas
Fazendo cosquinhas
As taes argolinhas!...

Falta ver os poéticos ajuntamentos dos antigos tempos do
Rosário! E, sim, deve-se restaurar essa brilhante folia.
Onde o Rei Congo, a Rainha
lam com bumbos e bombas.
Caminhando nestas praças
Com enxurradas de graças
De categóricas trombas".

Especialmente em relação à Festa do Divino no Campo, uma "Correspondência" não assinada iniciaria os protestos em 30 de abril de 1851. Considerando que a frequência às Igrejas lembrava a ida aos teatros em busca de divertimentos, o correspondente declarou ter ficado muito mais irritado quando soube que o provedor do Divino queria "a todo custo distrair as almas católicas nos divinos mistérios", oferecendo lindas vistas de fogos de artifício, lições de música dos "inextinguíveis barbeiros", maravilhas acrobáticas dos "discípulos do pamba (turco de nova raça)" e um "emborrachado leiloeiro" (87). Com muita energia, apelava ao Exmo. e Revemo. Sr. Bispo Conde alguma providência:

"Não consinta que lancem sobre a mitra católica em um país civilizado o escarro do ridículo. O manto do Prelado deve abrigar o mistério, e o seu báculo varrer os publicanos do templo".

As opiniões sobre as festas e manifestações religiosas populares, sem dúvida, iriam cada vez mais apontar seus inconvenientes, tanto pelo lado que predominantemente valorizava os motivos da "civilização" e da higiene, frente aos divertimentos e prazeres impróprios, como por aquele que destacava argumentos religiosos. Aliás, muitas vezes, ambos se encontravam unidos, se bem que os valores de uma pretensa civilização pareciam sempre sobressair sobre os religiosos.

Registravam-se no "Diário" elogios à Câmara, apesar das inúmeras críticas que recebia, pela não autorização aos "barbeiros" de acompanharem os irmãos do Espírito Santo, pois "já era tempo de acabar com essas estrondosas desarmonias", e pelas prisões de barraqueiros e de "pretas forras", por venderem bebidas alcoólicas depois das 11 horas da noite, ou praticarem "desordens" em dias de festa. Desfilavam, também, incentivos ao

Chefe de Polícia, que vinha procurando acabar com as "cantilenas em acompanhamento do Sagrado Viático" e com os pedintes para as irmandades, além da perseguição aos capoeiras e mendigos.

Mesmo os testemunhos que avaliavam a transformação da festa e dos fogos com nostalgia, se comparados ao passado, deixavam transparecer um certo alívio pelos caminhos do "progresso". De uma forma benéfica, insistiam, ele havia calado "para sempre a banda dos músicos barbeiros" e diminuído as feiras e as "saturnais" do Campo (88).

Uma das melhores descrições do Divino nos jornais, o 15o. "sonho" da coluna de "Comunicados" da "Sonâmbula", em 17 de junho de 1851, vinha acompanhada de comentários irônicos sobre a festa. Reclamava dos inconvenientes que sofrim os "pais de família" com os "apertos e sinistros das eventualidades dos foguetes"; do "desapontamento" causado pela demora dos fogos; do "desespero" daqueles que tinham "deveres a cumprir no seguinte dia" e esperavam até 2 horas da manhã para o término do espetáculo pirotécnico; das "esquisitas e equívocas bondades" presentes no leilão da irmandade e na venda de iguarias, vinhos e licores das barracas. No final, como avaliava a "Sonâmbula", havia os que consideraram toda a festa uma "cena de especulação", um motivo para "zanga" ou uma "grande lição"! (89).

Finalmente, no "Comunicado" de 18 de julho de 1852, era publicada a mais contundente crítica, já comentada páginas atrás:

"Continua ainda a pipineira das barracas no Campo de Santana, as sortes e fogos de artifício. Antigamente estas feiras só tinham lugar nos dias de festas do Espírito Santo; mas tem atualmente aumentado a sua duração, de sorte que neste ano parece que não tem tenção de acabá-la. Todos sabem que esta qualidade de divertimento dá lugar a imoralidades de toda a espécie; e temos esperança que a autoridade competente fará pôr termo ao abuso de taes barraqueiros".

Não posso deixar de mencionar um "Comunicado", o único que localizei, agora assinado pelo sugestivo nome "Tupy", que indica a possibilidade de não ter sido unânime a condenação das práticas religiosas e "distrações" "tradicionais". Embora não se refira

propriamente às festas do Divino e não se descarte a presença de um sentimento nostálgico e idealizador do passado, o referido autor anônimo lamentava, em 30 de dezembro de 1853, que estava morrendo "tudo aquilo que herdamos de nossos antepassados". Recordava dos folguedos de Santo Antônio, das festanças de Natal, do alegre brinquedo do entrudo, e das muitas outras inocentes distrações que estavam desaparecendo. De acordo com o "Tupy", tudo ia acabando, "porque o facho da civilização iluminava tudo, e somente os bailes" progrediam (90). O "Tupy", sem dúvida, sentia a transformação das festas, apesar de ainda possuir, nos jornais, um grande aliado, os incontáveis anúncios das festas das irmandades, convidando o público para homenagear seus santos protetores.

Entre as críticas e os elogios à ação das autoridades, criavam-se e difundiam-se diferentes imagens sobre a festa. Por vezes em disputa, expressariam novas versões sobre as comemorações religiosas, das mais negativas e favoráveis à repressão - tendência visivelmente predominante nos jornais - às mais saudosistas, valorizadoras de práticas do passado ou de uma "tradição" herdada de "nossos antepassados".

* * *

Pela pressão dos motivos da higiene, da "civilização" ou da religião, mesmo que não completamente colocados em prática, acompanha-se, a partir do final dos anos 50, o enfraquecimento das festas do Divino Espírito Santo no Campo de Santana. E, de forma semelhante, de outras importantes e concorridas festas da cidade, como o Divino da Lapa e de Nossa Senhora do Socorro de São Cristóvão, pelo que se observa da significativa ausência de seus pedidos à Câmara (91).

Confirmando esta progressiva política de cerceamento das festas religiosas populares por parte das autoridades municipais, ainda podem ser mencionados os ofícios do Chefe de Polícia à Câmara em 1866, 1867 e 1869, solicitando a não concessão de licença "para as barracas tanto no largo como na subida da ladeira de Nossa Senhora da

Penha", por ocasião de suas festividades. A polícia atendia aos argumentos do Subdelegado da Freguesia de Irajá, que explicava a necessidade de "se evitar a aglomeração do povo e os distúrbios que daí podiam resultar". Em 1869, o Chefe de Polícia entrou em mais detalhes sobre suas preocupações:

"Representando o subdelegado da freguesia de Irajá, que, por ocasião da festa da Penha, costumam aglomerar-se no lugar cerca de seis mil pessoas, na sua máxima parte carroceiros e homens de estalagens, dados a barulhos, e ao uso de bebidas alcoólicas, convinha que a Ilma. Câmara Municipal não desse licença para armarem-se barracas pela estrada, ladeira, e largo por onde é a subida da capela..." (92)

Perseguidos os principais atrativos e limitadas as condições básicas para a realização de grandes festas religiosas, continuaram sendo concedidas autorizações a outras festas menos concorridas de público e de atrações. Esta diretriz ajuda a iluminar as especificidades das comemorações do Divino, e de algumas similares, pois cristalizava e difundia a preferência e a valorização, tanto de membros da Câmara como da Polícia, por um determinado tipo de festa. Um modelo mais "bem comportado", em que se destacavam, principalmente, os coretos de música, aprovados sem muitas restrições, e não os fogos ou as barracas (93).

Entretanto, como se emergissem das cinzas, as festas "tradicionais" e os barraqueiros reapareceriam a partir dos anos 70 em alguns locais da cidade, principalmente ao redor do Divino da Matriz de Santana, evidenciando as constantes dificuldades de implementação de uma "polícia" efetiva de controle e "civilização" (94). De fato, esta "polícia" nunca se tornou ampla, geral, irrestrita e definitiva. Em meio a perspectivas de controle, abriam-se caminhos de tolerância e defesa de uma certa "tradição".

No que diz respeito às manifestações especificamente negras e/ou escravas a partir dos anos 50, o leitor já deve estar curioso. É significativo, ou pelo menos provoca reflexão, que raros tenham sido os seus pedidos de licença localizados, mesmo para comemorações oficialmente reconhecidas, como as de Nossa Senhora do Rosário.

Teria obtido sucesso a repressão? É claro que não. Os dois casos abaixo explicados, um de 1858 e outro de 1866, registram a sua continuidade; a dificuldade estava na licença oficial, mas não na informal... O primeiro, é uma ótima evidência da existência da tendência mais controladora entre as autoridades municipais no final da década de 50. O segundo, mais uma prova contundente de que as autorizações para festividades, fossem negras ou não, configuraram ao longo do século XIX um campo aberto para debates e práticas diversas, por vezes em conflito, tanto a nível dos princípios, como entre as jurisdições das próprias autoridades...

3) “Batuques, danças e tocatas de pretos na cidade”

Em março de 1858, Antônio Ferreira, através de um representante, porque provavelmente não sabia escrever, declarava que era preto forro da nação benguela e morador à rua do Pedregulho, ao solicitar que queria

“... junto com seus parentes darem seus divertimentos [de] costume [d]a dita nação do suplicante isto em alguns Domingos Dias Santos de Guarda, nos seguintes lugares, chácaras do Senador Alencar, Tenente José Maria Pinto Peixoto e Comendador Viana, tudo no 2o. Distrito da Freguesia de São Cristovão, digo do Engenho Velho valendo para cujo fim a dita licença por um ano sendo apresentadas as autoridades competentes por tanto...”

O despacho do Dr. Lobo, vereador e antiga autoridade policial daquela Freguesia, além de ter contribuído para o indeferimento do pedido, revelou uma posição mais ampla sobre o assunto. Assim declarava:

“Sempre reportou perigosas tais licenças, como vereador oponho-me devidamente, porque me parece que ir-se-ia contra as posturas, deferindo benignamente” (95).

Tanto o pedido como o desfecho dão margem a se pensar que não era incomum a realização desses “divertimentos” nos anos 50. O pedido solicitava a autorização por um ano e parecia ter o respaldo dos proprietários das chácaras para uma atividade liderada por um preto forro que, é válido supor, era um homem de prestígio entre os escravos daqueles senhores. O despacho, por sua vez, indica a anterior e antiga prática dos “divertimentos”, a despeito da opinião contrária do ex-Subdelegado, Dr. Lobo. Mais ainda, ambos revelam a possibilidade de circulação dos divertimentos “africanos”, e também de seus praticantes, pretos forros, “parentes” e, pode-se presumir, escravos, entre diferentes chácaras de importantes personagens do governo imperial, um senador, um tenente e um comendador.

A designação de benguela, identificada a uma nação, com costume de "divertimentos" próprios e unida pelos laços de parentesco, é também algo bastante interessante neste pedido, desde que se considere ter o preto forro assumido como seus os principais dizeres do texto. O problema é que a "nação Benguela" não era efetivamente uma nação africana, em termos étnicos e culturais. Como afirmou Mary Karasch, Benguela era o nome do maior centro exportador de escravos da região do interior sul de Angola, reunindo diferentes grupos étnicos e lingüísticos (96).

Se Antônio Ferreira usou o termo "Benguela", não apenas reproduzia a terminologia do conquistador. Expressou uma identidade construída já fora da África, tanto em termos culturais como familiares, nas chácaras próximas à cidade do Rio de Janeiro. Os "divertimentos" propostos - certamente vistos pelas autoridades como "batusques" - podem ser considerados uma autêntica recriação brasileira, já que uniam diferentes etnias, embora tenham sido expressas em termos de uma fictícia nação africana e estrangeira, a "nação Benguela".

A denominação de "divertimentos" para o que acontecia nas chácaras também sugere algumas reflexões. Se foi o preto forro Antônio Ferreira que a usou, mostrou ser bastante esperto ao procurar despreocupar as autoridades em relação às reuniões de "parentes" da nação benguela. Se foi seu procurador, este também demonstrou saber lidar com os caminhos mais viáveis para se conseguir realizar manifestações dessa ordem. Ao que tudo indica, quando os batusques eram autorizados e vistos como inofensivos, costumavam ser tratados como "divertimentos".

Todo o caso descrito ganha um colorido especial se soubermos que, menos de um ano antes, saía no "Correio Mercantil" de 26 de junho de 1857 a seguinte notícia: O Subdelegado do Engenho Velho "dispersou"

"... diversos ajuntamentos de pretos escravos nos ... do Andaraí, Engenho Velho e ..., por estarem em batuque rasgado. Em um dos bailes havia para mais de 200 negros de ambos os sexos."

Ora, se este Subdelegado não era o mesmo Dr Lobo, já havia uma tradição entre as autoridades daquelas bandas de se perseguir os "ajuntamentos de pretos escravos para **batuque rasgado**" no final dos anos 50, independente do que estabeleciam as posturas ou a vontade senhorial. Deve-se convir que dificilmente um baile com "200 negros" seria realizado sem o conhecimento de, pelo menos, alguns de seus proprietários (97).

A "dispersão" do "batuque rasgado" de 1857 deve ter sido o motor do pedido do preto forro Antônio Ferreira, um ano depois. Provavelmente, sempre havia a esperança de alguma autoridade consentir os "divertimentos"...

Vejamos um outro caso mais interessante e mais longo.

Em junho e julho de 1866, o Fiscal da Freguesia de Santana enviou alguns ofícios à Câmara Municipal, comunicando que os "batuques, danças e tocatas de pretos, proibidos pelo Código Municipal de Posturas, têm continuado todos os domingos". No último ofício, de 31 de julho, o Fiscal informava que no domingo anterior, dia 29, "... dobraram tais batuques, com muito incômodo para a vizinhança; havendo dois na rua da Alcântara, com fundos para a rua São Leopoldo, e um na rua de S. Diogo, canto de Santa Rosa".

O fato ainda era mais grave, segundo a descrição do Fiscal, porque um dos batuques tinha uma "caixa de receber as espórtulas [gorjetas] de entrada, depositada em cima do passeio", e, quando ele próprio se aproximou, "rondando com os guardas" municipais, recebeu apupadas [vaías] e foguetes". O Fiscal explicava que ainda não havia multado os batuques, como determinavam as posturas, pois aguardava a Câmara "deliberar qual deveria ser o seu comportamento com semelhantes ajuntamentos" (98).

Não são poucas as surpresas reunidas nestes ofícios de um Fiscal de Freguesia. Primeiramente, a existência de três "batuques de pretos" em meados dos anos 60, localizados na Freguesia de Santana, a mais populosa da cidade pelo censo de 1872. Como os endereços não são muito distantes entre si, o "incômodo" conjunto do barulho dos batuques deveria ser realmente intenso e possivelmente repercutia por toda

circunvizinhança. Mais precisamente, os batuques aconteciam a uma pequena distância da nova Igreja de Santana e do Largo do Rossio Pequeno, conhecido algum tempo depois como Praça Onze (ver mapa 4). É de admirar que um F0iscal da prefeitura, presumidamente conhecedor do Código Municipal de Posturas e de sua aplicação, estivesse aguardando a Câmara "deliberar qual devia ser o seu comportamento com semelhantes ajuntamentos".

Diferentes títulos, parágrafos e punições diziam respeito aos batuques no Código de Posturas vigente, como já vimos, indicando que as suas possibilidades de ocorrência eram variadas. No caso em questão, o Fiscal apenas mencionou as multas para estabelecer a punição e, assim, infere-se que os batuques não estavam se realizando em lugares públicos. O Código proibia nestes locais os "ajuntamentos de pessoas com tocatas, danças ou vozerias" (Título 7o., artigo 10o.), correndo risco os infratores de irem direto para a cadeia, caso não tivessem dinheiro para o pagamento da multa, como era de presumir, ao menos em tese, a situação dos "pretos" envolvidos nas tocatas. Desta forma, como depois encontrei evidências, o tal batuque realizava-se em casa particular e, por isso, as multas pensadas pelo Fiscal poderiam ser pagas pelo respectivo proprietário.

Contudo, a simples ligação com o particular não esgotava as possibilidades de existência dos batuques. O Código determinava que eram proibidas as "casas conhecidas vulgarmente pelos nomes de casas de zungú e batuques" (Título 4o., artigo 7o.). Os donos ou chefes de tais casas seriam punidos com penas de prisão e multas. Já que também não foi esta a opção definida pelo Fiscal para reprimir a infração, conclui-se que os referidos batuques não se assumiam claramente como um local formal e especial para aquelas manifestações.

A terceira e última alternativa do Fiscal, seguindo as posturas, era proibir "os batuques, cantorias e danças de pretos dentro das casas e chácaras", caso incomodassem a vizinhança (Título 10o., artigo 28o.). A penalidade era o estabelecimento de multas apenas para o dono da propriedade. Ora, se foi este o instrumento legal usado pelo Fiscal,

é fácil perceber que havia um espaço possível de realização dos batuques, ou seja, através do consentimento do proprietário e da complacência dos vizinhos. Com esta condição, entrava-se num terreno bastante subjetivo, que envolvia a noção de incômodo e a cumplicidade, ou não, dos vizinhos.

Se juntarmos esta constatação com o fato narrado pelo Fiscal de que, ao passar por perto de um dos batuques, teria recebido "apupadas e foguetes", torna-se evidente que os "pretos" deveriam possuir importantes aliados pela vizinhança, não só para realizar os batuques numa casa particular, como para respaldar este comportamento frente a uma autoridade da prefeitura.

Sem dúvida, pelo desenrolar dos acontecimentos, e localização de outros documentos, descobri que os batuques eram autorizados nada menos do que pelos Subdelegados de polícia do primeiro e segundo distritos da Freguesia de Santana. Agora começam a ficar mais claras as hesitações do Fiscal. Seu problema não era o desconhecimento das posturas: existiam pessoas que protegiam os batuques e, certamente, nem todos os vizinhos incomodavam-se com eles.

O Subdelegado do Primeiro Distrito escreveu uma longa carta à Câmara, em agosto de 1866, não concordando com a proibição dos batuques e desqualificando as alegações do Fiscal. Seus argumentos ilustram exemplarmente um tipo de relação entre as autoridades do governo e os teimosos continuadores dos "batuques africanos" na cidade do Rio de Janeiro, os quais, conforme destacou João Reis para Salvador, desenvolveram "com inteligência e criatividade, uma fina malícia pessoal e uma desconcertante ousadia cultural" (99). Nas "malhas do poder escravista", numa sociedade tradicionalmente católica, no centro da capital do Império e em meio a iniciativas mais cerceadoras em termos dos "divertimentos" populares, os "pretos" conseguiriam barganhar a continuidade e a recriação de seus costumes.

Procurando mostrar que os batuques não eram excepcionais, o Subdelegado afirmou que o "fato era muito antigo, sempre **tolerado** por todos os chefes de polícia e

Subdelegados" (grifo meu), inclusive pelo próprio Fiscal, que só agora resolveu considerá-los "perturbadores do cômodo público". Também alegou que sempre mandava policiar esses lugares por inspetores de quarteirão, pedestres e oficiais de justiça, sendo que algumas vezes compareceu pessoalmente, encontrando "pessoas da vizinhança, até famílias, assistindo a esses divertimentos que, principiando de tarde, terminam sempre ao escurecer". Se realmente os batuques incomodassem, continuou, os vizinhos "queixar-se-iam, não sofreriam sem gemer", e ele próprio "único responsável pelo sossego público do distrito, não toleraria sua continuação". Procurando salientar que o fato era mais uma "prevenção do Fiscal", reafirmou ser "muito comum" "atacarem-se foquetes no dia 29 [de julho], dia de Santana", em toda a cidade, "apesar de ser uma infração da lei"! (100). Que especial complacência com o costume tinha este representante da lei e da ordem!

Tolerar ou reprimir?

O debate entre o Fiscal e o Subdelegado, em meados dos anos 60, retrata a continuidade de duas antigas concepções acerca das atitudes em relação às práticas religiosas, batuques e divertimentos africanos. De acordo com João Reis, essas duas concepções foram esboçadas sistematicamente no início do século XIX pelo Conde da Ponte e Conde dos Arcos, ambos governadores da Bahia em períodos subseqüentes. O primeiro empreendeu uma série de medidas de caráter repressivo em relação a toda manifestação associativa de tradição africana na Bahia. O segundo defendia que as celebrações e divertimentos africanos "representavam sossego nas senzalas" (101). Para o autor, como já frisei, "tolerar" ou "reprimir" dependia da hora e das circunstâncias, embora o estilo pessoal de uma autoridade ou senhor pudesse ser decisivo.

No Rio de Janeiro, apesar da existência das posturas, a prática dos batuques sempre encontrou um espaço possível. Na verdade, as posturas mantiveram em aberto a eventualidade de sua realização em locais não públicos, deixando-os dependentes da

posição de vários personagens. Para os "pretos" conseguirem realizar seus batuques, a cadeia de acordos pessoais tinha que funcionar: um senhor, proprietário da casa, precisava permitir, a vizinhança concordar e alguma autoridade supervisionar. O que nem sempre, entretanto, evitou os perigos da cadeia pessoal ser rompida, surgindo alguém para atuar de forma repressora (e ainda bem, porque, do contrário, não saberíamos deste episódio).

Pelo documento do Subdelegado, a importância do encaminhamento pessoal aparece nitidamente quando o autor "protege" os batuques, emprestando seu cargo e sua própria reputação pessoal de "chefe de uma grande família e de um importante estabelecimento". A política da tolerância é textualmente reafirmada, em oposição à repressora, com argumentos de que é uma prática antiga e generalizada, assumida tanto por chefes de polícia e por Subdelegados, principalmente em dias de festa de uma santa católica. Mais ainda, é uma forma eficaz (e bastante antiga) de manter o controle sobre os escravos e a ordem numa sociedade escravista. Nas próprias palavras do Subdelegado:

"... confio em que a Câmara me fará justiça de crer que eu, chefe de uma grande família e de um importante estabelecimento, não **tolerarei** que se pretenda quebrar uma só das molas da máquina governativa da sociedade em que vivo..."

Interessante a concepção de tolerância de nosso Subdelegado. Por um lado, a intransigência na manutenção das bases de sua sociedade, sem sombra de dúvida a própria escravidão, incluía uma tolerante perspectiva em relação aos "batuques de pretos." Por outro, conseguia conviver com uma prática, vista como africana, no centro da capital imperial, sem atentar para os motivos da "civilização" ou para os possíveis inconvenientes de ordem moral e religiosa.

Num sentido oposto, representando aquele segmento de opinião que, no início dos anos 50, defendia o avanço da "civilização, o editorial do "Diário do Rio de Janeiro", em 24 de julho de 1852, parecia acreditar que o "sossego nas senzalas" nem sempre pagava o preço do convívio com os "indecentes" batuques. O curioso é que o apelo do jornal não

era pela extinção desses batuques, mas para que ficassem bem distantes. No fundo, defendia apenas uma pincelada de esmalte na imagem "civilizada" da capital imperial.

"ATENTADOS CONTRA A MORAL PÚBLICA - De dia em dia se vão descobrindo novos fatos que envergonham uma capital civilizada. Nos dias 21 e 22 do corrente houve numa casa do Largo da Carioca e na rua do Cano esquina da rua da Vala ajuntamentos de negros e negras que se deleitaram durante muito tempo no seu africano batuque. **A indecência de uma tal dança, as vozerias de que ela é acompanhada, revoltam a educação menos escrupulosa**, e dão nesses "soirées pretos" matéria aos cronistas viajantes para escreverem sobre o Brasil um livro como o do célebre Mr. Rendu.

Esses batuques ou bailes do Congo, pretendem continuar; é bom que a policia intervenha e coloque esses bem aventurados pares em lugar onde possam bailar **sem serem vistos pelas famílias decentes e honestas**" (102) (grifos meus).

Em meio a um maior controle sobre as festas religiosas populares, entre os anos 50 e 60, entretanto, a tendência de se tolerar manifestações culturais não oficiais jamais deixou de estar presente, pelo que deixou claro a incisiva posição do Subdelegado de Santana. Ainda mais se levarmos em conta a opinião da Câmara, que o apoiou, afirmando não ser aconselhável a proibição de "divertimentos inocentes sem motivo algum" e recomendando ao Fiscal que, nos casos em que as atribuições da policia fossem "cumulativas com as dos fiscais, como na infração de multas", era preferível procurar o entendimento com a autoridade policial, ou solicitar orientação da Câmara, do que provocar um conflito por discordância de opinião. Apenas um vereador, o Sr. Barroso, manifestou-se em defesa do Fiscal pelo fato de a redação da postura ser "obscura".

A posição do Fiscal sairia derrotada, mesmo depois de ele ter mandado publicar no "Diário do Rio de Janeiro" a postura do título 10o., par. 28o., seção 2o. - sobre a proibição de batuques, caso incomodassem a vizinhança - para a "ciência do público", conforme declarou (103).

Naquele mesmo ano de 1866, ironicamente, o Chefe de Polícia da cidade, como já indiquei, solicitava à Câmara não autorizar as barracas da festa da Penha, pois entendia, da mesma forma que o Subdelegado de Irajá, que dali podiam resultar "muitos distúrbios".

Como pensar que no mesmo ano de 1866 um Subdelegado de polícia considerasse inocentes os batuques de pretos, e outro, perigosas as portuguesas barracas da Penha? E, ainda por cima, que na Câmara as opiniões não fossem unânimes em nenhuma das duas questões?

A primeira hipótese, bem pouco provável, é procurar acreditar na coerência policial de que as barracas da Penha eram realmente mais perigosas que os "batuques". Mas aí teremos que considerar a possibilidade de os portugueses pobres, presença predominante na festa da Penha, despertarem maior temor que os negros, escravos e livres, numa cidade escravista como o Rio de Janeiro naquela época (104). Ou que fossem mais distantes dos motivos da "civilização" que o "africano batuque".

Uma segunda hipótese é pensar que, enquanto pessoalmente controladas, as "diversões" de "pretos" corriam menos perigo. No caso da Penha, esta estratégia seria impossível pelo grande número de pessoas que se dirigiam àquela comemoração religiosa. Apesar de esta segunda hipótese ser instigante, entendo ser mais proveitoso supor a existência de conflituosas opiniões do que seguir em frente numa comparação entre o grau de inconveniência das manifestações.

Ambas as possibilidades levantadas não dão conta de um aspecto da "polícia" de festas que, em algumas oportunidades, venho procurando evidenciar. Ou seja, ela nunca deixou de ser um campo aberto de divergências entre diferentes estratégias de dominação e controle, onde as negociações e as autorizações pessoais nunca perderam totalmente espaço, apesar dos dispositivos legais, ampliando os limites de várias manifestações culturais não muito condizentes com as expectativas dos defensores de uma determinada "civilização" (105).

No sentido de aceitar a convivência, além do Subdelegado de Santana e da vizinhança das ruas Alcântara e São Diogo, poderíamos lembrar do público que aplaudia os "batuques rasgados" da barraca das "Três Cidras do Amor" do Campo de Santana no "tempo do Divino". Em oposição à prática pessoal de autorizações, reunir-se-iam de um

mesmo lado o Fiscal de Santana, o suposto Subdelegado do Engenho Velho, o vereador Dr. Lobo, o responsável pelo editorial do "Diário do Rio de Janeiro" e a vizinhança do Largo da Carioca. Retrocedendo ainda mais no tempo, talvez todos os fiscais de Santana, os autores anônimos dos artigos do "Diário" e os médicos legisladores das posturas dos anos 30 ...

Os sentidos dos batuques

Infelizmente, nem o Fiscal nem o Subdelegado ofereceram detalhes sobre como eram esses batuques. Apenas o Subdelegado revelou algumas informações. Rebatendo as críticas do Fiscal em relação à cobrança de espórtulas, argumentou que não havia lei que as proibisse, já que teatros e bailes também tinham esta prática. Assim continua:

"... cada preto que quer tomar parte no divertimento paga 80rs de entrada; ora, reunindo-se sempre pouco mais, ou menos, 50 pessoas, eleva-se a receita a 4\$000rs; eis aqui o que fica reduzida a tal caixa de espórtulas".

Pela descrição é possível pensar que esses batuques não eram reuniões espontâneas e envolviam uma certa organização, como a cobrança das entradas para algum fim (certamente apenas para cobrir pequenas despesas pelo pouco dinheiro arrecadado), além das necessárias conversações com a vizinhança e com o próprio Subdelegado. Como explica nosso principal testemunho, "esta gente que a tais divertimentos se entrega costuma sempre a vir consultar a autoridade policial do lugar e impetrar licença para suas reuniões".

Apesar de as autoridades e o Código de Posturas referirem-se aos "batuques, cantorias e danças" como práticas de "pretos", termo que, na época, aproximava-se do ser escravo, há suficientes indícios para se acreditar que eram frequentados por uma variedade maior de pessoas, porém pouco precisas, tais como "livres", "cativos" e "vizinhos". Ao mencionar que "até famílias" eram encontradas nos batuques, querendo

dar a impressão de que pessoas de respeito acompanhavam os divertimentos, pode-se considerar também a presença de mulheres e "brancos", nem que estes últimos estivessem apenas numa posição de assistentes. Do contrário, ter-se-ia que admitir que o Subdelegado considerava plausível os "pretos" em "batuques" formarem famílias... O pagamento de uma certa quantia, mesmo que pequena, ainda permite pensar numa presença mais ampla de pessoas que só escravos. De fato, apesar das poucas indicações, pode-se afirmar que, ao menos nestes batuques e "divertimentos" das ruas Alcântara, com fundos para a rua São Leopoldo, e um na rua de S. Diogo, "canto de Santa Rosa", ambos na Freguesia de Santana, as solidariedades sociais ultrapassavam as divisões oficiais entre cativos e livres, brancos e negros.

Se estas solidariedades sociais mais amplas dificultam a identificação dos "batuques de pretos" como batuques de escravos, devia haver algo, ao menos em termos culturais, que identificasse os "divertimentos" como "batuques de pretos". Os folcloristas, ao tentaram construir uma explicação para os batuques, consideram-no uma denominação genérica para as danças negras no Brasil, com variantes locais.

Também referem-se a uma dança de roda afro-brasileira, verdadeiros "bailes do Congo", como o edital do Diário do Rio de Janeiro deu a entender, onde se reuniam em círculos dançarinos solistas ou em pares, músicos e o público. Os movimentos no centro da roda costumavam envolver as umbigadas, realizadas quando o dançarino escolhia o substituto, "meneios violentos das ancas", saracoteios "sensuais" do corpo, acompanhamento por palmas e a percussão dos tambores. Como essas características também estavam presentes nos relatos dos viajantes portugueses sobre Angola e Congo, há uma certa unanimidade em relação à origem desses batuques (106).

Mary Karasch, em "Slave Life in Rio de Janeiro", considera que dentre as danças escravas, como por exemplo o lundu, a capoeira, a dança dos velhos e a jandineira, a que foi conhecida no século XIX por "batuque" é a mais próxima do samba carioca moderno. Contudo, a autora surpreende-se com o fato de o termo "samba" não ser encontrado nas

fontes do século XIX; "bataque" é o vocabulário dos viajantes, dos códigos da repressão (as posturas) e dos jornais. Segundo Karasch, o termo "samba" deveria ser conhecido, ao menos pelos dançarinos, pois possuía uma clara origem angolana. O verbo "kusamba", que significava saltar e pular, provavelmente expressasse uma grande sensação de felicidade (107).

Dentre os diversos viajantes consultados, cientistas, reverendos, ou simples curiosos, o bataque, sem dúvida, foi apontado como a maior "dança" negra ao longo do século XIX. Entretanto, muitos relatos confirmam a dificuldade em se precisar as especificidades do estilo, pois apenas fazem referência a encontros fortuitos de negros para o divertimento, ou não estabelecem com precisão as diferenças em relação ao lundu (ver capítulo 1, item 5).

Apesar disso, alguns deles, como Rugendas, Toussaint-Samson e Adolphe d'Assier, referindo-se a áreas rurais próximas ao Rio de Janeiro, além de apresentarem o bataque de uma forma independente do lundu, destacam algumas impressões que podem ser apontadas como marcas registradas da "dança". Se minha sugestão estiver certa, as impressões desses viajantes revelam a continuidade de um certo padrão cultural "angolano" ao longo do XIX, ao menos entre a década de 20 e a de 60, marcos-limite do período em que foram feitos os registros. Este padrão cultural é o que estaria mais próximo de um gênero de música e dança identificado pelo nome de "bataque de pretos" ou "bataque africano", como também era conhecido.

Como indícios deste padrão, destacam-se a posição em círculo e a direção de um "figurante" (Rugendas, ver ilustração 10, e Toussaint-Samson); a presença de dançarinos no centro, solistas ou em pares, improvisando passos (Rugendas, Assier e Toussaint-Samson); a troca de posição dos dançarinos com os assistentes, através de uma "escolha" (Assier), e o acompanhamento dos assistentes batendo as mãos e cantando (Rugendas e Toussaint-Samson) (108).

Ora, se os batuques de Santana no ano de 1866 indicavam uma organização anterior, que pressupunha conversar com as autoridades policiais e vizinhos, creio que se pode supor não serem danças que aconteciam a partir de encontros fortuitos. Neste sentido, muito provavelmente, o "divertimento" acontecia de uma forma próxima às danças de roda descritas pelos viajantes.

Os relatos dos viajantes sobre as danças negras em geral, mas especialmente sobre os batuques, quase sempre sugerem a execução de uma coreografia e música que, de acordo com o observador, facilmente seriam consideradas indecentes, imorais ou "não civilizadas" pela frequente presença dos movimentos das ancas e de instrumentos e ritmos africanos. Um dos críticos mais extremados, certamente pela sua atividade religiosa, foi o reverendo Stewart, do serviço naval norte-americano, no início da década de 50.

Ao assistir a um grande encontro de negros no vale das Laranjeiras, acompanhados por tambores e outros instrumentos "rudes", Stewart não economizou expressões de repulsa e preconceito, tais como, "danças bárbaras", "música selvagem e rude", "orgia pagã", "maneiras selvagens e grotescas" das roupas dos músicos e dançarinos, e "revoltante licenciosidade dos dançarinos". O reverendo estava muito surpreso com esse tipo de comemoração, apesar de confessar já ter presenciado algo semelhante nas ilhas Sandwich, no dia dos Reis Magos (109).

Mesmo com todo o preconceito, o reverendo Stewart fez um importante comentário para os objetivos deste capítulo. Revelou que este tipo de "exibição" não era limitado às especiais comemorações ("hollidays") ou aos lugares afastados; ele havia presenciado semelhantes manifestações, entre 1850 e 1852, mesmo durante o dia, em importantes esquinas da cidade, onde até jovens moças, "aparentando respeitabilidade e modéstia", juntavam-se para assistir aos espetáculos (110). Assim, quando, em julho de 1852, o edital do "Diário do Rio de Janeiro" expressou a preocupação de que as "soirées" de pretos davam matéria aos cronistas viajantes para escreverem (mal) sobre o Brasil, não estava de todo equivocado...

Com estas informações, creio que o caso da discórdia entre o Fiscal e o Subdelegado de Santana ganha uma maior dimensão, pois os "festivais negros", como os batuques, reunindo tamanhas "excentricidades" e tantos traços "africanos", ao menos em termos dos ritmos e dos movimentos "demasiado expressivos", especialmente a agitação das "ancas", como descreveu Rugendas, tinham tudo para não serem vistos como "divertimentos inocentes". Sem dúvida, em 1866, o projeto "civilizador" esboçado nos anos 50 ainda não era uma unanimidade entre as autoridades. O Subdelegado e muitos vizinhos devem ter, no mínimo, agido de uma forma semelhante às moças curiosas vistas por Stewart. O Fiscal, inversamente, pode ser comparado ao próprio reverendo...

* * *

Segundo Mary Karasch, as danças negras da cidade do Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX, realizavam-se em ocasiões religiosas ou acontecimentos sociais diversos da cidade. Pelos relatos dos viajantes Stewart e Expilly, o que assistiu a um improviso, quando atravessava o Campo de Santana, elas pareciam ter múltiplas motivações e localizações. De qualquer forma, eram ótimas ocasiões para o encontro dos escravos, nem sempre tão "inocentes" quanto garantia o Subdelegado, como foram testemunhos os versos reproduzidos por Expilly.

O ofício desta autoridade e a resposta da Câmara procuraram dar ênfase ao fato de os batuques serem apenas "divertimentos". Contudo, as próprias declarações do Subdelegado indicam o seu caráter religioso, comprovando que ele tinha conhecimento disso. Os batuques aconteciam desde junho, época do início de um importante ciclo de festas católicas no Rio de Janeiro, que começava com as comemorações do Divino Espírito Santo, passava pelos populares santos católicos, Santo Antônio, São João e São Pedro, e terminava com as festas para Santana, exatamente quando os batuques haviam ficado mais intensos.

Provavelmente, para as tolerantes autoridades da cidade, a ênfase nos batuques como divertimentos fosse a única alternativa de se admitir a sua realização e uma forma de desvalorizar as práticas religiosas negras, circunscrevendo-as num universo inconsequente, quase infantil e, portanto, menos ameaçador e controlável. A velha estratégia colonial de Antonil e do Conde de Pavolide, que distinguia os "folgedos honestos" das "danças supersticiosas", perpetuava-se (111). Para os praticantes dos vários batuques de Santana, entretanto, os significados poderiam ser bem diferentes.

Em 1866, a população escrava da cidade ainda sentia os efeitos do enorme fluxo de africanos chegados até 1850. Uma parte grande dos escravos era de origem africana ou possuía vínculos bem próximos com a África, principalmente com a região central (Angola e Congo, incluindo aí a "região" de Benguela), de onde provinha a grande maioria. Importantes pesquisas revelaram que os diferentes povos desta região compartilhavam uma série de traços religiosos e culturais, uma mesma base lingüística e um sistema de parentesco, que possivelmente permitiram a formação de uma determinada "identidade bantu" no Sudeste do Brasil, como sugeriu Robert Slenes (112).

Com esta perspectiva, mesmo em 1866, podemos supor que os batuques realizados como uma prática religiosa e lúdica (de "dança"), seriam uma ótima oportunidade para o encontro entre os representantes, homens e mulheres, "famílias" como indica nosso Subdelegado, dos povos da África bantu e seus mais diretos descendentes, como também para a troca com os negros de outras regiões e etnias.

Em termos propriamente religiosos, os povos de "origem bantu" compartilham o chamado complexo cultural ventura/desventura (fortune-misfortune) e a constante emergência de movimentos religiosos, que recombina e difundem entre as comunidades da região novos símbolos e rituais, objetivando trazer um novo ciclo de fortuna e felicidade. O importante é que este processo não implicava no abandono da antiga religião, mas na incorporação e aceitação de símbolos e ritos "estrangeiros" (113).

Ao serem obrigados a viver no Rio de Janeiro, os africanos de "origem bantu" e seus descendentes iriam tentar de alguma forma diminuir o infortúnio (a desventura) e encontrar meios para realizar seus valores mais importantes (a ventura), saúde, fecundidade, segurança física, harmonia, poder, "status" e riqueza. Apesar da escravidão, a cidade do Rio de Janeiro oferecia vários bons espíritos que podiam contribuir para a boa fortuna, os diversos santos católicos e suas imagens. Defende Mary Karasch que esta operação não necessariamente significava a conversão dos escravos, muito menos o sincretismo religioso - uma parte católica e outra parte africana- ou o ato de esconder seus "deuses" atrás das santas imagens. Mas, principalmente, a incorporação das imagens católicas - os novos símbolos - à religião da África central. Esta flexibilidade tornou-se a marca da prática religiosa dos africanos e seus herdeiros no Rio de Janeiro, segundo a autora (114).

Dentre os vários "santos" que encontraram seguidores entre os escravos cariocas, Santana e o Espírito Santo ocupavam lugar de destaque (115). Santana, mãe de Nossa Senhora, possuía uma imagem na Igreja de São Gonçalo, onde se reuniam várias irmandades negras. Na Igreja em sua homenagem havia uma antiga tradição dos escravos de se encontrarem para eventos sociais aos sábados. O Divino Espírito Santo, por sua vez, recebia muitas homenagens da população negra nas festas e quando saíam as Bandeiras do Divino, conforme já vimos (116).

Em 1866, os batuques aumentaram no dia de Santana, em locais muito próximos à sua Igreja. Poderia ser uma boa oportunidade para os "pretos" "divertirem-se", como havia declarado o delegado. Mas, tendo como referência a religião centro-africana, é plausível pensar que o grupo dos 50 "pretos", reunidos para batucar e dançar, buscava um importante caminho para melhorar suas difíceis condições de vida. A música e o canto eram formas de curas e de comunicação com o mundo invisível. Santana, por sua vez, a avó de Jesus Cristo, representada por uma senhora sentada, ensinando à sua filha Maria um lição, era um atraente fetiche para se obter alguns objetivos do grupo, como a proteção

familiar, geradora de harmonia, segurança e saúde. O respeito aos anciãos e aos mais velhos é praticamente universal nas culturas africanas (117).

Conseguindo negociar com os vizinhos e autoridades a realização de suas manifestações, "divertindo-se" em dias de santas católicas ou, mais apropriadamente, dançando à sua maneira e incorporando imagens e fetiches, os "pretos" mantinham uma determinada tradição ao mesmo tempo que recriavam identidades próprias, como os batuques no dia de Santana. No fundo, com seus "batuques, cantorias e danças", desencorajavam os intolerantes, burlavam a repressão, ampliavam a cadeia de solidariedades, diminuía as agruras da escravidão e, ao mesmo tempo, afirmavam a existência de uma determinada herança, não só musical, em termos de ritmo e dança, mas também religiosa, na cidade do Rio de Janeiro (118).

Ao lado de todos os "lundus" que constantemente nasciam na cidade do Rio de Janeiro, os "batuques de pretos", "os batuques africanos", ou os "bailes do Congo", como as autoridades os chamavam, permaneciam em dias de santo católico, mesmo nas proximidades do centro político da capital imperial: dois na rua Alcântara, com fundos para a rua São Leopoldo, e um na rua de S. Diogo, "canto de Santa Rosa", ambos na Freguesia de Santana.

A rua Alcântara, aliás bem pequena, parece ter continuado a ser um local recorrente de encontros de negros. As autoridades policiais da Freguesia, porém não eram mais as mesmas, pelo que se pode concluir de uma notícia publicada no "Jornal do Commercio" de 18 de abril de 1881. Quinze anos depois do caso dos "batuques", ficamos sabendo que a polícia, agora deixando claro que os encontros de negros poderiam ter um caráter religioso,

"... havia visitado ante-ontem a casa de dar fortuna da rua Alcântara n. 27 onde apreendeu galinhas pretas, caveiras, peles, carneiros brancos, hervas venenosas e raízes etc.

Foram presos o pai quilombo e a rainha mandinga desse núcleo: José Goulart e Josuina Maria Goulart."

Bem próximo, na rua General Caldwell no. 87, ainda Freguesia de Santana, o Subdelegado do primeiro distrito também havia "acabado com uma casa de dar fortuna...". O "pai quilombo, o africano livre Estevão Tomaz de Oliveira, e José da Silva Leite foram presos".

De acordo com Roger Bastide, a expressão "casas da sorte" passou a designar, a partir de 1870, "no sul do Brasil", os templos fetichistas (119). A aproximação entre "casas da sorte" e "de fortuna" é inegável, embora a polícia não tenha conseguido acabar com nenhuma das duas possibilidades, ao menos nas proximidades da rua da Alcântara.

No início do século XX, João do Rio, ao explicar o hábito das tatuagens no Rio de Janeiro, conta que "o feiticeiro Ononenê, **morador à rua do Alcântara**, tem do lado esquerdo do peito as armas de Xangô, e Felismina de Oxum, a figura complicada da santa d'água doce" (120) (grifos meus).

4) A derrota do Divino e a vitória da festa

O início dos anos 70 apresentava-se muito promissor com o fim da guerra do Paraguai, comemorado com grande intensidade em todo o Rio de Janeiro. Por alguns pedidos de licença e notícias nos jornais, foi possível acompanhar os eventos que aconteceram de fevereiro a julho daquela ano, período em que os soldados retornavam do guerra. Praças embandeiradas saudavam os "bravos voluntários da Pátria"; espetáculos de gala nos teatros homenageavam o término da guerra, alguns inclusive recebiam a presença da Família Imperial e eram acompanhados do hino nacional e de récitas de poesias com aquela inspiração; Te-Déuns realizavam-se nas principais igrejas da Corte; bandas de música percorriam as ruas junto com "grandes massas de povo"; comissões de festejos por bairros planejavam atividades com fogos de artifício, embandeiramento e escudos gravados com os grandes heróis.

Mas as maiores comemorações estavam marcadas para o Campo de Santana. Ali construiu-se um "colossal" templo provisório, semelhante ao Panteon Francês, segundo o "Diário do Rio de Janeiro", para a realização do ato religioso no dia 10 de julho, juntamente com as celebrações oficiais. O Campo encontrava-se decorado com muitos pórticos, pedestais, obeliscos, estátuas dos principais chefes militares e arcos decorados, sempre coroados com as armas imperiais e a bandeira nacional. Os prédios oficiais ao redor também estavam todos ornamentados. Era a glória do Império numa festa que, segundo comentário do "Diário", não havia sido precedida de "outra igual nesta capital" (121).

Por iniciativa do próprio governo imperial as festividades estavam de volta ao Campo de Santana e, ao que tudo indica, pelos pedidos de licença para arquibancada e botequins localizados, desde maio de 1870, "enquanto ali andarem os festejos", como argumentou um solicitante (122). Sem dúvida, era uma outra festa, de conteúdo

patriótico, mas os velhos barraqueiros e festeiros do Divino Espírito Santo não devem ter deixado de comparecer, até porque ela coincidia com o "tempo do Divino".

Chama a atenção que, nos anos seguintes a essas comemorações oficiais, a irmandade do Divino e os barraqueiros que a acompanhavam tenham redobrado os esforços para voltarem a comemorar sua festa no Campo de Santana. Aproximadamente trinta anos antes, na década de 40, também depois de uma comemoração oficial naquele mesmo local, na época da coroação de D. Pedro II, as festas do Divino encontraram terreno fértil para alcançar o grande brilho dos anos 50.

Após a crise da irmandade, nos anos 60, assistiu-se à retomada da construção da Igreja de Santana e, certamente, ao seu revigoramento, pois nos anos 70 ela solicitou autorização para realizar no próprio Campo, por um longo período, até o dia de Santana, 26 de julho, tudo o que a festa tinha de mais popular: império, barracas, arraial de feira franca e fogo artificial (123).

Em 1872, tenho notícias de que a festa se realizou no Campo, se bem que num lugar aparentemente não muito favorável, pois um abaixo assinado de 13 barraqueiros de "objetos de armarinho para sortes e bebidas e café" reclamava que não haviam ainda tirado resultado de seu investimento, desde a última semana de maio, "já pela má localidade e já pelo pequeno espaço de tempo" autorizado. Eles solicitavam, então, a prorrogação da licença até o dia de Santana (124).

Entretanto, apesar dos esforços dos organizadores das festas do Divino, a década de 70 seria crucial e definitiva para o seu futuro. Por iniciativa da própria Câmara Municipal, que vinha discutindo diferentes projetos desde os anos 50, e apoio do Ministério do Império, na pessoa de João Alfredo, que, segundo alguns, havia mobilizado toda a empreitada e assumira o financiamento, o Campo de Santana, finalmente, entrou em obras em 1873 (125). Com isso, a irmandade passou a enfrentar outra ordem de dificuldades para conseguir realizar de novo a festa no local onde se havia tornado tão célebre. O Campo de Santana, pelo seu tamanho e localização, facilitava a popularidade da festa que foi a maior da cidade; afinal, era ali que ela sempre havia ocorrido.

A irmandade sabia que a realização de sua festa no Campo era fundamental e os seus insistentes pedidos de licença comprovam isso, pois afirmam ser mais cômodo para o público que em "grande número comparece às festividades quando são feitas no Campo de Santana". Em uma solicitação de fevereiro de 1873, feita com uma antecedência incomum, a irmandade parecia compreender as transformações que se operavam, pois apelou para argumentos que nitidamente opunham às razões do "progresso" e "civilização", uma determinada identidade, construída e legitimada na longa história daquela prática católica:

"Estas festividades se fazem desde muitos anos, transmitindo-se das gerações passadas às presentes, o zelo e a Religião Católica de nossos Progenitores que sempre foram auxiliados pelo antigo Senado, composto de cidadãos que como os das Ilustríssimas Câmaras que os tem substituído até agora, sempre tem outorgado à irmandade, a graça que a atual administração..." (126)

Naquele ano, as festas realizaram-se em frente à Igreja de São Gonçalo e São Jorge, no Campo de Santana, e com tudo a que tinham direito, até o dia de Santana: coreto de música, império, arraial e feira franca.

A partir daí, porém, mais uma vez, a situação complicar-se-ia. No ano de 1874, a irmandade solicitou permissão para construir um império, arraial e feira franca tanto em frente à Igreja Matriz e circunvizinhança - em função do "ajardinamento" do Campo - como também no antigo e tradicional local. O Dr. Henrique José Pires, provedor da Irmandade, explicou que existia um espaço no Campo entre as ruas de São Pedro e Largo de São Joaquim. Afinal de contas, defendia, **"era um costume antigo de nossos antepassados"** (127) (grifos meus). Surpreendentemente, a Câmara concedeu o pedido para coretos, jogos públicos e barracas na área pretendida, entre o dia do Espírito Santo e o de Santana!

Como o local autorizado era bem em frente à Secretaria da Guerra, o Ministro logo protestou contra o "coreto, barracas e jogos públicos" e pediu que não se prorrogasse a licença para além de 1o. de agosto, como também que não se permitisse, no futuro, tal prática. De qualquer forma, a irmandade reconheceu a ajuda da Câmara e enviou-lhe um

ofício, agradecendo pela "licença concedida para arraial e feira no Campo de Santana" (128). Em 1874 a festa dividiu-se; levantaram-se barracas no Campo de Santana e ao redor da Igreja, para onde ela acabou sendo transferida definitivamente depois da inauguração da nova praça, em 1880.

A nova Praça

Como vimos, a decisão para ajardinamento e gradeamento do Campo de Santana atendia a variadas reclamações, desde os anos 50, sobre o seu mau uso: depósito de sujeiras, local de encontro de capoeiras e prostitutas, centro de conflitos no concorrido chafariz das lavadeiras, onde negras e moleques passavam grande parte do dia. No mesmo sentido, as obras completavam um processo, que se iniciara na alvorada do século XIX, de edificação ao redor do Campo dos principais marcos do poder imperial.

Concretamente, até a década de 60, a única área ajardinada da cidade era o Passeio Público. A partir daí, alguns locais começaram a ser reformados, ajardinados e cercados. Dentre eles, a Praça da Constituição, a Praça Onze, a Glória e o Paço. Agora era a vez do vasto Campo de Santana (129).

Com o apoio do jovem engenheiro Pereira Passos, o botânico francês François Marie Glaziou foi encarregado da obra e projetou um grande parque à inglesa, ornado com alamedas, lagos e grutas artificiais, sem deixar de aproveitar motivos oferecidos pela própria flora brasileira. Era grande também a quantidade de animais, como veados, pavões, cisnes, irerês e cotias - esses últimos, um dos poucos sobreviventes ao tempo, que ainda podem ser encontrados no local. O novo jardim foi inaugurado em 7 de setembro de 1880, com a presença do Imperador e grande público, em comemoração à Independência Nacional (130).

Assim, muito embora não se perseguisse diretamente a festa do Divino Espírito Santo, esboçava-se seu controle indireto através dos "melhoramentos" urbanos

reclamados e impedia-se, no mesmo sentido, a manutenção do mais importante espaço público popular carioca da época.

É claro que as festas religiosas comandadas pelas irmandades, cuja expressão máxima era o Divino, não acabaram. Mas, certamente, enfraquecia-se o seu potencial de atrair todos os habitantes da cidade para uma mesma comemoração e local. A frequência irregular da festa, antigamente anual e identificada com o Campo, provavelmente também diminuía a concorrência do público.

Contudo, e isto é fundamental, outras manifestações, paralelamente, foram aumentando em muito a sua popularidade, à medida que se aproximava o final do século XIX, e, de alguma forma, substituíram o espaço cultural deixado pelo Divino Espírito Santo. Estou-me referindo principalmente ao "moderno" carnaval e às Festas de Nossa Senhora da Penha. O primeiro, planejado por uma elite de literatos para ser uma festa "civilizada", européia e unívoca, como assinalou Leonardo Pereira, tornar-se-ia palco das mais diferentes manifestações populares e negras de rua, ironicamente no centro da cidade, de onde se procurava afastar as marcas do "atraso", e impor o cenário da "civilização". A segunda, apesar de ser uma tradicional comemoração religiosa popular e portuguesa e de se realizar numa área distante da cidade, com barracas, jogos e muitas atrações, começou a atrair um significativo contingente da população negra, com seus "batusques", "capoeiras" e "sambas". Ambas as festas ganharam novos rumos e significados, na mesma época em que se fechavam as portas dos "salões" das festas do Divino (131).

Sem dúvida, no final das contas, cercaram o campo, limitaram o Divino, estreitaram o espaço e o tempo de realização de diversas manifestações populares, mas não conseguiriam acabar com as festas populares. Elas persistiriam, propiciando um local dinâmico de convívio e conflito entre diferentes segmentos sociais; uma oportunidade de troca e recriação de múltiplos e desconcertantes gêneros musicais e estilos de dança e diversão. A derrota do Divino correspondia à vitória de outras festas...

A reação do Divino

Mas a derrota não foi tão simples e linear assim, pois a irmandade e os barraqueiros se mostraram bastante tenazes. Em 1875 e 1879 ainda são encontrados registros de barracas do Espírito Santo no Campo, se bem que esta última tenha sido organizada pela Igreja de São Gonçalo Garcia e São Jorge. Nos outros anos da década de 70, elas haviam sido construídas apenas ao redor da Igreja Matriz (132).

A reação dos barraqueiros deve ter sido tão significativa que provocou, em 1879, a retomada das preocupações policiais. Em 20 de junho daquele ano, o Chefe de Polícia enviou uma solicitação ao Presidente da Câmara, declarando que "por mais severa que fosse sua vigilância" não conseguia evitar as "rixas e desordens" que aconteciam tanto na Praça da Aclamação como nas barracas levantadas na rua da Alcântara - o local dos batuques autorizados nos anos 60 - próximo à Igreja Matriz. Possivelmente a situação ainda se encontrasse pior do que na época em que as barracas ficavam apenas no Campo, pois, agora, se duplicavam os focos que exigiam vigilância.

Queixava-se o Chefe de Polícia, Dr. Tito de Mattos, que a aglomeração do povo era grande, o que trazia resultados "mais ou menos" graves, ameaçando a "segurança individual e a tranquilidade pública". Junto com pessoas de "índole pacífica" que ali compareciam por mera curiosidade, viam-se "ébrios, vagabundos e ratoeiros" que aproveitavam a oportunidade para dar "livre expansão aos seus maus instintos". Complementarmente, já destaquei páginas atrás, nesta mesma época, a Chefia de Polícia passava a cobrar da Câmara maior cuidado com o licenciamento de diversões públicas, dentre elas os "cavalinhos-de-pau", pois estavam envolvidos com jogos proibidos. Solicitava que, para o futuro, fosse ouvida a opinião das autoridades policiais (133).

No ano seguinte, o Chefe de Polícia manteve sua posição e colocou-se contrário às barracas, mesmo que se restringissem às cercanias da Igreja Matriz, ou que a irmandade cumprisse as determinações estabelecidas na autorização concedida pela Câmara, de "não permitir jogos", não "perturbar a ordem pública" e não realizar atividades contrárias ao

"bem do povo" (134). Entretanto, não era fácil impedir os projetos da irmandade, que havia programado festividades entre o período de maio e o domingo de Santana. Em 1880, provavelmente depois de ter conseguido algum acordo com a própria polícia, era publicado no "Jornal do Commercio de 21 de maio, que as festas do Divino de Santana contariam com "barracas ricamente adornadas com profusão de distrações e jogos lícitos".

Em 1881 e 1882, para realizar a festa, a irmandade apelou para todas as possibilidades ao seu alcance. Pediu reconsideração do despacho negativo da Câmara para as barracas, pois só havia conseguido aprovação para o império e coreto; procurou convencer o Chefe de Polícia de que só seriam realizados jogos permitidos; buscou motivos na sua própria história, apontando a necessidade de se comemorar o Divino com todo o esplendor e devoção, dentro da "tradição das antigas festividades"; e, finalmente, comprometeu-se a criar, com a arrecadação das barracas, um patrimônio para os pobres, uma instituição de caridade, convidando os membros da Câmara a serem seus primeiros beneméritos (135). Como as autoridades municipais conseguiriam negar pedidos tão "sérios", "históricos" e filantrópicos?

Outra estratégia perceptível dos barraqueiros e seus aliados da irmandade foi infantilizar as atrações anunciadas avaliando-as como "inocentes folguedos permitidos". Assim, continuavam sendo programados os tradicionais leilões de prendas, sempre com os riscos de serem distribuídos através das sortes proibidas, mas as ofertas em questão, doces, frutas e brinquedos, haviam sido inofensivamente enviadas pelas Exmas. Diretoras dos Colégios de meninas da região (136).

Bem, nos anos citados, o Divino conseguiria ser comemorado com toda a pompa anunciada, mas no largo da Igreja Matriz e não mais no famoso Campo de Santana. Como se fosse possível voltar aos anos 50 da saudosa "Três Cidras do Amor", a irmandade evidenciava que a festa não havia morrido, embora ocorresse em diferente local e recebesse novos significados. Nas palavras dos responsáveis pela festa, em 1886, o Divino era uma "antiga tradição popular, que se deveria transmitir ao povo desta cidade" (137).

Na luta contra as autoridades municipais e num momento em que cresciam os apologistas de uma determinada "civilização", os festeiros criaram e anunciaram - talvez sua maior arma - a defesa de uma velha "tradição" católica e festiva da cidade que, garantiam, não deixariam morrer. Nesta operação, de alguma forma "folclorizaram" o Divino, congelando e revivendo suas atrações num tempo único que unia o passado, o presente e o futuro, sem deixar de lhe conferir um novo sentido, ao mesmo tempo político e inofensivo (138). Em meio aos ataques de fervorosos liberais ao que consideravam o atraso das práticas religiosas católicas; mediante uma ação, ou ao menos intenção, mais romanizante e controladora das autoridades da Igreja no Rio de Janeiro sobre o papel das irmandades e suas festas, formulavam-se, incrivelmente, a defesa e o direito de continuidade de uma antiga "tradição popular", indubitavelmente associada ao catolicismo, ou ao seu sentido menos ortodoxo, as festas do Divino (139).

Nos pedidos de 1882 e 1886, a própria irmandade anunciava textualmente, como nunca havia feito nos áureos anos da década de 50, "arraial de feira franca, barracas com circo de cavalinhos, panoramas de vistas, danças de velhos e jardineiros, teatrinho de bonecos, sortes diversas, embrulhadas em papelinhos, representações de "vaudevilles", fogo artificial e outros quaisquer divertimentos inocentes, próprios das antigas Festividades do Divino Espírito Santo" (140). Assim, apresentando publicamente e de uma só vez tudo o que de alguma forma já havia sido condenado ou proibido, pretendia-se celebrar o Divino. Seria possível nos anos 80 aquela manifestação católica colonial, aquela "festa de aldeia" no coração da corte imperial, como, em 1849, havia definido o Fiscal de Santana?

Nos pedidos das irmandades dos anos 80, apesar do brilho prometido e da defesa da tradição, já se evidenciavam sinais do destino de muitas festas religiosas, como as do Divino. Num movimento irreversível, ficariam isoladas nos bairros, pelo intencional ajardinamento das grandes áreas e natural crescimento da cidade para os subúrbios; paulatinamente, apresentariam um novo sentido, assumido pelos próprios responsáveis

pelas atrações da festa, nitidamente inocente, infantil e beneficiente, que criava condições mais propícias para se conseguir a autorização.

Percebe-se neste processo que os próprios agentes das festas procurariam esvaziá-la do que traziam de perigoso e inovador, ao congelarem no tempo da tradição ou da inocência aqueles antigos folguedos anunciados. Assim, os festeiros do Divino Espírito Santo de Santana, como os de Nossa Senhora do Socorro de São Cristóvão expressaram, respectivamente, em suas solicitações para a Câmara, a realização das "tradicionais comemorações" e de uma "festa de arraial" (141). Por pertencer ao passado ou por ser pitoresca, provavelmente, não ameaçariam tanto o presente, embora, desta forma, garantissem sua existência.

Se o leitor já fez alguma associação entre as transformações das festas religiosas, como as do Divino, com as pitorescas "quermesses" de nossa infância, não lhe tiro a razão. Sem dúvida, plantavam-se, através da urbanização da Praça de Santana e cerceamento das barracas na década de 70, as sementes das quermesses, cujo sentido "moderno" e atual estava irremediavelmente ligado a uma feira beneficiente, em geral com leilão de prendas (142).

* * *

Diante do exposto, dos pareceres da Câmara, da atuação da Polícia e em meio à retirada da festa do Campo de Santana, na década de 80, é evidente que o controle e o cerceamento das atrações do Divino ainda estavam em curso. A questão continuava difícil e envolvida em muitas polêmicas. Se muitos desconfiavam do caráter inofensivo das festas, propagadas pela irmandade e barraqueiros, havia aqueles que deviam prezar, ou, ao menos, não conseguiam invalidar, os argumentos levantados pela irmandade do Divino em nome de "antiga tradição católica" e popular.

A Chefia de Polícia, apesar de se opor, provavelmente aceitou a festa de 1880, voltou atrás em 1881, 1882 e, com quase certeza, em 1886, pelo que se percebe da licença

concedida pela Câmara e do anúncio publicado no "Jornal do Commercio" daquele ano. A irmandade, nos dias de festa, prometia oferecer "arraial de feira franca" e grandes atrações "nas barracas de divertimentos públicos e permitidos" (143).

Além da Chefia de Polícia, os próprios vereadores estavam divididos. No despacho de fevereiro de 1882, foi concedida a licença gratuita para o império e coreto, mas indeferida a das barracas. No entanto, dois vereadores, "os Srs. Drs Nobre e Torquato Couto", opuseram-se ao indeferimento das barracas, sugerindo que se oficiasse à polícia para impedir os jogos proibidos (144). Baseados neste fundamental apoio, a irmandade voltaria a atacar em março do mesmo ano, quando conseguiu o deferimento, agora com os votos contrários dos vereadores Luartin e Dr X. da Veiga.

No fundo, ambas as posições destas autoridades municipais propunham o controle; a divergência situava-se mais nos caminhos para sua efetivação. A primeira tencionava extirpar o mal pela raiz. A segunda procurava separar o joio do trigo, delimitando o que era de cunho mais religioso e "inocente", na sua perspectiva (o império, as "sortes e ofertas inocentes", e até o coreto), do que era considerado pernicioso (145). De qualquer forma, as duas tinham muita dificuldade em se realizar plenamente, ainda mais pela tenacidade dos irmãos do Divino e dos barraqueiros (146).

Um outro bom exemplo desta tenacidade é o anúncio, o único deste tipo que localizei, publicado no "Jornal do Commercio" de 21 de maio de 1880. Ali, na coluna "Declarações", onde eram divulgadas as diversas festas religiosas da cidade, os festeiros das irmandade da Matriz de Santana, do Espírito Santo do Largo do Estácio e Convento da Lapa empreenderam uma ação conjunta, divulgando na mesma nota as atrações de cada lugar. Em todas, "Te Déum e Sermão na parte da manhã; nas duas últimas, à noite, coreto com excelente banda de música, leilão de prendas e esplêndido fogo de artifício". Na de Santana, as conhecidas "barracas ricamente adornadas com profusão de distrações e jogos lícitos". Para todas as festas, garantiam, o público teria "condução fácil e barata porque a Companhia Carris Urbanos entreterá carros em circulação, muito frequente até depois dos fogos".

Ora, esta ação conjunta das irmandades pode ser considerada uma forma de os organizadores das festas mostrarem sua força e prestígio frente às pressões das autoridades municipais "civilizadoras" e eclesiásticas ortodoxas. Naturalmente rivais, as irmandades do Divino conseguiram unir-se para divulgar suas atividades. Com o apoio dos Carris Urbanos, também demonstraram que a procura do público era grande, para justificar tal serviço especial. E um público variado, já que formado por leitores do "Jornal do Commercio", por passageiros dos Carris Urbanos e, conseqüentemente, por moradores não só das redondezas, mas também de locais mais distantes, que ainda buscavam o centro da cidade para estas festas e diversões. Sem dúvida, os organizadores da festa contavam com a certeza de que as comemorações do "Divino", no início dos anos 80, permaneciam atrativas, ou mesmo tinham potencial para serem bastante concorridas, a despeito do crescimento da cidade, das reformas de suas praças, da rivalidade com os divertimentos "modernos", da "polícia" das festas e da condenação da prática católica "tradiconal" (147).

Em relação às demais festas religiosas da cidade, nas décadas de 70 e 80, a maior parte dos pedidos manteve-se, como na década anterior, solicitando e obtendo licenças para coretos, bandas de música e fogos, dentro das posturas municipais e sem estragos das ruas, formando o modelo básico da festa religiosa permitida (148). Outros aproximaram-se mais dos pedidos da Irmandade do Divino de Santana e comprovaram, de uma forma inquestionável, que algumas irmandades procuraram manter ou reviver a tradição das antigas festas religiosas, exatamente em um período em que ganhavam força determinados projetos de modernização e "civilização" do país entre intelectuais e setores políticos e religiosos dirigentes.

Em 1875, por exemplo, a irmandade do Divino Espírito Santo da Lapa (Convento do Carmo) solicitava realizar as festividades com barracas, império, arraial de feira franca, do Domingo do Espírito Santo até o de Santana. Apelava também para as "festividades que se fazem há longo tempo, transmitindo as gerações passadas às presentes, o zelo católico de nossos progenitores" (149). A Confraria de Nossa Senhora

do Socorro do Campo de São Cristóvão, por sua vez, solicitava barracas, feira franca, círculo para cavalinhos, cavalhadas e mais divertimentos próprios" que denominou de **"Festa de arraial"**! Ambas foram atendidas (150).

Em 1879, porém, como já vimos, a "polícia" das barracas voltava a atuar. Em junho, sobre as do Divino; em setembro, sobre as da Irmandade de Nossa Senhora da Soledade da Igreja do Convento do Carmo da Lapa. A partir daí também, sistematicamente, a Chefia de Polícia começaria a opinar nas licenças concedidas, mesmo que só estivessem em jogo coretos e fogos (151).

Uma "polícia imperial"?

No final do período imperial, depois de mais de 50 anos de pedidos de licenças, espero ter deixado evidente a construção de uma "polícia" de controle sobre as festas religiosas e diversões populares. Talvez fosse melhor falar em "polícias", posto que nunca se formulou uma coerente, sólida e unívoca bandeira de luta contra essas manifestações, até mesmo porque não se pretendeu erradicá-las por completo - ou, ao menos, esta possibilidade sempre foi concretamente remota.

"Polícias" também, pois o processo foi cheio de idas e vindas, tanto em função das especificidades das conjunturas políticas mais amplas, como em decorrência dos debates e divergências entre as autoridades envolvidas. Diversas vezes participaram das decisões autoridades - policiais ou ligadas à Câmara - condescendentes com as práticas populares, representando um instigante segmento de pessoas que convivia com elas, ou que, de uma outra forma, não abriram mão de exercer um especial estilo de controle pessoal, a despeito dos prejuízos de uma posição institucional mais ampla e coerente, como emblematicamente o caso dos "batuques" foi um belo exemplo.

"Polícias", mais uma vez, na medida que muitas ações "civilizadoras" ou "restritivas", não foram constantes e duradouras, em função das sempre novas e criativas reações e negociações dos persistentes festeiros, o que gerou situações e estratégias

repetidas e cíclicas - de ambos os lados, diga-se de passagem - ao longo do século. De alguma maneira, a existência dessas "polícias" criou condições e possibilidades de permanência e recriação das manifestações populares...

Mas, mesmo que no plural, mesmo que num processo lento, às vezes surdo e pouco perceptível, se não for olhado em conjunto e numa longa duração, as "polícias" existiram e avançaram. Através das centenas de requisições para licença de festa e, obviamente, das respostas a esses pedidos, ao longo do século XIX, as autoridades municipais, fiscais e subdelegados, vereadores e policiais contribuíram para a condenação e o cerceamento de um tipo de festa católica e de determinadas diversões populares, especialmente no centro cosmopolita da cidade capital.

Em conjunturas mais inseguras e propensas a revoltas, exemplarmente nos anos 30, chegaram a tentar proibir radicalmente as manifestações populares que consideravam propiciadoras de oportunidades para os encontros sediciosos. Em outros períodos, mais estáveis, alegaram que a festa trazia desperdícios humanos e sociais, que as diversões populares de um modo geral facilitavam a vadiagem e apresentavam hábitos distantes de uma pretendida civilização, incompatíveis com a posição da capital imperial.

Assim, ora limitaram o uso dos fogos perigosos, perseguiram os jogos condenados ou as barracas perniciosas; ora circunscreveram os locais e os hábitos considerados inconvenientes nas festas e nas ruas; ora diminuíram os dias santos, restringiram o período das barracas e estabeleceram as épocas para determinados usos, como as máscaras. No mesmo sentido, procuraram regular o desrespeito aos cânones ortodoxos do catolicismo (o Bendito nas procissões e as esmolas dos "irmãos de santo"), bem como os princípios da moral, expressos nos cantos, danças e movimentos populares.

Dentre todas estas perspectivas de controle e restrição da festa popular - apesar dos inúmeros recuos, fracassos e ações tolerantes, a despeito da impossibilidade de se evitar a apropriação popular e negra do "moderno" carnaval e da "tradicional" Festa de Nossa Senhora da Penha - destaca-se, no meu modo de ver, um movimento comum, fundamentalmente direcionado para a emergência de uma disciplina social urbana,

atenta ao comportamento dos populares no espaço público, posto que a esmagadora maioria de suas festas e diversões ali ocorriam, provocando "desagradáveis" e "inconvenientes" ajuntamentos. De uma forma semelhante ao que destacou Robert D. Storch sobre o "policiamento do cotidiano na cidade Vitoriana", a cultura popular no século XIX, e não só seus crimes, levantes e movimentos políticos, passava a ser considerada uma ameaça à estabilidade social urbana (152). Em termos dos trópicos, uma ameaça ao próprio futuro da "civilização". Neste sentido, as autoridades municipais não atuavam apenas repressiva e preventivamente, mas também difundiam as novas mensagens "moralizadoras" - presentes na cidade do Rio de Janeiro desde o código de postura dos anos 30.

Entretanto, ironicamente, essas mensagens e valores sobre a conduta em locais públicos eram apropriados por diferentes personagens, ao solicitarem diversões, barracas e festas populares, tornando factível - mas complicando ainda mais o controle - a existência de pedidos para cosmoramas "ordeiros", sortes "beneficientes", jogos "inocentes", divertimentos "instrutivos" e barracas em forma de "chalets" para "quermesses"! (153). Assim, espalhavam-se pela cidade os códigos de comportamento urbano "adequados", embora recebessem novos significados e conteúdos, ao se associarem a práticas antigas e populares, em tese, condenadas.

Em outro sentido, mas sem se perder o caráter irônico, emergiram, exatamente quando se assistia às maiores investidas em prol da condenação das manifestações populares, defensores das antigas festas religiosas da cidade, alertando como fez o "Tupy", no "Diário do Rio de Janeiro", ainda nos anos 50, sobre os perigos do avanço da "civilização", que danificava "tudo aquilo que herdamos de nossos antepassados". Em meio à perseguição das festas, os irmãos do Divino colocaram-se como responsáveis pela "transmissão", "ao povo da cidade", da "antiga tradição popular das festas do Espírito Santo", "um costume de nossos antepassados", que deveria permanecer...

Paralelamente, os "memorialistas", especialmente Moreira de Azevedo e Mello Moraes Filho, procurariam forjar os traços de "nossa" nacionalidade sobre as festas

tradicionais do passado da cidade, mesmo que idealizadas e folclorizadas, em evidente oposição aos ideais europeizantes de "civilização". O mais divertido disto tudo é que foram essas imagens dos defensores da "tradição" - as festas religiosas populares - que contribuíram para a vitória dos símbolos que hoje identificam a própria cidade do Rio de Janeiro.

Mas os aliados de uma certa "tradição" não chegaram a formular uma defesa sistemática e conjunta de sua posição, embora estivessem presentes e atuantes nesta longa história das Festas do Divino. Além dos irmãos do Divino, dos "memorialistas", dos insistentes e criativos festeiros e barraqueiros, e de várias autoridades que, de alguma forma, obstruíram os caminhos da "civilização", ainda se destacaria a ação da Igreja Católica. Bem, mas este novo personagem merecerá atenção especial no próximo capítulo.

Uma hipótese instigante de ser levada em consideração seria tentar associar os momentos de maior tolerância ou cerceamento às manifestações populares nas ruas com as artimanhas do jogo político partidário imperial. Ou seja, até que ponto cada uma das estratégias acima mencionadas corresponderia, respectivamente, ao domínio do partido conservador ou liberal?

Esta hipótese foi desenvolvida inteligentemente por Carlos Eugênio Libano Soares, ao conseguir mostrar como o Partido Conservador lançava mão de uma prática que, ao mesmo tempo, incorporava os capoeiristas, principalmente através do recrutamento, e os utilizava em seu proveito eleitoral. Esta tática, segundo o autor, inviabilizava uma perseguição radical e completa à capoeira nos períodos em que este partido ditava os rumos da atuação da Chefia de Polícia (154).

Se o caminho é tentador, os resultados tornaram-se problemáticos, por vários motivos. Primeiramente, porque não estou analisando prioritariamente a atuação da Chefia de Polícia, mas também as opiniões da Câmara, seus vereadores e fiscais, tornando impossível acompanhar as opções partidárias de todos os envolvidos na história da

"polícia das festas". Ao mesmo tempo, como vimos, a própria Câmara e seus funcionários nem sempre agiram de uma forma unânime, o que indicaria uma diretriz partidária.

Em segundo lugar, procurando raciocinar nos termos da hipótese de Eugênio Soares, e enfocando apenas a atuação da Chefia de Polícia, teríamos que perguntar se o fato de o Partido Conservador "proteger" a capoeira significaria uma relação mais próxima ou mais simpática da polícia com a cultura popular nas ruas. Levando em consideração a época das medidas mais cerceadoras, observa-se que não se estabelece uma ligação direta entre elas e a ação da Chefia de Polícia dentro de uma provável estratégia mais repressora dos governos liberais. Ou seja, nos períodos de domínio conservador ou liberal houve atitudes de controle/condenação e de tolerância, reforçando meu caminho anterior de análise. Neste sentido, algo chama a atenção: as ações mais enérgicas localizam-se exatamente no início dos períodos de governo de ambos os partidos, 1869 para o Conservador e 1879 para o Liberal.

E ainda uma festa no Campo...

Uma última discussão, localizada entre os pedidos de licença de maio e julho de 1888, não poderia ser mais oportuna para sintetizar as principais ambigüidades e impasses que venho procurando discutir acerca da "polícia" de controle sobre as festas, ao longo do século XIX. Além da já tradicional divergência entre os poderes, o caso envolveu a proteção de figurões a um antigo costume e a utilização de inteligentes subterfúgios por parte dos "festeiros".

Assim, depois da inviabilização do Campo de Santana, em função de seu ajardinamento; depois de a Secretaria do Ministério da Guerra ter censurado a construção de barracas para o Divino em terreno fronteiriço ao Quartel, em meados dos anos 70, e ainda depois de elas terem sido condenadas pela Chefia de Polícia, no início dos anos 80 encontrei notícias de que se estabeleceram barracas naquele local, bem em frente ao Quartel, por ocasião das festas do Divino Espírito Santo do ano de 1888! (155).

O pedido de licença foi feito no dia 1.º de maio daquele ano, por um cidadão chamado Valentim José Tavares, que se intitulava "concessionário do Ministério da Guerra para estabelecer barracas em frente do Quartel do Campo". Garantia o "empresário", numa estratégia já bastante conhecida, que 50% do aluguel dos terrenos iriam para o Asilo Ferreira Viana! A Comissão de Justiça da Câmara, considerando a concessão do Ministério da Guerra e a autorização da polícia, não viu motivos para se opor ao deferimento, em 4 de maio de 1888.

Entretanto, a referida Comissão iria rever seu pronunciamento, limitando o funcionamento das barracas até o final do mês de junho e, conseqüentemente, diminuindo a autorização anterior de 60 dias. O "empresário", então, apelou ao governo imperial contra a Câmara que, a seguir, foi inquirida sobre o que estava acontecendo.

No início de julho, a Comissão respondeu a uma portaria do governo imperial, defendendo a posição de não ser admissível supor "que se desrespeitasse os poderes públicos, desnaturasse a concessão, convertendo-a em inqualificável abuso". Em sua avaliação, nas barracas em questão haviam-se estabelecido jogos de "parada por meio de aparelhos", contrariando a postura de março de 1884 e justificando a decisão de diminuir o prazo da autorização concedida. Considerava também que, com o período de 30 dias já decorridos, o Fiscal do Ministério da Justiça poderia receber a quantia destinada aos "projetados asilos da infância". Foi notória a preocupação da Câmara em não ficar mal vista por atrapalhar as contribuições para a caridade pública.

Este desafio da Câmara aos poderes imperiais, Ministério da Guerra e Justiça, depois de primeiramente ter conçordado com as barracas, certamente estava ligado às denúncias e polêmicas que apareceram nos jornais. Em 16 de maio, o jornal católico "O Apóstolo", em sua "Seção Noticiosa", declarava que, no início do mês, a imprensa, com unanimidade, anunciou uma "pomposa e deslumbrante festa do Divino Espírito Santo no Campo da Aclamação em honra do Conselheiro Ministro da Justiça, o Sr. Ferreira Viana, ou em auxílio a mais nobre e santa aspiração de S. Ex." - o planejado asilo.

A despeito das ambíguas objeções da ortodoxia católica a esse gênero de festa, como veremos no capítulo seguinte, o jornal católico já previa que sob a "capa da religião, debaixo do esfarrapado manto da caridade", enganava-se o povo no vício, na prostituição, na embriaguez e jogatina, e apenas lucravam os "empresários". Com a presença das "barraquinhas", continuava, era inacreditável a autorização concedida pela Câmara, que não suspeitou do que fatalmente iria acontecer.

Sem dúvida, para quem vem acompanhando a "política" das licenças nos últimos anos, é de admirar a autorização da Câmara e o apoio da imprensa para este tipo de festa em pleno Campo de Santana, agora ajardinado e pretensamente civilizado. Se bem que, ao mesmo tempo, poderia ser compreensível a decisão, pois uma das características históricas desta "política" foi exatamente a dificuldade em se estabelecer uma ação duradoura e coerente.

Entretanto, já se avançara muito na condenação das barracas naquele local para que passasse despercebido este caso; a pressão pelo seu controle foi energeticamente retomada. Em 3 de junho, a coluna "Seção Noticiosa" do jornal "O Apóstolo" congratulava-se com as outras folhas que começavam a censurar aqueles abusos das "barraquinhas", sintomaticamente desvalorizadas ao serem tratadas no diminutivo (156). No início de julho, como já mostrei, a própria Câmara suspendeu a autorização das barracas que, de acordo com "O Apóstolo", funcionavam por ordem do próprio Ministro da Justiça, o Conselheiro Ferreira Viana.

Não é a primeira vez que este importante personagem, aliás membro atuante do último gabinete conservador, registrava sua presença na história das festas e barracas. Alguns anos atrás, no início da década de 70, na época Presidente da Câmara, havia sido simpático às "barraquinhas" do Espírito Santo, pois as autorizou, mesmo depois de um período de restrições e em meio a dificuldades para sua construção, já que se iniciavam as obras no Campo de Santana, também sob seu incentivo (157).

De volta a 1888, o clima na Câmara Municipal, no início de julho, encontrava-se bastante tenso, pelo que se avalia das declarações de um outro famoso personagem, José

do Patrocínio, então um ilustre vereador, publicadas na "Seção Noticiosa" do jornal "O Apóstolo", em 15 de julho. Por esta publicação, José do Patrocínio, na última sessão da Câmara, teria censurado enfaticamente a licença concedida para as barracas. Alegava que na época em que foi requerida, pediu informações sobre o negócio, "mas sofismaram a resposta". Agora, com seus próprios olhos, encontrava condições de dar a sua opinião, pois teve ocasião de apreciar o que ali se passava.

Na sua avaliação, eram muitas as barracas, mas apenas duas vendiam prendas; nas outras, o jogo era desenfreado e escandaloso, com máquinas "fichet" movidas por crianças que cabeceavam com o sono! Algumas, ainda, apresentavam espetáculos indecentes de bonecos vestidos de frades, dançando "cans-cans" com raparigas e "fazendo meneios indecorosos". O mais espantoso para o vereador era que grande multidão aplaudia "aquela indecência" e se podiam encontrar pessoas que, "por sua honra e pelos cargos" que ocupavam, não deveriam estar ali. Muitas das barracas eram guardadas por capangas armados de grosso "Petrópolis", e uma delas, imaginem o atrevimento, recebeu o nome de "Câmara Municipal", provavelmente porque ali se sentava muito à vontade o Sr. Dr. Costa Ferraz, um ex-membro daquela casa.

Bem, pelo exposto, é possível suspeitar, como na década de 40, que os "empresários" barraqueiros ainda encontravam aliados, em meio ao fortalecimento de imagens bastante negativas deste tipo de festa e diversão por parte de autoridades religiosas e municipais. Além da "multidão que aplaudia indecências", segundo José do Patrocínio, podem-se apontar como aliados, em princípio, a totalidade da Câmara, na primeira licença de 60 dias, mesmo que não completamente "consciente", e um ex-vereador, que parecia estar bem assentado nos negócios da barraca "Câmara Municipal".

Mais ainda, desconfia-se do apoio de uma graduadíssima autoridade imperial, um Ministro da Justiça! Uma hipótese menos comprometedora para Ferreira Viana, que minimiza suas possíveis relações com os negócios ilegais dos barraqueiros, é considerar que o Conselheiro estava sob os efeitos da contagiante atmosfera festiva do mês de maio de 1888, quando tiveram lugar as grandes comemorações oficiais e populares pela

abolição da escravidão. De qualquer forma, é inegável, este gênero tradicional de comemoração do Divino Espírito Santo, na prática, ainda encontrava destacados defensores em 1888!

Outra irresistível conclusão é destacar, mais uma vez, a capacidade infinita de persistência dos "empresários" barraqueiros e de suas diversões que, sem dúvida, levavam em conta o gosto popular, seu grande cliente, embora não o único.

Certamente, o leitor deve ter percebido que a maior parte dos aspectos citados por José do Patrocínio aproxima-se muito de perto do que acontecia, nos anos 50, na barraca "Três Cidras do Amor" do saudoso Teles, numa impressionante continuidade histórica e, por que não afirmar, resistência cultural. O teatro de bonecos e as danças com "meneios indecorosos" são bons exemplos, assim como a presença de "pessoas" com "honra" e "cargos" importantes, que não deveriam estar ali, segundo Patrocínio. A presença da ironia e da crítica a autoridades religiosas e municipais, as últimas sendo "homenageadas" com o nome de uma barraca, não deixa dúvidas de que o conhecido abolicionista assistiu a uma versão dos anos 80 das "tradicionais" barracas do Divino.

Onde estavam, então, os inocentes e infantis divertimentos tão anunciados pela irmandade? Da mesma forma que sempre houve uma possibilidade de tolerância e convívio entre diferentes segmentos sociais e culturais cariocas, também nunca deixou de existir a oportunidade para a irreverência, para o jogo e alegria fora dos padrões tidos como "ordeiros", "civilizados" e "verdadeiramente católicos" ... (158)

5) Monarquia e República, dimensões da mudança...

Memórias, metáforas e histórias

Conta Lima Barreto (1881-1922), em "Feiras e Mafuás", que se lembrava, quando menino, das "barraquinhas armadas no Campo de Santana, no Largo em frente ao Quartel General, aí pelo mês de junho, por ocasião das festas tradicionais deste mês". Elas eram feitas de tábuas, metim, sarrafos, e iluminadas por toscos e fumarentos lampiões de querosene. Admitindo não se lembrar muito bem do nome popular que tinham, chamou-as de "barraquinhas de Santo Antônio ou Santana". Realmente sua memória parece ter falhado, pois eram mesmo conhecidas como "barraquinhas do Espírito Santo" (159).

Outro indício que suscita alguma desconfiança em relação às suas lembranças é a declaração de ter assistido às festas no Campo, "várias vezes", durante a vigência do regime imperial. Dificilmente isto aconteceu: o "Divino" e suas "barraquinhas" já não se realizavam no Campo desde 1880 - e enfrentavam dificuldades desde o final dos anos 50. Lima Barreto, então com 5 anos, pode ter assistido à festa de 1886, com barracas também, mas no largo da Matriz de Santana. Nos anos de 1883, 1885 e 1887, a irmandade apenas convidara os leitores do "Jornal do Commercio" para missa e distribuição de esmolas, declarando que a festa não seria realizada "por motivo de obras na Igreja" (160). A única que daria alguma consistência à sua observação sobre a presença das "barraquinhas" no Campo, na altura do mês de junho, durante o período imperial, foi a de 1888, exatamente aquela que suscitou polêmicas nos jornais e a reação de José do Patrocínio!

Na continuação do argumento, Lima Barreto propõe uma instigante explicação política e histórica para o fim das "festas tradicionais" do mês de junho, certamente as do Divino Espírito Santo - explicação que, aliás, foi a inspiração inicial de toda a minha pesquisa. Para o autor, os poderes públicos da época do Império "toleravam" essa espécie de feira, "porque os empresários pretextavam que a renda dela era destinada a acabar as

obras da matriz de Santana, na antiga Rua das Flores". À República, "austera e rispida", e às suas autoridades, atribui a responsabilidade pelo fim da "folgança do mês". O novo regime, sentenciava, "severamente acabou com aquela folia de barraquinhas, no Campo de Santana, por ocasião do mês de São João".

Lima Barreto chega a ir mais longe ao considerar, com uma ressalva de "se não me engano", que as "barraquinhas foram-se asilar no adro da Igreja de Santana, na rua das Flores". Mais tarde, propondo ser por causa dos "rolos e conflitos", a polícia acabou com elas mesmo ali, apesar de a Igreja ainda estar por finalizar em 1916, "e isto há talvez 50 anos"... (161).

Desta vez, porém, temos que lidar não com alguns percalços da memória de Lima Barreto, mas com certos equívocos de uma interpretação da história. Se estes equívocos são bem coerentes com sua experiência de vida e justificada postura anti-republicana frente às evidentes injustiças cometidas pelo novo regime (162), incrivelmente criaram raízes e se mostraram persistentes até os dias de hoje! É válido repetir: muito antes de 1889, não só a festa do Divino havia perdido o espaço do Campo, e tudo o que ele representava, como já estava condenada pelas autoridades policiais, municipais e urbanísticas. Pela sua descrição, também, percebe-se que as toscas e mal iluminadas "barraquinhas", no final do período imperial, distanciavam-se muito daquelas do tempo em que as "Três Cidras do Amor", do saudoso Teles, eram anunciadas nos jornais com toda a "pompa", orgulhor e "elegância".

Muita coisa havia mudado ainda sob a vigência do regime monárquico, desde a época em que se coroavam imperadores do Divino e herdeiros do trono do Império do Brasil em períodos e locais muito próximos; e desde o tempo em que se usava o Campo de Santana de formas muito variadas. Quando Lima Barreto diz ter visto as "barraquinhas", os Impérios do Divino e o dos Pedros haviam-se dissociado há muito tempo, embora, ironicamente, ambos tenham feito suas últimas apresentações em datas próximas.

Alegoricamente, poder-se-ia sugerir que, ao inviabilizar o Divino desde a década de 70, no local onde sempre tinha sido comemorado, o regime político imperial descartava uma parte importante de sua própria identidade e força motriz - representada pelas festas católicas nas ruas da cidade e pela vivência religiosa das irmandades - em busca de uma outra, mais "moderna" e "civilizada", mas que, fatalmente, definiria o seu destino. A triste metáfora poderia receber um título, por sinal bastante conhecido da "moral popular" e, provavelmente, de agrado tanto de festeiros católicos como de republicanos históricos, caso fossem consultados: "e o feitiço virou contra o feiticeiro". Para os festeiros, por razões óbvias; para os republicanos, porque, distorcendo o feitiço, o assumiriam como de sua inteira propriedade, iniciativa e glória.

Entretanto, sem dúvida, entre fábulas, metáforas políticas e histórias, a memória e a sensibilidade de Lima Barreto jamais devem ser desprezadas. Em primeiro lugar, seu relato, por um outro caminho, resgata a discussão travada pelos jornais em 1888 e aproxima-se da descrição de José do Patrocínio, sem a carga negativa, é claro. Assinala que os "virtuosos" jornais da época sempre implicavam com as tais "barraquinhas", pois reuniam "desenfreada jogatina". O que, de fato, era verdade na sua avaliação - já que descreve as prendas tiradas à sorte - embora considere, de uma forma carinhosa e até engraçada, que os "jogos proibidos" faziam parte da complementação alimentar dos setores populares, pelo seu baixo preço e objetos disputados. Assim, a sorte

"... corria numa espécie de roleta, pinguelim, ou que outro nome tenha, com um certo número de bilhetes de baixo custo. Em geral eram aves de galinheiro: perus, galinhas, patos, marrecos, etc; mas havia outras sortes: leitões, carneiros, cabras, rendas, potes, fitas, etc." (163).

Em segundo lugar, os barraqueiros realmente asilaram-se no adro da Igreja de Santana, apesar de que em data anterior a 1889, quando não conseguiam ocupar o Campo. Sua obstinação em ressurgir, voltar e encontrar bons argumentos que justificassem sua presença sempre foi impressionante. Talvez isto explique o porquê de as obras, iniciadas quando a anterior Matriz foi destruída para a construção da Estrada de

Ferro, em 1858, terem durado mais de meio século. Era sempre um bom motivo para legitimar as festas, barracas, imperador, leilões de sorte, jogos, cavalinhos etc.

A observação de Lima Barreto encontra ainda sentido, se lembrarmos que as autoridades municipais responsáveis pelas licenças no período imperial, muitas vezes "toleraram" as barraquinhas e outras e diversões populares, sensibilizando-se com os seus motivos caritativos e beneficentes.

Em meio a "falsos" e sensíveis registros da memória, "Feiras e Mafuás" registra, com uma enorme argúcia, um processo iniciado no período imperial - e acompanhado pelo autor em seu momento derradeiro - de controle sobre as festas religiosas populares tradicionais no centro da cidade, e sua conseqüente migração para áreas mais afastadas. O relato de Lima Barreto confirma o fim de um determinado tipo de festa ao explicar que, no início do século XX, poucos se lembravam das "barraquinhas do Campo". Inclusive o próprio autor só havia conseguido recuperar essas memórias por causa de "coisas congêneres" que ainda se encontravam nos subúrbios. Conhecia uma no Méier, em "benefício das obras da Igreja do Sagrado Coração de Maria; e outra no Engenho de Dentro, em benefício da construção da respectiva matriz". O "povo", explicava, as chamava de "mafuás", provavelmente uma corruptela do francês "ma foi" (minha fé) (164).

O "mafuá" era uma "coisa pitoresca", sempre beneficente e identificada com a população dos subúrbios. Era ali que "aquela humilde gente, fustigada pelo látego da vida", durante a semana, encontrava "um derivativo de alegria e consolação para as suas mágoas, necessidades e tormentos moraes". Os bondes da Light ajudavam, despejando uma multidão nas tardes de "mafuá", provenientes de subúrbios que não os tinham.

O ambiente era de todo familiar, avalia Lima Barreto, dando a entender que a festa havia ficado ingênua e inofensiva, embora, de uma forma sempre ambígua, continuassem a ser "sorteados" a todo instante animais, perfumes e objetos variados nas "rodas" e "pinguelim". A maioria do "povo" saía decepcionada, mas uma boa parte carregava "despretensiosamente" patos, perus, galinhas e leitões, que grunhiam ou cacarejavam,

conforme o caso, tornando um inferno a volta para casa, já que esses animais precisavam ser escondidos pela proibição de serem carregados nos bondes.

Sugere Lima Barreto que os "mafuás" influenciaram as "concepções sociais" dos dirigentes de sua época, pois eram inegáveis as semelhanças com as "feiras livres", organizadas pela "Superintendência". Em ambos os lugares, a despeito de algumas diferenças, havia o "aspecto de festa popular, pretexto para passeios e discretos namoros"; eram lugares onde se vendia de "um tudo", como dizia o "povo" (165).

Contemporâneo do "memorialista" Moraes Filho, que nostalgicamente acompanhava as transformações das festas religiosas, Lima Barreto foi bem mais otimista, pois ainda via com alegria a "festa popular" nos encontros religiosos das Igrejas suburbanas e esperava que, "em breve", "mafuás" e "feiras livres" se transformassem em "carnaval", "com bisnagas, confete, serpentinas, ranchos e blocos". Os limites desses espaços - o familiar, o lúdico, o "ilícito" e o "carnaval" - pareciam ser indefinidos e indestrutíveis em sua avaliação.

Em "Feiras e Mafuás" Lima Barreto demonstrou perceber que a derrota do Divino e as mudanças daí advindas não significaram a morte das festas populares. Mudaram, sim, de lugar, de época do ano, de público, de nome, de intenções, de imagens e no aspecto das barracas; mas continuaram, também, no "pretexto para passeios e discretos namoros", na semelhança com o "carnaval", no comércio dos "bichos", das barracas, das "rodas" e "pinguelins", das "feiras francas", importantes elementos da economia da "festa. Pelo seu registro, nem a República "austera e ríspida" conseguiu dominar a "festa popular". Inclusive a Superintendência organizava "feiras livres" que pareciam inspirar-se nos "mafuás".

* * *

Para os que não são do tempo das quermesses ou dos "parques de diversão", sem a marca "high-tec" que os caracteriza hoje, esses locais ainda podem ser vistos em alguns

distantes bairros da cidade ou no interior do Estado do Rio de Janeiro. São nossas "coisas pitorescas", que continuam a atrair muitos curiosos, famílias, crianças, casais de namorados e pessoas da vizinhança. Ali, além das comidas, bebidas e música, encontram-se as "rifas", os "leilões de prendas" e as velhas barraquinhas, bem menores, é verdade, mas algumas delas com os conhecidos jogos de "argolinhas", lançadas sobre garrafas ou cigarros; "tiro ao alvo", de várias espécies, com armas de brinquedo ou bolas de plástico; "cavalinhos de pau", que avançam em disputa, movidos mecanicamente ou por meio de dados; "realejos", "montanhas russas" e "corridas de carrinhos".

As quermesses e os parques de Diversão "artesanais" são, atualmente, vistos como inofensivos e a polícia não os persegue mais, embora ainda ostentem emblemas bem vivos de uma longa luta realizada no passado pelo direito a um determinado tipo de divertimento, riso, encontro, movimento e expressão popular (166). Entretanto, se algumas batalhas foram perdidas, e uma delas poderia ser a própria criação de locais específicos e limitados, onde funcionam os divertimentos profanos, apropriadamente denominados de "parques de diversões", é ainda hoje difícil afirmar quem ganhou toda a guerra...

Algumas questões a respeito da "polícia" republicana

Uma vertente da produção historiográfica sobre a implantação do regime republicano procurou reforçar o caráter antipopular, autoritário e repressivo do novo regime em comparação com uma perspectiva mais tolerante do regime imperial para com uma longa lista de manifestações da(s) cultura(s) popular(es), tais como festas, ritmos, batuques, usos da cidade em suas áreas livres, jogos, mendigos, curandeiros, pequeno comércio ambulante, cultos religiosos, candomblés, loterias, entrudo, capoeiras etc. (167).

Ao estudar recentemente as práticas higienistas sobre as doenças e as formas de cura no séculos XIX, Sidney Chalhoub evidenciou como esta versão foi construída a partir da "necessidade de os 'vencedores' produzirem justificativas para a política de

repressão" às manifestações condenáveis das "classes perigosas", que envolviam diferentes formas de morar, vestir, trabalhar, curar, se divertir e amar. Para republicanos e higienistas, continua, a suposta tolerância do regime monárquico, "havia sido sinal de fraqueza política", juntamente com a sua convivência com o "atraso" e com a "herança colonial" (168).

O curioso é que também Lima Barreto, um grande crítico do regime que se impôs em 1889, levantou a bandeira da "tolerância" dos "poderes públicos da época" imperial. Esta máxima sobre o regime monárquico, então, parece ter servido a múltiplos usos e abusos, tornando-se mesmo um campo aberto para lutas políticas passadas, e ainda presentes.

É claro que se deve refletir sobre as dificuldades, ambigüidades e limites enfrentados pela Monarquia para imprimir uma "civilização moderna" nos trópicos, dentro dos padrões científicos e higiênicos assumidos por grande parte da elite política e intelectual imperial - como, por exemplo, os recuos de seus representantes, as permissões pessoais, a superficialidade de algumas medidas intolerantes, a alternância de interdições e práticas de convívio, uma ação muitas vezes não direta de repressão às festas religiosas e o próprio compromisso com o catolicismo, que ainda veremos com mais detalhes.

Por outro lado, é válido pensar nos redimensionamentos institucionais, tornados necessários com a proclamação da República, onde se destacaram a criação da Intendência Municipal, em substituição à Câmara de Vereadores, a inovação do cargo de Prefeito, o estabelecimento da nova Constituição e do Código Penal (169). Também é importante considerar o aprofundamento de práticas repressivas anteriores, de que tão fortemente Lima Barreto se ressentia, emblematicamente representadas pela obrigatoriedade da vacina e pelo "bota-abaixo" de Pereira Passos.

Porém, muito diferente e extremamente comprometedor é absolver o regime político imperial e condenar a "austera e ríspida" República em sua relação como os populares.

No meu modo de ver, de uma forma correspondente ao processo de transformação das políticas de dominação senhorial e das relações sociais escravistas, constata-se profundas mudanças na atuação dos poderes públicos em prol da construção de uma cidade "civilizada", nas últimas décadas do século XIX. Através dos vários exemplos, narrados neste trabalho, sobre a política de licenciamento das festas e diversões populares, com a complementar regularização do espaço público urbano, foi possível detectar uma primeira investida "civilizatória" nos anos 30, o maior enquadramento da árdua tarefa nos anos 50 e uma mais efetiva implementação da diretriz a partir dos anos 70 (170).

Em termos de controle e preconceito sobre as manifestações culturais populares, creio ter demonstrado que, no período monárquico, representantes de uma dada "civilização" e da ordem urbana pública inventaram uma série de dispositivos e, em vários momentos, tentaram tudo o que estava a seu alcance, através das posturas, editais ou simples proibições, para evitar certas práticas vistas como "perigosas" ou "impróprias". Em relação a essas publicações e decisões, a República, certamente, inovou muito pouco (171).

Se os "civilizadores" imperiais não atingiram completamente os efeitos que esperavam, vários condicionantes, e não apenas a "tolerância" do regime, ajudam a entender os motivos, como também procurei mostrar ao longo do trabalho. Dentre eles, a criatividade popular, a persistência dos interessados, os conflitos internos nas instituições, a inoperância de funcionários, as posições dos "empresários", a defesa dos costumes antigos e "tradicionais", por parte de beneméritos figurões e membros de irmandades, e, finalmente, a continuidade das exuberantes manifestações da fé popular e força de renovação das heranças africanas, expressas nas festas de santo e nos batuques que permaneciam. Apesar de criticadas, perseguidas e cerceadas, as festas religiosas impuseram-se, foram aceitas e incorporadas à vida da cidade, mesmo que não mais nos mesmos locais das apresentações do poder, mas em seus subúrbios. A República "moderna" e "autoritária" também não conseguiria livrar-se destes "problemas"...

De qualquer forma, no período imperial, apesar das marchas, contramarchas e resistências cotidianas analisadas - caminhos de tolerância em meio a perspectivas de controle - foi possível, na longa duração, acompanhar a condenação e o cerceamento das festas, barracas, áreas livres da cidade, ajuntamentos nas ruas, cosmoramas, panoramas, realejos, circo de cavaleiros, batuques, máscaras, bailes, fogos, danças, touros, procissões, esmolas e fogos (ufa!) antes de 1889!

E, neste longo processo, identifica-se até uma vitória definitiva, porém não reconhecida, da "polícia" imperial: o fim da história das gloriosas festas do Divino Espírito Santo no Campo de Santana. Paralelamente, cresciam outras manifestações festivas populares, localizadas nas comemorações de Nossa Senhora da Penha e no Carnaval "moderno", que não esperaram o "autoritarismo" do novo regime para crescerem, multiplicarem-se e encontrarem seu espaço de manifestação, até mesmo no centro da cidade (como foi o caso do Carnaval "moderno") (172).

De modo algum quero esvaziar - e isso seria impossível - o significado do cerceamento e das medidas repressivas às culturas populares no período republicano (aliás, já estudei bastante este assunto, enfocando a construção de uma moralidade sexual, em outra oportunidade). Apenas pretendo complicar um pouco alguns paradigmas do estabelecimento de um estilo novo de dominação e relação com as manifestações culturais populares, na cidade do Rio de Janeiro, com o advento da República. Vejamos com mais detalhes as dimensões da mudança diretamente no que se refere às licenças de festas e diversões populares.

Inegáveis continuidades

A maior parte dos pedidos e autorizações para as festas religiosas, organizadas por irmandades ou moradores de ruas, permaneceu marcada por um tipo específico de celebração, tornado modelo há muito tempo atrás. Ou seja, licenciavam-se os tradicionais coretos, fogos e, às vezes, embandeiramento e iluminação, desde que fossem respeitadas

as condições de segurança, o estado posterior das calçadas e o aviso aos representantes da polícia (173). Da mesma forma, no período republicano, os suspeitíssimos leilões de prenda para ajudar os cofres da irmandade geralmente eram aprovados, se não ficasse configurada uma ligação por demais estreita com as barracas e jogos proibidos (174). Esses últimos preocupavam constantemente as autoridades e, invariavelmente, encontravam-se presentes nas grandes festas.

Pasmem os interessados, mas, em maio de 1891, Guimarães Rocha e Companhia solicitaram à Intendência Municipal (a nova designação da Câmara) autorização para, "no terreno do Campo da Aclamação, em frente ao Quartel, levantarem barracas de madeira (vulgo barraquinhas do Espírito Santo)", onde pudessem "estabelecer jogos, sortes, teatros de bonecos, circo de cavaleiros etc., para recreio do público desta Capital", durante o espaço de tempo que lhes fosse cedido.

O mais incrível neste pedido, além, é claro, da indestrutível persistência, foram as justificativas alegadas, pois, dando a entender que apostavam numa maior "tolerância" das novas autoridades, os solicitantes afirmavam contar com "o patriotismo e equidade" da pessoa que agora se encontrava à testa da direção da Intendência Municipal! A expectativa de Guimarães Rocha e Companhia não foi atendida; este pedido, e outros semelhantes, inclusive com o aval da irmandade, foram indeferidos sem maiores explicações (175).

A prevenção histórica contra as barracas deve ter gerado a necessidade de se criarem novas denominações em busca de uma maior respeitabilidade e "modernidade" - ou mesmo em combinação mais estreita com a propaganda do novo regime. E isto tanto por parte dos espertos tradicionais barraqueiros, como por aqueles que desejavam livrar-se deste tipo de associação e suspeição. Neste contexto, surgiram as "kermesses". A primeira vez que localizei a presença desta expressão, em um pedido de licença de 1890, ainda estava associada a uma iniciativa beneficente clássica: respeitosas senhoras pretendiam ajudar a "defesa de Portugal" (176). A partir daí, contudo, seus usos parecem

ter caído na "boca do povo" e, coincidentemente, comecei a encontrar alguns pedidos para festas religiosas tradicionais que se referiam a quermesses.

Em janeiro de 1892, por exemplo, o "empresário" Leopoldo Reys solicitava uma "kermesse" para estabelecer por "meio de cedulazinhas, como as há em quase todas as cidades da Europa," a venda de objetos artísticos à "classe menos abastada", que não teria condições de adquirir esses produtos. O pedido foi indeferido com a alegação de que o artigo 367 do Código Penal proibia fazer "loterias e rifas de qualquer espécie, não autorizadas por lei". Era considerada loteria, ou rifa, a venda de bens, mercadorias ou objetos de qualquer natureza por meio de sorte; e toda e qualquer operação em que houver promessa de prêmio ou benefício dependente de sorte (177).

A despeito dessas proibições, em tese muito claras, as pressões e a criatividade dos interessados atualizavam-se, evidenciando realmente que talvez houvesse alguma possibilidade de aprovação dos pedidos. Nos primeiros anos da República, então, tentaram convencer com argumentos de que as atividades das barracas e feiras francas no Campo da Aclamação ou na Praça próximo da Matriz de Santana estavam presentes na Europa; que beneficiariam as "classes operosas", pois não possuíam recursos para outros divertimentos e precisavam deles para o "suporte da vida"; e que estimulavam a "iniciativa industrial" e os cofres municipais!

Outra possibilidade, bem mais conhecida, era acenar com alguma porcentagem do produto líquido de uma "kermesse" para o Montepio dos Empregados Municipais ou para as eternas obras das Igrejas. Tudo isso justificava a existência de "alguma sorte", leilões, prendas, teatros de bonecos e cavalinhos, realizados em barracas de "forma elegante" ou "pavilhões", que contribuiria, segundo argumentavam, para o "adiantamento e progresso do país" - objetivos reconhecidamente propalados pela Intendência Municipal e pelas diferentes correntes que defendiam a fé republicana (178).

Apesar da atualização das justificativas para a realização de festas em grande estilo no Campo ou no Largo da Matriz de Santana, as autoridades municipais negaram todos os pedidos. Até mesmo alguns, sem relação com as festas religiosas e aparentemente muito

respeitosos, como a "kermesse" na Freguesia de Sacramento, em 1894, que tinha como finalidade ajudar as vítimas da "terrível revolta que nos flagela por tão longo tempo", através da distribuição de prendas por meio de sortes. Ou a quermesse com leilão de prendas, naquele mesmo ano, no Passeio Público, que seria organizada pelo "Batalhão de Senhoras em homenagem ao Marechal Floriano Peixoto"! Neste último pedido, o Chefe de Polícia, Manoel P. de Lima, assinou o parecer, alegando ser "em absoluto, contrário a concessões desta natureza, seja qual for o fim alegado". O prefeito Henrique Valadares concordou. Sem dúvida, defendiam a extirpação do mal pela raiz (179).

O Chefe de Polícia subsequente compartilhou da mesma opinião, pois, ainda em 1894, afirmava que as quermesses ocultavam geralmente a "exploração do jogo" e a "desordem". No mesmo sentido, embora disfarçadas em "elegantes chalets", representantes da Intendência Municipal e da Secretaria de Estado dos Negócios da Guerra descreviam as suas inconveniências, apontando para os prejuízos ao trânsito público e para as atividades que propiciariam o aparecimento do jogo, da desordem e dos ajuntamentos de "praças e pessoas do povo", de onde se "originariam conflitos". Para eles, os "elegantes chalets" eram verdadeiras "barraquinhas" (180).

A partir de 1895, entretanto, possivelmente em função do início de um período em que tenderiam a se arrefecer os conflitos na cidade, com a eleição do primeiro Presidente civil, Prudente de Moraes, a teimosia dos "barraqueiros" encontraria uma razão de ser, pois, pelos pedidos de licença consultados, ficou clara a abertura de uma brecha na "polícia municipal", apesar das opiniões das autoridades municipais e policiais anteriormente defendidas.

Algumas quermesses, barracas, mesmo de prendas e sortes, e feiras livres passaram a ser autorizadas, "em favor das obras da matriz" ou da "escola paroquial", com pequenas observações sobre o cuidado de não venderem produtos alcóolicos. Mas havia algo comum a todos os pedidos e deferimentos: eram distantes do centro da cidade, do local destinado a ser o foco do progresso e modernidade para todo o país. As quermesses, ou "mafuás", como as definiu Lima Barreto, conseguiriam sobreviver e atravessar a

República. Porém, asilaram-se nos subúrbios do Engenho Novo, Vila Isabel, São Cristóvão, Jacarepaguá, Ilha do Governador e Paquetá, e não mais perderiam a imagem de "coisas pitorescas", provincianas e "suburbanas", em oposição ao cosmopolitismo do centro urbano (ver no gráfico 1 como os pedidos das irmandades para festas, a partir do final do século XIX, espalhavam-se pelos subúrbios cariocas) (181).

Um dos problemas para o efetivo controle das barracas foi o uso do termo *quermesse* por indiscriminadas pessoas. Existiam *quermesses* organizadas por "respeitosas" senhoras e com "bons" motivos, dificultando a sua proibição radical e impondo a subjetiva política de "separação do joio e do trigo", também complicada de ser administrada. A partir de 1895, esta seria uma outra direção dos esforços da Intendência, como o exemplo a seguir permite observar.

Em novembro de 1897, desejando dar uma prova de "filantropia" às famílias das vítimas que tão heroicamente sucumbiram em Canudos, no Estado da Bahia, depois de grandes serviços à República dos Estados Unidos do Brasil, Joaquim R. Lima, brasileiro, advogado, residente nesta capital, solicitava armar uma *quermesse* na praça em frente à Igreja de Santana, durante noventa dias. Vinte por cento da renda seriam destinados às famílias das vítimas. Nos dias úteis, funcionaria de 6 da tarde à meia noite; e, nos domingos e feriados, de meio-dia à meia-noite. Nas suas palavras, a referida *quermesse* reuniria

"... todos os divertimentos populares, até hoje conhecidos sendo-lhe permitida a edificação de pavilhões de madeira (ligeiras construções), a venda de sortes com prendas etc. etc. e todos os seus congêneres até hoje conhecidos e permitidos".

O Agente da Freguesia de Santana, o substituto republicano do velho fiscal, aprovou o pedido, apenas recomendando que, "em relação à venda, nos referidos pavilhões, de sortes com prendas e todos os seus congêneres", fosse estritamente observado o que determinava a Postura de 4 de abril de 1884, que proibía, em casas públicas de *tavolagem*, todos os jogos de parada ou aposta, com cartas, dados, roleta, ou qualquer outro aparelho ou meio destinado ao mesmo fim.

A decisão final pelo indeferimento, porém, escrita por um representante da Intendência e com concordância do próprio Prefeito da cidade, revelou toda a série de malabarismos políticos que as autoridades municipais republicanas precisaram realizar. Ao mesmo tempo que se consolidava a proibição das quermesses nas "praças públicas" do centro da cidade, onde a reunião de um grande número de pessoas não seria conveniente, havia certas condições em que elas poderiam ser benéficas.

Defendia o Intendente que o fim "altruístico" das quermesses só surtiria o efeito desejado na capital, quando realizadas em "edifícios públicos ou particulares por pessoas de conhecida influência por sua fortuna ou posição social, prestando o belo sexo o seu valioso concurso". Nestes casos, a frequência seria de pessoas abastadas que, por "pendor caritativo", "impulso das vaidades" ou "qualquer outro incentivo menos nobre", não prejudicariam a "moralidade pública". Inversamente, "organizadas na **praça pública**, ainda com o mesmo escopo",

"... as Kermesses terão outra classe de freqüentadores, que atraídos por diversões de espécies várias, não poderão senão por pouco tempo e com resultado muito duvidoso, contribuir, por serem os menos favorecidos da sorte, para qualquer fim exclusivamente filantrópico ...

Ceder a Prefeitura um logradouro público para que sejam realizadas Kermesses ou mesmo em terrenos particulares, como são os que ficam em frente à Matriz de Santana, durante o prazo de três meses, das seis e meia nos dias úteis e ainda mais do meio dia em diante nos feriados e domingos, por meio de sortes etc., com prendas etc., **em pavilhões de madeira (vulgo barracas)**, seria aquiescer uma especulação industrial, tendo por capa a caridade, representada na proteção às famílias dos vitimados em Canudos, e por fim principal a concorrência da população, menos abastada, a fim de ser para ali atraída, sem dúvida alguma, **não para gozos de diversões inocentes** e de passa tempo, mas para o engodo de sortes ou prendas, que por mal disfarçados subterfúgios ocultem o verdadeiro incentivo - o jogo de azar.

Nesta conformidade não deve ser deferida a presente petição que, apesar de redigida em termos vagos e atraentes, não encobre qual o seu principal objetivo" (182) (grifos meus).

Pensando e agindo desta forma, a Intendência Municipal não alterava muito a política de licenças da outrora Câmara de Vereadores. Continuava procurando afastar os motivos que atraíam concentrações populares do centro da cidade e, na impossibilidade de eliminar por completo uma determinada prática, certamente distante dos cânones da

"civilização moderna", tentaria regulá-la a partir de determinadas condições de ordem geográfica e social (183). De qualquer forma, com o nome de quermesses ou mafuás, as barraquinhas continuaram a se reproduzir, sempre conseguindo alguma imunidade contra o "feitiços" do "progresso" (184).

Não foi fácil para as autoridades municipais republicanas manter a coerência e a unanimidade em tudo que se referia ao extermínio da "barbárie popular". Pechman e Fritsch mostraram evidências destas dificuldades: o relaxamento da lei municipal sobre a proibição de reformas em cortiços e sobre a determinação de se interditar ou demolir habitações populares; a impotência, admitida pelos próprios responsáveis, de se efetivar a proibição da venda ambulante de bilhetes de loteria e a prática da mendicância; a contínua freqüência de pessoas do exército, marinha, advogados, médicos, professores, jornalista e comerciantes em centros de espiritismo e candomblé. Em relação ao jogo do bicho, revelam os autores, enfaticamente, na "impossibilidade de proibi-lo, era melhor tentar regulá-lo". Ora, mais uma vez, encontrava-se presente na ação das autoridades republicanas uma estratégia bem típica da "polícia imperial", já nossa conhecida há algum tempo (185).

Rachel Soihet, por outro lado, demonstra, para as "temíveis" Festas de Nossa Senhora da Penha, no início do século XX, que, apesar das implicâncias das autoridades policiais com o violão, batuques e sambas, vistos como "fontes de desordem", as proibições explícitas não foram constantes. Em 1907, por exemplo, liberaram os sambas, apesar do impedimento de se transportarem os respectivos instrumentos; em 1912, voltaram a ser proibidos o samba e os batuques, "o que há algum tempo não ocorria"; em 1916, vários ranchos e grupos carnavalescos apresentaram-se com seus sambas e batuques (186).

Hermano Vianna ainda apontaria a possibilidade, em plena "belle époque" carioca, da progressiva emergência e disseminação do "samba" entre os gostos musicais de diferentes grupos sociais. Paralela à forte tendência em prol de uma europeização dos costumes na cidade do Rio de Janeiro, subsistiram e ao mesmo tempo foram inventadas

"práticas sociais que colocavam em cena um outro tipo de relação com os universos populares", qual seja um interesse pelas coisa "exóticas" nacionais, especialmente seus gêneros musicais. Em importantes salões da cidade, no final do XIX e início do XX, dentre eles no de Moraes Filho, faziam sucesso modinhas, violões e "sambas", dando continuidade e recriando uma prática de intercâmbio entre mundos culturais bem diversos. Como destacou o autor, ao lado da "repressão" e "condenação" a determinados aspectos da cultura popular, "convivia [-se] com outros tipos de interação social, alguns deles até mesmo contrários à repressão". E isso em pleno regime republicano! Poderíamos, então, sugerir a continuidade da existência de caminhos de tolerância em meio a perspectivas de controle? (187).

Em termos de Diversões Públicas, por exemplo, a resposta bem que poderia ser positiva, pois também aqui as proibições e autorizações, sob certas condições, alternaram-se. Se os pedidos para realejos, localizados após 1890, foram indeferidos pelo próprio Prefeito da cidade, na época Barata Ribeiro, com reforço da justificativa de que os requerentes deveriam "empregar a sua atividade em trabalho mais útil a si e à sociedade do que o de tocar harmônica pelas ruas", as requisições para cosmoramas e cavalinhos-de-pau tiveram histórias um pouco diferentes (188).

Independente das críticas que os cosmoramas "móveis" e populares vinham recebendo há muito tempo, os pedidos persistiam e chegavam a incorporar as justificativas da moda para terem mais argumentos na busca do licenciamento. Um deles, uma solicitação de "cidadãos brasileiros" de 1893 para uma "Câmara escura portátil" funcionar em um "kiosque" ou "chalet", justificava-se demoradamente com argumentos de que o divertimento era científico e "interessante sob todos os pontos de vista" (189).

Em julho de 1895, sem maiores explicações, infelizmente, o próprio Prefeito, Furquim Werneck, enviava uma circular a todos os distritos da cidade, comunicando que, "com urgência", se deveria providenciar para que fossem fechados os cosmoramas existentes, "pedindo, se necessário for, o auxílio da polícia" (190).

Esta drástica decisão, entretanto, não duraria muito tempo. Em 1896 o pedido de Philipe Gazelle e Adolpho Mallitz para funcionar numa sala térrea da rua do Lavradio foi aprovado. O agente da prefeitura, independentemente do local ser particular, havia dado parecer desfavorável, alegando ser um subterfúgio para funcionamento de casa de jogo e um desrespeito à "moral pública". Uma outra autoridade, provavelmente um Intendente, analisou a questão de uma forma diferente: não havia lei que vedasse o funcionamento de cosmoramas; caso houvesse jogo na tal casa, deveriam ser usadas as penalidades do decreto 189, de 24 de outubro de 1895. Furquim Werneck, dessa vez, colocou-se de acordo com a última opinião e deferiu o pedido (191).

Os cavalinhos-de-pau, de uma forma semelhante aos cosmoramas, depois de terem sido condenados, em 1891, pelo fiscal de São José e pelas autoridades da Intendência, por esconderem jogo de roletas e afastar mulheres, crianças, famílias e "ociosos" do "trabalho honesto", acabaram sendo aprovados, embora não estivesse de todo resolvida a suspeição de acobertarem de jogo (192). Não se pode deixar de observar que "os cavalinhos-de-pau" aprovados localizavam-se em áreas não centrais da cidade; há muito tempo, portanto, desde antes da República, dificultavam-se as autorizações para pedidos que pretendiam, livremente, "andar pelas ruas e praças desta capital"... (193)

Símbolos de mudanças

Os dirigentes dos governos republicanos municipais, talvez apenas mais unanimemente imbuídos de uma "idéia de progresso pela ciência", "tecnocrática e autoritária", como os definiu José Murilo de Carvalho (194), não deixaram de imprimir sua ação no aprofundamento e coroamento de tendências ou discussões esboçadas no período anterior acerca das festividades populares.

Uma delas foi a transformação em postura de uma problemática que havia começado a ser discutida na década de 50, ou seja, a proibição de funcionamento, aos domingos, de casas comerciais das principais freguesias urbanas da cidade, com

exceções, aliás numerosas, para tavernas (até 18 horas), farmácias, hotéis, casas de pasto, confeitarias, padarias, botequins, cafés, bilhares e açougues (edital de 20 de junho de 1890). A legislação sobre os domingos era apontada como uma medida "civilizada" de se propiciar e limitar um espaço na semana para o descanso, oração ou lazer, organizando-se, assim, o cotidiano da vida urbana.

A outra ação "restabelecia", curiosamente, "na época própria," o divertimento denominado Carnaval" (edital de 14 de janeiro de 1893). Ambas as "novidades" criavam e aprofundavam disposições que se relacionavam com uma diretriz anterior de regular e delimitar as épocas, períodos e locais das festividades, como vimos para os casos do cerceamento das barracas, máscaras, danças, fogos, cosmoramas e cavalinhos de pau (195).

Ainda uma terceira ação determinava, a partir do decreto no.444, de 28 de outubro de 1897, que só seriam permitidos os populares lançamentos de fogos quando as festividades fossem públicas e se pagasse a alta quantia de 1:000\$000. Pouco tempo depois, em 1906, o longo processo de cerceamento gradual dessas práticas, iniciado nos idos da década de 1830, finalmente receberia um desfecho pelas mãos do então Prefeito Pereira Passos, ao indeferir um pedido de "fogo de artifício" para a festa da Padroeira de Nossa Senhora de Copacabana com o seguinte parecer: "a lei orçamentária em vigor não permitia [mais] queimar fogos artificiais na zona urbana" (196). O coreto para músicas tornava-se o derradeiro baluarte das tradicionais festas religiosas da cidade.

Por fim, restariam algumas palavras a serem ditas sobre um instigante e pouco explorado assunto: a "modernização" das diversões públicas cariocas. É impossível não percorrer estas centenas de pedidos de licenciamento sem pensar na grande concorrência que ofereciam aos antigos divertimentos, tais como as festas religiosas, e aos não tão antigos, se bem que populares, cosmoramas, cavalinhos-de-pau, apresentações de forças, espetáculos ginásticos, circos eqüestres etc.

Estou-me referindo à proliferação de novas atrações, evidentes a partir de 1870, que passariam a se preocupar em atender aos "modernos" valores do pensamento médico

higienista. Dentre elas, a patinação sobre rodas e as regatas de natação. A primeira, declaravam os pedidos, uma "diversão" que, ultimamente, vinha conseguindo "grande aceitação na Europa", pelos "exercícios" "úteis" que proporcionava, especialmente ao "belo sexo"; a segunda, além da "imensa utilidade dos exercícios da ginástica e da natação", em prol do desenvolvimento físico", auxiliava "nas mais apertadas conjunturas da vida" (197).

No final da década de 80 e ao longo da de 90, as preocupações com a "higiene" continuaram a acompanhar a crescente variedade dos pedidos de divertimentos, que incluíam a formação de "clubs", "sociedades anônimas" e casas para jogos e exercícios. Se podemos sugerir que se criavam novos locais de sociabilidade, "modernidade" e identidade social, em meio ao desmonte das antigas relações senhoriais, foram as autoridades republicanas que, certamente, tiveram que lidar com a sofisticação das justificativas dos "empresários" e com a difícil operacionalização de seu controle.

Os novos "empresários", e também os "velhos", mais do que nunca foram muito sensíveis ao demonstrarem reconhecer que as autoridades municipais dos anos 90 se identificavam com aquelas diretrizes "modernas" e "higiências". Assim, pedidos para belódromos (locais de corridas de velocípedes, bicicletas e triciclos), jogos de pela (os frontões), boliches, sociedades esportivas, casas de "diversão populares", que reuniam patinação, corridas a pé e de velocípedes, cavalinhos para crianças, frontões e boliches não deixavam de sublinhar sua preocupação com passatempos úteis, exercícios higiênicos e saudáveis, que trariam o desenvolvimento das forças físicas, através de jogos atléticos, vistos como "parte integrante de toda educação" (198). Outros ainda, como o "Balanço Diabólico", insistiam na "modernidade" do divertimento por estarem "baseados na física" e terem sido uma das "maravilhas da próxima passada exposição de Chicago" (ver ilustração 15) (199).

Bem, se a República realmente ajudou a implementar tanta "modernidade", ironicamente enfrentaria a proliferação e atualização de velhas e novas práticas de jogo, dentre elas o "jogo do bicho". Quase todas estas "novas" diversões, grandes contribuintes

dos cofres municipais, como os belódromos, boliches, frontões e corridas de cavalos, envolviam jogos de apostas. Como avaliou Luiz Edmundo, a jogatina desenfreada sempre seguia ao lado do "sentimento esportivo", alimentando "situações aflitivas", que se transformavam em "desordens" (200).

Na "ordem" que se implantava, havia sempre o perigo de seu "avesso". Em outras palavras, o "feitiço" sempre corria o risco de se virar contra o "feiticeiro" (201). Um detalhe, porém, é fundamental: estes novos jogos "chics" não foram proibidos e trouxeram grandes recursos à Municipalidade. Segundo o Código Penal, eles **não dependiam exclusivamente** da sorte (art. 370 e 371). A palavra "exclusivamente" fazia uma sutil, porém efetiva, diferença com os vários outros jogos populares que sempre aconteciam pelas ruas da cidade (202).

Notas

- (1) Fest. Religiosas da Câmara Municipal, 1855, cód. 43-3-92 fl 152. Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 54.
- (2) Fest. Relig. da Câm. Munic. cód. 43-3-92 fl fl 126 e 154.
- (3) A irmandade de Nossa Senhora da Lapa dos Mercadores em 1841 insistiu na ausência de perigo no local determinado para os fogos e se responsabilizou "por qualquer prejuízo que pudesse haver". Mas não adiantou (Fest. 1841, cód. 43-3-92 fl 82, 83, 84, 85). Outros pedidos negados, Fest. 1842, cód. 43-3-92 fl 87, 93, 94, Irmandade de Santo Eloi e Ordem Terceira Conceição e Boa Morte; Fest., 1843, cód. 43-3-92 fl 98, Irmandade Lapa dos Mercadores.
Pedidos de particulares para arder fogo artificial, geralmente nas portas de suas residências, não concedidos: Fest., 1842, cód 43-3-92 fl 90 e 101.
- (4) Exemplos de licenças concedidas para as irmandades entre 1844 e 1854: Fest. Relig. da Câm., cód. 43-3-92 fl 103, 104, 110 e 144; em 1856, cód. 43-3-92 fl 163. Licença para casa particular, 1842, Festas Religiosas cód. 43-3-65 fl 5; 1853, cód. 43-3-92 fl 133, em 1856, fl 162. Em novembro de 1854 a Câmara chegou a aprovar um pedido da Irmandade da Virgem e Mártir Santa Luzia para realizar fogos soltos, se bem que na praia, além dos amarrados, bandeiras, coreto de música, fogueiras e luminárias (Fest. Relig. da Câm. cód. 43-3-92 fl 145).
- (5) Respectivamente, Fest. Relig. da Câm. cód. 43-3-92 fl 134; cód. 43-3-92 fl 141, 147, 164; Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 55 e 65.
- (6) Exemplos de solicitações com desfecho passível de dúvidas: 1) o da Devoção de N. sra do Cabo da Boa Esperança em outubro de 1855, que pede, para a posse da nova mesa e translação da Santíssima Imagem da Igreja do Carmo para o seu Nicho, um cortejo de música na rua do Carmo, algumas bandeiras e a iluminação da rua (Fest. Reig. da Câm. cód. 43-3-92 fl 156). Neste ano, foi indeferido, no ano seguinte foi concedido. 2) Em 1858, dois pedidos de barracas para o Divino de divertimentos públicos entre 23 de maio e 6 de junho, com especificação das braças, foram indeferidos sem maiores explicações (Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 70 e 71). 3). Coretos para músicas em frente a casa particulares foram autorizados em 1853, cód. 43-3-92 fl 128, e não autorizados em 1842, cód. 43-3-92 fl 95, 43-4-7 fl 23; e em 1852, cód. 43-3-92 fl 121.
- (7) Não localizei nenhum problema envolvendo a polícia ou a Câmara com fogos em casas particulares não populares. Devo salientar que em dezembro de 1850 e julho de 1853 já haviam sido publicados editais procurando regular os locais autorizados para a fabricação de fogos.
- (8) AN IJJ10, 21, 20 fev 1856.
- (9) Diário do Rio de Janeiro, 2, 19, 26, 29 de julho de 1850; 18 e 26 de junho de 1851; 6 e 29 de abril de 1853.
- (10) Esta idéia de que os fogos de busca-pé eram uma espécie de entrudo de junho também pode ser encontrada em 18 de junho de 1880 no "Jornal do Commercio". Ali é noticiado que foi preso Manoel Galvete "por andar queimando fogos artificiais na rua do Areal, atirando-os sobre os transeuntes".
Frente aos outros jornais consultados, priorizei a pesquisa sistemática no período entre 1850-1854 no "Diário do Rio de Janeiro" em função dos motivos que passo a explicar. Este jornal era, juntamente com o "Jornal do Commercio", um dos mais antigos da cidade nos anos 50 - havia sido fundado em 1826 - e isso era importante frente aos vários jornais de vida muito curta. Como outros, também, naquele período da "Conciliação", não assumia uma ação política partidária, ou panfletária, e conjugava jornalismo com

literatura. Mesmo que o "Jornal do Commercio" fosse considerado o jornal de maior prestígio e força, ou que O Correio Mercantil fosse visto como o mais difundido, vibrante e atraente (ver Sodré, Nelson W., História da Imprensa no Brasil, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, p. 210-218), o Diário evidenciou-se bastante rico e atento com o que acontecia na cidade, principalmente nas suas colunas "Comunicados", "Correio Elétrico" (1851), "Crônica Semanal" (1852), "Notícias Diversas" (1852), "Folhetim do Diário" (1853).

As "notícias" do "Diário", como também de outros jornais, reuniam idéias e opiniões sobre um determinado assunto, não sendo predominante o que entendemos hoje por reportagem ou cobertura de algum evento. Expressavam a marca de um jornalismo muito mais moralizante do que informativo (ver "Diário", 6 de julho de 1853).

Não foi possível precisar a circulação do "Diário do Rio de Janeiro" e determinar o perfil de seus leitores, apesar de ser evidente que seus referenciais se envolviam com os de setores letrados da sociedade. Apesar disso, os temas festivos e religiosos apresentados eram de grande abrangência e perpassavam os interesses de diferentes segmentos sociais, como veremos.

Uma outra característica da imprensa, ao longo do XIX, é a grande presença de autores que não se identificavam nominalmente, usando divertidos pseudônimos, muitos deles ironizando o assunto em questão. Esta característica não prejudicou o aproveitamento do "Diário" como uma importante fonte para este e para o próximo capítulo, pois o meu interesse é o registro, ou melhor, o testemunho público de um conjunto de idéias, opiniões ou mesmo práticas. Sem dúvida inspirada em Chartier e Ginzburg, estou preocupada como uma determinada realidade social - no caso a festa religiosa no século XIX - "foi construída, pensada e dada a ler" (Chartier, Roger, A História Cultural, Entre Práticas e Representações, Rio de Janeiro, Ed. Bertrand, 1990, p. 17); como seus diferentes sentidos entraram em luta, expressando valores e concepções do mundo social de determinados grupos. Ora, através da seleção de notícias de cunho festivo e religioso, publicadas no Diário entre 1850 e 1854, pude localizar as concepções e as práticas sociais possíveis presentes entre membros dos segmentos letrados naquele especial momento histórico (Ver Ginzburg, Carlo, A Micro-História e Outros Ensaios, Rio de Janeiro, Ed. Bertrand Brasil, 1989, p. 179-202).

(11) Fest. Relig. da Câm. cód. 43-3-92 fl 193.

(12) Canstatt, Oskar, Brasil - A Terra e a Gente (1871). Rio de Janeiro, Irãos Pongetti Ed., 1954, p. 270.

(13) Fest. Relig. da Câm. cód. 43-3-92 fl 124 e 125; Festividades da Penha cód. 43-4-8 fl 2. Para outros exemplos destas disposições, ver 1853, cód. 43-3-92; 1854, cód. 43-3-92 fl 130, 131, 134, 135, 138, 141, 145, 147; 1855 e 1856, cód. 43-3-92 fl 159, 163 164; 1857, cód. 43-3-92 fl 166, 167, 169, 171.

(14) Sobre a questão das corridas de touros, há evidências de que voltaram a ser consideradas não "civilizadas" no início dos anos 50 (Div. Publ. cód. 42-3-13 fl 98 a 110, 1850-1851). Posterior a esses pedidos, só localizei outros na década de 1870, Div. Publ., cód. 42-3-19 fl 2, 3, 4 (1870 e 1871), 27 (1876). Em um pedido de julho de 1884, o Chefe de Polícia declara que foi publicado no Jornal do Comércio de 27 de junho último que a Câmara não mais autorizaria "touradas" (Div. Publ. cód. 42-3-19 fl 75). Surpreendentemente, em 1890 e 1894 foram autorizadas Praças de Touros... (cód. 42-3-19 fl 112, 227 e 259). Neste último pedido, fica evidente que era uma "tourada" profissional com uma "quadilha de toureiros chegados da Europa, sob a direção do Cavalheiro português Francisco Simões Serra".

(15) AN IJJ 10, 21, Correspondência da Câmara para o Ministro do Império, 4 de dezembro de 1855.

(16) Atas da Câmara dos Vereadores, 13 de novembro de 1855.

(17) IJJ10, 21, Correspondência da Câmara para o Ministério do Império, 4 de dezembro de 1855.

(18) Almeida, História da Música, op.cit. p.131.

- (19) O "Diário do Rio de Janeiro", no início dos anos 50, está repleto de notícias sobre desordens nas procissões. Um dos problemas eram os capoeiras. Ver 8 de janeiro, 10 de fevereiro, 12 de junho, 1o. de julho, 12 de agosto de 1850; 29 de março, 17 de abril, 18 de junho de 1851; 26 de janeiro, 9 de fevereiro, 3, 9, 10 e 12 de agosto, 6 e 19 de outubro; 20 de fevereiro, 3 de outubro, 20 de dezembro de 1853; 25 e 27 de janeiro de 1854.
- (20) Coaracy, op.cit., p. 323 e 324.
- (21) Queixas e Reclamações, cód. 49-1-21 fl 155.
- (22) Queixas e Reclamações, cód. 49-1-21 fl 155.
- (23) Atas da Câmara, 1o de maio de 1861. Só localizei duas outras autorizações de "bandeiras", uma em 1868 e outra em 1878. Contrariando os pedidos do Cônego, ambas foram para irmandades do Divino Espírito Santo, que, provavelmente, tinham estas disposições autorizadas em seus compromissos (Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 82 e fl 109). Em maio de 1861, ficou "resolvido" que a Câmara só autorizaria licença para "tirar esmolos" das irmandades que tivessem esta prática aprovada pelo governo imperial nos seus compromissos. Provavelmente apenas as do Divino Espírito Santo se encontrassem nesta condição.
- (24) Pedidos para esmolar, 1856, Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 63, 64; 1855, cód. 43-4-7 fl 53, Fest. Relig. da Câm., cód. 43-3-92 fl 149, 150; 1852, 43-4-7 fl 45. Sobre a mendicância, ver Silva, A Polícia e a Corte no Distrito Federal, op.cit., p. 62-63) e "Diário do Rio de Janeiro" 16 de junho de 1851 e 25 de janeiro de 1853.
- (25) "Diário do Rio de Janeiro", 24 de fevereiro de 1851, p.2. Reclamações, no mesmo jornal, sobre a grande quantidade e o terrível aspecto dos pedintes das irmandades, ver 5 de julho de 1851; 31 de abril de 1852; 11 de maio, 13 e 22 de julho de 1853. Sobre a proibição dos "barbeiros" acompanharem os pedintes, ver 30 de abril de 1851. Elogios à ação do chefe de Polícia neste sentido, 25 de janeiro de 1854.
- (26) "Diário do Rio de Janeiro", 28 de abril de 1852, p.3.
- (27) Div. Públ., cód.42-3-13 fl 148.
- (28) Div. Públ., cód. 42-3-13 fl 151, ver também fevereiro de 1857 fls 152, 153, 154.
- (29) Div. Públ., cód. 42-3-13 fl 70, 106, 108, 109, 137.
- (30) Div. Públ., cód. 42-3-13 fl 194, 193.
- (31) Div. Públ., cód. 42-3-13 fl 203, 204.
- (32) Div. Públ., cód. 42-3-13 fl 205, 206.
- (33) Julho 1861, Div. Publ., cód.42-3-13 fl 207 e jan 1862, cod. 42-3-13 fl 215.
- (34) O Panorama era um grande quadro circular em perspectiva, cuja disposição permitia o observador apreciar a paisagem como se estivesse situado do alto de uma montanha. Existiam panoramas muito grandes montados em locais especiais e os "portáteis", carregados pelos realejos.
- (35) Div. Públ., cód. 42-3-13 fl 208, 209, 210, 192, 211; 1863, cód. 42-3-13 fl 220, 221.
- (36) Div. Públ., cód. 42-3-13 fl 216.

- (37) Div. Públ., cód. 42-3-13 fl 220, 221, 225, 226.
- (38) Div. Públ., cód.42-3-19 fl 13.
- (39) Ver Div. Públ., cód. 42-3-13 fl 228, 231, 236, 242, 248, 249.
- (40) 1886, Div. Públ., cód. 42-3-19 fl 86. Entre 1873 e 1878 ainda localizei uma série de autorizações para licenças gratuitas dadas aos deficientes físicos, fossem cegos ou "aleijados". Procurava-se regularizar a diferença entre os necessitados e os que abusavam da caridade pública. Para isso, buscava-se a confirmação da situação do pedinte através de alguma autoridade da freguesia em que ele residisse, o pároco, o fiscal ou o inspetor de quarteirão (Div. Públ., cod. 42-3-19 fl 14, 22, 25, 26; 42-3-12 fl 42). A partir de agosto de 1878, depois de um ofício do Chefe de Polícia, todos os pedidos foram indeferidos e não mais solicitados, sem maiores explicações. Para a década de 80, ver cód. 42-3-19 fl 62, 73, 79, 86, 91.
- (41) Div. Públ., cód. 42-3-13; Diversões Públicas, 1859, fl 182 e 183. Pelas declarações do Contador Rocha Maciel a dificuldade em se efetivar a proibição era a existência de licenças anteriormente concedidas pelo prazo de um ano. Sempre havia o argumento que se havia concedido a outros (1859, cód. 42-3-13, fl 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185; 1861, fl 197, 198, 199).
- (42) Div. Públ., cód. 42-3-13 fl 198.
- (43) Div. Públ., cód. 42-3-13 fl 201.
- (44) 1865, Fest. Relig. da Câmara, cód. 43-3-92 fl 189; 1865, Div. Públ., cód. 42-3-13, fl 233; 1867, Fest. cód. 43-3-92, fl 191.
- (45) Em 1868, foi concedido licença para "cavalinhos" em lugares "convenientes" a Manuel Alves da Silva (Div. Públ. cód. 42-3-13 fl 246). O mesmo requerente teve seu pedido negado em 1869 (cód. 42-3-13 fl 255). Outro indeferimento é de 1877 (Div. Publ. cód. 42-3-19 fl 30). As reclamações do Chefe de Polícia encontram-se no cód. 42-3-19, Div. Públ. fl 51 e 55. Este último documento ainda informa que a polícia vinha "caçando" outras licenças de "cavalinhos de pau".
- (46) Div. Públ., cód. 42-3-19 fl 55.
- (47) Div. Públ. cód. 42-3-19 fl 83. Neste período, foram autorizadas as festas no adro da Igreja.
- (48) Para a resposta do vereador da Comissão de Praças, em 19 de junho de 1869, ver Div. Públ., cód. 42-3-13 fl 253. Ver também fl 243, 244, 251, 253, 254. Em abril de 1880, seguindo a necessária opinião da autoridade policial, foi indeferido um pedido de panorama para o Campo da Aclamação pois, apesar de o solicitante procurar valorizar o caráter recreativo e sério do divertimento, considerou-se o local escolhido como "muito inconveniente" (Div. Públ., cod. 42-3-19 fl 59); e, em 1884, um panorama pelas ruas (Div. Publ. 42-3-19 fl 73). Os panoramas parecem ter sido uma novidade mais recente que os cosmoramas. Os panoramas mais sofisticados, em locais especiais, foram licenciados sem problemas (Div. Públ., 1883, cód. 42-3-12 fl 71; Div. Publ. 1889, cód. 42-3-19 fl 104 e 105; 1990, fl 108).
- (49) Thomas Holloway defende uma oportuna explicação, porém insuficiente, no meu modo de ver, para a constante recorrência à necessidade de "ordem e tranquilidade pública". Segundo o autor, não era invocada por alguma razão moral, mas porque sem um adequado nível destas condições a cidade não iria trabalhar (Holloway, *op.cit.*, p. 62.)
- (50) O panorama de Vitor Meireles era uma vista, em 360 graus, da cidade do Rio de Janeiro a partir do morro de Santo Antonio. Foi pintado, juntamente com o belga Henri Lengerock, para a exposição de

Bruxelas em 1888. Em 1894 foi exposto em um local especial próximo da Praça Quinze. Ali permaneceu, de acordo com o pedido de licença, até 1898 (Div. Publ. cód. 42-3-19, 1889, fl. 104/105, 1898, fl. 325). Ver também, Ferrez, Gilberto, O Paço da Cidade do Rio de Janeiro, Fundação Nacional Pró-Memória, 1985, p.72. Agradeço esta informação a Leonardo Jefferson Fernandes. Em 1889, Vitor Meireles destacava os atributos de divertimento e instrução de seu panorama.

(51) Div. Públ., cód. 42-3-13 fl 72, 73 (1846), fl 86 (1848); Div. Part. cód. 42-3-14 fl 22, 23 (1852), fl 25 (1853); Div. Públ. cód. 42-3-13 fl 132, 133, 134 (1853), fl 141 (1854), fl 143 (1855), fl 189 (1860), fl 250 (1868).

(52) Morales de Los Rios aponta 1834 como marco para a introdução das máscaras européias e 1846 para os bailes públicos. Os mais concorridos pelos setores de elite eram os dos teatros. Os preços mais convidativos, em meados do século, eram os do Hotel da Itália e Café Neuville (entre 18600 e dois mil réis por pessoa). De Los Rios, op.cit., p.330 e 331.

Os pedidos de licença e anúncios de jornal consultados, entre 1850 e 1854, confirmam a observação de De Los Rios, pois além dos bailes públicos em teatros, existiam casas e sociedades de dança, como a Floresta, na rua da Ajuda, e a Juventude na rua do Resende. Maria Clementina Pereira da Cunha mostrou que, desde o final da década de 70, pela mistura social dos bailes públicos, os "idealizadores do carnaval veneziano...haviam abandonado os teatros para divertir-se exclusivamente nos bailes fechados de suas próprias sedes" (Cunha, Batalhas sem Confete, Departamento de História, Unicamp, mimeografado, 1994, p. 11).

(53) Outra crítica ainda apareceria em 23 de dezembro de 1853, enfatizando a existência de muitos bailes de máscaras, até no natal! "Quando chegar o Carnaval, o povo achar-se-á aborrecido desse tipo de divertimento, e então as laranjinhas, e as caldeiradas d'água ganharão todo o seu excitamento". Neste mesmo sentido, ver a "Publicação a Pedido" de 5 de janeiro de 1854.

(54) Em 7 de fevereiro de 1853, na seção Rio de Janeiro do "Diário" anunciava-se que "magotes de negros" transgrediam as determinações da polícia sobre o entrudo. O chafariz das Marrecas havia servido "perfeitamente para o divertimento, e o que mais admira é que soldados dali excitassem a brincadeira que acabava em bordoadas".

(55) Em 1855 e 1856 foram fundadas o Congresso das Sumidades Carnavalescas, a Sociedade União Veneziana e os Tenentes do Diabo. Sobre o carnaval civilizador das Sociedades e a continuidade do entrudo no Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX, ver Cunha, op.cit. Sobre o carnaval na Belle Époque carioca, ver Soieht, Rachel, Subversão pelo Riso, Reflexões sobre Resistência e Circularidade Cultural no Carnaval Carioca (1890-1945), Niterói, tese de prof. Titular, 1993.

(56) Outros divertimentos indeferidos, a partir dos anos 50: mastro de "cogogne" (pau de sebo) na praia de botafogo "o qual se trepa para tirar diversos prêmios" (1855, Div. Publ. cód. 42-3-13 fl 146) e brigas de galo entre "amigos" em um terreno da rua de Mata Cavalos sem número, apesar do solicitante comprometer-se a "assinar termo por qualquer acontecimento que possa haver" (1857, Div. Part., cód. 42-3-14 fl 35).

Divertimentos que a Câmara resolveu aguardar a decisão da polícia ou exigiu maiores esclarecimentos: um pedido para "trabalhos com abelhas" (Div. Publ., 1874, cód. 42-3-19 fl 17) e uma exposição de urso manso e cachorros ensinados (Div. Publ. 1882, cód. 42-3-19 fl 67).

Surpreendentemente, foi licenciada uma "briga de galos", a inglesa", organizada por Luiz Gonzaga Borges, na rua da Princesa dos Cajueiros 108 (Div. Publ. cód. 42-3-19 fl 10). Não consegui descobrir em que mudava o fato de ser a "inglesa". Segundo Morales de Los Rios, as brigas de galo eram muito frequentes na cidade, mas não aparecem de uma forma expressiva nos pedidos à Câmara Municipal. Provavelmente porque não reuniam condições de receber autorização (De Los Rios, op.cit.).

(57) Schlichthorst, op.cit., p. 125 e Walsh, op.cit., p.199.

(58) "Diário do Rio de Janeiro", notícias sobre prisões de jogadores ou reclamações sobre o jogo ilegal na cidade: 20 de março, 3 de junho, 11 de julho, 26 e 27 de julho, 2 de setembro, 8 de novembro de 1851; 30 de abril de 1852; 3 de maio, 9 de maio, 15 de maio. 6 de abril, 9 de junho, 15 de setembro, 10 de outubro, 22 de novembro de 1853.

(59) Não há pedido para o popular e perseguido jogo de Malha (o mesmo que o "xinquilho" - lançamento de discos de metal contra pequenas estacas colocadas numa distância convencionada) e "trancinha" (respectivamente, ver Diário do Rio de Janeiro, 3 de junho de 1851 e "Jornal do Commercio", 26 de maio de 1881). Jogos de Bagatela indeferidos: Jogos, 1864, cód. 45-2-43 fl 120; 1867, fl 127; 1869, fl 144. Jogos de bola indeferidos: Jogos, 1864, cód. 45-2-43, fl 122. Jogos de carrapeta indeferidos: Jogos, 1867, cód. 45-2-43 fl 125. Jogos de Bagatela autorizados: Jogos, 1867 e 1868, cód. 45-2-43, fl 126, 129, 130, 131, 132, 133, 136. Jogos de vispora autorizados: Jogos, 1868, cód. 45-2-43 fl 140, 141, 142.

(60) Ofício do Chefe de Polícia, Jogos, cód. 45-2-43, fl 149. Após 1870 vários jogos foram indeferidos: vispora (jogos, cód. 45-2-43 fl 154; jogos, cód. 45-2-30, fl 15); malha, dominó e bagatela. cód. 45-2-43, fl 159. Denúncias de jogos proibidos em locais que estavam se tornando "casas de jogo" (jogos, cód. 45-2-43 fl 153 e 155).

(61) Jogos, cód. 45-2-43 fl 150, 151.

(62) Jogos, cód. 45-2-30 fl 2 e 3. Em 4 de abril de 1884, um novo edital reforçava o anterior. Deve-se destacar que na mesma data do edital sobre as "casas de tabolagem", em 9 de março de 1875, era publicado um outro que mantinha a proibição de 1838 sobre o entrudo, mas especificava suas práticas, estendendo a punição aos que arremessassem de qualquer lugar "água ou qualquer outro líquido, ainda mesmo aromático, por meio de seringas ou tubos; aos que se servirem para estes divertimentos de quaisquer pós... ou estalos fulminantes" (Ver Código de Posturas).

(63) Pedidos de licença indeferidos em 1858, Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 70, 71; Div. Públ., cód. 42-3-13 fl 161; Atas da Câmara 15 de abril de 1858. Pode-se supor que uma das razões tenha sido o longo período de funcionamento das barracas nos anos próximos passados, chegando a praticamente três meses em 1857 (cód. 42-3-13 fl 155 e 156). A brusca mudança dos pedidos de 1858, quando fica estabelecido que as ditas barracas acompanhariam apenas os dias da festa, entre 23 de maio e 6 de junho, ajuda a confirmar a suposição acima.

Os indeferimentos, por sua vez, assumem uma maior especificidade se contrastados com os divertimentos públicos autorizados para o Campo de Santana, mas sem estabelecerem relação com o período da festa do Divino (Arena para "Torneio Romano", 1858, cód. 42-3-13 fl 166-170; "Círculo Zepher", cód. 42-3-13 fl 174; "um Círculo", 1863, cód. 42-3-13 fl 219).

(64) Atas da Câmara, 1o. e 8 de abril, 1o. de julho de 1854.

(65) Nas Atas da Câmara de 3 de maio de 1862, o vereador Dr. Bezerra ainda declarava ser urgente o aterro e embelezamento do Campo de Santana. Sugeriu transferir dali o lavadouro público, um espaço ocupado por "pretas mal vestidas que tão triste espetáculo dão ao estrangeiro...", e edificar um "palácio monumental" que, ao mesmo tempo, comportasse espaço para exposições e Teatro Nacional, além do ajardinamento baseado nos Campos Eliseos de Paris. A proposta foi adiada e arquivada.

(66) Fest. Div. Esp. S., cód. 43-4-7 fl 77 e 78.

(67) Ver, respectivamente, Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 80 e 79. Tudo o que foi solicitado certamente acabou autorizado, inclusive as barracas, pois, no início de julho, os barraqueiros reunidos solicitavam autorização para queimarem um lindo fogo no término da festividade e, assim, atraírem um número maior de espectadores, o que compensaria os prejuízos que alegavam ter sofrido (1868, cód. 43-4-7 fl 81).

(68) Ver Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 84, 1869. Só em 1872 e 1873 encontrei notícias de tentativas para a realização da festa no Campo de Santana, mas isto é uma história para ser contada mais adiante (Barracas e barraquinhas, cód. 58-3-38 fl 2 e 3; cód. 43-4-7 fl 90).

(69) Coaracy, op.cit., p. 165/166. Por este motivo, provavelmente, o livro mais antigo de irmãos da irmandade date de 1873, bem próximo do início da construção da Matriz definitiva em 1874, segundo Coaracy.

(70) Jornal do Commercio 20 de maio de 1863. p. 2. No anúncio de 1860 ainda se divulgava as solenidades pelos variados dias de festa, entre 27 de maio e 3 de junho: a leitura do evangelho pelo Reverendo Cônego José Luiz Gomes de Menezes, a realização de missas nos altares, o leilão das ofertas sempre à noite, no último dia, um belo fogo artificial e a posse do novo imperador, acompanhado com Te-Déum e Sermão, se o tempo permitisse. Contudo, não há nenhuma referência às comemorações no Campo de Santana, nem nos anos subsequentes. A partir de 1868, porém, a irmandade dando provas de muita tenacidade e obstinação pela festa, anunciava sua recuperação, que iria se estender até a reconquista do Campo de Santana, no início dos anos 70.

(71) Jornal do Commercio 3 de junho de 1865, p. 2.

(72) Moraes Filho, op. cit., p. 126.

(73) A perspectiva de substituição dos marcos religiosos por "profanos", como principais referências no meio urbano, é sugerida pela Revista Municipal de Engenharia da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, v. XXXIX, out/dez 1983, p.59 a 63. Outra construção ligada ao "progresso" dos novos tempos foi a da Casa da Moeda, iniciada em 1858. O estilo arquitetônico desses prédios, preponderantemente filiados ao neoclássicismo, marcaram o período imperial.

(74) "Diário do Rio de Janeiro", "Comunicados: 26 de janeiro, 11 de maio de 1852. A escolha deste jornal já foi explicada na nota do 10 deste capítulo.

(75) Ver "Diário do Rio de Janeiro", 9 julho 1852; 23 de ag. 1852; 16 de jun 1852; 19 de dez 1852; 15 de jul 1853; 3 e 6 de ag. 1853; 4, 15, 20 de set. 1853; 9 de out. 1853.

(76) Sobre o discurso médico-higienista no período imperial, ver Chalhoub, Cidade Febril, Cortiços e Epidemias na Corte Imperial, Campinas, Tese de Livre-Docência, Dep. de História da Unicamp, 1994; Machado e outros, Danação; Costa, J.F., Ordem médica, op. cit.; Pechman e Fritsch, op.cit.; Engel, M., Meretrizes e doutores, São Paulo, Brasiliense, 1986.

(77) "Diário do Rio de Janeiro", "Notícias Diversas", 10 de setembro de 1852.

(78) Ver "Diário do Rio de Janeiro", "Comunicados", dias 3 e 8 de abril de 1850; 25 de janeiro de 1851; 21 de fevereiro de 1851, 11 e 28 de maio de 1852.

(79) "Diário do Rio de Janeiro", "Comunicados", 2 de dezembro de 1850 e 26 abril de 1852.

(80) "Diário do Rio de Janeiro", "Comunicados", 23 de dezembro de 1850, 25 e 26 de janeiro de 1851.

(81) Expilly, Charles, Le Brésil tel qu'il est. Paris, Arnauld de Vresse Ed., s/d., p.84 e 85. Charles Expilly foi um escritor francês que veio para o Rio com sua mulher com projeto de fundar uma Escola Normal; acabou construindo uma fábrica de fósforos. Além do livro "Le Brésil tel qu'il est", escreveu "Mulheres e Costumes no Brasil". Ambos são de 1853.

Este é o texto original das cantigas:

- "Carlotta est la plus belle de mes soeurs!
- La "senhora" est méchante! mechante! méchante!
- Je viens de gagner une cruzada; ce soir je boirai de la cachaça
- Mon "senhor" má donné la chicote! Il má donné la chicote! il m'a donné la chicote!"

(82) A defesa de políticas higi nicas não pode ser vista simplesmente como mais um conjunto de idéias importadas ou imitadas da Europa. O Editorial do "Diário" e a coluna "Comunicados", por exemplo, posicionavam-se muitas vezes de uma forma crítica em relação   import  o de roupas, máscaras, bebidas, comidas e mobiliário europeu, pois não eram condizentes com nosso clima (ver Editorial, 6 de dez. de 1852 e, "Comunicados", 26 de fev de 1854).

(83) Ver também o Editorial de 9 de novembro de 1852.

(84) "Diário do Rio de Janeiro", "Comunicado", 5 de novembro de 1853. Ver também o Editorial de 24 de julho e 9 de novembro de 1852; e "Notícias da Câmara" de 25 de janeiro de 1853, 12 de abril de 1853, 9 de julho de 1853, 18 e 29 de setembro de 1853.

Sobre a nova onda de ironias e críticas, ver "Comunicado" de 5 de novembro de 1853, e "Publicações a Pedido" de 12 de fevereiro de 1854. Gastão Cruls destaca que em 1853 houve uma efetiva tentativa de se arborizar o Campo, "mas eram sempre realizações frustradas que não obedeciam a nenhum plano bem concebido" (Cruls, op.cit. p. 489).

(85) Ferrez, Gilberto. "O que ensinam os antigos mapas e estampas do rio de janeiro. In: Revista do IHGB, Rio de Janeiro, IHGB, vol 278, p. 105.

Sobre a continuidade das discussões envolvendo o Campo de Santana, ver. o jornal "A Abelha" (2 de fevereiro de 1856) e a documentação sobre Jard ns Públicos do AGCRJ que registra propostas de reforma em 1857, 1868, 1869 (cód.15-4-22 fl 05, fl 16 e 20). No final dos anos 60, a Câmara Municipal abriu concorrência para o projeto de "aformoseamento" do Campo (cód. 15-4-22 fl 22 a 27; ver também "Diário do Rio de Janeiro", 27 de junho de 1870, p. 4). Destaca-se, ainda, a correspondência entre a Câmara e o Ministério do Império, onde está registrada uma denúncia em 1865 do Presidente da Junta de Higi ne, Dr. Pereira Rego, que também era vereador (havia outro vereador membro da Junta, o Dr João Baptista dos Santos), sobre o péssimo estado do Campo. Ele acusava a Câmara de negligência e lamentava a "triste idéia, que fazia o estrangeiro de nosso grau de Civilização". A Câmara, por sua vez, ou melhor, os outros vereadores, muitos também médicos, alegavam que estavam procurando seguir as instruções da Junta, mas não tinham recursos para impedir esses danosos aterros (IJJ10 25, 14 de outubro de 1865).

Segundo Sandra Graham, dificilmente as condições do Campo de Santana poderiam mudar sem a construção de um eficiente e alternativo sistema de abastecimento de água na cidade, que começou a ser construído na década de 60 (Graham, Sandra L., Proteção e Obediência. São Paulo, Cia das Letras, 1992, p. 38, 69 e 70)

Uma proposta de postura enviada ao Ministério do Império em 27 de fevereiro de 1866, d  a entender que algumas árvores haviam sido plantadas. Ficava expressamente "proibido às lavadeiras estenderem roupas sobre as árvores do Campo da Aclamação...; outrossim, "os cocheiros e amansadores de animais que danificarem o arvoredado do Campo" ... (IJJ10, 25, 1865-1867).

A existência de algumas árvores até poderia ser benéfica para as lavadeiras estenderem suas roupas. O "Diário do Rio de Janeiro", em 15 de setembro de 1870 (p.3), denunciava que mulheres "perd das" e negras que praticavam atos imorais costumavam "morar no Campo em baixo das  rvores".

Seria importante que se aprofundasse o estudo da reação da população ao ajardinamento das grandes praças, já que tenho notícias, através dos comentários do Diário em 1870, que se estragavam com "vandalismo" as "melhores" iniciativas de plantio de  rvores ("Noticiário", 9 de março; ver também, Jard ns Públicos, cód. 47-3-35 fl 13 e cód. 15-4-34 fl 2).

(86) "Diário do Rio de Janeiro", 27 de janeiro de 1854; "Comunicados", 14 e 16 de maio de 1850 (assinados pelas "****"; 23 de abril de 1851; 30 de abril de 1851 ("Microscópio"); 16 de junho de 1851; 21 de abril de 1852 ("Microscópio").

(87) "Pemba", no Dicionário de Aurélio Buarque de Holanda, é uma palavra lorubá. Diz respeito a uma giz que se usa para riscar os pontos na macumba (Holanda, *op.cit.*, p.1299)

(88) "Diário do Rio de Janeiro", "Microscópio", 30 de abril de 1851; "Repartição de Polícia", 2 e 3 de junho de 1852; "Microscóio", 27 de janeiro de 1854; "Comunicadao", 17 de junho de 1851, "Comunicado".

(89) "Diário do Rio de Janeiro", "Comunicado", 18 de junho de 1851.

(90) Em outras oportunidades o "Diário do Rio de Janeiro" manifestou palavras de valorização de "nossos" costumes antigos. Dentre eles, principalmente, o catolicismo, considerado um "legado sagrado de nossos antepassados" (ver, "Microscópio" 9/12 de nov. 1850; e editorial, 7 de dezembro de 1852). A ambiguidade decorrente da valorização de "alguns" costumes católicos antigos será aprofundada no capítulo 4, item 3.

(91) Entre os anos 40 e 50, apenas localizei pedidos para barracas e "feira livre" feitos pelas irmandades do Divino Espírito Santo de Santana (em maior número), Divino Espírito Santo da Lapa e de Nossa Senhora do Socorro de São Cristovão (Fest., cód. 43-3-92 fl 99; 43-4-10 fl 98, 129; Fest. Div. E.S., cód. 43-4-7 fl 35 e 41). Uma interessante excessão para os anos 50/60 são as autorizações para "feira livre" nas festas de São Roque, em Paquetá. O aprazível e distante local pode ajudar a explicar as permissões (1857, Fest. Relig. da Cãm., cód. 43-3-92 fl 167; 1861, cód. 42-3-13 fl 212, cód. 43-3-92 fl 230).

(92) Fest. cód. 43-4-8 fl 8, fl 5 e 7.

(93) Festas licenciadas só com coretos: Devoção Nossa Senhora do Cabo da Boa Esperança (1855, 1856, 1857, Fest. Relig. da Cãm., cód. 43-3-92 fl 159, 164, 171), Santíssimo Sacramento Freguesia de Santana (1856, cód. 43-3-92 fl 163), Devoção de Santo Antonio de Pádua (1857, cód. 43-3-92 fl 166), Lapa dos Mercadores (1857, cód. 43-3-92 fl 169), Devoção Nossa Senhora da Conceição (1861, cód. 43-3-92 fl 175, pedido particular), Devoção N Sra Conceição de S. Cristovao (1861, cód. 43-3-92 fl 178), Santa Luzia (1872, cód. 43-3-92 fl 202), Filhos da Imaculada Nossa Senhora das Dores (1874, 1875, 1876, cód. 43-3-92 fl 204, 206, 211), Divino Espírito Santo de Santo Antonio (1877, cod. 43-3-92 fl 222), da Lapa (1877, cód. 43-3-92 fl 228).

(94) Festas licenciadas em grande estilo, com barracas ou feira franca a partir, principalmente, dos anos 70 (e até 1878, aproximadamente): Divino Espírito Santo de Santana, 1868, 1874, cód. 43-4-7 fl 77, 102; Divino Espírito Santo da Lapa, 1873, cód. 43-4-7 fl 91, 1875, cód. 43-3-92 fl 207, 1877, cód. 43-3-92 fl 217, cód. 43-4-7 fl 106; Devoção de Nossa Senhora da Soledade, 1877, cód. 43-3-92 fl 219, 220; Nossa Senhora do Socorro em São Cristovão, maio de 1878, cód. 43-3-65 fl 7. A partir de 1878, seriam registrados novos indeferimentos.

(95) Fest. cód. 43-3-92 fl 173. Provavelmente o Dr. Lobo era Roberto Jorge Haddock Lobo, doutor em medicina pela faculdade do Rio de Janeiro e comerciante. Foi delegado de instrução pública na freguesia do Engenho Novo, subdelegado e juiz de paz de paróquia (Blake, Sacramento A. S. Dicionário Bibliográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, Cons. Federal de Cultura, 1970, p. 135-137).

(96) Karasch, *op.cit.*, p. 14 e 21.

(97) Agradeço a João Reis a indicação desta notícia e devo confessar que procurei conduzir a análise sobre os "batuques" inspirada em sua instigante reflexão sobre a "Invasão do Candoblé do Acú". A ligação

entre batuques e divertimentos pode ser vista no pedido de um casal de pretos forros em 1837, como já vimos, e por uma querela entre autoridades municipais nos anos 60, que será explicada a seguir.

(98) Para os documentos referentes a esses "batuques", ver *Diversões Particulares*, códice 42-3-14 e as Atas da Câmara de julho de 1866.

(99) Reis e Silva, *op.cit.*, p.33.

(100) O dia de Santana é na verdade 26 de julho. Presumo que a confusão das datas deve ter acontecido porque o dia 29 de julho caiu num domingo, quando geralmente se realizavam os batuques.

(101) Reis e Silva, *op.cit.*, p.38-40. Fry, Carrara e Martins-Costa apontam que esta posição do Conde dos Arcos em relação aos batuques visava a manutenção das identidades étnicas africanas, ("Negros e Brancos no Carnaval da Velha República". In: Reis, João José (org.), *Escravidão e Invenção da Liberdade*, São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 256-257). Segundo Laura de Mello e Souza, essas duas atitudes estiveram presentes na cultura das elites desde o início do período colonial, sendo que "dominou quase sempre a condenação e o horror a ele" (Souza, *O Diabo*, *op.cit.* p.99). Sobre a dificuldade de consenso entre as autoridades responsáveis pela ordem colonial e imperial, ver Silveira, Renato da, "Pragmatismo e Milagres de Fé no Extremo Ocidente". In: Reis (org.), *op.cit.*, p. 166-173). Ver, ainda, capítulo 2, nota 56. A viajante francesa Toussaint-Samson, autora de "Uma Parisiense no Brasil", refere-se, ao que tudo indica em meados da década de 1860, a um "batuco" que assistiu numa fazenda em Piedade, a três horas da cidade do Rio de Janeiro à cavalo. Em sua avaliação, essas danças excitavam muito os escravos, a tal ponto que acabaram sendo interditadas na cidade. Entretanto, mesmo correndo o risco, os escravos procuravam realizá-las nas praias à luz da lua...(Toussaint Samson, *Une parisienne au Brésil*, Paris, Ollendorf, 1883, p.132). As palavras de Samson, muito próximas no tempo do "caso" dos batuques de 1866, evidenciam mais uma vez a alternância entre as medidas repressoras e tolerantes. Para a autora, naquela época eles estavam proibidos na cidade...

(102) Infelizmente, não consegui localizar a obra deste viajante Mr. Rendu. Também evidenciando que os batuques incomodavam os subdelegados ou os vizinhos, publicava-se, em 15 de junho de 1853, na seção do "Diário do Rio de Janeiro" sobre "Repartição de Polícia": "na Freguesia da Glória, 15 pretos escravos, que foram encontrados em uma senzala a batucar, e alguns deles armados de facas (foram presos à ordem do respectivo subdelegado)".

(103) "Diário do Rio de Janeiro", 13 de julho de 1866, p. 3.

(104) Moraes Filho descreve a Festa da Penha nesta época como essencialmente portuguesa, apesar de também registrar a concorrência de "nacionais" (Moraes Filho, *op.cit.*, p.102-108). Câmara Cascudo, comentando a descrição do autor, considera que, até as primeiras décadas do século XX, a festa da Penha era uma verdadeira romaria portuguesa.

(105) Esta hipótese ainda fica fortalecida com a existência de prisões "por batuques" nos registros de entrada da Casa de Detenção" no ano de 1868 (Arquivo do Estado, 1868, n.3956). Agradeço esta informação a Alessandra Martinez.

(106) Mário de Andrade, *op.cit.*, p. 53. A unanimidade da origem em Angola e Congo contrasta com uma polêmica ao redor da etimologia da palavra, se portuguesa ou "africana" presente em vários folcloristas. Artur Ramos reproduz uma citação de Alfredo Sarmiento, presente no dicionário de Macedo Soares, sobre um batuque em Luanda: "consiste num círculo formado pelos dançadores, indo para o meio um preto ou preta, que depois de executar vários passos, vai dar uma embigada, a que chamam semba, na pessoa que escolhe, a qual vai para o meio do círculo substituindo-o". Acrescenta ainda, através de um estudo português, "De Benguela às Terras de Iaca", que o ritmo era marcado com palmas e instrumentos de percussão (Ramos, *op.cit.*, p.124).

(107) Karasch, op.cit., 1987, p.244 e 245. Para Artur Ramos, em Folclore Negro no Brasil, editado em 1935, as evoluções dos dançarinos marcadas pelas umbigadas eram chamadas em Angola de "semba", que significa movimentos pélvicos, de onde, provavelmente, se originou o termo samba, de início tomado como sinônimo de batuque (Ramos, O Folclore, p.118-147).

Uma outra forma que aparece a palavra "batuque" é ao lado de "zungú", como estabelece a postura municipal título 4o., artigo 7o, proibindo as casas conhecidas por estes nomes. Pelo dicionário de Macedo Soares, 1875-1888, "zungú" possui dois significados: 1) barulho, falatório, desordem, confusão, rixa de negros; 2) "muitas habitações pequenas juntas, à maneira de cortiço. Mário de Andrade em Macunaima chama a casa da Tia Ciata, no mangue, onde havia "macumba", de "zungú" (Soares, Dicionário, p. 204-205). No registro de entrada de presos na casa de Detenção da cidade, há muitos casos de prisão por "estar em zungu (s)" no ano de 1868 (Arquivo Estadual, 1868, n. 3956). Agradeço esta informação a Alessandra Martinez.

(108) Rugendas (1821), op.cit., p.279 (ver também Slenes, Bávaros e Bakongo na "Habitação dos Negros"; Johann Moritz Rugendas e a Invenção do Povo Brasileiro, 1995, mimeografado); Toussant-Samson (ed. 1883), op.cit., p.127-130); Assier, Adolphe, Le Brésil Contemporain. Paris, Durant et Laureil Libraires, 1867, p. 94 e 95. O francês Assier teria assistido a uma dança em que, dentro de um círculo, a cada momento se dirigia um dançarino, ora um homem, ora uma mulher. A coreografia era marcada pela improvisação e durava até o dançarino cansar. O canto e o tambor acompanhavam a dança. Toussant-Samson também registra uma dança formada de três ou quatro grupos de dançarinos que se sucediam em movimentos "grotescos contorcidos". Os assistentes acompanhavam o batuque batendo as mãos e cantando. Em sua avaliação, as palavras serviam para excitar à dança e ao amor. Havia um negro de alta estatura, com uma "baguette blanche" e com plumas coloridas na cabeça, que comandava todo o movimento.

Ferdinand Denis, 1816-1831 (op.cit., p.157) e Rebeyrolles, 1868 (op.cit., p.37 e 38) também identificam o batuque do lundu, embora não caracterizem as diferenças. Sem nomear a dança, Burke, U.R. e Staples, Jr., no início da década de 80, descrevem um batuque em uma fazenda com percussão e palmas, Business and Pleasure in Brazil, New York, 1886, p. 129-130.

(109) Stewart, C.S. Brazil and Plata: the Personal Record of a Cruise. New York, G.P. Putnam & co., 1856, p.293 e 294. Outro viajante que revelou grande preconceito ao descrever danças negras foi Ribeyrolles no final da década de 60: "Alegrias grosseiras, volúpias asquerosas, febres libertinas, tudo isso é abjeto e triste; porém os negros apreciam esses bacanaís, e outros tiram delas proveito. Não será isso um meio de embrutecimento?" (Ribeyrolles, op.cit., p. 37-38)

(110) José Ramos Tinhorão menciona que o naturalista alemão Georg Wilhelm Freyreiss em viagem a Minas Gerais, entre 1814 e 1815, assistiu em vila Rica um batuque com a "presença de muitas senhoras que aplaudiam freneticamente" (Tinhorão, Música Popular, p. 147).

A marca africana seria a tônica das críticas dos jornais aos "batuques e candomblés" dos carnavais baianos no final do século XIX, ver Fry, Carrara e Martins-Costa, "Negros e Brancos no Carnaval da Velha República". In: Reis, João José (org.), Escravidão e Invenção da Liberdade, Estudos sobre o Negro no Brasil. São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 252-260.

(111) Para outras regiões do Brasil, como no Rio Grande do Sul, por exemplo, o termo "batuque", no século XIX, parece ter recebido uma conotação explicitamente mais religiosa, apesar de também se referir a uma grande variedade de danças e músicas, onde a percussão e a presença de instrumentos africanos eram predominantes. Entretanto, tanto na Bahia, como em Pernambuco, o termo também poderia ter ligações com práticas religiosas. Sobre os "batuques" nestas regiões, ao longo do século XIX, ver, Mello, Marco Antônio Lúrio de Mello, Revirás, Batuques e Carnavais. A Cultura de Resistência dos Escravos em Pelotas. Ufpel ed. universitário, Pelotas, 1994; Fry, Carrara e Martins-Costa, op.cit., p.232-263; Maia, Clarissa Nunes, Sambas, Batuques, Vozerias e Farsas Públicas, o Controle Social sobre os escravos em Pernambuco no século XIX. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, 1995. Seria

interessante um trabalho comparativo entre os Códigos de Posturas das cidades escravistas, pois, apesar das evidentes semelhanças entre eles, os autores acima citados fazem referência a interessantes diferenças de conteúdo e época em relação à proibição dos "batuques".

(112) Slenes, Robert, "Malungu, Ngoma vem: Africa Coberta e Descoberta no Brasil". In: Revista da USP, São Paulo, n. 12, 1991/1992, p. 53-59.

(113) Craemer, W., Vansina, J. e Fox, R., "Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. In: Comparative Studies in Society and History. Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

(114) Karasch, op.cit., p. 261-284. Destaca Karasch que da mesma forma que incorporaram os santos católicos, os africanos de origem banta iriam incorporar os "orixás dos candomblés iorubás-gêges". Uma interessante e nova perspectiva sobre o "sincretismo" também pode ser encontrada em Vogel, Mello e Barros. Para os autores, o sincretismo deve ser visto como "uma fina arte do compromisso que assenta no pressuposto de um mundo povoado de deuses, os quais é prudente, sempre que possível cooptar" (Vogel, A., Mello, M.A.S. e Barros, J. A Galinha D'Angola. Rio de Janeiro, Pallas, 1993, p.166.

(115) Os santos de maior preferência foram S. Jorge, Santo Antonio de Pádua e São Benedito (Karasch, op.cit., p.282). Dentre os pedidos de licença para festas de particulares também destacaram-se Santo Antônio e Santana (ver tabela 5, "a" e "c").

(116) Idem, ibidem, p. 275. Ver cap.12, p. 6 e 7.

(117) Ver Slenes, "Malungu", op.cit., p. 61 e Gomes, Histórias de Quilombolas, op.cit., p. 355.

(118) A maior parte das expressões utilizadas na última frase pertence ao texto de João Reis sobre os candomblés baianos, ver Reis e Silva, op.cit., p. 53. Neste mesmo sentido, ver Silveira, Renato, op.cit., p. 192-193.

(119) Bastide, As Religiões, p.195.

(120) Barreto, Paulo (João do Rio), A Alma Encantadora das Ruas. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1987, p.30.

(121) Licenças para construção de arquibancadas, Fest. Div. E. S., cód. 43-4-7 fl 87. Notícias sobre as comemorações da guerra do Paraguai, ver Diário do Rio de Janeiro 1870, "Noticiário" e "Publicações Pedido", nas seguintes datas: 25 de fevereiro; 1, 2 3, 4, 19, 24, 29 de março; 1, 2, 3, 4, 20, 25, 31 de maio; 7 de junho e 11 de julho.

(122) Fest. do Div. Esp. Santo, cód. 43-4-7 fl 88. Ver também fl 86 e 87. A existência de festividades em maio e julho, envolvendo a realização de um "solene" Te-Deum no templo do Campo da Aclamação, em "ação de graças pela paz e terminação da guerra do Paraguai", é confirmada pela correspondência do governo ("portarias do governo") à Câmara (cód. 48-1-34, fl 52, 69). Em uma carta do Chefe de Polícia à Câmara, ficou registrada a permissão "a diversos para durante os festejos oficiais armarem botequins no Campo da Aclamação, podendo tê-los aberto até a meia noite" (Diversões, Festas oficiais, cód. 42-3-20, fl 2).

(123) Festividades do Divino Espírito Santo, cód. 43-4-7 1873 f90; 1874 fl 96, 97, 101, 102; 1875 fl 100; 1878 fl 110.

(124) Barracas e Barraquinhas, 1872, cód. 58-3-38 fl 3. Não consegui saber o resultado desta solicitação. Mas, pelo autorização anteriormente concedida, percebe-se uma postura mais simpática aos barraqueiros por parte das autoridades municipais. Pode-se até suspeitar que a Câmara tenha concedido o imposto

devido em "benefício da Irmandade" do Divino Espírito Santo da freguesia de Santana (Barracas e Barraquinhas, 1872, cód. 58-3-38 fl 2). É sintomático que o Presidente da Câmara fosse na época Antonio Ferreira Viana. Ao mesmo tempo que autorizava as barracas, defendia o ajardinamento do Campo. Mais tarde, em 1888, então Ministro da Justiça, ainda autorizaria, mais uma vez, a construção das barracas.

(125) Ver Cruls, op.cit., p.490.

(126) Fest. Div. E. S., 1873, cód. 43-4-7 fl 90.

(127) Fest. Div. E. S., 1874, cód. 43-4-7 fl 101.

(128) Jogos, 1874, cód. 45-2-30 fl 4 e Atas da Câmara, 5 de agosto de 1874.

(129) Em 1862 uma parte do Rossio/Constituição foi ajardinado e recebeu a primeira estátua da cidade em homenagem a D. Pedro I (Coaracy, op.cit. p. 103). Pelo artigo de Gilberto Ferrez, "O que ensinam os antigos mapas e estampas do Rio de Janeiro", o Largo de São Francisco de Paulo estava ajardinado em 1875 (Ferrez, op.cit.). O paisagista François Marie Glaziou havia realizado remodelações no Passeio Público, em 1862, na Quinta da Boa Vista, planejada em 1860 e só concluída em 1876, e no Largo do Paço, em 1875 (Cruls, op. cit., p. 490). Outros jardins realizados sob seu projeto, na segunda metade do século XIX: Cais da Glória, Largo do Machado e Largo de São Francisco, dentre outros (Arquivo SPHAN, inventário de bens tombados). Sobre os projetos de reforma do Campo, ver Jornal "Diário do Rio de Janeiro", meses de dezembro de 1850, janeiro e fevereiro de 1851; AGCRJ, documentação sobre Jardins Públicos; "Diário do Rio de Janeiro", 14 de junho, 27 de junho e 15 de setembro de 1870. O primeiro projeto arquitetônico para o Campo foi de Grandjean de Montigny em 1827, porém, não foi levado adiante.

(130) Ver Garcia Junior, "O Campo de Santana e a sua História". In: Sul América. Rio de Janeiro, 1938. Sobre a decisão por Glaziou, depois de aprovado outro projeto, ver declaração do representante da Comissão de Praças, em abril de 1872. Segundo o documento, o interesse de Glaziou sempre foi "o da glória e amor à ciência" (Jardins Públicos, 1873, cód. 15-4-34 fl 2).

(131) Sobre a construção, ou melhor a "reinvenção" do carnaval por uma elite literária no final da década de 70 e início dos anos 80, ver o trabalho de Leonardo Affonso de Miranda Pereira, O Carnaval das Letras. Rio de Janeiro, Secr. Munc. de Cult., 1994, principalmente p. 29 a 114. Sobre a grande concorrência popular ao carnaval "moderno" das grandes sociedades nas ruas centrais da cidade contribuindo para criar já na segunda metade da década de 70 "um foco de tensões", ver Pereira, Maria Clementina, op. cit., p. 37 e 38. A autora ainda destaca que na década de 70, e principalmente 80, multiplicar-se-la o número das sociedades carnavalescas. Rachel Soihet, por sua vez, aponta o último quartel do século XIX como marco do surgimento dos cordões carnavalescos. Os Zé Pereiras teriam surgido em 1852 e, progressivamente, difundiram-se entre os populares (Soihet, op. cit. p. 83- 86). Sobre o crescimento da presença negra nas festas da Penha no final do século XIX, principalmente após a Abolição e inauguração de uma linha de trem até o local, ver, além de Rachel Soihet, Roberto Moura, Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Funarte, 1983, p. 71-75.

As festas da Glória, ao que tudo indica, continuaram ocorrendo, até porque a família imperial participava. Mas a popularidade e a atração dos barraqueiros e dos divertimentos nunca foram como as do Divino (Ver Moraes Filho, op. cit. p. 149-154). O códice especial das festas da Glória possui poucos pedidos de licença, ver cód. 43-4-4.

(132) Atas da Câmara, 18 de agosto de 1877; Fest. do Div. Esp. S., 1878, cód. 43-4-7 fl 110, 112.

(133) Fest. do Div. E. S., 1879, cód. 43-4-7 fl116; Atas da Câmara, 21 de junho de 1879. .

(134) Fest. Div. E. S., 1880, cód. 43-4-7 fl 114, 115 e 126. Em 1878, encontrei registros de que um pedido para armar barraca na Praça da Glória, durante as festividades de Nossa Senhora da Glória, havia sido indeferido pela Comissão de Justiça (Festas da Glória, códice 43-4-4, fl 21).

(135) Atas da Câmara, 28 de abril de 1881, 2 de junho de 1881 e 23 de fevereiro de 1882, 16 de março de 1882. Fest. do Div. Esp. Sto, cód. 43-4-7 fl 124, 126. Em 1874, a irmandade já havia se comprometido a concorrer com donativos a alguma Biblioteca (ver cód. 43-3-59 fl 1).

(136) Fest. do Div. Esp. Sto, 1886, cód. 43-4-7 fl 131. Esta estratégia de infantilizar as diversões para se conseguir o licenciamento também pode ser identificada nos pedidos para "cavalinhos de pau".

(137) Fest. do Div. Esp. Santo, cód. 43-4-7 fl 131.

(138) Utilizei aqui expressão "folclorização" no sentido apontado por Câmara Cascudo, ou seja, "é a cultura popular, tornada normativa pela tradição". Entretanto, salienta o autor, apesar de o folclore conservar, defender e manter os padrões imperturbáveis do entendimento e ação, "remodela, refaz ou abandona elementos que se esvaziaram de motivos ou finalidades indispensáveis a determinadas sequências ou presença grupal" (Cascudo, *op.cit.*, p. 334). Para uma discussão sobre os sentidos do "Folclore" e sobre a importância de não ser entendido apenas como "sobrevivências populares", ver Brandão, C. R., *O que é o Folclore*, *op. cit.*)

(139) Mesmo que reformadores liberais e romanizantes católicos divergissem fundamentalmente em suas concepções sobre os caminhos da "civilização" e sobre o futuro das festas religiosas populares e "tradicionais" das irmandades, compartilhavam a sua transformação. Para maior aprofundamento sobre a questão ver capítulo 4.

(140) Fest. Div. Esp. Santo, 1882, cód. 43-4-7 fl 126; Jornal do Comércio, 2 de abril de 1882.

(141) Sobre o pedido da irmandade de Nossa Senhora do Socorro, ver cód. 43-3-65 fl 7.

(142) Pelo dicionário Aurélio Buarque de Holanda, a palavra *quermesse* vem do flamengo "kerkmesse". Era uma feira paroquial celebrada anualmente nos Países Baixos, com grandes folguedos populares. O segundo significado, "moderno", "é um bazar ou feira beneficente em geral com leilão de prendas" (Holanda, *op.cit.*, p. 1433).

(143) No "Jornal do Commercio" de 1880, 1881, 1882 e 1886 (respectivamente, 14 de maio, 3 de junho, 2 de abril e 16 de maio) anunciaram-se grandes festividades. Nos anos de 1883 e 1885 esse jornal publicou notícias da irmandade de que haveria missa e distribuição de esmolas, mas as festas não se realizariam em função da obras da Igreja (8 de maio e 21 de maio, respectivamente). A utilização do "Jornal do Commercio" explica-se pelo desaparecimento do "Diário do Rio de Janeiro" a partir do final do anos 70.

(144) Atas da Câmara, 23 de fevereiro de 1882. Esta indecisão da Câmara também é visível nos pedidos de barracas para a "kermesse" da Praça Duque de Caxias, em frente à matriz da Glória, e no Largo da Glória, em 1885 e 1886 (Festas de Nossa Senhora da Glória, códice 43-4-4 fl 26 e 28). Os barraqueiros, em 1886, prometeram fornecer parte dos rendimentos à Escola Santa Isabel! O pedido foi licenciado.

(145) A separação entre o religioso e o secular, importante instrumento de controle das autoridades eclesiásticas, parece ter sido também uma estratégia das autoridades municipais. Já vimos um comentário sobre uma comemoração de Santo Antonio em uma estalagem, e ainda posso destacar um pedido para construção de um coreto pela Congregação dos Filhas da Imaculada Senhora das Dores, ereta na Igreja de Santo Antônio, para que ali fossem arrematados mimos oferecidos por congregadas e devotas da freguesia. A câmara indica ao fiscal que não crie nenhum embaraço porque o "fim é religioso" (1874, Fest. Reli.

da Câm., Cód. 43-3-92 fl 204). Os mimos eram para os leilões de prendas, que, para fins religiosos podiam ser realizados! (ver também 1876, cód. 43-3-92 fl 211).

(146) Atas da Câmara dos Vereadores, 28 de abril e 2 de junho de 1881, 23 de fevereiro de 1882 e 16 de março de 1882.

(147) Desde os anos 30 verifiquei a introdução de "modernos" divertimentos na cidade, mas, até os anos 70, os barraqueiros das festas conseguiram absorvê-los. A partir daí, e principalmente nos anos 90, é impressionante a quantidade de novos divertimentos (ver códigos de Diversões Públicas, 42-3-13 e 42-3-19).

(148) Fest. Relig. da Câm., 1877, cód. 43-3-92 fl 222, 223, 224; 1878, fl 234, por exemplo; Fest. do Div. Esp. S. 1881, cód. 43-4-7 fl 122; 1880 e 1881, cód. 43-3-92 fl 245, 247 251, 252; 1883, cód. 43-3-92 fl 259; 1887, cód. 43-3-92 fl 272; 1889, cód. 43-4-7 fl 138; 1889, cód. 43-3-92 fl 274, 160.

(149) Fest. Relig. da Câm., 1875, cód. 43-3-92 fl 207.

(150) Festas Religiosas., 1878, cód. 43-3-65 fl 7. Em 1877, a irmandade do Divino do Divino da Lapa do Desterro solicitou armar botequim, sortes e cavalinhos, "divertimentos próprios destas festividades..." Foi deferido, com um voto contra (Teodoro Caradoso) (Fest. Relig. da Câm., cód. 43-3-92 fl 217 e Fest. do Div. Esp. Sto. cód. 43-4-7 fl 106). Em junho de 1877, a devoção de Nossa Senhora da Soledade, do Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo, também recebeu autorização para barracas no Largo da Lapa (Fest., 1877 e 1878, cód. 43-3-92 fl 219, 228). Em 1878, surpreendentemente, até a bandeira do Divino da Matriz de Santo Antonio foi aprovada (Fest. do Div. Esp. Sto., cód. 43-4-7 fl 109).

(151) Fest. do Div. Esp. Sto., 1880, cód. 43-4-7 fl 117 e 118, 119, 120; 1883, cód. 43-4-7 fl 129; 1887, cód. 43-4-7 fl 133 (Divino da Lapa); Fest. Relig. da Câm., 1883, cód. 43-3-92 fl 259 (Ir. Nossa Senhora das Neves); 1887, cód. 43-3-92 fl 272 (Ir. São Miguel Arcanjo e Almas da Matriz de São João Batista da Lagoa). Há casos em que se percebe que a polícia exigia a anterior licença da Câmara, cód. 43-3-92 fl 266. Nos anos 70 e 80 existem duas comissões, uma de Justiça (1881, cód. 43-3-92 fl 247 e 248, 251; 1881, cód. 43-3-92 fl 250; 1886, fl 264 1886) e outra de Praças (Diversões Públicas, 1887, cód. 42-3-19 fl 94), que participam das licenças dando opinião. Os pedidos de licença feitos por particulares, nos anos 70 e 80, foram aprovados sem problemas com coretos, embandeiramentos e fogos, dentro das recomendações das posturas (Fest. Relig. da Câm., cód. 43-3-92 fl 176, 202, 209, 208, 212, 214, 215, 233, 240, 241, 258, 265, 266).

Os anúncios das outras irmandades do Divino (Lapa do Desterro., Santa Rita, Maracanã, Estácio, Niterói), publicadas no "Jornal do Commercio" dos anos 80, só convidavam a população para missas, coretos e fogos. Não são mencionadas barracas ou feiras francas. Em dois simplórios pedidos de 1887 para armar "barraca de sorte" na Gamboa, por ocasião da festa de São Pedro, e colocar pequena barraca no adro da capela de São João em São Cristovão, a Câmara especificou que não podia haver jogos proibidos e concedeu a licença (Div. Públ., cód. 42-3-19 fl 94 e 43-3-92 fl 270).

(152) De acordo com Storch, este processo pode ser definido como o "estabelecimento do controle em todos os espaços públicos e a vigilância constante do comportamento em público"; "pela imposição de uma 'ordem urbana básica'". Especificamente para Londres do século passado, o autor destaca os limites impostos às tavernas, à livre circulação e diversão nos espaços públicos, ao uso de máscaras, às apresentações dos realejos, aos jogos e apostas de ruas, a determinados esportes e festivais populares etc. Entretanto, nunca se fecharam inteiramente as portas da tolerância (Storch, R., *op. cit.*, p. 7-33).

(153) Nos pedidos de divertimentos aparecem: cavalinhos "para crianças" (1877, Div. Públ., cód. 42-3-19) e para as "obras da Igreja da Matriz de Santana (1885, Div. Públ., cód. 42-3-19 fl 83); um circo, "o coliseu fluminense", com divertimentos "morais e estéticos" (1891, Div. Públ., cód. 42-3-19 fl 120, 121); um "panorama mecânico", "recreativo e sério" (1880, Div. Públ., cód. 42-3-19 fl 59; um "panorama

européu", "um divertimento de instrução" em um chalet (1889, Div. Públ., cód. 42-3-19 fl 104,105); uma "kermesse" com barracas "para educar o espírito" (1892, Div. Públ., cód. 42-3-19 fl 154, 155); uma "câmara escura portátil" (os velhos cosmoramas), "um divertimento interessante...em aparelho científico" (1893, Div. Públ., cód. 42-3-31 fl 32); um divertimento de "calecitas", "inocente e útil" (1891, Div. Públ., cód. 42-3-19 fl 116); barracas chamadas de "elegantes chalets" (1895, Div. Públ., cód. 42-3-19 fl 246); um "balanço diabólico" (baseado na física, uma das maravilhas da exposição de Chicago, 1895, cód. 43-3-19 fl 247,248 - ver ilustração 13). Vale destacar a presença de termos importados, tais como quermesses, chalés e quiosques, que começam a ser utilizados em substituição às condenáveis barracas, mas que também não tardariam a ser condenados, pelas condições de higiene, apesar do nome afrancesado, que dava idéia de algo "civilizado".

(154) Soares, A Negregada Instituição, op. cit., especialmente os dois últimos capítulos.

(155) Barracas e Barraquinhas, cód. 58-3-38 fl 19.

(156) Ver jornal "O Apóstolo", 6 de julho de 1888. Sobre a irmandade do Divino Espírito Santo de Santana, apenas localizei um anúncio seu, publicado no Jornal do Commercio de 17 de maio de 1888. Ela convidava o público para missa, distribuição de esmolas, posse do imperador, Te Déum, feira franca, leilão de prendas, coreto e fogos, entre os dias 27 de maio e 23 de junho, no Largo da Matriz. Provavelmente, a irmandade aguardava a decisão da Câmara ou havia perdido o controle sobre os "empresários"... Em 1887 a festa não havia sido realizada. A presença do pedido de "feira franca" mostra que a irmandade estava associada aos barraqueiros e, provavelmente, ao pedido de Valentim.

(157) Ver AN, Conselheiro Antônio Ferreira Viana 15 CP 10, doc. 7 e 8. Agradeço esta informação à Alessandra Martinez.

(158) Uma significativa diferença entre as barracas descritas por José do Patrocínio e Moraes Filho na mesma época, embora o segundo se mantenha no passado, nos anos 50, é a presença desenfreada do jogo proibido na década de 80. A visão mais apaixonada da festa por parte de Moraes Filho talvez explique sua omissão. De qualquer forma, apesar das diferenças apontadas, ambos referem-se à presença de ironias e de críticas sociais nos divertimentos das barracas das festas do Divino.

(159) Barreto, L. - Feiras e Mafuás". São Paulo, Brasiliense. 1956, p.21 a 26. A primeira edição é de 1916. A denominação "barraquinhas do Espírito Santo" pode ser encontrada em Diversões Públicas, cód. 42-3-19 fl 129.

(160) Ver "Jornal do Commercio" 16 de maio de 1886. Ver também, 8 de maio de 1883, 21 de maio de 1885 e 28 de maio de 1887. Em 1880, 1881 e 1882, através do Jornal do Commercio, são anunciadas longas e pomposas festas do Divino, mas no largo da Matriz de Santana e circunvizinhanças: barracas de feira franca, cavalinhos, império, leilão de ofertas (14 e 16 de maio de 1880, 3 de junho de 1881), teatrinho de bonecos e vaudevilles, panoramas, dança de velhos e jardineiro, sorteio de prêmios e outros (2 de abril de 1882).

(161) Barreto, Feiras, op.cit., p.22. Sobre a República, Lima Barreto ainda acrescenta que "vinha armada com a política positivista de Conte e com os seus complementos: um sabre e uma carabina. Esta ela deixou no descanso; mas o espagão, o sabre, ela pôs no seu escudo. Quem quiser que o veja; eu - posso-lhes garantir - que já estou cansado de vê-lo nos tímpanos dos portões dos edifícios públicos, ou então, funcionando aqui, ali ou acolá, por este Brasil em fora..."

(162) Sobre Lima Barreto, ver Santos, Afonso Carlos, O Rio de Janeiro de Lima Barreto. Rio de Janeiro, Rio Arte Edições, 1983, 2 vols. Outro importante registro da infância de Lima Barreto foi a dos festejos populares da Lei Aurea - "Jamais na minha vida vi tanta alegria" - em contraste com a militarizada

Proclamação da República, que, em seguida, retirou o emprego de seu pai. Ver Barbosa, Francisco de Assis, "O Carioca Lima Barreto, sentido nacional de sua obra". In: Santos, idem, ibidem, vol 1 p.17-36.

(163) Barreto, Feiras, op.cit. p.21.

(164) Idem. ibidem, p.23-25. Não encontrei nos pedidos de licença a expressão "mafuá", até porque dificilmente este termo seria adequado nas requisições de licença à Câmara. Pela definição do dicionário de Aurélio Buarque de Holanda, "Mafuá" é um termo do Rio de Janeiro, e expressa uma feira ou parque de diversões com barracas, jogos, carroséis etc... (Holanda, op.cit., p. 1063. O seu significado é muito próximo da palavra Quermesse, ainda mais se acrescentarmos a definição de Lima Barreto de que os "mafuás" eram beneficentes.

(165) Barreto, Feiras, op.cit., p.23-26.

(166) A reunião de vários divertimentos populares em um só local, formando um verdadeiro "parque de diversões", começa a aparecer em alguns poucos pedidos de licença do final do século XIX. Assim circunscritos, provavelmente fosse mais fácil seu controle e isolamento. A palavra "parque", onde presumidamente existia um "circo de cavalinhos", aparece num pedido de 1899 (Div. Publ. cód. 42-3-19 fl 364). A expressão "casa de divertimentos populares" "num terreno apropriado", com "cavalinhos", "montanha russa com marcação de número" e "corridas de velocípede", está registrada num pedido de 1894 (cód. 42-3-19 fl 214). Em 1899, há uma solicitação para vários divertimentos no Campo de São Cristóvão, "cavalinhos movidos à máquina", companhias equestres, frontão boliche, corridas de bicicletas e a pé, bailes populares e etc. O organizador da documentação das licenças do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, no início do século, Noronha Santos ou alguém sob sua orientação, escreveu a seguinte anotação: "Parque de Diversões" (cód. 42-3-19 fl 366).

(167) Sobre o cerceamento dessas manifestações no período republicano, ver, dentre outros, Sevcenko, Nicolau, Literatura como Missão, São Paulo, Brasiliense, 1983; Carvalho, José Murilo, "O Rio de Janeiro e a República"; Pechman, Sergio e Fritsch, Lilian, "A Reforma Urbana e seu Averso: Algumas Considerações a Propósito da Modernização do Distrito Federal na Virada do Século", In: Cultura e Cidades, Revista Brasileira de História, São Paulo, Marco Zero, 1985, vol 5, n.8/9; Soihet, Rachel, Vivências e Formas de Violência, Mulher e Classes Subalterna no Rio de Janeiro (1890 - 1920), Rio de Janeiro, Forense, 1986; Soieht, R., Subversão pelo Riso, op.cit, 1994; Cavalcante, Berenice, "Beleza, Limpeza, Ordem e Progresso. A Questão da Higiene na Cidade do Rio de Janeiro no Final do Século XIX", In: Revista do Rio de Janeiro, Niterói, UFF, 1985, vol1, n.1; Rocha, Osvaldo Porto, A Era das Demolições, Cidade do Rio de Janeiro, 1870-1920, e Carvalho, Lia de Aquino, Habitações Populares, Rio de Janeiro 1886-1906, Biblioteca Carioca, Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1986; Maggie, Yvonne, Medo do Feitiço, Relações entre Magia e Poder no Brasil, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992; Esteves, Martha de Abreu, Meninas Perdidas, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.

(168) Chalhoub, Cidade Febril: Cortiços e Epidemias na Corte Imperial, Campinas, Tese de livre-docência apresentada ao Departamento de História da UNICAMP, 1994, p. 290 e 291. No mesmo sentido, Lucia Lippi Oliveira destaca a "vitória" de uma interpretação pró-monarquista sobre a República e sobre o próprio Brasil até os anos 30, aproximadamente. A autora salienta que os monarquistas enfatizaram a vitória do Império em garantir a unidade nacional e criaram a imagem do regime através da figura de D. Pedro II: liberal, tolerante, magnânimo, esclarecido, adversário da violência. Ver Oliveira, Lucia Lippi, "As Festas que a República Manda Guardar", In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, Cepedoc, 1989, vol 2, n. 4.

(169) Sobre as mudanças no Código Penal, ver análise de Brandão, Berenice C., A Polícia e A Força Policial no Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Sérgio Puc/RJ, n. 4, 1981; sobre o aprofundamento de uma jurisprudência de crimes sexuais, ver Esteves, op.cit., Parte I. Sobre a Intendência Municipal, formada por representantes eleitos pelo voto popular, e o estabelecimento do cargo de prefeito, nomeado pelo

Presidente da República, a partir da lei orgânica do Distrito Federal de 1892, ver Carvalho, José Murilo, *op. cit.*, 1985, p. 130-132.

(170) Outros autores demonstram como este processo iniciou-se no período imperial. Ver Cavalcante, Berenice, *op. cit.*, 1985; Fritch, Lilian, "Palavras ao Vento: a urbanização do Rio Imperial", In: *Revista do Rio de Janeiro*, Niterói, UFF, 1986, vol.1, n.3.; Engel, Magali, *A lucura na cidade do Rio de Janeiro, idéias e vivências, 1830-1930*, Tese de Doutorado, Departamento de História da Unicamp, 1995. Chalhoub no mesmo trabalho citado evidencia que em relação às medidas do poder público sobre o controle das epidemias e medicina popular, "os anos que se seguiram ao Ventre Livre foram decisivos" (*op. cit.*, p. 287).

Outras evidências, ainda não comentadas, envolvendo o controle sobre os costumes populares a partir de editais dos anos 70:

- 1) 19 de dezembro de 1876, proibi-se a construção de barracas e chalés nas praças; não incluindo "kioskes" para cafés e diversões públicas já aprovadas nas grandes praças ajardinadas.
- 2) 22 de outubro de 1885 e 9 de abril de 1886, ambos proibindo o cultivo de agrião e hortaliças nas freguesias urbanas...
- 3) 7 de maio de 1886 e 5 de maio de 1887 proibindo corridas a pé ou cavalo sem autorização da Câmara.

(171) Sergio Pachman e Lilian Fritsch analisaram a Consolidação das Leis e Posturas Municipais organizada na administração Pereira Passos em 1905, a partir da reunião de toda a legislação aprovada no Império e República. Segundo os autores, o objetivo era "tornar mais rigorosa a aplicação de alguns preceitos que não eram de fato cumpridos e substituir por novas posturas aquelas que haviam deixado de estar sintonizadas com as necessidades apresentadas pela cidade naquele momento" (*op. cit.*, p. 155). No que diz respeito ao controle sobre as manifestações populares, não encontrei novidades.

(172) Sobre outros cerceamentos às manifestações populares no período imperial, ver Cunha, Clementina, à respeito da violência policial contra as críticas carnavalescas, *op. cit.*, p. 51; Cavalcante, Berenice, sobre a remoção dos quiosques, *op. cit.*, p. 100; Pachman e Fritsch, enfocando a reação popular através da Revolta do Vintém, *op. cit.*, p. 177, .

(173) Estes aspectos eram avaliados anos 80 por uma "comissão de praças"; nos anos 70, por uma "comissão de justiça, posturas e festas. O aviso e o necessário consentimento da autoridade policial estavam também presentes nos anos 80 (Fest. do Divino Espírito Santo, 1883 e 1887, cód. 43-4-7, fl 129, 133; Fest., 1868, 1883, 1886 e 1887, cód. Fest. da Câmara Munic., cód. 43-3-92 fl 196, 259, 266, 272). Para as licenças de festas religiosas concedidas no período republicano ver, anos 90, Fest., cód. 43-3-92 fl 281, 284, 297, 302, 304; Div. Públicas, cód. 42-3-19 fl 126; Fest. da Penha, cód. 43-4-8 fl 11, 12; Festas Relig., cód. 43-3-65 fl 28, 30, 32; a partir de 1900, fl 51, 53, 54, 57, 64, 71, 76, 85, 89, 96, 97, 98, 102, 109 etc.

(174) Festas Relig., 1892, cód. 43-3-65, fl 14; 1897, fl 33; Fest. Relig. da Câmara, 1893, cód. 43-3-92, fl 288; 1894, fl 303. Provavelmente, se as autoridades sentissem a possibilidade de existência das "sortes" proibidas, assinalavam uma observação específica. Como no período imperial, não havia uma postura clara e definitiva contra os "leilões de prenda". Por exemplo, num pedido para comemorar Santo Antônio em uma rua da freguesia do mesmo nome, em 1890, havia a recomendação de não se permitir a venda de qualquer objeto mediante sorte (Div. Públ., 1890, cód. 42-3-19 fl 127). No mesmo ano, há um aviso específico, no pedido da devoção particular de Nossa Senhora da Conceição da Rua dos Sr. dos Matozinhos para fazer coreto, música e fogo de artifício, de que o leilão de prenda fosse feito com pregão e não por meio de sorteio de espécie alguma e muito menos qualquer jogo (Fest. Relig. da Câmara, cód. 43-3-92 fl 277). Mas, o mesmo pedido, em 1894, recebe autorização apenas com uma observação quanto ao restabelecimento do calçamento (Idem, 1894, cód. 43-3-92 fl 296; Ver também Festas Relig. cód. 43-3-65, fl 26; após 1900, fl 59, 129). Após 1894, como veremos, crescem os indícios das dificuldades em se manter a coerência por muito tempo.

No período imperial foram deferidas "sortes" em Paquetá (Fest. Relig. da Câm., 1878, cód. 43-3-92 fl 230) e na Gamboa para a festa de São Pedro, mas com a condição de não haver jogos proibidos (Div. Públicas, 1887, cód. 42-3-19 fl. 94 (com esta mesma condição, a licença para o pedido de barraca no adro da capela de S. João em São Cristovão, ver Fest., 1887, cód. 43-3-92 fl 270). Num pedido para barraca de panorama e sortes, feito por um Sr. Ragazzi e a viúva Magri, em 1874, não houve deferimento (Div. Públ., cód. 42-3-12 fl 18); em outro, um pedido para estabelecimento de cosmorama com realejo e "sortes", na rua Uruguaiana, n. 19c, em 1877, o "Contador" aprovou o pedido e delegou à polícia a competência sobre a moralidade das sortes (Div. Públ., cód. 42-3-19 fl 32).

(175) Diversões Públicas, cód. 42-3-19 fl 129. No mesmo ano e mês era negado o pedido para se montar "feira pública, como a que funciona em Santana, por ocasião das festividades do Divino Espírito Santo" entre os dias 1o. de junho a 1o. de julho nos terrenos da Lapa, ao lado do Convento do Carmo... (Fest. do Divino Espírito Santo, 43-4-7 fl 140). Em 1892, foram indeferidas as barracas nos terrenos da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Santana para comemorar o Divino Espírito Santo, de janeiro a maio! (Cód. 43-4-7 fl 141).

(176) Diversões públicas, cód. 42-3-19 fl 110. Em 1895, por exemplo, a palavra está presente num pedido particular da Devoção do Menino Deus da rua Padilha junto ao n. 62, Engenho Velho (Fest. Religiosas da Câmara Municipal, cód. 43-3-92 fl 301).

(177) Netto, Alvarenga, Código Penal Brasileiro Anotado. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1929, p. 187 e 188.

(178) Ver Div. Públ., 1892, cód. 42-3-19 fl 154, 155, 163, 164, 173; 1895, fl 246; Fest. do Divino Espírito Santo, 1894, cód. 43-4-7 fl 143.

(179) Div. Publ. 1894, cód. 42-3-19 fl 215 e 217.

(180) Fest. do Esp. Santo, cód. 43-4-7 fl 144 e Div. Publ. 42-3-19 fl 246.

(181) Para o período 1895-1913, ver Fest. Relig. da Câm., cód. 43-3-92 fl 312, 334; Diversões Particulares cód. 42-3-14 fl 107, 112; Fest., cód. 43-3-65 fl 16, 43, 113, 116, 117, 133, 134, 135, 153, 157, 160, 163, 166, 168, 170, 174, 179, 182, 185.

(182) Diversões Públicas, cód. 42-3-19 fl 294. Ainda em 1898, outro pedido para um grande "barracão" no Campo em frente ao Quartel e adro de Igreja seria indeferido. O objetivo era ajudar os cofres municipais em suas instituições pias, tais como caixas beneficentes de bombeiros e policiais. No enorme "barracão" de 100 metros de comprimento por 20 de largura, formado por vários "pavilhões", estariam os leilões públicos, bazar de prendas, botequins, teatros, panoramas etc... (Diversões Públicas, 1898, cód. 42-3-19 fl 317)

(183) Desta forma, há evidências para se propor que as novidades institucionais republicanas, a nível do município do Rio de Janeiro, não implicaram em substanciais mudanças na "política de controle" sobre as festas e diversões populares.

Segundo José Murilo de Carvalho, os novos Intendentes, imbuídos da "fé republicana" e com um "certa autonomia de ação", elaboraram um novo Código de Posturas, que, entretanto, não foi implementado por decisão do governo federal, após reação dos proprietários e arrendatários de prédios de aluguel. A partir daí, a autonomia da Intendência seria reduzida, passando a ser acompanhada nas suas deliberações pelo Ministro do Interior. Com a implantação da lei orgânica do Distrito Federal de 1892, os Intendentes continuaram a ser eleitos pelo voto popular, mas criou-se o cargo de Prefeito, nomeado diretamente pelo Presidente da República (Carvalho, O Rio de Janeiro e a República, op. cit., 1985, p. 130-132).

Com esta nova organização municipal, poder-se-ia pensar numa maior centralização na definição das políticas de licenciamento das festas. Mas, pela documentação analisada, continuam participando e

imprimindo rumo às decisões, os Intendentes, as "Diretorias" de Praças, Obras, Higiene, a Chefia de Polícia e os Agentes da Prefeitura. Sem dúvida, a mudança fica por conta da maior presença de um outro personagem, os Prefeitos, com sua própria assinatura, nos desfechos dos pedidos (ver Fest. Relig. da Câm., cód. 43-3-92 fl. 286, 303, 300, 320, 330; Festas Religiosas, cod 43-3-65 fl 130, 145, 154, 155).

Pode-se sugerir, a partir da República, a presença de uma maior sistemática dos procedimentos nos pedidos de licença pesquisados. Por exemplo, a cobrança de 200 mil réis de depósito para garantir calçamento visível, principalmente após 1892, sendo que as autoridades liberavam pedidos para dispensar tão alto pagamento, caso uma irmandade não tivesse os devidos recursos (Festas Relig., cód. 43-3-65, 1897, fl 33, 1898, fl 35, 36; 1900, fl 44, 47, 104, 105; Festividades do Divino Espírito Santo, 1898, cód. 43-4-7 fl 147. Isso, entretanto, não significa que no período imperial não existissem estas práticas (1877, Festiv. Relig. da Câm., cód. 43-3-92 fl 219, por exemplo).

(184) Um exemplo de quermesse ideal para as autoridades municipais, aprovada em 1903, foi a dos diretores do Club Musical Paquetaense, realizada na sede social desse club, "sendo o produto desses divertimentos destinado à manutenção da escola de música que ora mantém" (Festas Religiosas da Câmara, cód. 43-3-92 fl 325).

Para outros exemplos que demonstram hesitações na "polícia" de licenças da Intendência, ver autorizações, com a necessária opinião da polícia, e considerações sobre os inconvenientes do licenciamento de "esmolas" nas freguesias suburbanas (Festas Religiosas, 1898, 1899, cód. 43-3-65 fl 39, 40 e cód. 43-4-7 fl 145).

(185) Pechman, Sérgio e Fritsch, Lilian, op.cit., p. 174-188. Sobre denúncias de venda de "bichos" para o Jardim Zoológico e bilhetes de loterias estrangeiras proibidas, ver Jogos, 1895, cód. 45-2-48 fl 1)

(186) Soihet, Subversão pelo Riso op.cit., p. 200-234.

Roberto Moura também demonstra, a partir do depoimento de João da Baiana, que para haver "samba" em casa era necessário "tirar licença com o Chefe de Polícia". Desta forma, o "samba" até poderia ser condenado e proibido, mas havia formas de realizá-lo. Na casa da Tia Ciata, por sua vez, continua o autor, o samba se realizava e não aconteciam batidas policiais. Havia o prestígio de Ciata e a posição de seu marido ocupando um "posto privilegiado de baixo escalão no Gabinete do Chefe de Polícia". Para a Festa da Penha, o depoimento de Donga demonstra que havia perseguição aos pandeiros, "por medida de precaução, quando por falta de sorte dos sambistas não estava de serviço na Penha o piquete da cavalaria do 1o ou 9o regimentos da referida arma do nosso Exército Brasileiro, que sempre nos protegeu", Moura, Roberto, op.cit., p. 63-64; 72-73).

Sobre as possibilidades de realização dos candomblés baianos no período imperial e republicano, ver Silveira, Renato, op.cit., p. 173-194.

(187) Ver Viana, Hermano, op. cit., p. 34, 44, 45 e, principalmente, o capítulo 2, "Elite Brasileira e Música Popular" (p.37-61). Dentre os anfitriões e frequentadores desses salões, além de Moraes Filho, Viana destaca o senador Hermenegildo de Moraes, o Conselheiro Galpar da Silveira Martins, Sílvio Romero, Barbosa Rodrigues, Raul Villa-Lobos (pai de Heitor), Rui Barbosa, Nair de Teffé, Afonso Arinos, dentre outros. A grande tese do autor, é que, quando o "samba" foi eleito a música nacional por excelência, nos anos 30, não foi um acontecimento repentino; "coroava uma tradição secular de contatos entre vários grupos sociais" (Idem, ibidem, p.34). Assim, sem querer negar o importantíssimo papel dos afro-brasileiros na invenção do samba, ele "não se transformou em música nacional através dos esforços de um grupo social ou étnico específico, atuando dentro de um território específico" (Idem, ibidem, p.152 e 153).

(188) Diversões Públicas, 1893, cód. 42-3-19 fl 189 e 190; ver também, 1892, fl 170.

(189) Div. Publ. cód. 42-3-31 fl 32. Outros pedidos para cosmorama, 1893, cód. 42-3-19, fl 191 e 1892, cód. 42-3-31 fl 30. Em 1892 foi indeferido um pedido para cosmorama "com sortes" em local particular (Div. Publ. cód. 42-3-31 fl 30).

- (190) Ver Div. Publ. 1895, cód. 42-3-19 fl 249; 42-3-31 fl 45. Ao que tudo indica, o maior motivo para a drástica medida deveria ser a presença de jogos proibidos nos cosmoramas. Um pedido para panorama em julho de 1893, em local particular, evidencia esta suspeita pois garante que só haveria vistas, e não jogo de espécie alguma (Div. Publ. cód. 42-3-19 fl 202).
- (191) Div. Públ., 1896, cód. 42-3-19 fl 274; ver também, 1896, Div. Publ. cód. 42-3-31 fl 50. É possível suspeitar que tenha havido um recurso por parte dos proprietários de cosmorama depois da primeira decisão do Prefeito.
- (192) Ver Div. Publ., 1891, cód. 42-3-19, fl 124. Para pedidos deferidos, ver Div. Publ., 1894 - 1899 cód. 42-3-19 fl 231, 253, 340, 345, 353, 355, 358.
Por um pedido de julho de 1899, é provável que os circos de cavalinhos tenham ido se asilar em "parques" de diversão, pois eram licenciados com todos os divertimentos em conjunto (Div. Publ. cód. 42-3-19 fl 364).
- (193) Para o indeferimento de apresentações nas ruas, ver Div. Publ., 1891, cód. 42-3-19 fl 134, 139, 149. Ao mesmo tempo, foram autorizadas apresentações de equilibristas que não deveriam impedir o trânsito em importante praças da cidade (S. Francisco de Paula, República e Praça Quinze) (Div. Publ. cód. 42-3-19 fl 156).
Outra surpreendente aprovação das autoridades municipais republicanas foi para corridas de touros, obviamente em locais não centrais da cidade, ver Div. Públ., 1890 - 1897, cód. 42-3-19 fl 112, 216, 227, 259, 296.
- (194) Carvalho, Murilo, O Rio de Janeiro e a República, op.cit., p.132.
- (195) Para outras disposições sobre os costumes populares, mas que não eram exatamente novas, ver, por exemplo, a determinação das casas comerciais e ambulantes exibirem suas licenças (edital de 17 de dezembro de 1889); a proibição de criação de porcos e hortas nas freguesias urbanas (edital 1 de dezembro de 1890, 28 de janeiro de 1891); proibição do jogo de entrudo, bem como o hábito de se jogar qualquer líquido ou "pós" nos outros para divertimentos (edital de 30 de janeiro de 1891); abertura de concorrência para arrendamento de quiscosques, que só poderiam vender "comestíveis, refrescos, café e outras bebidas permitidas" (19 de maio de 1891); o regulamento sobre lavagem de roupa (edital de 28 de julho de 1891). Ver nota 171.
- (196) Festas Religiosas., 1906, cód. 43-3-65, fl 154 e 155. Ver ainda, Fest. Relig. da Câm., 1903, cód. 43-3-92, fl 320, 328. Para as áreas suburbanas, ao menos até 1904, havia concessão para lançamento de fogos (Fest., cód. 43-3-65 fl 107).
- (197) Ver Códices Diversões Públicas, 42-3-13, 1830-1870 e 42-3-19, 1870-1899. As frases citadas pertencem ao cód. 42-3-19, 1877, fl 31 e 1882, fl 31. Outra recente atração organizada eram as corridas de cavalo (1887, 42-3-19 fl 90).
- (198) Diversões Públicas, cód. 42-3-31 fl 2 e 4; cód. 42-3-19 fl 113, 147, 179, 184, 214, 266, 268, 278. Outras diversões dos anos 90: patinação, museu de cera, montanhas russas, labirinto e diversos circos pela cidade etc. Estes circos, equestres e olímpicos, também procuram passar a imagem de mais "modernos", "elegantes", "confortáveis", "europeus", "internacionais", "universais" (cód. 42-3-19 fl 119, 121, 131, 152, 199). Para "clubs", ver Diversões Particulares, 1886 - 1892, cód. 42-3-14 fl 46, 51, 55, 60; Diversões Públicas, 1886, cód. 42-3-19 fl 87, 88.
- (199) Div. Públ., 1895, cód. 42-3-19 fl 247 e 248.

(200) Edmundo, L., O Rio de Janeiro do meu Tempo, op.cit., p.873, vol 3. Sobre a perseguição policial aos Frontões na época de Campos Sales, ver Edundo, p.881, vol 3. Os Frontões eram os nomes das casas que realizavam o jogo da pelota. Segundo Luiz Edmundo, eles haviam aparecido por aqui em 1888 ou 1889 e ocasionavam muitas brigas e desordens. Os "pelotários" eram espanhóis ou sul americanos seus descendentes. As estratégias das autoridades municipais de controle sobre os jogos de azar ou de apostas precisam ser mais investigadas. Para isso, os pedidos de licença dos frontões, que enfrentaram oposições das autoridades municipais por "esconderem jogos de azar", poderiam ser um bom começo (Ver Diversões Públicas, cód. 42-3-19, especialmente fl 250, 366; cód. 42-3-31 fl 39, 42). Ver também o código Jogos, 1874-1911, cód. 45-2-30, onde podem ser encontrados diversas referências sobre a ação das autoridades municipais em relação os "abusos" dos jogos de azar, "bichos" e casas de "book-makers". Sobre os pareceres do Chefe de Polícia às diversões públicas requêidas, onde são recomendadas atenção a não existência de poules ou bilhetes de sorte, ver Diversões Públicas, 1894, cód. 42-3-19 fl 219, 238.

(201) A expressão "avesso" pertence ao trabalho de Sergio Pechman e Lilian Fritsch, op.cit.

(202) A separação entre jogos lícitos e não lícitos vinha se processando ao longo do século XIX. A legalidade dos "jogos de apostas" aproxima-se da política de licenciamento das casas de bilhar dos anos 30.

Cap. 4 - OS IMPASSES DO CATOLICISMO NO SÉCULO XIX

"A religião católica e a moral são as verdadeiras bases da grandeza de um povo."
(Editorial do "Diário do Rio de Janeiro", 25 de dezembro de 1852)

"A Religião católica como está é o melhor molde de absolutismo que existe."
(Silveira Martins, Câmara dos Deputados, 1879)

Ao acompanhar a história das festas do Divino Espírito Santo ao longo do século XIX, procurei analisá-la em sua relação com as diferentes conjunturas políticas nacionais e a partir do crescimento de uma especial "polícia" de controle, exercida pelas autoridades municipais sobre as diversas manifestações populares na cidade do Rio de Janeiro.

Um outro caminho de análise, porém, precisa ser trilhado. Estou-me referindo ao estudo do pensamento e ação das autoridades eclesiásticas católicas sobre as festas religiosas populares. Esta perspectiva encontra-se relacionada com uma das grandes ambigüidades dos governos monárquicos, ou seja, a administração, ao longo do século XIX, do sistema de união entre o Estado e a Igreja - o Padroado.

Se, por um lado, este sistema lhes conferiu uma legitimação religiosa católica, por outro, entrou em confronto com a afirmação progressiva de uma tendência "civilizadora" e "cientificista", defendida por segmentos da elite política e intelectual, pois os representantes do catolicismo romano, principalmente a partir da segunda metade do XIX, passaram a assumir posições nitidamente antiliberais e "antimodernas".

Neste sentido, procuro analisar as disputas políticas em torno do papel e dos sentidos do catolicismo e de sua prática religiosa e festiva, ao longo do século XIX.

* * *

Rio de Janeiro, verão de 1875, época do carnaval. Na sexta feira, 19 de fevereiro daquele ano, o jornal católico "O Apóstolo" apresentava um editorial com o título "Desacato à autoridade pública durante o último carnaval". Em longo artigo procurava sensibilizar seus leitores para "os perigos" e sinais evidentes de "grandes catástrofes", presenciados a partir do desrespeito e "demoralização completa da autoridade pública", que proibira, em vão, certos jogos e "alusões" a pessoas e classes da sociedade. O "povo" caíra em gargalhada da própria polícia.

O carnaval, continuava o editorial, havia deixado de ser a época em que o "povo deste país", e de "países civilizados e católicos", divertia-se com "folguedos inocentes" pelas ruas sem a necessidade da presença de tropas armadas. Atualmente, prostitutas e mulheres "meias nuas", "com descaro todo pagão", exibiam-se ao lado de caricaturas muito ofensivas a pessoas e instituições respeitáveis.

Na opinião do respeitável jornal "O Apóstolo", a força bruta policial não era suficiente para "moralizar um povo". Precisava-se de princípios, educação e ensino religioso; necessitava-se infiltrar as "regras santas do Evangelho" na formação de cada cidadão, que, associado ao "cristão verdadeiro", seria, assim, paciente, probo, respeitoso, cheio de dignidade e submissão à lei.

Entretanto, pela avaliação do jornal, não eram essas as diretrizes dos que governavam "em nome do infernal liberalismo moderno". Em suas próprias palavras, esses governantes

"... não querem saber da Religião; metem a ridículo, escravizam e perseguem de todos os modos a Igreja de Jesus Cristo. Encarceram os Bispos e Sacerdotes que ensinam ao povo a moral e o Cristianismo.

Instituem leis de casamento civil, para que as famílias se formem sem a benção de Deus; banem o ensino católico das escolas; querem o governo dos povos sem religião; e quando o povo, formado nesses princípios, solto de todo o freio, **embebido nas doutrinas do materialismo, do ateísmo e da libertinagem,** prorrompe em desordens, em excessos que ofendem à moralidade, o respeito devido à autoridade, arma-se esta e desce às ruas com um ridículo e descabido aparato de força armada para moralizar as massas! ...

O Governo não governa só. **Precisa da Religião... o Império de Santa Cruz**" (grifos meus).

Quase todos os anos o jornal católico "O Apóstolo" assumia uma posição bastante crítica em relação ao carnaval. Condenava as caricaturas ofensivas às "pessoas de respeito" - os deputados, ministros, padres, o Papa e o próprio Imperador - e às "instituições" do país - a Religião, a Igreja, a Família, a Nação e o Governo. Contudo, declarava não ser propriamente contrário aos divertimentos populares, preocupava-se sobretudo com determinadas práticas que considerava de "degradação moral e dissolução social"; que depunham contra a "nossa civilização" e que demonstravam o "paganismo" e

a "irreligião" se alastrando por entre o "povo brasileiro". Nada desses folguedos, continua, lembrava a prática dos povos cultos; aqui, a marca era a desobediência e a insubordinação (1).

Dentre os principais sinais do que considerava como "indifferentismo" religioso, o jornal destacava a libertinagem (mulheres com trajes de homens, homens com trajes de mulheres), os prazeres, as orgias, as desordens e o esquecimento da moral e do pudor. Mas eram as fantasias de padres e irmãs de caridade, dançando em grande bacanal, as alegorias de santos e a presença de autoridades da Igreja, desfilando nos carros das grandes sociedades carnavalescas, que pareciam realmente ultrapassar os limites (2).

Em fevereiro de 1877 o jornal deixava claro que o carnaval era uma "arma de guerra contra o catolicismo". Naquele ano, a mundialmente conhecida aparição de Nossa Senhora de Lourdes havia sido representada em um dos carros do desfile: uma grande boneca "saltava ao movimento de um maquinismo adaptado para operar o efeito, logo que o fantasiado pregador reclamava em altos brados a sua aparição". Mais sério ainda, as sociedades carnavalescas teriam criado figuras, ironizando a crise política entre os bispos, o Imperador e Roma. Em um dos carros (do clube) dos "democráticos", "uma monumental figura humana representava "O Apóstolo", de cujo bojo saía o Sr. Bispo do Rio de Janeiro, ensinando ao povo o caminho de Roma!..." (3). No carnaval de 1878, o jornal chegou a exteriorizar que todos os que não faziam parte da "maçonaria e dos clubs da impiedade eram tratados com atrevimento e desaforo".

1) Em defesa do catolicismo

O jornal católico "O Apóstolo" foi publicado na cidade do Rio de Janeiro entre 1866 e 1901. Em seus editoriais, assumia a "missão de ensinar a boa doutrina, divulgar o movimento religioso no mundo, particularmente no Império, sustentar a ordem pública e a propriedade", deixando claro que suas funções se projetavam para além das de cunho estritamente espiritual (4). Mais ainda, afirmava não ser uma folha local, pois defendia o

primeiro interesse geral dos povos - a Religião - e conclamava todos os católicos a contribuírem na difícil sustentação do jornal, órgão que ajudaria a Igreja a realizar "as nossas aspirações na sociedade terrestre" (5).

O Reitor do Seminário São José, fundador do jornal, responsabilizou-se pela edição até sua morte, em 1883. Entre 1869 e 1890, o então bispo do Rio de Janeiro, D. Lacerda, fez do jornal uma espécie de órgão oficial da Diocese, tornando-o um dos maiores porta-vozes da política de "romanização" no Brasil. A romanização pode ser entendida, em termos gerais, como um movimento reformador da prática católica no século XIX, principalmente na segunda metade, que buscava retomar as determinações tridentinas, sacralizar os locais de culto, moralizar o clero, reforçar a estrutura hierárquica da Igreja e diminuir o poder dos leigos organizados nas irmandades (6).

Segundo Oscar Lustosa, a imprensa católica no Brasil teve uma primeira fase, entre 1830-1870, marcada pelo primarismo. As folhas eram acanhadas, de pequena duração e não ultrapassavam a marca de um catecismo em forma de periódico quase nunca diário. Neste primeiro período, merece destaque o jornal baiano o "Noticiário Católico", publicado por D. Romualdo de Seixas, bispo reformador, entre 1847 e 1863.

A partir de 1870, principalmente em função da chamada "Questão Religiosa", a famosa crise política entre a autoridade dos bispos e o poder imperial, muitos jornais foram criados, procurando defender o prestígio e as prerrogativas da Igreja Católica Romana. "O Apóstolo" tornou-se um dos mais expressivos jornais do país dentro desta perspectiva, conseguindo, inclusive, circular diariamente em 1875 e 1878 (na maior parte do tempo foi publicado três vezes por semana). Sua penetração era significativa em diversas regiões do país, "onde mantinha agentes e correspondentes", revelando uma certa articulação nacional (7). Figuras de peso dentro dos meios eclesiásticos contribuíam em sua redação - como, por exemplo, Mons. José Gonçalves Ferreira, Autran de Albuquerque (senador por Pernambuco) e Padre João Esberard. Em geral, o jornal apresentava um editorial, comunicados diversos, traduções, artigos especiais - com ou sem assinaturas - e anúncios católicos (8).

Na época do carnaval, principalmente a partir dos anos 70, o desfile das grandes sociedades atraía para o centro da cidade uma verdadeira multidão de foliões e espectadores. Segundo Maria Clementina Cunha, as mais importantes sociedades, tais como a dos "democráticos", eram formadas, principalmente, por pessoas "de família" e de posses. Geralmente participavam como sócios os comerciantes - muitos deles estrangeiros, de maioria portuguesa - estudantes universitários, jornalistas e intelectuais. Como assinala a autora, esse tipo de carnaval, importado da Europa nos anos 50, recebia apoio da imprensa, de políticos e literatos, e era visto como elemento fundamental para desempenhar um "papel fortemente pedagógico em face do carnaval grosseiro das classes populares" - o "velho" entrudo (9). Através do carnaval, tratava-se de formar um país e um povo moderno e civilizado. A grande popularidade desses desfiles pode ser explicada pela introdução, nos anos 70, ao lado dos carros alegóricos, de carros portadores de críticas sociais e políticas e daqueles que exibiam mulheres pouco vestidas (10).

Quando "O Apóstolo" assinalou seus protestos ao carnaval de 1875, "com caricaturas ofensivas das pessoas, e até das instituições mais respeitáveis", a novidade da sátira política era bem recente e não deixaria de crescer, como evidencia a continuidade de suas críticas ao longo dos anos 80. Embora seja possível perceber, através de seus editoriais, a existência de "dois" carnavais, o das sociedades - "cheio de alusões ao ridículo" e o do povo - com "apupadas", "galhofas" e o jogo de entrudo (certamente os jogos" proibidos pela polícia), o jornal considerou ambos os símbolos negativos e distantes da almejada "prosperidade", "civilização" e "moralidade". Eram os "sinais dos tempos", "anúncios de tempestades" e "catástrofes" próximas, pois, em outras épocas, criando um passado idealizado - já que o entrudo sempre foi criticado e perseguido - o povo "divertia-se por ocasião do carnaval", "com folguedos honestos".

Para "O Apóstolo" tudo na verdade não passava de uma prova bem forte de que a sociedade brasileira estava "ameaçada de dissolução" pela propagação de doutrinas perniciosas: as "doutrinas do materialismo, do ateísmo e da libertinagem", enfim, o "infernado liberalismo moderno".

Sem dúvida, é fácil perceber que a "modernidade" e a "civilização", para os ilustres defensores do carnaval das grandes sociedades e para os redatores do jornal "O Apóstolo", tinham significados diferentes e até mesmo opostos. Para além dos variados ritmos, graus e estratégias de realização da almejada busca de uma civilização no século XIX, como já destaquei, ao acompanhar a política municipal de licenciamento das festas, estavam realmente em disputa visões, versões e sentidos daqueles conceitos.

No caso em questão, muitos protagonistas dos modernos carnavais, estudantes, jornalistas e literatos, provavelmente, defendiam as novidades filosóficas do século, como o ensino leigo e o casamento civil - as "infernais doutrinas liberais" e anticlericais; vinculavam-se à maçonaria e simpatizavam com as idéias republicanas (11). Já a perspectiva do jornal era bastante diferente: antiliberal e defensora de um determinado projeto de educação do povo através da formação do cidadão católico, aquele que primordialmente iria defender a terra e o "Império de Santa Cruz", tornando-se útil ao governo por ser "paciente, probo, respeitoso, cheio de dignidade e de submissão às leis".

Esta visão do pensamento católico, unindo todos os domínios da vida, o espiritual e o temporal, num sentido universalista, encontrava-se muito presente no jornal "O Apóstolo" pelos idos de 1870. Correspondia a uma orientação da Igreja Romana no Pontificado de Pio IX, expressa na encíclica "Quanta Cura" e no compêndio chamado "Syllabus" (catálogo dos erros modernos), de 1864. Ambas representavam a condenação do "modernismo" e a defesa da Igreja, ameaçada pelas transformações filosóficas e históricas dos últimos tempos, o racionalismo, o naturalismo, o indiferentismo, o anticlericalismo e as revoluções burguesas e socialistas européias (12). Além disso, rejeitavam as bases do pensamento liberal mundial: o progresso, a crença em que todo o poder emana do povo, o monopólio leigo da educação, a equivalência de todas as religiões, a concepção de que as sociedades modernas podem prescindir da religião, a criação de instituições laicas, como o registro e o casamento civil, a separação Estado-Igreja, o primado do poder civil sobre o religioso, a liberdade de culto e expressão (13). Logo depois, em 1870, numa época em que se afirmava o primado da razão e se

colocavam em dúvida as verdades universais, incrivelmente, o Concílio Vaticano proclamava a infalibilidade do Papa, justamente o representante da fé, da tradição e da verdade única (14).

Neste momento, como afirmava o próprio "Apóstolo", os aliados da Igreja Romana e do Papa reconheciam como grandes inimigos os defensores do liberalismo. A lista incluía maçons, materialistas, darwinistas, positivistas, espíritas, indiferentistas e socialistas, todos considerados "filhos do protestantismo e do diabo", responsáveis pelos "tempos de anarquia social que se vivia" (15) e, como não poderia deixar de ser, pelos perigosos carnavais.

Desta forma, o jornal católico "O Apóstolo" expressava, em seus próprios termos, os dilemas enfrentados pelos católicos ao serem desafiados pela "modernidade" liberal do século XIX. Esses dilemas, entretanto, encontravam-se diretamente ligados a um nível de definição política mais ampla e teriam que ser enfrentados e encaminhados, de alguma forma, por todas as lideranças dos jovens países independentes da América, os herdeiros do catolicismo colonial ibérico, ao longo do século XIX.

2) Catolicismo e liberalismo em perspectiva continental

Após a independência política, os novos governos da América Hispânica, como também o Brasil, precisaram redefinir sua posição frente à Igreja católica como instituição e frente à própria religião católica, que ocupava uma posição privilegiada e oficial desde o período colonial, e era, mesmo que de uma forma não muito ortodoxa, praticada pela maioria da população.

Apesar de as reformas liberais do final do século XVIII, empreendidas pela monarquia espanhola (como também pela monarquia portuguesa), terem enfraquecido as ordens religiosas e secularizado a Igreja americana, o clero e o catolicismo "conservavam seu papel único que a conquista lhes havia dado: instrumento de governo, peça

indispensável no sistema político colonial e única instituição que as populações não sentiam como estrangeira, exterior" (16). A subordinação da Igreja colonial nos novos países independentes só se poderia completar se acompanhada da continuação de uma política iluminista de abolição das ordens religiosas, de secularização dos bens do clero e estabelecimento do ensino leigo (17).

Em geral, as elites dirigentes dos jovens países independentes reivindicaram os direitos do regime de Padroado (18), alegando o exercício de sua soberania e a herança da coroa espanhola. Assim, ao pretenderem manter o controle e usar a importância desta instituição para a construção dos novos Estados, complicariam ainda mais as especificidades históricas do liberalismo na América Hispânica (19). Como destacou Germán Arciniegas, nas lutas pela independência, mesmo que ideológica e praticamente dependessem da liberal França, da protestante Inglaterra e do não católico Estados Unidos, os revolucionários nunca abriram mão da defesa e da homenagem à Imaculada Conceição, à Virgem de Guadalupe e ao Rosário (20).

O problema, então, era como conciliar os princípios teóricos gerais do chamado liberalismo clássico com uma religião oficial católica e romana; o crescimento econômico e a pretendida igualdade teórica entre todos com os privilégios coloniais da Igreja (grande proprietária de terras, rendas e tribunais especiais); a laicização da sociedade com a tradicional e popular prática católica, repleta de festas e procissões; a separação entre as autoridades civis e religiosas com a necessidade de se controlar o poder religioso e a autonomia eclesiástica. Enfim, muito mais do que restabelecer o vínculo entre governo civil e religioso, entre o Estado e a Igreja, estava em jogo o papel que ocuparia a religião, e o catolicismo em particular, frente aos novos poderes instituídos e seus princípios de soberania, cidadania, moralidade e progresso. No fundo, redefinia-se o que se entendia por "igreja" e qual seu local, juntamente com o da prática religiosa, nos novos países. Apesar de todas essas complexas indefinições e ambigüidades, as primeiras constituições dos novos países começaram reconhecendo, logo de início, o exclusivismo da religião católica romana (21).

Em cada país da América Hispânica independente, o encaminhamento desses dilemas variou de intensidade, ritmo e, principalmente, gravidade. No entanto, eles nunca deixaram de existir, mesmo em países como a Argentina, Uruguai e Venezuela, onde a presença da Igreja colonial não havia sido tão marcante. Ali também os privilégios eclesiásticos e as ordens religiosas foram removidas ou reduzidas (22); ali também se precisou enfrentar os impasses da oposição entre a "modernidade" e a tradição católica.

Num esforço de síntese, podemos reunir em três as tendências existentes entre as novas elites governantes: os que defendiam, dentro da ortodoxia liberal, a completa separação entre a Igreja e Estado; os que, dentro de uma tradição regalista e galicanista do século XVIII, propunham o padroado e a completa subordinação dos interesses da Igreja, sem necessidade de acordo com Roma, minimizando os perigos de uma Igreja colonial livre e forte nas novas nações jovens e frágeis; e outros, mesmo sem padroado, defendiam a manutenção dos privilégios do catolicismo e sua proteção. Todas as correntes, contudo, entendiam que os novos países só iriam afirmar-se como nações soberanas e unidas, através da subordinação da Igreja colonial, com sua alta hierarquia espanhola e ligada a Roma (23).

No período das lutas pela independência, estas questões afloraram, agravadas pela própria divisão do clero entre os partidários da separação e os fiéis súditos da Espanha (na maioria, espanhóis e membros da alta hierarquia eclesiástica). A condenação ao movimento e a hesitação no reconhecimento da independência dos novos países por parte da Santa Sé, ato que só se realizou nos anos 30, exemplificam muito bem as dificuldades encontradas na futura relação entre os novos governos e a Igreja Romana e justificam a forte recorrência em que o Papa foi identificado, e, através dele, seus representantes, a um agente estrangeiro aliado da restauração e ameaça à soberania nacional (24).

Mas seriam nas disputas subseqüentes à independência, ligadas à consolidação dos novos estados, que se definiriam os principais campos políticos, envolvendo o catolicismo e as diferentes concepções de Igreja católica como instituição. De fato, é importante refrisar, a "questão religiosa" (entre a Igreja e o Estado, entre católicos e liberais) incluía

algo mais do que a definição dos territórios e das "almas" que pertenciam ao "Estado" ou à "Igreja"; ultrapassava também o interesse em se controlar o poder e a riqueza daquela instituição. Fazia parte dos projetos futuros dos novos países. Por uma lado, como lidar com a chamada herança católica colonial, expressivamente presente nas populares festas de santos? Por outro, como atingir o progresso e a "modernidade"; como alcançar os países mais prósperos do mundo sem tocar nos privilégios da religião católica?

Projetos políticos e catolicismo

Neste sentido, marcaria o século XIX o confronto entre o que Leopoldo Zea chamou de "projeto civilizador e o conservador", ambos frutos da própria independência e opção pela liberdade. Estes projetos, segundo o autor, devem ser entendidos como interpretações e respostas dos homens à sua própria história, expressões da "idéia que sobre a história têm os homens e povos desta nossa América" (25).

O primeiro, o projeto "civilizador", defensor dos princípios liberais, estava associado ao que havia de mais poderoso e economicamente avançado no mundo ocidental e assumiria na América uma posição missionária de livrá-la do anacronismo ibérico (incluindo aí o catolicismo), da barbárie indígena e da mestiçagem, responsáveis pela situação à margem da civilização. Politicamente, ignorando o passado da América, significava o estabelecimento de uma sociedade individualista liberal, baseada na igualdade legal, na supremacia do estado secular e na liberdade de pensamento. Em termos econômicos, significava o livre mercado. Ora, esses objetivos só seriam alcançáveis depois de uma ação contra os obstáculos que a Igreja Católica, como instituição corporativa colonial, representava em todos esses níveis (26).

Os principais líderes do pensamento liberal, assumindo posições de governo, deram início a uma série de medidas sintomaticamente chamadas de "reformas liberais" (um nome inegavelmente próximo das reformas protestantes do século XVI) e aprofundaram suas concepções em direção ao final do século XIX.

Para eles, a Igreja católica colonial era vista como o maior obstáculo à prosperidade econômica, social e política pretendida. A prosperidade, por sua vez, associava-se, provocantemente, à imigração e à liberdade de culto, ao protestantismo e ao progresso, tendo como principal miragem a "materialista" civilização norte-americana (27). Além de controlar em muitos países grande parte da área produtiva, ter privilégios especiais, impedir a educação leiga e científica, a Igreja enquanto corporação, e a própria religião católica eram acusadas de dificultar a imigração de europeus não católicos, cuja capacidade contribuiria para a construção de uma economia moderna, e de serem responsáveis pelo atraso, analfabetismo, ignorância, fanatismo e comportamentos supersticiosos das populações (28).

Domingo Faustino Sarmiento, Presidente da Argentina entre 1868-1874 e autor de uma obra de grande impacto, "Civilización y Barbarie, vida de Juan Facundo Quiroga (caudilho de "La Rioja") y aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina - 1845", representou exemplarmente um importante aspecto deste projeto liberal e civilizador. Atribunindo à raça e ao passado hispânico a incapacidade americana para o progresso, propunha uma lavagem de sangue e de cérebro. De sangue, através da imigração. De cérebro, através da educação e da filosofia positivista. Ambos transformariam os americanos em fator de "civilização" e "modernidade", juntamente, é claro, com os avultados investimentos estrangeiros (29).

Uma defesa teórica e geral mais ampla do "projeto conservador" em oposição ao "liberal" não foi produzida muito rapidamente. Alguns de seus representantes, Juan Manuel Rosas em Buenos Aires, Diego Portales no Chile e o Gal. José Antonio Páez na Venezuela, por exemplo, sempre agiram sem grandes racionalizações intelectuais (30).

Em seguida à Independência, certos setores das elites dirigentes consideravam os ataques aos bens da Igreja colonial como um ataque às propriedades em geral e entendiam também que ela era um indispensável mecanismo de controle social (31). Ao redor da causa da "Igreja" iriam perfilar-se fortes aliados contra os reformadores liberais,

emergindo, assim, uma importante força social e política em defesa da permanência da herança colonial católica e ibérica. Foi apenas a partir dos anos 30, principalmente após os fracassos das primeiras experiências de governos liberais, que se presenciou a formulação de um pensamento conservador mais articulado.

Sob a influência de Edmund Burke, o mexicano Lucas Alamán, por exemplo, acusava o liberalismo de ter trazido a anarquia social e a instabilidade política para a América, e defendia que as instituições políticas eram o resultado da experiência histórica de um povo. Sob a influência de doutrinas escolásticas espanholas, Bartolomé Herrera negava a soberania popular e as teorias do contrato social; defendia a "soberania da razão divina", atuando através da lei natural (32).

Um dos maiores expoentes do pensamento conservador foi García Moreno, que governou o Equador ditatorialmente entre 1861 e 1875. Defendeu obstinadamente o Syllabus e a Santa Sé; foi um implacável repressor de todas as liberdades civis e políticas garantidas pelo liberalismo, e proclamou em 1873 o Coração de Jesus como protetor e defensor da Nação. Na Constituição do Equador de 1869, estava estabelecido que para ser cidadão era necessário também ser católico e que "a religião da República era a Católica, Apostólica e Romana, com exclusão de qualquer outra ..., segundo a lei de Deus e as disposições canônicas" (33).

De uma certa maneira, o "projeto conservador" estabelecia uma identidade social do ibero-americano, sempre associada a uma determinada identidade católica. Inversamente, o projeto liberal procurava denegrir esta identidade, apontada frequentemente como responsável pelo atraso e obscurantismo do continente. Seguindo o raciocínio de Paula Monteiro, só se afirmam identidades, num processo de competição política e religiosa, "a partir de um contingente de experiências comuns que são afirmadas contra outras experiências e crenças. Afirmar a identidade é sublinhar uma oposição" (34). Este era exatamente o momento que viviam as elites políticas liberais da América Hispânica no século XIX: como viabilizar o progresso dos novos países e romper com os entraves da herança católica?

Ao lado dessas disputas políticas, o clero, por sua vez, especialmente a alta hierarquia que havia recebido duros ataques dos liberais, começaria a defender uma posição ultramontana, procurando uma maior aproximação com Roma, sem jamais deixar de alardear suas habilidades internas para manter a ordem social. Se a união com o Estado não mais trazia a antiga proteção e privilégio aos assuntos católicos, o padroado se tornava uma ameaça. Acirrando as ambigüidades do lado conservador, começou a ser possível pensar na opção pela liberdade religiosa, embora continuasse sempre difícil ao clero abrir mão dos privilégios e da proteção legal (35). Entre a proteção do Estado, com a exclusividade da religião católica, oficial e nacional, e a completa separação do espiritual e temporal, para garantir a autonomia e a autoridade da Igreja sobre o mundo religioso, podemos situar os dilemas dos católicos conservadores.

Paralelamente, por uma ação da Igreja de Roma, desde o pontificado de Gregório XVI (1831-1846), presenciar-se-ia uma paulatina romanização do clero americano, através da ampliação do sistema de nunciaturas e da ingerência direta da Santa Sé sobre as nomeações episcopais (36). Esta mudança significava o triunfo de uma política católica que reforçava o centralismo e o verticalismo romano, e que era marcada por princípios antiliberais e "antimodernos", como já vimos, principalmente após o pontificado de Pio IX (1846-1878), com a criação do Colégio Pio Latino-Americano (1858), o estabelecimento do dogma da Imaculada Conceição (1854), a aprovação da encíclica "Quanta Cura", do "Syllabus" (o catálogo dos erros modernos) e do dogma da infalibilidade papal (1870).

Todo este processo de subordinação/definição do papel da Igreja nos novos governos não foi nada pacífico, especialmente nos países onde a Igreja colonial tinha uma especial presença econômica, social e política, como foi o caso do México, Colômbia, Equador e Guatemala. À medida que avançava o século XIX, as posições tenderam a se polarizar, principalmente entre os anos 40 e 70 (37).

Quanto maior foi o ataque dos liberais, mais contundentemente predominava o pensamento "antimodernista" entre os representantes da Igreja que, a passos largos, se

definida como romana. O ciclo seguia e mais as elites liberais radicalizavam em termos anticlericais e até anticatólicos, apesar de ter sido sempre muito difícil para qualquer liderança política liberal não se assumir como católica; e isso até os dias de hoje... Já afirmou Jacques Lafaye, a grande complexidade espiritual da América Ibérica é a difícil relação entre devoção e razão.

Mesmo no México, onde a ascensão de Porfirio Díaz, no final dos anos 70, marcou o início da estabilidade política, após muitos anos de guerras entre liberais e conservadores, e o definitivo controle do governo sobre a Igreja temporal, as lideranças liberais e os positivistas que o apoiavam, apesar de criticarem o "fanatismo popular", não deixaram de se reconhecer como católicos. Era fundamental que todos entendessem que os liberais no poder também tinham fé, apesar de serem anticlericais (38).

Entre os limites da ação secularizante dos governos liberais e entre as dificuldades de as lideranças católicas empreenderem uma ampla reforma romanizante, ao mesmo tempo que não abriam mão do enorme contingente de católicos, mesmo que distantes de um modelo exemplar de fé, a prática católica tradicional encontrou caminhos de continuidade no México (39).

Os resultados práticos e concretos das diferentes posições, projetos e disputas analisadas oscilaram de país para país, de acordo com diferentes variáveis: peso colonial da Igreja, força dos grupos políticos, tipo de encaminhamento proposto por líderes civis e religiosos, força da resistência popular, etc. Sem dúvida, meu maior interesse na discussão apresentada não foi priorizar a conclusão destes processos, mas, principalmente, chamar a atenção para o importante papel que ocupou a "Igreja" e o próprio catolicismo - a religião que, de alguma forma, envolvia a prática religiosa da maioria da população ibero-americana - no momento das disputas ideológicas e das lutas políticas entre os principais "projetos" que disputavam a primazia na condução dos novos Estados da América católica. Qualquer preocupação com as práticas católicas populares, especialmente com as festas religiosas, no meu modo de ver, não pode ficar desvinculada destas questões político-religiosas mais amplas, de dimensões continentais, posto que

atingiram de forma semelhante e comparável os países que receberam uma herança católica colonial. O Brasil, obviamente, não ficou imune aos problemas desta herança.

De qualquer forma, procurando delinear um desfecho para a reflexão proposta, pode-se assinalar que, próximo ao final do século XIX, algumas novas elites liberais, da geração posterior à Independência, conseguiram estabelecer constituições implantando os princípios liberais completos em matéria religiosa, ou seja, garantiram a separação Igreja-Estado e a liberdade de culto. Este foi o caso da Colômbia (1853), do México (1857-1859; final dos anos 70) e, bem mais tarde, do Brasil (1891) (40). Em outros países, mesmo que se mantivessem as ambigüidades religiosas liberais e o caráter oficial da religião católica, assistiu-se à subordinação da Igreja e do clero colonial na Argentina e Uruguai (década de 50), Venezuela (década de 70), Equador (década de 70, depois do governo conservador de Garcia Moreno), Bolívia e Chile (década de 70) e Guatemala (1872) (41).

Entretanto, longe estava a possibilidade de transformar o que os defensores do "projeto civilizador" avaliavam como "fanatismo" religioso popular ...

3) Catolicismo e modernidade no Brasil (I)

Os historiadores da Igreja no Brasil são unânimes em apontar a difícil situação em que se encontrava a religião católica no início do século XIX. Destacam, em geral, a "perda de identidade religiosa", o fato de a "imensa maioria da população não ser realmente católica" (entenda-se romana), e o declínio da vida eclesiástica pelo baixo nível da formação espiritual dos padres e perseguição às ordens religiosas (42).

Entretanto, independente de qualquer crise por que pudesse estar passando a Igreja Católica Romana, no início do século XIX, no Brasil, algum sentido importante deveria ter o artigo 50. da Constituição Imperial, além da velha distinção entre o "país legal" e o "país real". Estabelecia o artigo:

"A Religião Católica, Apostólica, Romana, continuará a ser a religião do Império. Todas as outras seriam permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo".

Já percebera o Padre Júlio Maria, em 1900, que o termo "continuará" revelava um reconhecimento de um fato preexistente; a religião católica passava para a constituição como um direito adquirido da nação brasileira, parte integrante que era das tradições e da História do novo país (43). A despeito do cumprimento da ortodoxia católica romana e do grau de respeito à autoridade implícita do Papa, todos os brasileiros, como uma espécie de direito e dever, eram considerados também católicos.

Pela Constituição, ainda ficavam estabelecidos, nos artigos 95 e 179 (par. 5o.), respectivamente, que era necessário professar a religião católica para ocupar cargo eletivo, e que ninguém seria perseguido por motivo de religião, desde que respeitasse a religião do Estado, e não ofendesse "a moral pública" (44). As disposições posteriores do Código Civil, dos regimentos parlamentares e dos estatutos das faculdades garantiam ao catolicismo o privilégio de ser a religião oficial e, complementarmente, exigiam que fosse

respeitada por todos. Para além da prática "verdadeiramente católica", o catolicismo tornou-se condição de exercício da cidadania política e civil. Em contrapartida, seria inevitável a intromissão das autoridades imperiais em assuntos ligados à prática religiosa.

Estas definições marcaram no Brasil o início da organização do novo governo e, como na América Hispânica, os caminhos da relação entre as autoridades civis, eclesiásticas, Santa Sé e os fiéis. Sem dúvida, jamais houve disputas ou guerras civis (ou pelo menos notícias delas) que dividissem o país e os partidos políticos em torno da defesa, ou não, dos bens da Igreja, liberdade religiosa, autonomia eclesiástica ou autoridade de Roma. Contudo, pretendo propor que o encaminhamento mais pacífico não significou a inexistência de um campo aberto de conflitos e disputas em torno das "questões religiosas", por parte dos diferentes "projetos" para o país, como já mostrou João Reis, ao estudar a "cemiterada", uma revolta popular na Bahia em torno da administração dos sentidos e rituais da morte (45).

Também aqui, na velha América portuguesa, o local da religião, particularmente do catolicismo, e do poder religioso, ao longo das transformações do século XIX, entrou diversas vezes em pauta. De uma forma semelhante à América Hispânica, os apologistas do "progresso" iriam voltar-se contra a herança católica e sua prática religiosa colonial e popular; da mesma forma, contra o "obscurantismo" de que entendiam ser a Igreja representante.

Paralelamente, o Brasil experimentou, no período em questão, um processo que Sérgio Miceli denominou de a "construção institucional" da Igreja católica brasileira, de sua própria consciência e relação com a sociedade (46). O período imperial tornou-se um importante palco, onde estariam em jogo diferentes concepções do ser católico, inclusive do católico romano, pois, apesar das contradições que isso poderia gerar em relação às definições oficiais, todos os devotos - desde os mais ortodoxos até o liberal maçônico, passando pelos irmãos das confrarias que organizavam festas com barraquinhas "profanas" - consideravam-se católicos, continuadores de uma "antiga tradição" e, como não poderia deixar de ser, brasileiros...

A manutenção da unidade política e a continuidade de um monarca português no novo país independente, bem diferente da situação política da América espanhola, certamente, minoraram as dificuldades do reconhecimento do Papa e impediram grandes polêmicas internas em relação aos direitos de herança da Coroa brasileira sobre o regime de Padroado. Seguindo a política regalista portuguesa, o novo governo independente não titubeou em colocar os assuntos eclesiásticos e religiosos sob sua guarda e subordinados aos interesses de sua autoridade (47).

O termo "continuará", do artigo 50. da Constituição, garantia a permanência dos dogmas e cânones católicos, mas também de leis lusitanas, como o Padroado (48). Ao reconhecer o catolicismo como religião oficial, a nova Constituição mantinha o direito de beneplácito imperial quanto à validade, ou não, no país, dos "decretos dos concílios e letras apostólicas, e quaisquer outras constituições eclesiásticas, que se não opuserem à Constituição" (49). A Santa Sé jamais reconheceu este princípio, apesar de ter tolerado o fato ao longo do período imperial. Na verdade, Roma apoiava a união entre a Coroa e o Altar, embora encarasse o Padroado como um especial privilégio, concedido em função do compromisso real com a evangelização. O maior problema seria, então, a supremacia do poder temporal sobre a autoridade religiosa.

Outro importante fator para a consolidação da tutela imperial nos assuntos da Igreja foi a presença majoritária de uma elite clerical regalista. Patriótica e maçônica, esta elite formou-se dentro do espírito das reformas liberais pombalinas, muito presente na Universidade de Coimbra, onde muitos deles estudaram, e, inclusive, participou intensamente das "Assembléias Nacionais" do Primeiro Reinado e do período Regencial, apoiando a autoridade do chefe político em assuntos religiosos e a sua aprovação prévia para as decisões que viessem de Roma (50).

Um dos maiores expoentes desta tendência foi o Padre Diogo Feijó. Defensor da criação de uma Igreja Nacional, inteiramente livre de Roma, Feijó liderava o projeto de uma reforma religiosa que desse melhores condições ao clero de exercer suas atividades. Para isso, propunha o moralismo e a austeridade através de várias medidas: a preparação

dos sacerdotes para serem sobretudo educadores, formadores e moralizadores do povo, dentro de uma perspectiva de educação iluminista, tanto no aspecto das letras como da inovação técnica; a expulsão dos frades estrangeiros, vistos como "inimigos das luzes do século" (51), e o fim do celibato, visando adaptar o clero à realidade do país. Era uma concepção de catolicismo que procurava se integrar às "modernas" concepções iluministas.

A direção regalista tomada nos assuntos religiosos marcou profundamente a primeira metade do XIX, e, assim, o que costumeiramente é tratado como um catolicismo "não verdadeiro" ou em crise pode ser considerado como uma forma diferente de entendê-lo, ao menos no tocante à existência de padres distantes dos assuntos espirituais, à autonomia do poder civil sobre assuntos religiosos e à independência dos bispos em relação ao Papa. Ou, ainda, no mesmo sentido, pode ser visto como um outro caminho de reformá-lo, já que o "catolicismo iluminista" também tinha um projeto de revigorar a ação religiosa e moral do clero (52).

Após a elaboração da Constituição, o controle e o direcionamento sobre a Igreja institucional, por parte das autoridades governamentais, só tenderam a aumentar. Diversas medidas tomadas evidenciaram esta política que, para alguns, de protetora da Igreja se tornara usurpadora. Considerando todos os funcionários eclesiásticos como funcionários públicos, apesar de os recursos serem oriundos da própria Igreja; nomeando párocos; negando à Santa Sé a possibilidade de receber recursos oriundos dos fiéis; limitando as funções episcopais; possibilitando recurso de apelação aos magistrados seculares sobre decisões dos tribunais eclesiásticos; proibindo as ordens religiosas de receberem noviços (1855); regulamentando os seminários (1863); fazendo da paróquia o centro da vida política, civil e religiosa (ali eram realizadas as eleições); legislando sobre divisões eclesiásticas, conventos e associações religiosas, como as irmandades, e interferindo em construções de igrejas e capelas, devoções, manifestações e festas religiosas, o Estado imperial estabelecia sua ação laicizante sobre os assuntos religiosos.

No que dizia respeito às festas religiosas, já vimos, a interferência mais sistemática coube ao poder municipal, que distribuía as licenças, preocupado, dentre outros assuntos, com as razões da "civilização" e da "moral pública", por mais que esses conceitos despertassem polêmicas e subjetivas interpretações. É claro que frequentemente a "moral pública" estava associada às razões da religião, como ocorreu, nos anos 50, nos casos dos "indecentes" "benditos" e "abusos" dos coletores de esmolas das irmandades do Divino Espírito Santo, considerados "escandalosos" aos olhos da "Religião" (ver capítulo 3, item 1). A própria Constituição estabelecia o vínculo entre as duas esferas - a religiosa e a moral - pois garantia que ninguém seria perseguido por motivo religioso, desde que se respeitasse a religião do Estado e não ofendesse à "moral pública" (53).

A reação a um tipo de Igreja regalista ou submissa ao poder imperial, através de um catolicismo ultramontano, preocupado com a formação do clero e com a evangelização dos fiéis dentro das diretrizes do Concílio de Trento, esteve presente desde os primeiros tempos do Brasil independente. Contudo, apenas muito lentamente foi encontrando espaço através da atuação de alguns bispos em diferentes dioceses do país. Por exemplo, os bispos Dom Romualdo de Sousa Coelho, no Pará (1819-1841), Dom Romualdo Antonio de Seixas, na Bahia (1827-1860), e Dom Marcos Antonio de Sousa, no Maranhão (1827-1842), começaram a formar quadros, enviando os seminaristas para estudar em Roma (54).

No sudeste do país, por sua vez, maior centro do regalismo, esta perspectiva de catolicismo ultramontano, considerado pelos historiadores da Igreja como ortodoxo, conservador e tradicional, começou a penetrar com a chegada de alguns padres lazaristas, na segunda década do século XIX, que se dedicaram à educação em colégios e seminários (Caraça, Campo Belo e Mariana) (55). Assim, paulatinamente, as principais dioceses foram sendo ocupadas por bispos diretamente ligados aos lazaristas e líderes do pensamento ultramontano: D. Antonio Ferreira Viçoso, em 1844, para Mariana (padre lazarista e ex-diretor do Seminário do Caraça); D. Antonio Joaquim de Melo, em 1851,

para São Paulo; D. João Antônio dos Santos, em 1854, para Diamantina; e, mais tardiamente, D. Pedro Maria Lacerda, em 1868, para o Rio de Janeiro (56).

Diferentemente dos padres ilustrados, que propunham também reformar o clero, mas dentro de uma perspectiva política, regalista e liberal, os ultramontanos defendiam uma mudança em um plano mais religioso (57). Eram favoráveis à união entre o Estado e a Igreja, porém insistiam numa maior autonomia do clero sobre os assuntos religiosos, proposta que os colocava como defensores da supremacia da autoridade do Papa e que equivalia à estratégia de sacralizar os locais de culto e as festas em homenagens aos santos. À medida que se aproximava o final do século XIX, suas posições dentro da elite eclesiástica tornaram-se dominantes e cada vez mais se radicalizaram, acompanhando o movimento católico romano antiliberal.

Interessante, e só aparentemente contraditório, é que, para a "vitória" dos ultramontanos sobre os regalistas, seria fundamental a aceitação do governo e do próprio imperador, responsável pelas nomeações episcopais. Agustin Wernet explica que, após a instabilidade do período regencial e a revolta liberal de 1842, quando muitos padres de São Paulo participaram, os princípios conservadores do catolicismo ultramontano "serviriam de melhor fundamentação e justificação para a ordem vigente, do que os princípios liberais (muitas vezes republicanos e federalistas) e as idéias do catolicismo à altura do século das Luzes" (58). Francisco Gomes, neste mesmo sentido, argumenta que para o governo imperial convinha limitar os excessos de um clero liberal, diminuindo sua participação na política e, ao mesmo tempo, ter uma Igreja mais eficiente, em termos de uma prática religiosa efetiva. Contudo, grande parte da elite política imperial e o próprio imperador jamais deixariam de ser predominantemente regalistas e favoráveis à subordinação dos assuntos religiosos às causas do governo (59).

Em contrapartida, acrescenta Hugo Fragoso, a alta hierarquia da Igreja também simpatizava muito mais com a "centralização" pretendida pela monarquia do que com o "autonomismo" da regência, embora se recusasse a uma total subordinação ao poder temporal (60). Ambos os lados, afinal, tanto a autoridade política como a religiosa,

confundiam as posições, enredando os limites em torno das relações entre os administradores do sagrado e as autoridades leigas imperiais. As festas e manifestações religiosas populares sentiriam a pluralidade destas diretrizes e poderes; os seus protagonistas e organizadores também saberiam explorar suas ambigüidades.

Se lembrarmos que, na segunda metade do século XIX, também se fortalecia a posição antiliberal de Roma, podemos antever uma série de dificuldades na relação entre o governo imperial - com sua elite política preponderantemente regalista, anticlerical, defensora da religião do Estado e laica - e a renovada alta hierarquia do clero - ultramontana, diretamente ligada ao Papa e interessada em uma maior autonomia de ação.

Entretanto, apesar disso, embora instável e sujeito a crises periódicas, conseguiu-se tecer um compromisso entre o governo imperial e o poder religioso no Brasil, complementando, em termos espirituais, o que seria chamado politicamente de período da "Conciliação" (1853-1864). Desta forma, a partir daí, o primeiro manteve até seus últimos dias o caráter oficial do catolicismo, e o segundo, por sua vez, depois de haver consagrado o Império, defendeu-o até onde foi possível, mesmo depois de proclamada a República (61).

A Igreja organizada ainda garantia um recurso administrativo barato (registro de nascimentos, casamentos e mortes) e, indiretamente, beneficiava o governo, pois era inegável que emprestava à Monarquia a legitimidade do sagrado e os símbolos religiosos de suas festas e procissões. Sobre as festas do Divino, assinalei, em muitas páginas atrás, o sugestivo entrecruzamento das esferas religiosa e política nas comemorações. Nas festas da Glória e procissões de São Jorge, mais explicitamente, os monarcas pessoalmente compareciam, contribuindo para conferir a estas manifestações prestígio religioso e "pompa real" (62). Para ambos os poderes a união entre a Coroa e o Altar convinha em vários aspectos; aliás, era assim que sempre havia sido ...

Política, liberalismo e religião no Brasil

Bem diferentes foram no Império do Brasil as disputas políticas que, na grande parte da América hispânica, dividiram liberais e conservadores. Lá, a Igreja Católica colonial e o papel da religião católica teriam ocupado um local de maior destaque.

A historiografia sobre a história política imperial procurou assinalar que a maior oposição entre os dois tradicionais partidos do segundo reinado, longe de se basear em problemas com a Igreja ou com o catolicismo, residia na defesa da centralização e de tudo que se envolvia com ela (a legitimidade do Poder Moderador e do Conselho de Estado, a autonomia provincial, a justiça eletiva, a ligação entre polícia e justiça, a legislação eleitoral e a representatividade).

Em termos gerais, considera-se que o Partido Conservador era formado principalmente a partir de uma aliança entre a burocracia, o grande comércio e a grande lavoura de exportação, e estava mais ligado aos interesses da centralização. O Liberal, diferentemente, agrupava profissionais liberais urbanos e agricultores ligados ao mercado interno e às áreas mais recentes de colonização, e associava-se, principalmente, aos princípios da descentralização (63). Uma outra diferença apontada atribui aos liberais propostas mais claras em relação às reformas sociais, apesar de que tais questões sempre conseguiram dividir os dois partidos internamente, como os debates da lei do Ventre Livre testemunharam tão claramente.

Para além dessas peculiaridades, Ilmar Mattos observa que é importante assinalar a relação de hierarquia que se estabeleceu entre ambos os partidos. Argumenta que os conservadores "saquaremas", após a fase de revoltas regenciais, foram os dirigentes, os garantidores do "princípio monárquico", "os intelectuais da classe senhorial em constituição" e, depois da ordem estabelecida (a unidade), os divulgadores de uma determinada "civilização" e "progresso" sob inspiração dos caminhos da Razão e das "Luzes do século" (64).

A implementação "saquarema" de um liberalismo cheio de limites e "conciliações" (65) não impediu a manutenção de alguns princípios gerais da "agenda liberal", tais como a liberdade comercial, a representatividade política, mesmo que muito restrita, o primado da razão em harmonia com a existência de Deus e a liberdade de expressão e ensino (66).

Neste último aspecto, inclusive, a preocupação com um sistema "nacional" de educação e instrução situava-se dentro da perspectiva de se alcançar a "civilização" e visava a unificação do país através, principalmente, da gramática da língua e dos preceitos gerais da moral cristã. Os conservadores "saquaremas" pretenderam estabelecer um ensino público, de acordo com os princípios da liberdade de ensino, onde a autoridade caberia aos dirigentes leigos e civis, em prejuízo dos eclesiásticos e da educação especificamente católica romana (67).

Mas, se, por um lado, abriram mão, ao menos em termos educacionais, de algumas diretrizes católicas, ao preferirem um ensino adequado às "Luzes do século", por outro, consagrando o próprio princípio político da "conciliação", a direção "saquarema" conviveria com o tradicional sistema de união entre o Estado e a Igreja e com o escravismo (68).

Procurando analisar o que chama do "falso impasse" entre o liberalismo e o escravismo, Alfredo Bosi destaca a dificuldade de se estabelecer um conteúdo pleno e concreto ao que se entende por liberalismo e sugere, de uma forma muito proveitosa, que determinadas associações de idéias e conceitos sejam pensadas em suas possibilidades históricas e não em função de paradigmas teóricos europeus. Assim, a liderança "saquarema", aparando as arestas regionais e partidárias, teria conseguido estabelecer historicamente um determinado "liberalismo" - o moderado - "funcional e tópico", "parcial e seletivo", em função dos interesses de uma classe senhorial cafeeira que se afirmava nacionalmente e precisava manter a unidade e as propriedades sobre os homens e as terras (69). Preservando a liberdade comercial, o liberalismo geral e abstrato deveria adaptar-se às peculiaridades nacionais e locais. Dentre elas, sem dúvida, emergiam as práticas católicas tradicionais, herdeiras do passado colonial.

Prosseguindo com o raciocínio de Bosi, é válido procurar entender a possibilidade histórica da união entre a Coroa e o Altar e do caráter oficial e nacional do catolicismo como fazendo parte deste "liberalismo moderado". Em outras palavras, poderiam ser vistas como manifestações da política da "Conciliação", em termos político-religiosos. No mesmo sentido, a partir dos anos 70, os ataques mais sistemáticos ao papel do catolicismo vão-se inserir nas transformações colocadas em pauta pelos novos liberais, defensores do que Alfredo Bosi chamou de "liberalismo reformador".

Diretamente ligado às festas católicas, o período da "Conciliação" (1853-1864) inaugurou ações cerceadoras evidentes em prol da "civilização" e "higienização" dos costumes religiosos e populares nas ruas da cidade, como procurei mostrar. Contudo, atitudes tolerantes, por parte de autoridades leigas, e defesas de práticas católicas tradicionais não desapareceram (ver capítulo 3, itens 1 e 2).

Sendo assim, o cerceamento e a tolerância, em termos religiosos, poderiam ser considerados também expressões das ambigüidades e "conciliações" do "liberalismo moderado" em suas variadas possibilidades históricas. Tendo como referencial os princípios básicos do "liberalismo", seria um equivalente da união Estado-Igreja, em se tratando de comemorações religiosas.

Afinal, as festas católicas, por mais populares e afastadas dos princípios da "boa religião" que fossem, na avaliação de regalistas ou ultramontanos, eram organizadas por membros de instituições legalizadas, as irmandades, e não deixavam de ser manifestações e símbolos do catolicismo que, pela Constituição, deveria ser respeitado como religião oficial e nacional. Então, como proibi-las de uma forma definitiva e radical? Ou, colocando melhor a questão, como separar o joio do trigo, em matéria de manifestações católicas, ora vistas como símbolos nacionais e elementos de moralidade, ora condenadas pela "civilização" das luzes ou do cristianismo?

Acompanhando o Jornal "Diário do Rio de Janeiro" entre os anos de 1850 e 1854, foi possível identificar, nas notícias de cunho religioso publicadas em seções como "Comunicados", "Publicações a Pedido", "Correspondência" e, algumas vezes, "Religião",

alguns impasses e discussões que envolviam o papel e o sentido do catolicismo e da Igreja institucional, em sua relação com a política e a sociedade no Rio de Janeiro. Nesta época, o Bispo da capital, D. Manoel Monte Rodrigues de Araújo (1839-1863), formado dentro da tradição regalista, assumia sua posição de uma forma moderada, em sintonia com os princípios religiosos da "conciliação".

Dentro de um quadro, no mínimo, polêmico, em torno das definições sobre o "verdadeiro católico" (70), pode-se considerar que as dificuldades de administração dos assuntos religiosos católicos não se envolviam unicamente com o cerceamento ou controle das manifestações populares; as clivagens e conflitos eram variados, mesmo entre os segmentos sociais mais ilustrados.

Uma curiosa polêmica sobre o uso de chapéus nas igrejas pode dar-nos uma idéia dos debates a respeito dos assuntos religiosos no início dos anos 50. Em 5 de novembro de 1850, o "Diário do Rio de Janeiro" publicava uma "Correspondência", assinada pelo "Católico", onde desfilavam diversas críticas ao "correspondente" do dito jornal, responsável pela coluna "Microscópio".

O "Católico" não aceitava o comentário de "sujeitinhas", feito às mulheres de uma honrada família, por terem comparecido à missa na Igreja de Santa Ana com chapéus; considerava imperdoável e fruto da "atmosfera Jansenista" desconhecer-se que na "civilizada" Europa as senhoras desde a mais nobre linhagem até a mais ínfima burguesa não se atrevem a entrar em um templo senão com a cabeça coberta, e salientava que se o "correspondente" tivesse algum "conhecimento da literatura religiosa ... saberia que o que é condenado pela Igreja são os vestidos degolados, as mangas curtas, os cabelos crespos, etc., isto é, todos esses adornos femininos que acarretam a ocasião próxima de pecar" (71). Na conclusão, o "Católico" solicitava ao redator do "Diário" que não consentisse publicações de absurdos como estes para "não fazer persuadir aos europeus que o Brasil ainda se conserva na barbaridade em que Colombo o visitou".

A resposta do "Microscópio" não tardou. Em 9 de novembro, começava acusando o "Católico" de ter vindo com "quatro pedras na mão". Em seguida, declarava acreditar

que as pessoas em questão formavam uma honrada família, embora, ironicamente, considerasse que o "sábio Católico" deveria ter "caridade para com a ignorância daqueles" que não viajam à "civilizada Europa", e que, "desgraçadamente, não têm saído da tal atmosfera - "jansenista".

Procurando valorizar o que era um costume da terra, uma expressão de "nossa ilustração e nacionalidade", o "Microscópio" acabou defendendo a não imitação completa de tudo que vinha da Europa, ao menos da Europa católica romana. Assim continuava:

"As populações deste Brasil, ignoram em verdade o que vai pela França, Irlanda, Escócia, Roma e norte católico, e talvez seja mesmo melhor deixá-las nesta ignorância. Dê licença para que esta terra entenda a religião ao seu modo, que tenha seus preconceitos...**Lá como lá, cá como cá.**

Acredita o sábio Católico da Correspondência, que neste país de tão má atmosfera alguém pudesse ver receber-se o Sagrado Sacramento da Eucaristia de chapéu na cabeça como pretendesse o sábio correspondente? O nosso povo rejeita a ilustração de comungar de chapéu na cabeça. Nem toda a sabedoria, eloquência e literatura religiosa do erudito correspondente poderiam fazer que por este lado o povo aparecesse ante os olhos da sua Europa, menos bárbaro, que na época em que Colombo o visitou...

Para que esses argumentos do que se passa na Europa? Para que se procura humilhar nossa ilustração e nacionalidade?...

Se em consequência de clima **frigidíssimo** pode na Europa passar despercebida, e mesmo autorizada essa irreverência, segue-se que no Brasil, país quente, devamos imitar a Europa nessa parte?" (grifos do autor) (72).

Em 13 de novembro, acirrando a curiosa disputa, o "Católico" iria ao cerne do problema. Declarou que o "Microscópio" baseava-se no "princípio herético" de que o povo poderia entender a religião a seu próprio modo. Nas suas palavras:

"A livre interpretação é subversiva, a verdade da Igreja é universal, e a infabilidade até a consumação dos séculos... O católico do Ocidente é o mesmo que o do Oriente, ou da Oceania. O catolicismo tem seu centro no Pontificado, e tudo que é fora dele é scismático. Não podemos deixar passar despercebido - **o cá como cá e lá, como lá**" (grifos do autor)

Como afirmara o "Microscópio", é válido acreditar que os chapéus das senhoras não fossem "uma discussão sem fruto". Pela quantidade de linhas que provocou na imprensa e, principalmente, pela dimensão dada pelos próprios debatedores, tornou-se um

símbolo de uma disputa maior, ou seja, a definição da "verdadeira" prática do catolicismo e até a possibilidade de formação de uma Igreja Nacional frente a uma outra, Romana e universal. Revelou claramente que, em assuntos religiosos, havia um campo aberto de conflitos e divergências - que cresceria a partir do último quarto do século - envolvendo a definição dos hábitos "civilizados" e do que era ser um bom católico "neste mundo de Deus" (73).

A polêmica dos chapéus também indicou que a problemática do catolicismo ultrapassava o limite exclusivo dos especialistas e encontrava-se nos jornais, atingindo o domínio público, mesmo que envolvendo banalidades. Mas nem tantas assim. A coluna do "Microscópio" era regular no "Diário do Rio de Janeiro" naqueles anos e se destinava a divulgar assuntos gerais da cidade. Muitos de seus artigos, conforme comentei, incentivavam uma política bem menos "nacionalista" em termos da manutenção de certas práticas, inclusive religiosas, da cidade, pois reclamavam da permanência dos coletores de esmola pela cidade, da "imundice" do Campo de Santana, de sua "desmoralizante" frequência e dos "inapropriados" sentimentos cristãos das irmandades, preocupadas com suas disputas internas e festas luxuosas (ver capítulo 3, item 2). Provavelmente, nestes aspectos, o "Microscópio" e o "Católico" concordassem.

Para além da polêmica dos chapéus, independente de uma postura a favor da Igreja romana ou da "nacional", outros assuntos e questões apareciam no "Diário do Rio de Janeiro", comprovando as complicadas disputas e combinações em torno da definição do "verdadeiro católico" e seu papel numa sociedade com "foros de nação civilizada". Por exemplo, posso destacar as transcrições dos artigos do "Noticiador Católico", um jornal ultramontano da Bahia, que criticava em seus artigos, prioritariamente, o "indiferentismo dos homens das luzes do século" e difundia as idéias e ações dos representantes da tendência católica romanizante (74). Posso listar os diversos editoriais do "Diário", que valorizavam as "luzes" e a "civilização" do país, ao mesmo tempo que admiravam "nossas crenças" - "um legado de nossos pais" e "herança de nossos antepassados" -

incorporando o catolicismo nestas conquistas, como um instrumento básico para a manutenção da "ordem" e "progresso" (75).

Posso também indicar os inúmeras anúncios de festas das irmandades, que expressavam uma prática religiosa tradicional e nada ultramontana (76). Ou, ainda, as longas disputas em torno da folga de trabalho aos domingos (77). Sobre este último aspecto, os que aprovavam a medida, não só representantes da hierarquia eclesiástica ultramontana, defendiam, como um sintoma de "civilização", o sentido religioso na organização da vida material e afirmavam uma perspectiva católica, sem dúvida antiliberal, ao menos em termos econômicos (78). Os opositores preferiam expor argumentos em prol da liberdade de trabalho e da completa separação da religião dos assuntos materiais. Alertavam, também com os motivos da "civilização", para os perigo dos divertimentos "desmoralizados" (79).

Contra estes argumentos, os apologistas do descanso dominical, mesmo aceitando a diminuição dos dias santos e assumindo a responsabilidade de não deixar a população se entregar aos "vícios", precisaram valorizar as festas aos santos homenageados, pois, embora necessitassem de "correção", estas práticas teriam importância na estratégia de garantir a força e a defesa do catolicismo (80). O penoso equilíbrio entre a valorização das festas e a condenação das que propiciavam "abusos", tornar-se-ia uma das mais complicadas tarefas dos defensores da importância do catolicismo no mundo "moderno", abrindo oportunidades para os festeiros encontrarem bons argumentos...

Se, entre as diferentes tendências presentes no jornal, era razoavelmente unânime a observação a respeito da necessidade de se educar o clero e os fiéis (81), as divergências entre as variadas, e por vezes opostas, combinações sobre o papel da religião católica e os caminhos da "civilização" dificultavam uma simples polarização desses conceitos e uma visão única sobre os significados da prática católica.

Em plena época de "conciliação", apesar de as medidas e opiniões em prol da "civilização" dos costumes, tanto por parte das autoridades imperiais, como da opinião pública dos jornais, as "notícias" de assuntos religiosos presentes no Diário, de

responsabilidade de diferentes atores sociais, permitem constatar que eram, no mínimo, polêmicas as opiniões sobre essa prática. Por vezes, valorizada, como instrumento de "ordem" e "progresso", como símbolo de "nossa ilustração e nacionalidade", também foi reprovada como indício de "nosso atraso" (82).

Como condenar **apenas** certos aspectos indesejáveis do "legado de nossos pais"?

4) Catolicismo e modernidade no Brasil (II)

(o último quartel do século)

Em 3 de março de 1886, o Jornal "O Apóstolo" publicava um inflamado editorial, defendendo a importância da religião para o florescimento do patriotismo, a "base da grandeza das nações". À medida "que se enfraquecia a religião no povo, enfraquecia-se também o patriotismo"; reinavam a "decadência" e a "dissolução social". Na avaliação do jornal.

"... temos sacrificado ao estrangeiro nossos costumes, tradição, hábitos, leis e religião. Somos tudo, menos brasileiros! Na nossa pátria a legislação já não é feita segundo as nossas necessidades e circunstâncias, porém segundo as exigências dos estrangeiros.

Os sentimentos patrióticos estão como repelidos entre nós, e nem é de admirar, quando a irreligiosidade, dominando todas as camadas sociais, é considerada uma prova de civilização, de ciência, na parte ilustrada da sociedade".

Este editorial representa, exemplarmente, um dos caminhos de resposta que, principalmente a partir do final dos anos 60, a alta hierarquia da Igreja Católica Romana, o clero ultramontano e os católicos a eles ligados, através do jornal "O Apóstolo", no Rio de Janeiro, encontraram para combater aquilo que consideravam seus maiores inimigos: "a moderna civilização", a "irreligiosidade", "as teorias revolucionárias", "as ideologias materialistas estrangeiras", o "indiferentismo", o liberalismo, o positivismo, o racionalismo, o cientificismo, o socialismo, a maçonaria e o protestantismo. Agrupando doutrinas das mais diversas matrizes, "O Apóstolo" as via conjuntamente, relacionando-as entre si (83).

Acompanhando este jornal desde a sua fundação, em 1866, pude perceber duas principais estratégias de ação das lideranças católicas romanas frente àqueles "inimigos". Por um lado, a criação de uma nacionalidade brasileira católica e, por outro, complementarmente, a construção de uma concepção de progresso, civilização e ordem,

coerentes com os princípios do catolicismo romano. Aproximando-se do final do século, ambas as posições tenderam a se radicalizar frente ao que era avaliado como um fortalecimento das posições dos "inimigos", aproximando incrivelmente o debate das disputas e polarizações que procurei mapear em relação à América hispânica no mesmo período - "o projeto conservador" "versus" o "projeto civilizador".

Assumindo-se como um defensor das causas da religião, da sociedade e da pátria, "O Apóstolo" levaria muito longe as idéias básicas dos reformadores católicos romanizantes, publicadas no "Diário do Rio de Janeiro" dos anos 50, fundamentalmente a crítica às transformações da modernidade, o apoio à educação religiosa e a valorização das tradições católicas do país, dentre elas, é claro, as celebrações e festas religiosas.

Procurando responder às acusações de que o catolicismo era responsável pelas dificuldades de modernização do país e por atrair apenas a população ignorante e analfabeta, os editoriais de "O Apóstolo" diversas vezes valorizaram a existência de uma nacionalidade brasileira, que vinha marcada pelos mesmos costumes, leis e tradições; pela mesma língua e, especialmente, religião - doutrina que havíamos recebido de "nossos pais". Qualquer agressão a ela significava uma agressão à pátria, à terra de Santa Cruz, à religião do Império e à crença geral da nação e dos brasileiros (84).

Cuidadosamente, o jornal identificava o catolicismo aos aspectos positivos da história do país. Por exemplo, associava a fundação da cidade do Rio de Janeiro ao martírio de Estácio de Sá e de São Sebastião, o padroeiro. Inversamente, criticava o "hábito" brasileiro de "macaquear" a Europa em tudo, inclusive em seus erros. Em relação às críticas que apontavam o Papa (e as encíclicas) como uma força externa, procurava convencer de que a sua autoridade era espiritual e, sendo assim, não poderia ser identificada a uma nacionalidade específica. Germe da desordem, divisão da nacionalidade eram, sem dúvida, os perigosos estrangeiros, com suas idéias, língua, costumes e religião diversas (85).

Nada fácil era a missão de "O Apóstolo"... Seguindo as diretrizes de uma autoridade estrangeira, procurava legitimar-se nacionalmente, fundindo o catolicismo

com a própria identidade brasileira. Ao mesmo tempo, valorizava esta identidade a ponto de elevá-la ao patamar das maiores nações do mundo, mas que, a olhos vistos, não eram católicas.

A outra estratégia esboçada por "O Apóstolo" estava exatamente ligada à divulgação de uma ordem católica (em oposição à desordem protestante e estrangeira), associada à própria estabilidade política do Império e ao convencimento de que o catolicismo era, além de base da moralidade, motivo de progresso e civilização.

Em 3 de outubro de 1884 o editorial intitulado "A Atual Luta Religiosa", além de criticar as doutrinas materialistas importadas da Europa, esforçava-se em manter a atualidade do catolicismo frente às "luzes" do século e ao progresso dos povos. Oferecia, no fundo, um compromisso com a educação de pobres e ricos para a paz e ordem social. Garantia aos "potentados" que, sem a influência de Deus, não se conseguiria do pobre a "honra", a "obediência", o "trabalho" e a "resignação". Assim prosseguia:

"Compreendamos que o que é preciso ao nosso povo, nas circunstâncias porque passamos, para garantir se seu futuro, é a **luz** do dever, a **luz** do trabalho, do sofrimento, da resignação, do sofrimento voluntário, a **luz** do respeito dos direitos, e da repressão das paixões.

Deus falta nas classes ricas para as impedir de irem ao luxo, ao abuso do prazer e à decadência.

Deus falta nas classes pobres para impedir que elas subam pela inveja, pela cólera até a selvajeria..." (86) (grifos meus).

Os editoriais do "Apóstolo", apesar de não se posicionarem diretamente contra o Partido Republicano, atacavam os que professavam qualquer idéia "anticatólica romana" (como, por exemplo, os radicais Siveira Martins e Saldanha Marinho), sendo que, neste caso, não escapavam os liberais ou conservadores (como Joaquim Nabuco ou Rio Branco, respectivamente) (87). Por outro lado, em vários editoriais deixava claro que acreditava existir uma íntima relação entre a unidade religiosa do catolicismo e a unidade política imperial; inversamente, entre o "indiferentismo religioso" e os ataques que a Monarquia vinha sofrendo nos últimos tempos (88).

Contrastando, porém, com essas avaliações um pouco pessimistas em relação ao futuro imperial e católico brasileiro, "O Apóstolo" anunciava, incorporando conceitos caros aos "materialistas", a possibilidade de um progresso e uma civilização católicos. Para isso, os "verdadeiros católicos" deveriam estar conscientes da necessidade de votarem corretamente em políticos que defendessem a Igreja católica romana, caso as tentativas de criação de uma forte associação ou de um partido político católico não se efetivassem (89).

Além disso, o jornal procurava responder aos que levantavam o anacronismo da união entre o Trono e o Altar, e tudo que ela significava (por exemplo, religião oficial, registros religiosos de nascimento, casamento e morte), demonstrando a importância da religião em vários países civilizados do mundo. Tentava convencer que nosso "atraso" não era decorrente daquela união, mas dos governos (entendidos como gabinetes) anti-católicos que vínhamos tendo nos últimos anos e, principalmente, da falta de ensino religioso - reclamação que se tornou constante ao longo da existência do jornal (90).

Reunindo todas essas "lutas", o ideal de progresso para "O Apóstolo" seria alcançado através de governos atentos à religião e da ação política combativa dos católicos, juntamente com a ampla difusão do ensino religioso. Desta forma, a ação proposta pelo jornal ia muito além do campo puramente religioso, defendia claramente a concepção de uma cidadania católica brasileira.

Provavelmente, o regime de García Moreno no Equador fosse a concretização da utopia política sonhada pelo jornal. Por mais de uma vez este presidente foi elogiado como tendo sido fundamental para o progresso e a felicidade de seu país, graças à benéfica influência da Igreja Católica (91). Quando Moreno foi assassinado, o editorial do dia 22 de outubro de 1875 atribuía aos maçons a autoria de "terrível crime".

Por vezes, lendo os exaustivos editoriais de "O Apóstolo" - todos sempre muito longos, abusando de uma retórica carregada de citações, muitas delas em latim - perguntava-me: até que ponto eram "reais" as suas preocupações? Ou melhor, até que ponto exageravam e distorciam as suas avaliações sobre as perseguições que o

catolicismo vinha sofrendo na "moderna civilização"? Não descartando inteiramente estas últimas hipóteses, mas procurando entender os sentidos desse discurso retórico, inflamado e irredutível, foi possível considerar a difícil missão do jornal como um importante porta-voz de uma posição católico-conservadora no Brasil (92).

Para que se entenda melhor a radicalização de seu pensamento, ou, antes ainda, sua própria existência e força, mesmo após a grande crise político-religiosa que a historiografia consagrou como a "Questão Religiosa", é fundamental confrontá-lo com as transformações políticas e culturais da sociedade carioca e/ou brasileira no último quartel do XIX. Nesta conjuntura, compreender-se-ão melhor a dinâmica e os limites do controle político e religioso sobre as festas católicas tradicionais. Melhor dizendo, emergem mais claramente os sentidos políticos e religiosos que as tradicionais manifestações religiosas passaram a receber. No fundo, entravam em disputa os sentidos e implicações da continuidade, ou não, destas práticas.

O "liberalismo reformador"

A partir do final dos anos 60, ergue-se contra a direção "saquarema" uma crítica liberal que, como sintetiza Alfredo Bosi, "sai a campo em busca de um programa de reformas amplas, e já não se sente um mero ventríloco das dissidências oligárquicas" (93). Mobilizada pelo crescimento urbano, principalmente no Sudeste, e pelo aumento de trabalhadores livres e de pessoas com educação superior, ampliava-se a "agenda liberal" em reivindicações, que incluíam propostas consideradas "mais" "modernas" e "mais" "civilizadas" - incentivadoras do "progresso" e da "ciência", frente ao velho Império escravista e oligárquico - e estimulavam mudanças partidárias, como foi exemplo a própria fundação do Partido Republicano (94).

Entretanto, mais uma vez, os partidos políticos imperiais não se reorganizaram em função das principais bandeiras do "novo liberalismo"; dividiram-se internamente em função das reivindicações, reforçando a necessária distinção, sugerida por Bosi, entre

"grupos partidários" e "correntes de opinião". Nestas últimas, presentes tanto no Parlamento como na imprensa, pode-se localizar melhor uma tendência mais ligada ao antigo "liberalismo moderado" e outra ao "reformador", correspondendo a segunda ao que Leopoldo Zea considerou como "projeto civilizador" (95).

Além da velha discussão entre centralização/descentralização, entrariam em pauta o processo eleitoral, as liberdades civis e as reformas sociais, especificamente a abolição da escravidão. Em meio a este movimento, foram discutidos novos programas de governo, alguns até bem audaciosos como o do Clube Radical de 1868 e o que se tornaria o Manifesto Republicano de 1870 (96). O liberalismo ganhava, assim, novas matizes e duplicidades.

Paralelamente, a elite intelectual brasileira, juntamente com a de outros países da América hispânica, passava a aceitar uma grande influência de "modernas" doutrinas, como o positivismo, o evolucionismo e o cientificismo. O ecletismo começava a ser atacado e, da mesma forma, o compromisso do segundo reinado com a Igreja oficial católica. "A liberdade espiritual", na terminologia positivista, era uma urgência, pois o Padroado tornara-se, nesta visão, inteiramente anacrônico no mundo "moderno" (97).

A partir daí, a pressão por reformas liberais e sociais só tendeu a aumentar e a posição da Igreja católica imperial foi questionada em vários aspectos pelos "modernos" reformadores. Nos moldes do liberalismo clássico, o programa do novo Partido Liberal de 1869 defendia, além de outras teses, as antigas aspirações de liberdade de consciência e educação (98). O Manifesto Republicano de 1870 mantinha aqueles princípios e criticava os vários tipos de privilégio que existiam no Império, dentre eles o de religião, responsável pela falta de liberdade de consciência (99).

Nesta mesma época, chegavam muitos missionários protestantes que, ao fundarem institutos de educação (Mackenzie em São Paulo e Bennet no Rio de Janeiro), se tornaram verdadeiros "focos do liberalismo e republicanismo" (100). A loja maçônica Grande Oriente do Vale dos Beneditinos, por sua vez, assumiu a luta a favor da liberdade de cultos, matrimônio e registro civil, cemitérios públicos, educação e bibliotecas

públicas, liberação dos escravos e, eventualmente, defesa da República, bandeiras de seu grande chefe Saldanha Marinho (101). Por outro lado, os liberais maçônicos apoiavam a expansão do protestantismo e de suas escolas, diretamente associados às razões do progresso e da civilização nos Estados Unidos e Inglaterra (102).

A divulgação de um programa liberal imigrantista favorável à entrada de protestantes era encabeçada no Parlamento por Tavares Bastos, uma das maiores lideranças liberais, e Costa Aguiar. Em suas palavras, esta imigração mudaria "a alma brasileira", portuguesa e católica; ou seja, representaria uma profunda mudança cultural e religiosa e um freio à influência da Igreja Católica, vista como uma "barreira ao progresso do Brasil" (103). Também no Parlamento foram discutidos outros projetos liberais de cunho secular. Em 1879, o de eleição dos não católicos, matrimônio e cemitério civil; entre 1887/1888, o de liberdade de culto.

Apesar dos inúmeros ataques ao catolicismo oficial e ao clero romano, como o Jornal "O Apóstolo" sempre denunciou, poucas mudanças efetivamente foram aprovadas, em termos legais, no período imperial. Registraram-se apenas, em 1879, a dispensa do juramento religioso para professores e funcionários ("Reforma de Ensino" de Leôncio de Carvalho), e, em 1881, a possibilidade de eleição dos não-católicos para o Parlamento (Lei Saraiva, 1881).

De qualquer forma, deve ficar claro que, em termos de "correntes de opinião", o sistema de religião oficial estava sendo duramente atacado (104). Na prática, a imigração de não-católicos e o protestantismo cresciam no sudeste (105). Mais ainda, como observamos no capítulo anterior, as festas e as procissões católicas, consideradas pelos defensores das "novas" idéias como registros do "atraso" do país e do grau de superstição de sua população, recebiam os mais duros ataques por parte das autoridades municipais exatamente a partir dos anos 70. Apesar disso, elas persistiam...

O quadro acima apresentado, sem dúvida, indica que o campo religioso continuava um terreno aberto a debates e conflitos; evidenciava ainda a permanência, já que as

transformações propostas não foram completas ou rápidas, de muitas ambiguidades entre o mundo religioso e o político imperial.

Mesmo entre os representantes do liberalismo "reformador", o encaminhamento da questão sobre a Igreja católica não era uma completa unanimidade. Os mais radicais, por exemplo, monarquistas ou republicanos, como Joaquim Nabuco e Silveira Martins, exigiam a total separação entre o Estado e a Igreja; outros, mais moderados neste assunto, e provavelmente por serem de uma geração anterior, portanto mais presos ao compromisso do regalismo, como Tavares Bastos e Nabuco de Araújo, continuavam achando que era um perigo deixar a Igreja Romana livre, ela deveria ser mantida subordinada aos interesses do governo (106). Todos os "reformadores", entretanto, compartilhavam uma importante bandeira, a defesa da liberdade religiosa e, conseqüentemente, do fim do caráter oficial do catolicismo romano no Império. Para eles, esta mudança era fundamental, pois iria estimular e facilitar a imigração em massa de europeus ou norte-americanos.

Um ótimo testemunho das dificuldades e ambiguidades que envolviam a relação entre o catolicismo, a monarquia e a "modernidade" pode ser encontrado no sensível relato de um viajante norte-americano. J. Codman, capitão de um navio que se encontrava a negócios no litoral brasileiro, presenciou, na segunda metade da década de 60, a procissão do Corpo de Deus, quando também se homenageava São Jorge, o "padroeiro do império".

Como procurou explicar, a procissão reunia um especial atrativo, apresentando a imagem de São Jorge montado num cavalo. Mas, infelizmente, no ano de sua visita, tal prática havia sido cancelada. Ao levantar os motivos, o capitão declarou que seria muito benevolente se apontasse o "avanço das luzes e do conhecimento". De fato, soube que as razões eram outras.

O responsável por "acompanhar" a imagem de São Jorge, ao deixá-la cair, teria machucado o dedo do pé de um padre. Como punição, foi proibido, juntamente com o próprio São Jorge (!), de se apresentar nas procissões. Apesar da decepção, considerou

que ainda valia a pena assistir à procissão para ver o Imperador em situação "desagradável e revoltante". Pela sua avaliação, o "ato" era "humilhante" e servia para mostrar "a obediência do poder civil em relação ao poder eclesiástico".

Mas suas observações prosseguiram. Em seguida, ao destacar a presença do Professor Agassiz no balcão de seu hotel, assistindo ao cortejo, captou uma troca de olhares entre o famoso cientista norte-americano e o ilustrado Imperador. Segundo Codman, com uma expressão, ao mesmo tempo "séria e cômica", o Imperador parecia dizer:

"Veja, meu amigo, o que eu tenho que fazer; mas estou bastante envergonhado de mim mesmo".

Sem dúvida, acrescentou o capitão, o Imperador devia estar satisfeito com a "punição" de São Jorge; ao que tudo indica, a ausência da imagem representava um alívio para seu desconforto (107). Complementarmente, o casal Agassiz teria assinalado, como representante da ciência e do progresso norte-americano, que "as classes esclarecidas da sociedade brasileira" falavam desta procissão "bizarra"

"... como um velho legado dos portugueses, cuja significação se perdeu mesmo para estes e que veriam de bom grado desaparecer dos seus costumes; como de coisa, enfim, que não é mais desse tempo" (108).

Ainda nos anos 80, apesar de sua reconhecida formação ilustrada, o Imperador, ao lado dos membros do gabinete, acompanhava as procissões do Corpo de Deus e São Jorge, legitimando, mesmo que fosse muito a contragosto, este tipo de comemoração e prática católica. As procissões, de um modo geral, já haviam perdido o brilho e a pompa dos velhos tempos, destacando-se apenas as do Corpo de Deus e São Sebastião (109).

Em defesa da tradição...

Por mais que grande parte das elites políticas e intelectuais brasileiras assumissem posições contrárias e criticassem abertamente as diretrizes de Pio IX e do "Syllabus", principalmente os "liberais reformadores", o ultramontismo em particular e o catolicismo

em geral encontraram expressivos defensores no período imperial. Dentre eles, destacaram-se a alta hierarquia da Igreja no Rio de Janeiro, parlamentares e professores universitários, como também membros das irmandades e seus animados festeiros, embora não tenham formado um partido político, nem qualquer tipo de união ou identificação (até pelo contrário, como veremos).

A princípio, deve-se inferir que a grande reação liberal ao clericalismo e ao ultramontismo já demonstrava a força da Igreja romana em possuir importantes aliados. Porém a posição do conjunto do clero, neste momento crucial, não pode ser considerada homogênea e sem divisões ou conflitos, apesar da continuidade da tese favorável à existência da união entre o poder religioso e o temporal, mesmo depois do conflito explícito entre os dois, a chamada "Questão Religiosa".

A alta hierarquia no Brasil, e especificamente no Rio de Janeiro, a partir de 1870, assumiu declaradamente a defesa do catolicismo romano e da autoridade do Papa, mas um grande número de padres, bem formados, permanecia ligado à "abominável maçonaria", alguns até professando as crenças liberais. Ainda não se deve esquecer a presença de uma quantidade expressiva de sacerdotes pouco educados, distantes de qualquer ortodoxia e ignorantes em relação às principais discussões religiosas (110).

Mesmo assim, uma de minhas suspeitas é que os aliados do catolicismo expressavam teses, idéias e práticas que podemos aproximar do que Leopoldo Zea definiu para a América hispânica como um "projeto conservador". Neste sentido, a primeira evidência é a própria existência de "O Apóstolo", onde alguns leigos também assinavam artigos. Através deste jornal acompanham-se as principais manifestações do "conservadorismo" romano, tais como a defesa inquestionável das diretrizes do Papa e a construção de um ideal nacional bem diferente dos objetivos "liberais reformadores" modernizantes.

A historiografia que cuidou do assunto até hoje não se sensibilizou muito com a força deste grupo conservador nas últimas décadas imperiais, embora reconheça, no alvorecer da República e do século XX, a importância dos defensores da valorização de

uma nação católica, como, por exemplo, Eduardo Prado e o Padre Julio Maria. Esta perspectiva teria um desdobramento significativo nos anos 20, com a formação de uma corrente de pensamento nacionalista católica, onde se destacaram Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima (111).

Para o século XIX, João Cruz Costa afirma que a filosofia ligada à Igreja não foi muito brilhante, apesar de destacar seus representantes: D. José Afonso de Moraes Torres (1805-1865), bispo do Pará, Vicente Cândido Figueira de Melo (1835-1909) e José Soriano de Sousa (1835-1905). Este último, professor da faculdade de Recife e concorrente de Tobias Barreto, defendia a metafísica cristã, fundada em Santo Tomás de Aquino, e o "maravilhoso acordo entre razão e fé" (112).

Antônio Paim, utilizando a sugestiva expressão "tradicionalistas" para denominá-los, deixa claro que não conseguiram no Brasil a mesma expressão que em Portugal, onde foram a base do agrupamento político conservador. Isto poderia ser explicado, segundo o autor, evidenciando também uma importante diferença para a América hispânica, pelo fato de que, no Brasil, o governo imperial manteve a aliança e a subordinação da Igreja; e, por outro lado, jamais decidiu o confisco das propriedades religiosas, apesar de várias vezes o assunto ter sido discutido.

De qualquer forma, o autor reconhece que D. Romualdo Seixas (1787-1860) foi uma das primeiras lideranças da oposição ao ecletismo e ao racionalismo do século, sendo que, entre os leigos, a Faculdade de Direito de Recife centralizou a difusão e a influência sobre a intelectualidade, formando professores e juristas que iriam desempenhar importantes papéis no governo do Império (113). Lá, além de Soriano de Souza, Tarquínio Bráulio Amarantho de Souza, seu irmão, tornou-se o porta-voz desta posição no Parlamento e um dos maiores defensores dos bispos na "questão religiosa". Por sua vez, Braz Florentino Henriques de Souza, com grande influência do pensamento católico francês, escreveu uma obra sobre o poder moderador, defendendo a legitimidade dos poderes tradicionais (a monarquia forte, por exemplo) (114).

Outros autores ainda destacam o Conselheiro Pedro Autan da Mata e Albuquerque, professor da Faculdade de Recife por 40 anos e, depois, de Economia Política, no Rio de Janeiro; Zacarias de Góis e Vasconcelos, ferrenho aliado da causa dos Bispos D. Vital e D. Macedo Costa; Dr. Leandro Bezerra (deputado por Sergipe), Vicente Cândido Figueira de Melo, Conselheiro Francisco Gonçalves Martins, Dr. Teófilo Rufino Bezerra de Menezes, Dr. João Capistrano Bandeira de Melo Filho e o Conde e Senador Cândido Mendes de Almeida (115). Este último, autor de várias obras jurídico-históricas (destacando-se "o Direito do Padroado no Brasil" e "o Direito Civil Eclesiástico Brasileiro"), teve significativa atuação política e católica no Parlamento. Defendeu incansavelmente os bispos na época da "questão religiosa" e as ordens religiosas (com seus bens), consideradas fundamentais na luta contra o liberalismo, o agnosticismo e o positivismo - os males do presente, em sua perspectiva (116).

Em geral, como afirma Antônio Paim, o pensamento tradicionalista, seguindo de perto a orientação romana, menosprezava o racionalismo e o liberalismo, condenava o casamento civil e apoiava a Monarquia, especialmente a união entre o trono e o altar. O regalismo era tolerado (117). Contudo, considera que, a não ser pela proposta de Soriano de Souza, disposto a formar um partido católico, a presença dos "tradicionalistas" na política nunca foi estruturada e, embora atuante, seu pensamento teria sido minoritário (118).

Roque Spencer de Barros observa que ainda está para ser feito um maior estudo sobre o grau de penetração das idéias ultramontanas no Brasil entre os leigos, embora não deixe de destacar a importância da "escola cristã" do Recife e da divulgação de algumas publicações dos irmãos Souza, nos anos 60, especialmente a de Soriano sobre "A Religião, o Estado e a Liberdade de Cultos" (1867, Recife). Ali o autor afirmava, de uma forma muito coerente com "O Apóstolo", que "Estado sem religião", laico, era um absurdo moral; que essa religião só poderia ser a católica, pois foi a responsável pela elevação das "sociedades modernas à altura do progresso e civilização em que hoje as vemos"; e que não haveria "progresso moral sem aperfeiçoamento do espírito", papel

fundamental do catolicismo. Sobre o partido católico, defendia ser o único verdadeiramente nacional, "porque teria por norte certo e definido o que há de mais íntimo e caro no espírito da família brasileira - a fé religiosa" (119).

É bem verdade que, como vimos, a bibliografia consultada, com uma certa exceção para Barros, sustenta a fraqueza tanto da "corrente de pensamento", como da posição política "tradicionalista", frente às elites intelectuais brasileiras, anticlericais, agnósticas e desejosas de passar a limpo o passado, em busca de um futuro espelhado nas grandes nações civilizadas do mundo. Já disse o historiador, o Segundo Reinado, ao afastar padres e militares de suas fileiras, alcançou a primazia da ordem civil, inclusive na esfera da educação (120).

Não tenho dúvidas de que estas avaliações possuem sentido e que, seguindo um movimento mundial, as elites intelectualizadas e os setores médios das cidades, especialmente do Rio de Janeiro, tenham, paulatinamente, ao longo do XIX, assumido posturas e convicções secularizadas e liberais em matéria de comportamento urbano, projeto de civilização, diversões, prática religiosa e hábitos domésticos, por exemplo. E, certamente, não apenas estes segmentos estavam por dentro das novidades européias ou das idéias "liberais", defendidas pelos representantes do poder. Muitos "empresários" populares, como constatamos, também atualizavam suas atrações e justificativas legitimadoras. O "lundu", por sua vez, constantemente renovava-se em novos ritmos e gêneros...

Entretanto, não me parece que todos esses motivos encerrem a reflexão. Em meio às transformações do século XIX, existiam defensores leigos do catolicismo romano em ambientes bastante intelectualizados e o jornal "O Apóstolo", apesar de seu ferrenho conservadorismo, conseguia prosseguir circulando (121).

O "Diário do Rio de Janeiro", por sua vez, ainda testemunhava, no início dos anos 70, a força do catolicismo tradicional, embora também publicasse "comunicados" criticando o monopólio clerical em assuntos religiosos, inclusive a existência da imprensa católica, e elogiasse a atuação social da maçonaria (122). Inúmeros de seus "noticiários",

"publicações a pedido" e "editoriais" valorizavam o "Império essencialmente católico" e aproximavam-se das orientações romanas (123). Noticiavam a publicação de livros que beneficiavam a religião, "numa época em que o protestantismo propagava seus princípios entre a ignorância de muitos"; divulgavam "comunicados" sobre a "Fé", onde se declarava que ela não poderia ser "discutida ou compreendida por meio de raciocínios", apenas caberia aos homens acreditar, "como explicava o Catecismo do Concílio de Trento"; defendiam a caridade católica em oposição à moderna filantropia, chamada de "humanidade"; registravam opiniões, algumas assinadas por padres, contrárias à conversão dos bens das ordens religiosas e à política autoritária do governo imperial, que impedia a entrada de noviços nestas instituições, apontadas como grandes prestadoras de serviços ao país em matéria de educação e caridade; divulgavam o apoio ao Papa Pio IX, depois da "indesculpável" invasão de Roma por Victor Emanuel, e as festas em sua homenagem, confirmando "os sentimentos de amor e veneração (da população) pelo grande e imortal Pontífice"; por último, especialmente em seus editoriais, continuavam apostando na tese de que a "religião (da Igreja Católica) era o fundamento das sociedades", "o cimento do edificio social" e "a grande barreira contra as guerras e revoluções" (124).

Por outro lado, e isto ainda é mais significativo, as festas religiosas populares e as procissões, muitas delas não tão de acordo com o catolicismo romano, continuavam corajosamente a desafiar os "progressos" dos novos tempos. Para reavivar a memória do leitor, vale a pena citar novamente os argumentos das irmandades e festeiros que procuravam comemorar o Divino Espírito Santo na década de 1870. Mostrando consciência e orgulho de sua responsabilidade, assumiam-se como continuadores das "tradicionais" comemorações que, pela longa história daquela prática católica herdada de "nossos progenitores", precisavam ser transmitidas para as "gerações presentes"...

De uma forma oposta às bandeiras dos "liberais reformadores", os festeiros e barraqueiros defendiam uma antiga festividade católica na cidade, que se legitimava

exatamente em função da continuidade, valorização e recriação de um "costume de nossos antepassados" (125).

Complementar a esta perspectiva, ainda se destacava, no final dos anos 80, o trabalho de Mello Moraes Filho, um inventário das "tradicionais" festas religiosas e populares, marcas indubitáveis, em sua opinião, de uma nacionalidade singular católica e fruto da "união das três raças fundadoras". Moraes Filho, em oposição ao "estrangeirismo", "à pretendida civilização" e à imigração, oferecia a "tradição" católica e festiva de "nossa própria história", "as inocentes crendices do povo" e "os quatro séculos de trabalho das raças" (126). O autor, sintomaticamente, escolheu como subtítulo da primeira versão do livro sobre "Festas populares no Brasil", de 1888, a expressão "tradicionalismo".

No meu modo de ver, se olharmos para a persistência desses exemplos apenas como posições minoritárias e sem importância; ou, para o caso das festas, como fruto de reminiscências de uma religiosidade popular, "ignorante" e "supersticiosa", certamente estaremos contando um único lado da história e perdendo a dimensão das lutas que foram travadas ao longo deste inevitável, mas não inexorável, caminho da "civilização" liberal. Afinal, até muito pouco tempo atrás, antes da invasão dos evangélicos, era possível difundir a idéia de que uma das identidades do "ser brasileiro" associava-se ao catolicismo, em qualquer de suas variadas definições e práticas (127).

No mínimo, pode-se afirmar que, mesmo perdendo terreno, os "tradicionalistas", independente da tendência católica que abraçassem, ou um importante setor deles, presentes no Jornal "O Apóstolo", no "Diário", nos pedidos de festas ou nos estudos de Moraes Filho, sonharam com uma nação de brasileiros bem diferente da dos "liberais reformadores". Ou melhor, procuravam encontrar legitimidade, associando irreversivelmente o passado e o futuro do país aos destinos do catolicismo, preferencialmente o romano, no caso do jornal "O Apóstolo".

Neste sentido, seria válido interrogar se estes "tradicionalistas" não forneceriam uma boa explicação para a oscilante "polícia" das autoridades municipais e imperiais em

relação ao controle sobre as festas religiosas populares. Procurando ser mais clara, considero plausível pensar que a presença de defensores do "tradicionalismo" em diversos "locais" da sociedade imperial ajude a entender as dificuldades em se estabelecer uma efetiva transformação dos costumes religiosos e populares da cidade do Rio de Janeiro, na segunda metade do XIX.

Prosseguindo com o raciocínio, é inevitável não propor uma arriscada hipótese: até que ponto os limites da Monarquia de realizar as reformas "necessárias", em termos religiosos, não estariam, de alguma forma, ligados aos impasses colocados pelos "tradicionalistas"?

Esta última hipótese mantém-se instigante, pois algumas questões a respeito dos dilemas do "catolicismo", no final do período imperial, não foram satisfatoriamente explicadas pelos autores que se dedicaram ao tema. Por exemplo, se as elites políticas eram tão liberais assim, por que as principais reformas religiosas exigidas pela "agenda reformadora", em contraste com as reformas sociais, nunca foram aprovadas durante o regime imperial? Tudo se explicaria pelo espírito da "conciliação" política?

Por outro lado, se no Parlamento existiam opositores à liberdade religiosa ou à separação entre a Coroa e o Altar - ainda em 1888! - que católicos eram eles? Se romanos, o pensamento "tradicionalista" e a posição ultramontana não eram tão minoritários assim; mas, se católicos liberais, "reformadores" ou não, como reuniam forças para negar a autoridade do chefe da Igreja em Roma, sem conseguirem desafiar a religião oficial do Império? Afinal, é possível estabelecer uma relação mais direta entre os impasses do catolicismo, romano ou não, e a própria crise final do Império, além da velha "Questão Religiosa"? (128).

Embora não esteja dentro de meus objetivos a resolução das questões propostas acima, entendo que voltamos a uma idéia fundamental, já mencionada páginas atrás, a respeito da discussão sobre quem era católico. Ou melhor, o que era ser católico na cidade do Rio de Janeiro no final do século XIX?

Estas últimas indagações trazem a lembrança de uma história contada por Camilo Torres sobre Rui Barbosa. Conhecedor de toda a bibliografia produzida na Europa sobre o Concílio Vaticano, que havia proclamado a infabilidade do Papa, em 1870, Rui teria dito a um companheiro de partido que um liberal não poderia ser um católico (129). O companheiro, Felício dos Santos, parecia encontrar muitas dificuldades em justificar sua posição de liberal e católico, ao menos para Rui Barbosa, um expoente do "liberalismo reformador". Para muitos outros, certamente, devia valer o que já disse Roberto DaMatta, "ninguém é realmente de "ferro" no que diz respeito a ideologias políticas e, também, a crenças religiosas no Brasil. Todos somos tudo" (130).

Bastante importante, então, é levar em consideração que o controle sobre o que é ser católico e sobre quem é, ou não católico, esteve além de qualquer poder institucionalizado, decisão oficial ou "corrente de opinião", tanto na América hispânica, como durante o período imperial brasileiro (e, certamente, em outros períodos também). Diferentemente do que afirmam alguns historiadores da Igreja para o século XIX no Brasil, sobre a existência de um deísmo generalizado, entre os setores cultos da sociedade, ou de uma "auto-ilusão de serem realmente católicos", entre os setores populares (131), entendo, como Jacques Lafaye, que as definições sobre o ser católico dependem, fundamentalmente, da "consciência de seus próprios adeptos" (132). Desta forma, o importante é, então, resgatar a pluralidade de modos de ser e de participar da prática religiosa católica.

Aqui, especificamente, o governo imperial começou com a primeira confusão, ao decidir por uma identificação entre ser católico e, ao mesmo tempo, cidadão brasileiro. O clero romanizado complicou a definição, ao se intitular a autoridade especial para determinar o "catolicismo verdadeiro" e, conseqüentemente, o "errado", mesmo sem ter condições para realizar efetivamente esta tarefa. Muitos outros católicos, de diferentes tendências, ligaram sua religião aos caminhos da "moral" e "civilização" do país. Os viajantes estrangeiros, muitos deles com referenciais das religiões protestantes, acrescentaram e difundiram inúmeras versões, geralmente negativas, sobre a vida

religiosa e católica dos brasileiros. Os "liberais reformadores" fizeram questão de unir o catolicismo em geral, e suas superstições, ao atraso nacional.

Mas, muito além deles, os maçons; os anticlericais; os irmãos-de-santo das irmandades ricas ou pobres, negras ou brancas, maçônicas, ou não; os barraqueiros, os devotos das procissões e das festas, e, provavelmente, muitos outros, como os praticantes dos batuques para Santana, diziam-se católicos ou identificavam-se com símbolos desta "antiga tradição". Por último, mas não menos importante nesta longa lista de construtores das imagens do catolicismo e dos "católicos brasileiros", vieram os historiadores da Igreja que, na grande maioria, insistiram na falta de um verdadeiro sentimento, ou na falsidade religiosa, marcada por um "catolicismo mutilado e inconseqüente" (133).

Levando em conta as ambigüidades católicas e liberais brasileiras, é preciso, enfim, retomar a atenção para uma determinada questão semelhante à América hispânica e pouco sublinhada pela historiografia da Igreja no Brasil. Isto é, ao lado das divisões entre regalistas e ultramontanos, anticlericais e romanizantes, e para além das posições oficiais, eclesiásticas, partidárias, filosóficas ou institucionais, em relação ao conflito Igreja e Estado, emergia uma outra disputa que atravessava todos os campos e criava novas polaridades e "correntes de opinião": os caminhos do progresso nas jovens nações americanas do século XIX. Especificamente, os dilemas entre ser historicamente "católico" e querer ser "moderno" neste mundo de Deus, dos santos e dos homens...

E aí, mesmo que a força dos ultramontanos ou sua quantidade no Parlamento não tenha sido muito expressiva, as lutas em torno da definição do(s) papel(éis) do catolicismo e dos sentidos da(s) própria(s) prática(s) católica(s), privilegiadamente das festas de santo - seus caminhos de controle e perspectivas de tolerância - voltam a ocupar uma posição central, mesmo no Brasil, onde poucos são os registros de guerras civis "religiosas" no período imperial (134). Afinal, muitos "liberais" diziam-se "católicos"; as procissões e as festas estavam cheias de católicos nem sempre tão ortodoxos. Até mesmo o imperador, "liberal", regalista e muito versado nas ciências modernas, participava das "constrangedoras" comemorações católicas.

5) A Reforma da Igreja Católica: prescrição e tolerância:

A política sobre as festas religiosas populares: administrando os impasses, 1870 - 1890

Se, até o momento, foi possível identificar os aliados da "tradição" católica do país frente às transformações da modernidade liberal, é forçoso reconhecer que existiam evidentes divisões e polêmicas entre eles; ao menos, entre os representantes da Igreja romana e os demais.

Na segunda metade do século XIX, principalmente, parte da hierarquia eclesiástica iniciou um movimento de reforma da prática católica, entendida em seu sentido tridentino e romanizante, e marcado, além da maior aproximação com Roma, pela moralização do clero e dos fiéis. Recentemente, Francisco Gomes, em seu trabalho sobre a Reforma Católica na Diocese do Rio de Janeiro, mostrou que os grandes objetivos destes reformadores romanizantes, destacando-se nesta diocese a ação do bispo D. Lacerda (1869-1890), eram "reforçar a estrutura hierárquica e piramidal da Igreja no Brasil", diminuindo o poder dos leigos, reunidos nas irmandades, e do próprio Estado; incentivar um novo clero que substituiria o antigo, liberal e regalista, e, através dele, formar os católicos num modelo de Igreja Tridentina, sacralizando os locais de culto e valorizando a prática dos sacramentos (135). Ora, com estas perspectivas, as festas religiosas populares, organizadas pelas irmandades leigas e repletas de manifestações profanas, não poderiam deixar de ser atingidas.

O combate desses católicos reformadores às irmandades do Rio de Janeiro pode ser acompanhado através do Jornal "O Apóstolo" em seus diversos artigos e editoriais, principalmente a partir de 1873, após o acirramento do conflito entre a autoridade dos bispos brasileiros, a maçonaria e o governo imperial. Ao lado da publicação de severas críticas às irmandades que não seguiam as normas da Igreja, outra importante estratégia adotada foi a divulgação das corretas comemorações, onde se destacava o necessário

espírito religioso, o cumprimento dos mandamentos e a obediência às autoridades do clero romano (136).

Em geral, as críticas do jornal apontavam a presença de maçons nas irmandades e a ausência do perfeito sentimento católico, demonstrado pela disposição de não obediência ao Papa, às autoridades diocesanas, ou mesmo aos vigários das Igrejas. As irmandades também eram acusadas de não estarem fazendo valer os seus compromissos, no tocante às celebrações das missas em homenagem às almas dos finados irmãos ou ao próprio santo padroeiro; de organizarem cultos para a ostentação e não para a santificação dos fiéis; de manterem os compromissos muito mais preocupados com o mundo temporal (seus bens, imóveis, cargos, disputas eleitorais) que com o espiritual e a caridade.

As festas organizadas pelas irmandades, por sua vez, de uma forma complementar aos defensores da higienização dos costumes da cidade, nos anos 50, foram vistas como meios de mostrar riqueza e poder; suas músicas profanas e sensuais, "com cenas teatrais", responsabilizadas pela perda do espírito religioso e pelo esquecimento de que o mais importante eram os sacramentos da confissão e comunhão. Nos anos 80, as críticas permaneceram e "O Apóstolo" chegou a noticiar alguns conflitos abertos do Bispado com certas irmandades, evidenciando que elas estavam tentando manter sua autonomia (137).

Observando com atenção todas essas críticas, podemos perceber que o jornal católico estava fundamentalmente divergindo da autoridade leiga sobre o culto e, conseqüentemente, preocupava-se com perigos que isso gerava para o que considerava a "verdadeira" prática religiosa. Mais do que acusações diretas contra a prática religiosa popular, pretendia-se interferir na liderança e na orientação do culto. Para isso, o jornal dedicou um espaço muito maior e conferiu grande apoio a diversas manifestações religiosas e festas organizadas sob a direção do bispado, desvalorizando os santos tradicionais e incentivando o culto da Virgem Maria e de Jesus Cristo (138).

Apesar desta diretriz, a interferência do bispado sobre as organizações leigas não conseguiu ser completa. Como salientou Francisco Gomes, os recursos eram limitados,

principalmente pela dependência ao Estado, que autorizava e protegia as irmandades, e pela ausência de um clero romanizado numeroso (139). Afinal, o catolicismo leigo era também o oficial.

Porém, outras possibilidades ainda ajudam a explicar as dificuldades encontradas. O mesmo autor sugere que, por estar sendo duramente atacado pelos liberais, maçons, anticlericais e protestantes, através da imprensa e no próprio Congresso Nacional, o jornal "O Apóstolo", na luta contra essas forças "internacionais", consideradas inimigas da religião e da Igreja, mesmo que criticasse e desvalorizasse o catolicismo não romanizado e leigo, precisou reforçar o catolicismo como um todo e, assim, nunca pôde considerar aquela(s) prática(s) como um sistema religioso divergente (140).

Procurando entender melhor o significado de não se considerar (em) o(s) "outro(s)" catolicismo(s) como divergente(s), consegui localizar no jornal "O Apóstolo" um curioso espaço de tolerância do pensamento e da ação católica reformadora. Não uma tolerância às irmandades autônomas ou liberais, pois, como constatei, estas foram duramente criticadas e deslegitimadas, mas às práticas religiosas populares e afro-brasileiras, e, fundamentalmente, aos próprios populares. Na luta contra o materialismo, a liberdade de culto, o casamento e o registro civil, acabava-se valorizando a tradição popular católica do país, como base para a própria nacionalidade brasileira e em oposição a tudo que fosse importado.

Dentre as formas de tolerância localizadas, chama a atenção a pequena expressividade - e quase ausência - dos combates ou críticas aos "batuques", às demonstrações "supersticiosas" e "sincréticas" populares e negras. Diante da necessidade de não se enfraquecer o catolicismo como um todo, era melhor não aprofundar muito as falhas e limites da prática tradicional e cotidiana. Restringiam-se as responsabilidades dos "problemas" do catolicismo aos descuidos e "indiferentismo" das lideranças leigas presentes nas irmandades e nos altos escalões do governo imperial. Estes últimos, por exemplo, de acordo com "O Apóstolo", limitavam o crescimento dos seminários e o consequente aprimoramento da formação de padres.

Inclusive, o editorial do jornal, em 23 de junho de 1880, chegou a entusiasmar-se com as alegres homenagens populares a São João Batista:

"Os templos, o lar doméstico, o cercam de luzes, de ornatos, de orações; as ruas se enchem de fogos, que revelam também o íntimo prazer de todos...
E como disse Garret, até os mouros na Mouraima festejam São João Batista..." (141)

Obviamente, não localizei nenhum apoio de "O Apóstolo" à luta pela recuperação das festas organizadas pela irmandade do Divino Espírito Santo. Nem poderia ser diferente, se lembrarmos da festa, em seus áureos tempos, com a presença de cantoras famosas nas missas, ritos de coroação de imperadores, leilões com objetos sagrados, leiloeiros com a mitra de bispo e muitas barracas que, na opinião do jornal, em 1888, atraíam o "vício, a embriaguez e a jogatina" da população.

É bem verdade que algumas festas religiosas tradicionais foram condenadas, mas, significativamente, poucas vezes. E, além do mais, não em seu aspecto de "culto externo" e "entusiasmo do povo", mas nos perigos de não possuir a autorização clerical ou reunir muitas barracas de jogos e bebidas (142). O papel das festas no culto católico não poderia ser desprezado como um todo, pois, afinal, elas representavam uma verdadeira escola, possuíam uma linguagem mais eloqüente e rápida, facilitando a compreensão dos mistérios. Mais do que qualquer outra arma, a continuidade das festas trazia empecilhos aos "inimigos da religião" que, segundo "O Apóstolo", planejavam substituí-las por festejos profanos (143).

A possibilidade de só se condenarem alguns aspectos das festas religiosas e do "culto exterior", valorizando outros, como as autênticas atitudes do sentimento religioso e da devoção popular, manifestadas na grande concorrência do público às festas, às visitas às igrejas, às romarias e às esmolas, permitia espaço para uma expressiva tolerância em relação às grandes manifestações de fé populares (144). Abrindo um enorme manto sobre elas, garantia a presença de um número expressivo de fiéis nas ruas em determinadas ocasiões de festa, um oportuno momento para demonstrar a força do catolicismo.

Comentando a festa de Nosso Senhor do Bonfim em Salvador, quatro artigos de "O Apóstolo" no mês de janeiro de 1888, publicados na Seção de Variedades, refletem e registram o melhor exemplo que consegui encontrar para expor a admiração por uma manifestação de fé religiosa e popular, "a fé viva e autêntica das multidões", independente das exigências da ortodoxia. Começando por declarar que o templo, pela própria localização, era por "todos venerado", prosseguia:

"Desfilam também, partindo do arrabalde do comércio em longa procissão, crioulos e africanos carregados d'água com seus burros e os clássicos quatro barris que constituem a carga d'água para a lavagem...Já desde o amanhecer o templo está franqueado às devotas lavadeiras...Se o católico sabe que nem tudo é milagre [referindo-se à sala dos milagres], tudo edifica e encanta, todo o observador sente-se ali vivamente tocado pela fé viva e autêntica das multidões... A nós compete somente reconhecer, que ali, no templo do Sr do Bonfim, na festa de seu santo nome, todo o joelho se dobra" (145).

Um outro exemplo que, por pertencer ao período republicano, pode indicar a continuidade desta perspectiva, refere-se especificamente às festas do Divino Espírito Santo. Em um livro publicado em 1915 pelo Frei Domingos Schmitz, com objetivo de valorizar e definir a "correta" festividade religiosa, certos abusos praticados nos dias de Pentecostes foram condenados. Questionava-se especificamente o costume de se soltar uma pomba, de se escolher um imperador e de se construir um império, onde se reunia o "povo" para assistir aos fogos e leilões. Contudo, depois de recomendar que só se aceitassem como pretendentes ao "trono" pessoas devotas e de bons costumes, Frei Schmitz entendia que, enquanto se evitassem certas inconveniências especialmente as folias, se podia "**tolerar**" aquele costume

"... que faz da festa do Espírito Santo uma festa religiosa e profana que afinal é mil vezes mais inocente (sumamente preferível) que muitos festejos modernos (aos quais a lembrança de Deus fica completamente excluída). Naturalmente, em paróquias onde este costume não é usado não será permitido introduzi-lo sem expressa licença da autoridade diocesana... Guardando o devido respeito e cerceando superstições, constituem tais festas um justo e inocente recreio onde os bons costumes correm menos perigo" (146).

Assim, a tolerância pode ser encontrada na difícil tarefa dos católicos reformistas de terem que manter o culto externo, presentes nas próprias determinações de Trento, sem ficarem subordinados às práticas irregulares das irmandades leigas. Ao mesmo tempo que tentavam separar o joio do trigo em matéria religiosa, precisavam fazer frente ao avanço do "racionalismo" do século e, através da popularidade das procissões, responder às críticas dos que consideravam essas práticas um atraso à civilização do país.

Ou seja, os "bons" católicos foram obrigados a defender o catolicismo da "massa ignorante e analfabeta", "das almas rudes do povo"; a mostrar aos protestantes que "não havia idolatria por parte dos católicos", que as procissões "não eram opostas à civilização do século" - combatiam o "materialismo" - e que "as pompas do catolicismo" e "o culto dos Santos eram benéficos para o povo", pela "moral civil que encerra", e para o próprio governo, evidenciando, ao mesmo tempo, a grande penetração do culto católico e a harmonia social do país (147).

Mais ainda, para combater os seus maiores inimigos, o liberalismo e o protestantismo, "O Apóstolo" foi veículo de um tipo de tolerância que complementava todas as outras. Afirmava a existência de uma nacionalidade católica, incorporando todos os brasileiros, inclusive os escravos (em geral, não tão "bons" católicos assim), numa só família, com uma mesma religião, costumes e língua. Desta posição, inclusive, emerge, principalmente nos anos 80, uma defesa radical contra a imigração estrangeira e, surpreendente, a favor da educação dos ingênuos e libertos (148).

Em meio a uma política religiosa mais ortodoxa, em princípio mais intolerante, que estabelecia o catolicismo certo, o romanizado, a tolerância interna (religiosa!) foi aceita como uma importante arma na luta contra outras religiões e ideologias estrangeiras.

Entende-se ainda melhor esta tolerância, se retomarmos uma das maiores bandeiras constantemente colocadas nos exemplares de "O Apóstolo": a defesa da importância da educação religiosa. Confiava-se que a "verdadeira" educação católica levaria o "povo" para a "correta" vida religiosa e social (149). Por isso, a Igreja precisava valorizar a potencialidade e a capacidade de seus "rudes" "fiéis".

Num de seus inflamados editoriais em defesa do liberto, no mês de maio de 1888, o edital do jornal "O Apóstolo" chegou a criar uma hierarquia, baseada em critérios "racionais" de nacionalidade, para definir quem deveria ser primeiro auxiliado nas atenções da caridade dos fiéis. Inversamente ao que se poderia imaginar, os imigrantes foram preteridos:

"Ora, a ordem da caridade é que amemos ao próximo como a nós mesmos, e não mais que a nós mesmos.

E de entre o mesmo próximo é preciso distinguir aqueles que nos estão mais próximos, por estes ou aqueles laços legítimos, daqueles outros que nos estão mais remotos.

Seguindo esta **ordem tão racional quanto cristã**, devemos preferir os nossos irmãos pela pátria, aos que apenas o são pela humanidade, como são em geral os estrangeiros" (150) (grifos meus).

Em outro editorial, em 5 de fevereiro de 1888, sublinhava ter, em muitas ocasiões, externado a opinião de confiar mais nos "bons serviços" dos libertos do que nos dos imigrantes. Desta vez, buscando uma importante legitimidade e concordando com as críticas aos "científicos" postulados raciais da época, reproduzia um trecho da "Revista Econômica" da capital de São Paulo para mostrar as vantagens do trabalhador nacional:

"O liberto está habituado ao clima; o liberto está habituado à alimentação; o liberto está habituado ao trabalho, no qual nasceu; o liberto está até habituado à obediência, aos costumes da família.

Dirão que o liberto está sequioso de liberdade e tem ódios inveterados contra o ex-senhor.

Deixemos destas coisas ... são exceções ...

Na grande maioria dos casos o escravo ama o estabelecimento agrícola ... Não os espantemos...

Chegam até os entusiastas da colonização a depreciar a capacidade intelectual do homem de cor pelas novidades etnográficas da época.

Outra injustiça.

O mulato é inteligentíssimo em geral; o crioulo é inteligentíssimo e até espirituoso; o africano em geral é um espírito reto, e poucas raças têm tão clara e tão convicta compreensão do dever.

Nunca, nunca e nunca teremos melhores colonos do que o liberto e toda a sua descendência" (151).

Neste contexto, o popular e, mais surpreendentemente, os libertos passaram a ser vistos como aliados na defesa do catolicismo. Claro que um aliado de segunda categoria, posto que visto como infantil e, mais do que nunca, necessitado de uma tutela, como a do clero romanizado. Não podemos descartar a hipótese que esta perspectiva dos reformadores, presente no jornal "O Apóstolo", objetivasse mostrar o papel, a eficiência e a modernidade do catolicismo em ser capaz de disciplinar os populares e ex-escravos, com noções de obediência e resignação.

Entretanto, em um outro sentido, esta posição talvez represente uma das poucas vozes que, mesmo depois da Abolição, tenha incorporado os libertos como "nacionais" e não como "degenerados", incapazes de serem educados (152). Afinal, escrevia o editorial de "O Apóstolo" em 8 de julho de 1888, após um mês de comemorações populares pela Lei Áurea, **"todos éramos irmãos e filhos do mesmo Deus"**, no maior país católico do mundo, o "Império de Santa Cruz", apesar de nem todos serem tão "bons" católicos assim...

O desdobramento desta perspectiva do pensamento católico oficial faz parte de uma história que ficará para ser contada em uma outra oportunidade. Por ora, cabe destacar que esta postura da Igreja católica romana claramente dificultava uma ação profunda e completa sobre a religiosidade colonial e popular. Ao menos no período analisado, não valia muito a pena um rígido isolamento do catolicismo "verdadeiro". A tolerância presente no pensamento católico reformador só pode ser compreendida na conjuntura específica do final do século XIX e em todas as dimensões analisadas: religiosa, política e social (153).

NOTAS

- (1) Ver, respectivamente, "O Apóstolo" nos dias 25 de fevereiro de 1887; 4 de fevereiro de 1876, 1 de março de 1876, 6 de março de 1878, 25 de fevereiro de 1881; 9 de fevereiro de 1877, 14 de fevereiro de 1877, 16 de fevereiro de 1877, 1 de março de 1878, 6 de março de 1878, 4 de fevereiro de 1883, 11 de março de 1883, 7 de março de 1886, 16 de fevereiro de 1887; 4 de fevereiro de 1883.
- (2) Ver, respectivamente, "O Apóstolo" nos dias 7 de março de 1886, 26 de fevereiro de 1882 e 24 de fevereiro de 1882.
- (3) "O Apóstolo", 14 e 16 fevereiro de 1877.
- (4) "O Apóstolo", 4 de janeiro de 1880. A existência de preocupações para além do campo propriamente religioso foi verificada pelo levantamento temático dos editoriais do "Apóstolo" nos 13 anos selecionados. Os editoriais trataram, prioritariamente, com algumas variações de acordo com as conjunturas, de assuntos ligados às relações entre Estado-Igreja, à luta contra o protestantismo e liberalismo, à necessidade de educação religiosa e ao futuro do mão de obra no país. Ver Marzano, Andréa Barbosa, Relatório final da bolsa de Iniciação Científica, CNPq, março de 1995.
- (5) "O Apóstolo", 4 de janeiro de 1884.
- (6) Ver Gomes, Francisco José da Silva, Le Projet de Néo-Chrétienté dans le Diocèse de Rio de Janeiro. Toulouse, Université de Toulouse Le Mirail, 1991. p. 444 (tese de doutorado).
- (7) Lustosa, Oscar de Figueiredo, Os Bispos do Brasil e a Imprensa. São Paulo, edições Loyola, 1983, p. 15.
- (8) Não consegui encontrar informações sobre o número de exemplares de "O Apóstolo" divulgados pela cidade ou pelo país, dificultando uma avaliação mais precisa sobre a força de penetração de suas idéias e perspectivas. Contudo, entendo que isto não invalide a importante dimensão de sua presença na capital do Império. Primeiramente, porque foi um jornal que conseguiu atravessar um longo período, acompanhando importantes processos regionais e nacionais, como o crescimento urbano, a penetração do positivismo entre as elites intelectuais, a abolição da escravidão, o desgaste político do governo imperial e a própria Proclamação da República. Em segundo lugar, é sintomático que, mesmo recebendo constantemente uma série críticas e ataques por parte da imprensa leiga e anticlerical, tenha conseguido permanecer defendendo com entusiasmo uma determinada perspectiva do pensamento católico. Assim, embora não se possa medir a receptividade da opinião pública católica, podemos supor um substancial apoio dos "fiéis leitores", que, segundo o próprio jornal, patrocinavam as despesas.
- (9) Cunha, M. C. P., "Batalhas sem Confete", op.cit., p. 34. Afirma Maria Clementina que a proliferação de sociedades, nos anos 80, em áreas suburbanas e populares iria estabelecer outros perfis sociais, apesar de sempre buscarem um status que as aproximava de padrões socialmente elevados (Idem, ibidem, p.30).
- (10) Idem, ibidem, p. 30 a 47.
- (11) Idem, ibidem, p. 54; e Vieira, David Guerreiros, "Liberalismo, Masonaria y Protestantismo en Brasil, siglo XIX". In: Bastian, J.P., Protestantes, Liberales y Francomasones, México, Fondo de Cultura, 1990, p. 39-67.
- (12) A expressão "indiferentismo" é muito usada pelo jornal "O Apóstolo", mas não encontrei outro significado além da simples indiferença em matéria de religião.

- (13) Mendonça, Antônio Gouvea, "La Question Religiosa y la Incursión del Protestantismo en Brasil durante o siglo XIX: Reflexiones e Hipótesis. In: Bastian, op.cit., p. 69; e Barros, Roque Spencer de, "Vida religiosa e a Questão Religiosa". In: História Geral da Civilização Brasileira, tomo II, 4o. vol., São Paulo, Difel, 1985, p.326.
- (14) Torres, João Camilo de Oliveira, História das Idéias Religiosas no Brasil, São Paulo, Grijaldo Ltda., 1968, p.164.
- (15) Ver "O Apóstolo", 17 de março de 1872, 4 de abril de 1872, 30 de maio de 1879, 29 de fevereiro de 1880, 19 de maio de 1880 e 26 de setembro de 1880.
- (16) Donghi, Túlio Halperin, Histoire Contemporaine de L'Amerique Latine. Paris, Payot, 1972, p. 44.
- (17) Meyer, Jean, Les Chretiens d'Amérique Latine. XIX et XX siècles. Paris, Desclée, 1991, p. 16. É bom lembrar que este processo não foi específico à América Ibérica. Do final do século XVIII ao final do XIX também o mundo católico europeu vivenciou os "últimos rebentos da velha (e medieval) rivalidade entre a Igreja e o Estado" e o ajuste final da definição do papel dos católicos e da Igreja no mundo moderno, após a emergência do liberalismo (Hermet, Guy, "O Indivíduo-cidadão no Cristianismo Ocidental". In: Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, Iser/Cer, 15/2-3, 1990, p. 25-33).
- (19) O regime de Padroado significava a proteção do Estado sobre a Igreja Católica, o seu direito de intervir em assuntos eclesiásticos, nomeando bispos, demarcando paróquias e recebendo dízimos para o sustento do clero e do culto. Meyer, op.cit., p.20 e Prado, Maria Lígia, A Formação das Nações Latino-americanas. São Paulo, Ed. Atual/ Ed. Unicamp, 1987, p. 17.
- (20) Safford, Frank, "Politics, Ideology and Society". In: Bethell, L., Spanish America after Independence, 1820-1870, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 58.
- (21) Arciniegas, Germán, Latin America: A Cultural History, New York, 1966, p. 343.
- (22) Bastian, op.cit., p. 10.
- (23) Safford, op.cit., p. 102. O "regalismo", em termos gerais, refere-se à defesa das prerrogativas do Estado contra as pretensões da Igreja; ou seja, refere-se a uma doutrina que subordina a Igreja ao Estado. O regalismo teve algumas variantes, como o "febronianismo", "josephinismo" e "galicanismo", oriundas não apenas da França, mas também de outros países europeus católicos, como a Bélgica, Países Baixos, Austria e os pequenos Estados da Alemanha do Sul. Outra doutrina que acompanhou de perto o regalismo foi o "jansenismo jurídico", que pode ser entendido como um "episcopalismo" radical, ao se opor à primazia do bispo de Roma. Ver Wernet, Agustin, A Igreja Paulista no século XIX. São Paulo, Ed. Atica, 1987, p. 31/32 e Gomes, op.cit., cap.1.
- (24) Meyer, op.cit., p.16, 43 e 53. Entre os partidários da separação, era forte a tendência dos defensores de uma Igreja secular e nacional, sem vínculos com Roma, e muitos dentre eles eram membros de sociedades maçônicas e simpáticos a um liberalismo moderado, que tentava conciliar o catolicismo e a "modernidade". Já o clero "fidelista" era favorável a uma aproximação maior com o Papa, principalmente após a onda restauradora européia (Bastian, op.cit., p. 10).
- (25) Zea, Leopoldo, Filosofia de la História Americana. México, Fondo de Cultura, 1987, p. 37, 211-269. Não pretendo fazer uma análise da formação dos partidos conservador e liberal e de suas disputas políticas, mas das diferentes concepções culturais e políticas que expressam essas duas matrizes de pensamento. Também não é meu objetivo avaliar todas as propostas e matizes destes projetos, apenas destacar que, dentre suas preocupações, os problemas da Igreja e do catolicismo eram fundamentais.

- (26) Safford, op.cit., p.55.
- (27) Vieira, op.cit., p.51.
- (28) Safford, op. cit., p. 86-89; Torres, op.cit., p. 164. Não estou levando em consideração as evidentes diferenças entre os liberais (Safford, op.cit., p. 91 e 96; Meyer, op.cit., p. 54). Os maiores expoentes deste pensamento foram, sem dúvida, Juan Montalvo (Equador), Domingo Faustino Sarmiento e Juan Batista Alberdi (Argentina), José Luís Mora e Justo Sierra (México), Lastarria e Bilbao (Chile).
- (29) Zea, op.cit., p. 253-267.
- (30) Safford, op.cit., p.97. Sobre as concessões de Rosas com as manifestações culturais dos afro-argentinos, ver Andrews, George Reid, The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1980, p.98, 159-160.
- (31) Safford, op.cit., p. 90.
- (32) Idem, ibidem, p.98.
- (33) Romero, José Luis, El Pensamiento Político de la Derecha Latinoamericana. Buenos Aires, Paidós, s/d., p. 81.
- (34) Monteiro, Paula, "Considerações a Respeito da Noção de Identidade". In: Comunicações do Iser, Rio de Janeiro, Iser, 1988, p. 11-16.
- (35) Meyer, op.cit., p. 54 e 55.
- (36) Bastian, op.cit., p. 10 e 11.
- (37) As notícias sobre a conjuntura francesa dos anos 30 e 40, marcada por uma profunda discussão sobre a relação Estado-Igreja e pelas revoluções sociais que colocaram em cheque os limites do liberalismo, fizeram parte das polarizações entre liberais e conservadores (ver Safford, op.cit., p. 92 e 93).
- (38) O catolicismo no México manteve-se como um elemento comum a todos os mexicanos, conferindo legitimidade a cada facção das lutas internas, proteção aos grupos indígenas e elemento de identidade contra o inimigo protestante do norte. Mais que o catolicismo, o grande traço de união dos "mexicanos", segundo Jacques Lafaye, desde o período colonial, foi a devoção à Virgem de Guadalupe. Alguns anos antes, em 1859, um outro reformador liberal, Benito Juárez, havia proclamado o dia 12 de dezembro como a data nacional para a comemoração da Virgem de Guadalupe. Lafaye, Jacques, Mesías, Cruzadas e Utopias. México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p.88. Do mesmo autor, ver, Quetzalcóatl y Guadalupe. La Formación de la Conciencia Nacional en México. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- (39) Sobre a tolerância às práticas religiosas populares no México, ver Meyer, op.cit., 148 e 149.
- (40) Bastian, op.cit., p.11.
- (41) Meyer, op.cit., p. 70-74; Safford, op.cit., p. 102 e 103.
Este movimento de controle sobre a Igreja católica também facilitou, na segunda metade do XIX, a proliferação de novas associações liberais, além das já existentes (as lojas maçônicas). Protestantes, espíritas, mutualistas e positivistas, apesar de ainda minoritários frente a grande maioria da população católica, quebraram o exclusivismo religioso e ampliavam as reivindicações da "modernidade" (Bastian,

op.cit., p.12 e 13). Por seu turno, a Igreja Romana procuraria reconciliar-se com este mesmo mundo moderno após o pontificado de Leão XIII (1878-1903) e, principalmente, após a Encíclica "Rerum Novarum" (1891).

(42) Ver, respectivamente, Hauck, João Fagundes, "A Igreja e a Emancipação". In: História da Igreja no Brasil, Tomo II/2, Petrópolis, Vozes, p.13; Barros, op.cit., p.320; Gomes, op.cit., p. 140-167.

(43) Júlio Maria, Padre (Júlio Cesar de Moraes Carneiro), A Igreja e a República, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 26.

(44) Ver Barros, op.cit., p.320.

(45) João Reis, em "A Morte é uma Festa", mostrou como entre os anos 20 e 40 do século XIX, estabeleu-se uma luta religiosa e política na Bahia, que culminou com um movimento popular - a "Cemiterada". Estavam em disputa as doutrinas higiênicas do "seculo das luzes", as práticas religiosas "tradicionais" da população, o poder das irmandades, antigas administradoras das mortes, as autoridades eclesiásticas, que procuravam estabelecer uma visão "reformada" do catolicismo, e as autoridades municipais. O maior conflito era em torno da continuidade de uma "cultura religiosa secular" em relação aos rituais da morte... (Reis, A Morte é uma Festa, op.cit., p. 247-338)

(46) Miceli, Sergio, A Elite Eclesiástica Brasileira, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1988 p.11.

(47) Ver Gomes, Le Projet, op.cit., cap.1. Segundo Meyer, a Igreja católica no Brasil nunca conheceu a riqueza e o poder das Igrejas do Império espanhol, nem possuiu um clero numeroso o suficiente para controlar a liderança religiosa dos grandes proprietários e das confrarias. Assim, a formação do Estado Nacional brasileiro não precisaria impor-se sobre uma Igreja todo poderosa. A continuidade do regime monárquico mais legitimamente subordinou a Igreja e garantiu a estabilidade do Estado (Meyer, op.cit., p.126).

(48) Wernet, Agustin, op.cit., São Paulo, Atica, p. 68.

(49) Ver art. 102, par. 14a., Barros, op.cit., p.320.

(50) Hauck, op.cit., p.82.

(51) Ver Wernet, op.cit., p. 38, 46 e 83.

(52) Para um maior aprofundamento sobre o movimento de reforma liberal, ver Gomes, op.cit., cap 1 e 2; Wernet, op.cit., cap 1 e 2.

(53) Este artigo 179 da Constituição já foi considerado por Roger Bastide como o instrumento que permitiu continuar, no período imperial, a luta contra as manifestações religiosas negras, "não obstante o belo ornato da Constituição sobre a tolerância religiosa". Mas Bastide reconhece a grande subjetividade do critério escolhido (Bastide, Roger, As Religiões Africanas no Brasil, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1989, p. 195.). Sobre esta questão, João Reis argumentou que, mesmo com "a secularização dos mecanismos de controle social" no período posterior à Independência, não estariam de todo ausentes "os velhos argumentos de controle através do reforço da ortodoxia religiosa" (Reis e Silva, op.cit., p.43). No meu modo de ver, ambas as colocações são pertinentes e complementares, pois, até mesmo para as autoridades religiosas, o catolicismo confundia-se com a "moral pública" e com a "civilização". O caso dos batuques analisados é um bom exemplo da subjetividade dos argumentos em prol da "moral pública" (ver cap. 3, item 3).

(54) Hauck, op.cit., p. 83. Com a mesma perspectiva católica, D. José de Moraes Torres, em 1844, assumiria o bispado do Pará e D. Luis A. dos Santos o bispado do Ceará, na década de 50.

(55) Wernet, 1987, op.cit., p.96.

(56) Idem. ibidem, p.89 e 97.

(57) Idem. ibidem, p.4.

(58) Idem. ibidem, p.88.

(59) Gomes, Le Projet, op.cit., cap.2.

(60) Fragoso, op.cit., p.150 e 151.

(61) Acompanhando através do Jornal "O Apóstolo" as comemorações do 13 de maio na década de 90, foi possível identificar declarações de apoio e fidelidade ao antigo regime, ver editoriais e/ou "seções noticiosas" nos dias 14 de maio de 1890, 28 de maio de 1890, 1 de maio de 1891, 15 de maio de 1891, 15 de maio de 1891, 11 de maio de 1892, 13 de maio de 1892, 15 de maio de 1892, 14 de maio de 1893, 21 de maio de 1893, 20 de maio de 1894, 15 de maio de 1895, 19 de maio de 1895, 15 de maio de 1898. Na data de 15 de maio de 1891, por exemplo, o jornal declara: "a república não tem direito de comemorar esta data (abolição), não lhe pertence... esta festa é uma das glórias da monarquia... a república jamais deixará de ser a tirania de um homem, a prepotência de um déspota. Na prática, ela nega a fraternidade, sufoca as liberdades e desconhece a igualdade."

(62) Moraes Filho, op.cit., p. 152/153 e 34. Sobre a presença dos Imperadores (D. Pedro I e II) nas procissões, principalmente nas de Corpo de Deus, que também comemoravam São Jorge, ver os viajantes listados na nota 81 do capítulo 1. A íntima relação das procissões de São Jorge com uma espécie de comemoração nacional foi nitidamente percebida por Dabadie nos anos 50 e por Canstatt nos anos 70. O primeiro afirma que o entusiasmo dos brasileiros ao verem a imagem de São Jorge explicava-se pelo fato de ele ser o "patrono do Brasil" (Debret considerou-o o "defensor de Portugal e do Brasil"; Kidder, "defensor do Império"); Canstatt registra que, em meio a uma grande confusão de cores (combinadas com "falta de gosto" por serem gritantes), destacavam-se as cores nacionais brasileiras: o verde e amarelo. Andrews assinala, em meados da década de 1850, que as cerimônias oficiais, como as comemorações da Independência, eram em parte religiosas e em parte seculares. Ver Dabadie, E., op.cit., p. 18-20; Canstatt, Oskar, op.cit., p.269; Andrews, op.cit., p.55/56.

(63) Carvalho, José Murilo de, A Construção da Ordem. Rio de Janeiro, Campus, 1980, p.155 - 176; Santos, Wanderley Guilherme, Ordem Burguesa e Liberalismo Político. São Paulo, Livraria Duas Cidades, p.35.

(64) Mattos, Ilmar, O Tempo Saquarema, a Formação do Estado Imperial. São Paulo, Hucitec, 1990, p. 157, 131, 201.

(65) Emília Viotti da Costa chamou o liberalismo "saquarema" de "conservador", em oposição às pretensões federalistas e mais radicais do período anterior (Costa, E. V., Da Monarquia à República, Momentos Decisivos. São Paulo, Livraria Ciências Humanas Ltda., p.109-127). Santos, utilizou a expressão "semi-liberalismo" (Santos, Ordem Burguesa, op.cit., p.76).

(66) Ver Santos, Ordem Burguesa, op.cit., p.88 e 89; Mercadante, Paulo, A Consciência Conservadora no Brasil. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1980, p. 101, 207-226; Paim, Antônio, "As Instituições Imperiais", In: Barreto e Paim, Evolução do Pensamento Político Brasileiro. Belo Horizonte, Itatiaia, 1989, p. 109-112.

(67) Mattos, *op.cit.*, p. 263-272. Segundo Mattos, a oposição a este tipo de educação viria dos defensores das escolas particulares, "ancorados nos argumentos de fundo liberal", e dos próprios particulares que não enviavam seus filhos às escolas públicas (*idem, ibidem*, p. 273). A Igreja católica também irá opor-se à abolição do ensino católico.

(68) Em termos filosóficos, a união política imperial do período da "conciliação" (1853-1864) vinha acompanhada pelo "ecletismo", que, ao negar o espírito radical enciclopédico do século XVIII, não abria mão de alguns princípios gerais do liberalismo (ver Paim, *op.cit.*, p. 110).

(69) Bosi, Alfredo, *Dialética da Colonização*. São Paulo, Cia das Letras, 1993, p. 194-221.

(70) "Verdadeiro católico" é o título de um artigo publicado no Diário do Rio de Janeiro em 3 de agosto de 1850. Sobre D. Manoel Rodrigues de Araújo, ver Gomes, *Le Projet*, *op.cit.*, cap 2; e Wernet, *op.cit.*, p. 88 e 89. Tentei consultar os jornais católicos publicados no Rio de Janeiro neste período. Tenho notícias de dois deles, "A Religião" e a "Tribuna Católica" (ver Diário do Rio de Janeiro, 20 de novembro de 1851 e 29 de agosto 52), entretanto, não os localizei.

Da mesma forma que para as festas religiosas, procurei analisar as diferentes e possíveis visões e sentidos sobre o papel do catolicismo e de sua prática religiosa, produzidas pelos variados autores de artigos do "Diário", certamente representantes de segmentos sociais letrados (ver cap. 3 nota 10). Embora estivesse circunscrito aos referenciais desses segmentos, os temas religiosos debatidos eram de grande abrangência e perpassavam os interesses de diversos segmentos sociais.

(71) Sobre o significado de "jansenismo", ver nota 23.

(72) Esta postura de selecionar o que era importado da Europa foi defendida na mesma coluna "Comunicados", provavelmente de autoria do "Microscópio", em outra ocasião, em 6 de abril de 1853, no tocante ao uso de máscaras em clima quente (ver capítulo 3, item 2 e nota 82). A posição "nacionalista" do autor, não invalidou a defesa da higienização da cidade e do Campo de Santana, e as críticas às festas das irmandades (ver capítulo 3, item 2).

(73) Em uma outra ocasião, junho de 1851, o uso do chapéu voltou a ser motivo para desavenças. O "Diário" divulgou no dia 5 a reclamação de duas estrangeiras contra um membro de uma irmandade que as teria destrutado ao exigir, de uma forma pouco educada, que tirassem o chapéu. A resposta foi rápida e, ironicamente, assinada por "El Sombrero". De novo, emergia a idéia, mesmo que indireta, de uma prática religiosa nacional, pois aquelas senhoras, aliás estrangeiras, deveriam seguir os nossos costumes enquanto estivessem aqui, de acordo com o ditado "em Roma seremos romanos", que expressava, oportunamente, a não concordância com a prática de uma Igreja universal.

(74) Ver artigos de 27 de janeiro de 1852, "Variedade"; 30 de janeiro de 1852, "Interior"; 6 de fevereiro de 1852, "Interior"; e 26 de março de 1852, "Variedade"; 5 de junho de 1852, "Variedade"; 11 de junho de 52, "Variedade".

(75) Para os editoriais do "Diário", ver 25 de julho de 1852; 6, 18, 20, 28, 29 de agosto de 1852; 7 e 9 de dezembro de 1852; 25 de dezembro de 1852. No último editorial de 1852 afirmava: "O cristianismo é o elemento primo que impele as sociedades modernas a esse porvir do progresso e ilustração, que está em uniformidade com a natureza humanitária".

A importância e defesa de "nossa religião" ainda poderia vir acompanhada de uma comparação como a religião dos Estados Unidos. Em 26 de janeiro de 1853, o artigo "Exterior" declarava que era inegável o enorme progresso material. Porém, ele era considerado "febril e precipitado"..., "tudo o que fazem é precário, não tem estabilidade"..., "suas terras são lugares de passagem". Da mesma forma sua religião, marcada por "crenças de momento" e pelo nomadismo; possui diversas seitas, "que se aniquilam

mutuamente e que excedem em número os estados já tão numerosos da União". Mudam de culto, como de posição política. Se eles tivessem uma "religião de Estado"...

(76) Outra forma de divulgação de notícias não ligadas a uma prática ultramontana foram os avisos das "seções científicas da Sociedade Emulação Filosófica", presidida pelo grande pensador eclético Padre Mestre Monte Alverne (5 de junho de 1852, "Publicação a Pedido").

(77) Na verdade, a luta pela folga de trabalho aos domingos é muito antiga. Desde o período colonial os jesuítas disputam com os senhores de escravos esta prerrogativa (Ver Vainfas, *Ideologia e Escravidão*, Petrópolis, Vozes, 1986.p. 104). No século XIX, entretanto, a mesma bandeira católica se envolve com outras questões. Uma importante discussão político-religiosa deste período foi a dos enterramentos nos cemitérios e não mais nas Igrejas das irmandades. Pelos objetivos e limites deste capítulo, não aprofundarei o assunto.

(78) Para a opinião de autoridades eclesiásticas, ver 11 de junho de 1852, "Not. Católico" (pastoral); 8 de julho de 1852, ("Editorial"); 9 de julho de 1852 (declaração do Bispo). Mais uma vez, era estabelecida uma íntima relação entre a moral social e a religião, e não só em artigos de autores do clero. Isto evidencia, segundo Antônio Paim, uma característica marcante do países de tradição católica pela histórica ingerência da Igreja institucional nos assuntos políticos (Paim, *op.cit.*, p. 121). Nos países de tradição protestante, pelo esvaziamento das funções das Igrejas protestantes, a separação entre esses dois aspectos seria mais nítida.

Para a opinião de autores leigos, ver "Diário", "Publicações a Pedido", 16, 17 e 25 de julho; 4, 7, 10, 14 e 15 de agosto de 1853; 4 e 15 de setembro de 1853, 25 de novembro, 13 de dezembro e 24 de dezembro de 1853.

(79) Ver "Diário", "Correspondências", 15 de julho, 3 de agosto, 6 de agosto e 11 de agosto de 1853.

(80) Um dos mais fortes argumentos contrários à guarda dos dias santos era a infinidade desses dias, pois atrapalhava os estudantes, os obreiros e o movimento do comércio. Para evitar este problema, o Imperador solicitou à Santa Sé, no início de 1852, um Breve diminuindo os dias santos. Em junho de 1852 o Breve foi assinado e publicado no "Diário" em 18 de fevereiro de 1853, com todo apoio do Bispo do Rio de Janeiro. Apesar da diminuição, ficaram oficialmente estabelecidos 14 dias santos para serem guardados, o que, certamente, continuou dificultando sua observância. No início de 1853, a Câmara aprovou uma postura estabelecendo que todas as lojas, oficinas, casas de comércio, trapiches e fábricas de qualquer natureza, à exceção das farmácias, restauradores e casas de pasto, deveriam se conservar fechadas por todo o dia de domingo e nos dias santos fixados. Ficavam proibidos ainda, sujeito a multas, a condução em carroças e carretas de objetos de comércio e as construções ou consertos de edifícios. A postura não chegou a ser sancionada pelo governo imperial. O debate continuaria ao longo de 1853 e acabou ficando muito polarizado dentro do próprio Diário, com a publicação de várias representações de caixeiros, artistas e tipógrafos.

Ver Diário, 19 de dezembro de 1852, "Rio de Janeiro"; 1 de janeiro de 1853; 15 de agosto de 1853, "Publicações a Pedido"; 20 de setembro de 1853, 9 de outubro de 1853, 12 de novembro de 1853.

(81) Para as denúncias e críticas sobre a necessidade de melhoria da educação religiosa, ver, respectivamente, 3 de janeiro de 1850, "Variedades"; 3 de agosto de 1850, "Correspondência"; 3 de março de 1851, "Microscópio"; 3 de abril de 1851 "Microscópio"; 3 de abril de 1851, "Comunicado"; 22 de janeiro de 1852, "Microscópio"; 5 de fevereiro de 1852, "Variedade"; 31 de março de 1852 "Not. Católico"; 22 e 24 de abril de 1852, "Bispo do Maranhão".

(82) Sobre a reprovação de hábitos católicos, ver capítulo 3, item 2. Em uma carta assinada pelo Cônego Fernandes Pinheiro, e publicada no Diário em 5 de setembro de 1852, claramente percebe-se a estratégia das lideranças católicas em abrir espaços no mundo "temporal" para legitimar a validade da religião naquela época. "Pensamos ter sido de grande utilidade a discussão sobre os domingos: tem ela acordado o

povo da letargia em que se achava..."; pedimos...que os reverendos confessores sejam mais rigorosos com os seus penitentes sobre este pecado, lhes façam ver as vantagens temporais e espirituais que resultam no cumprimento..."

(83) A partir do levantamento temático realizado sobre os editoriais do "Apóstolo", nos 13 anos selecionados, os artigos preocupados com a luta contra estas doutrinas ocupam um importante espaço. Anualmente disputa a prioridade com os artigos sobre a relação entre Estado-Igreja. Ver Marzano, Andréa Barbosa, Relatório final da bolsa de Iniciação Científica, CNPq, março de 1995. Para outros exemplos, ver "O Apóstolo", 18 de agosto de 1876, 19 de janeiro de 1879, 26 de janeiro de 1879, 21 de fevereiro de 1877 e 16 de abril de 1879.

(84) Sobre as acusações de que o catolicismo significava "atraso e ignorância", ver "O Apóstolo", 17 de março de 1873, 28 de abril de 1879, 1 e 29 de fevereiro e 16 e 19 de maio de 1880, 24 de julho e 5 de agosto de 1887. Sobre a "defesa da pátria", ver 19 de julho de 1874, 8 de setembro de 1876, 8 de setembro de 1880, 1 de janeiro de 1886; sobre a "religião de nossos pais", ver 3 de agosto de 1873, 31 de agosto de 1888. Nestes mesmos sentidos, ver 7 de janeiro de 1871, 11 de fevereiro de 1871, 3 de março de 1878, 4 de maio de 1879 e 22 de julho de 1888.

(85) Respectivamente, ver "O Apóstolo" 20 de janeiro de 1886 e de 1888; 27 de novembro de 1887; ver também. 6 de julho de 1887, 7 de agosto de 1887, 7 de outubro de 1888; 20, 23, 27 e 30 de novembro de 1887, 11 de dezembro de 1887; 7 e 24 de outubro de 1888.

(86) Ver também "O Apóstolo" 21 de março de 1877, 12 de fevereiro de 1886.

(87) Sobre Silveira Martins, ver 17 de dezembro de 1871; sobre Joaquim Nabuco e Rio Branco, ver 1 de janeiro de 1875. Ao comentar a morte do Visconde do Rio Branco "O Apóstolo", porém, considerou que, no final da vida, o ilustre senador e conselheiro sofreu modificações, reveladas em seu testamento, no qual disse que "era católico Apostólico Romano, em cuja fé vivera e esperava morrer" (3 de novembro de 1880). Joaquim Nabuco, por sua vez, teria se convertido nos últimos tempos do Império a uma posição católica ligada às diretrizes de Leão XIII (Torres, op.cit., p. 174).

(88) "O Apóstolo", 31 de agosto de 1873, 5 de março de 1879, 8 de setembro de 1880 e 22 de junho de 1888.

(89) Ver "O Apóstolo", 1 e 15 de setembro de 1872; 28 de fevereiro, 11 de agosto, 3 de setembro, 8 de outubro e 5 de novembro de 1876.

(90) "O Apóstolo", 23 de fevereiro de 1875, 24 de dezembro de 1876, 10 de junho de 1877, 15 de janeiro e março de 1878; 1, 3, e 12 de 1879; 31 de março de 1880.

(91) "O Apóstolo", 2 de agosto de 1874 e 1 de outubro de 1875.

(92) Sobre a importância de se compreender o sentido social da retórica, ver Thompson, Senhores e Caçadores, A Origem da Lei Negra, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p. 353-356.

(93) Bosi, op.cit., p. 223.

(94) A expressão "agenda liberal" pertence a Santos, Ordem Burguesa, op.cit., p. 82/83; 88-91.

(95) Bosi, op.cit., p. 224. Dentre as principais expressões do liberalismo reformador, Alfredo Bosi destaca, Tavares Bastos, André Rebouças, Quintino Bocayuva, Joaquim Nabuco, Teófilo Ottoni, dentre outros. Sobre esta geração também chamada de "modernistas" e "geração ilustrada", ver Oliveira, Lucia Lippi, A Questão Nacional na Primeira República, São Paulo, Brasiliense, 1990, p. 79-94.

- (96) Carvalho, José Murilo, A Construção da Ordem. Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1980, p. 155-176.
- (97) Barros, op.cit., p.334.
- (98) Carvalho, A Construção, op.cit., p. 160.
- (99) Pessoa, Reynaldo Xavier Carneiro, O Ideal Republicano e seu papel Histórico no Segundo Reinado, 1870-1889, São Paulo, Edições Arquivo do Estado, 1983, p. 119; Paim, op.cit., p. 133.
- (100) Vieira, David Gueiros, op.cit., p. 39.
- (101) Idem, ibidem, p. 46.
- (102) Mendonça, Antonio Gouvea - "La Question Religiosa y la Incursión del Protestantismo en Brasil durante o siglo XIX: relexiones e hipótesis". In: Bastian, J.P. - Protestantes, liberais y Francomasones, op.cit., p. 80.
- (103) Vieira, op.cit., p.54.
- (104) Ver Barros, op.cit., p. 336. Em 1860, ainda foi aprovada a determinação que estabeleceu como legítimo o casamento acatólico.
- (105) A grande chegada de imigrantes italianos, e portanto católicos, para o sudeste só foi registrada nos últimos anos do Império, 1887 e 1888. Até então o imigrante italiano em São Paulo era uma mão de obra suplementar e não substituta da mão de obra escrava. Ver Petrone, Teresa Schorer, "Imigração Assalariada". In: O Brasil Monárquico, Coleção História Geral da Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, Tomo II, 3o. vol., Difel, 1987, p. 274-280. Preocupava, fundamentalmente, ao "Apóstolo", nos anos 70 e 80, os perigos da imigração de alemães, suíços e norte-americanos. Mas, nem por isso, o jornal deixou de fazer críticas à imigração italiana, em tese, formada por católicos.
- (106) Vieira, op.cit., p. 57-63; Barros, op.cit., p.334, Costa, 1987, João Cruz, "O Pensamento Brasileiro sob o Império". In: Holanda, Sérgio Buarque, História Geral da Civilização Brasileira, 1987, tomo II, 3o. vol., 6a. edição, p.328. Um bom exemplo da atuação da "velha geração" de liberais foi Vasconcelos de Goes que havia sido o grande defensor dos bispos ultramontanos no julgamento final da "questão religiosa", nos anos 70.
- (107) "This humiliating act was performed to show the obedience of the civil to the ecclesiastical power. We were looking on from the balcony of the hotel, Professor Agassiz standing among the spectators. As the emperor passed, he looked up with the most serio-comic expression that can be imagined. It seemed to say, "you see, my friend, what I have to do; but I am rather ashamed of myself". He must have been glad that St. George was out of sight, undergoing his 'punishment'". In: Codman, J., Ten months in Brazil: with notes on the Paraguayan war. Edimburg, R. Grant and Son, 1870, p.165.
- (108) A opinião de que esses costumes religiosos estavam transformando-se é defendida também por Toussaint-Samson, op.cit., p.81. O casal Agassiz ainda assistiu à procissão de São Jorge com sua imagem e cavalo, Agassiz, op.cit., p. 76. Codman, entretanto, parece ser mais pessimista em relação a esta transformação, pois afirma que homens "sensíveis e educados" obedecem a algumas destas "não importantes" manifestações por hábito ou interesse (Codman, idem, ibidem, p. 150-151).
- (109) Sobre o enfraquecimento das procissões, o destaque para a de São Sebastião e Corpo de Deus, e a presença do imperador nos anos 80, ver Allain, E., Rio de Janeiro: Quelques Données sur la Capitale et L'administration du Brésil. Paris, B. des deux-mondes, 1886, p. 192; e Andrews, C. C., Brazil, Its

Condition and Prospects. New York, 1887, p. 55/56. No jornal "O Apóstolo", de 3 de junho de 1888, a "Seção Noticiosa" registra que "pegavam as varas do pálio", S. Alteza o Sr. Conde D'Eu, os senhores Ministros da Justiça, Império, da Guerra e da Agricultura, generais Deodoro e Ancora, e Presidente da Câmara Municipal.

(110) Ver Barros, op.cit., p. 335 e Vieira, op.cit., p. 48/49. Segundo este último autor, havia o grupo de maçons do "Vale do Lavradio" no Rio de Janeiro que defendia a monarquia e o clero romano. Faziam parte, dentre outros, o Padre Joaquim Pinto de Campos (um dos líderes do governo nos debates pela aprovação da Lei do "Ventre Livre", e o Duque de Caxias. Sobre as disputas entre os maçons, ver o mesmo autor, idem, ibidem, p. 57-63.

A posição do clero, especificamente dos bispos, também não parecia homogênea em Roma. Segundo o Diário do Rio de Janeiro, de 2 de janeiro de 1870 ("Noticiário"), muitos bispos, reunidos no Concílio Ecumênico de 1870, ameaçaram abandoná-lo se as principais teses, o "syllabus" e infabilidade papal, não passassem por um exame crítico, conforme o espírito do tempo.

A partir de 1878, Leão XIII, assumindo a direção da Igreja, diminuiria as tensões exacerbadas no papado de Pio IX e procuraria conciliar a "fé com a razão". Indicando a chegada de novos tempos, promulgou, em 1891, a encíclica Rerum Novarum, que procuraria encontrar espaço na "regeneração do proletariado" (Ver Oliveira, Lúcia Lippi, A Questão Nacional na Primeira República, São Paulo, Brasiliense, 1990, p. 163-165; e Torres, op.cit., p. 167.). Entretanto, não encontrei no "Apóstolo" evidências claras destas "novas" diretrizes. A penetração das idéias de Leão XIII deve ter ocorrido num ritmo muito lento (Ver Gomes, op.cit., p. 804-836).

(111) Sobre este vertente nacionalista católica, ver Oliveira, op.cit., p. 159-174. A autora ainda destaca como representantes deste pensamento conservador católico na primeira República, Alvaro Bomilcar e Afonso Celso. Francisco Gomes acrescenta que entre esses católicos existiam os mais ultramontanos, como Eduardo Prado, Afonso Celso e Carlos Laet. Dentre os que advogavam um catolicismo "republicano", destaca Felício dos Santos, Francisco Badaró e o Padre Júlio Maria (Gomes, op.cit., p. 804 - 836). José Murilo de Carvalho, ao estudar a "Utopia de Oliveira Viana", faz referência a uma oportuna divisão entre correntes de idéias iberistas e americanistas. Para o autor, "iberismo" pode ser entendido, negativamente, "como a recusa de aspectos centrais do que se convencionou chamar de mundo moderno". Mas não deve ser confundido com uma visão católica ultramontana, "que teve e continua a ter seus adeptos no Brasil"; é uma visão leiga da sociedade e da política, "embora informada por valores ligados à tradição católica medieval". Ver Carvalho, José Murilo de, "A Utopia de Oliveira Viana", In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, Cpdoc/FGV, vol4, n.7, 1991, p. 89-98.

(112) Costa, João Cruz, "O Pensamento Brasileiro sob o Império". In: O Brasil Monárquico, Coleção História Geral da Civilização Brasileira, tomo II, 3o. vol, 6a. edição, Rio de Janeiro, Difel, 1987, p. 112-115.

(113) Paim, op.cit., p. 113 -115.

(114) Torres, op.cit., p. 167-173.

(115) Idem, ibidem; e Fragoso, Hugo, "A Igreja na Formação do Estado Imperial". In: História da Igreja no Brasil, Tomo II/2, Petrópolis, Vozes, 1992, p. 228-230. Dentre os políticos elogiados pelo jornal "O Apóstolo", além dos já citados, destacam-se: Visconde de Araguaia, Felício dos Santos, Dr. Monte, Barão de Cotegipe, Jaguaribe, Visconde do Bom Retiro, Cunha e Figueiredo, Fausto de Aguiar, Leitão da Cunha, Nâncio Ribeiro, Coelho Rodrigues.

(116) Torres, op.cit., p. 167-173.

(117) A alta hierarquia do clero lutava por uma maior autonomia em relação ao poder imperial, mas não defendeu a tese da separação entre o Estado e a Igreja. Segundo Barros, D. Macedo Costa chegou a

considerar as vantagens da separação sobre a tutela, entretanto, a luta pela libertação dessa tutela não o levou em momento algum a apoiar a tese da separação (Barros, Roque Spencer de, "Vida Religiosa e a Questão Religiosa". In: O Brasil Monárquico, Coleção História Geral da Civilização Brasileira, tomo II, 4o. vol., São Paulo, DIFEL, 1985, p. 335). No jornal "O Apóstolo" também não encontrei nenhuma defesa da tese da separação.

(118) Paim, op.cit., p. 113-114.

(119) Barros, op.cit., p.327 e 328.

(120) Mattos, Ilmar R., op.cit., p. 266.

(121) João Reis já identificou, para a primeira metade do século XIX, a persistência dos defensores de uma prática católica tradicional, especificamente ligada aos rituais da morte, entre humildes irmãos e poderos figurões. Sobre o avanço dos costumes seculares, em detrimento do prestígio das irmandades, o autor considerou ser inegável a influência das "idéias liberais" entre os costumes populares e da elite. Por exemplo, destacou a emergência de novas associações, não religiosas. Entretanto, "insiste", o declínio da devoção católica tradicional, ao longo das três primeiras décadas do século XIX, "parece ter sido lento e, em geral, leve" (Reis, A Morte, op. cit. p. 224-225 e 332-330).

(122) "Diário do Rio de Janeiro", 27 de fevereiro de 1870.

(123) "Diário", 13 de março de 1870.

(124) Ver, respectivamente, 12 de janeiro de 1870, "Noticiário"; 2 de março de 1870, "Comunicado"; 13 de março de 1870, "Comunicado"; 21 de julho de 1870. Ver também, 20 de dezembro de 1870, "Convento do Carmo", 31 de dezembro de 1870, "Publicação a Pedido", 23 de janeiro de 1871, "Publicação a Pedido", e 30 de janeiro de 1871, "Publicação a Pedido"; 1 de maio de 1871, "Noticiário", 17 de junho de 1871, "Noticiário" e "Publicações a Pedido", 7 de novembro de 1871, "Noticiário"; 25 de dezembro de 1871, editorial.

(125) Ver capítulo 3, item 2.

(126) Ver capítulo 1, item 6.

(127) Sobre a relação entre "catolicismo" e identidade nacional, ver Brandão, Carlos Rodrigues, "Ser católico: Dimensões Brasileiras - um Estudo Sobre a Atribuição de Identidade Através da Religião, p. 33; Fernandes, Rubem César, "Aparecida: Nossa Rainha, Senhora e Mãe, Saravá!. In: Sachs, Viola, DaMatta, Roberto e outros, Brasil e Estados Unidos, Religião e Identidade Nacional, Rio de Janeiro, Graal, 1988.

(128) Em geral, é aceito que a influência da "Questão Religiosa" no movimento republicano não se deveu à adesão de alguns "católicos desiludidos com o poder imperial". A influência teria sido mais indireta: por um lado, os católicos, principalmente os romanos, esperavam a subida ao trono da Princesa Isabel, conhecida pelo fervor religioso; por outro, contribuiu para mostrar o "anacronismo" das instituições imperiais (Barros, op.cit., p. 337). Costuma-se atribuir à década de 80 um certo renascimento religioso liderado pela Princesa Isabel, tornando possível a entrada no país de algumas ordens religiosas (Torres, op.cit. p. 157.

(129) Idem, ibidem , p. 165.

(130) DaMatta, "Brasil e Eua; ou as lições do número 3". In: Sachs, Viola, DaMatta, Roberto e outros, op.cit., p. 26.

(131) Sobre estas visões, ver Barros, op.cit., p. 323.

(132) Lafaye, Jacques, 1984. Mesias, Cruzadas e Utopias. México, Fondo de Cultura Economica, p.8. Neste mesmo sentido, ver Brandão, "Ser católico", op.cit., p. 50.

(133) Barros, op.cit., p.322.

(134) David Vieira refere-se a algumas agitações populares no Norte e Nordeste do país que se relacionaram com a prisão dos bispos na "questão religiosa". Vieira, op.cit., p. 59/60.

(135) Ver Gomes, Le Projet, op.cit., p. 444; e Azzi, Riolando, Evangelização e Presença Junto ao Povo, aspectos da História do Brasil. In: Religião e Catolicismo do Povo, 1977, Curitiba, Un.Cat. do Paraná.

(136) A divulgação sobre da "correta" prática católica vinha através de artigos explicando o sentido religioso das comemorações, destacando-se a prática dos sacramentos e mandamentos, sem orgulhos, vaidades e ostentação (31 de outubro de 1884). Encontram-se ainda textos sobre a importância da música sacra (19 de dezembro de 1869, 17 de fevereiro de 1886 "Anúncios"); dos exercícios espirituais (11 de setembro de 1881); explicações sobre o significado das datas do calendário religioso (4 de junho de 1876, 14 de junho de 1876, 31 de outubro de 1880, 29 de junho de 1884, 1 de fevereiro de 1884, 7 de dezembro de 1884 9 de março de 1888).

A defesa da procissões organizadas pelo Bispado foi outra estratégia do "Apóstolo" (São Sebastião e "Jubileu"), pois visava protestar contra a "impiedade e contra o paganismo, delícias dos livre pensadores, materialistas e positivistas". Considerava que as procissões estavam desaparecendo (Cinzas, Penitência, Enterro) porque os "livre pensadores", presentes nas irmandades, entendem que elas são "opostas ao espírito do século" (23 de março de 1877, 27 de janeiro de 1878 e 12 de outubro de 1884).

Na paróquia de Santana, foi nítida a intenção do "Apóstolo" em valorizar a atuação do paróco que organizava "exercícios espirituais", aulas de catecismo e incentivava os sacramentos, inclusive casamentos, para atrair a população. Elogiava-se a irmandade do Santíssimo Sacramento, sem nenhuma crítica ou menção à do Divino Espírito Santo, e divulgava-se a criação de uma devoção - Sagrado Coração de Jesus - diretamente ligada às diretrizes da diocese (11 de setembro de 1881 e 2 de maio de 1883).

(137) Ver "O Apóstolo" 19 de dezembro de 1869 "Crônica Nacional"; 19 e 21 de abril, 19 de maio, 22 de setembro e 27 de outubro de 1876; 5 de outubro de 1877; 12 de fevereiro e 22 de junho de 1879; 20 de junho de 1880; 27 de novembro de 1881; 1 de agosto, 20 de abril, e 18 de dezembro de 1888. Ainda podem ser encontradas críticas a Ordens Terceiras que alugavam prédios para protibulos; que não ofereciam cuidados espirituais aos doentes; que lutavam entre si por privilégios (12 de fevereiro de 1879; 22 de junho de 1879; 23 de julho de 1879).

(138) Dentre as atividades recomendadas, destacam-se, encontros para se rezar o terço (7 de dezembro de 1884; 4 de janeiro de 1888 "Seção Noticiosa"); incentivos ao culto de Nossa Senhora de Lourdes (3 de janeiro de 1886) e Imaculada Conceição (8 de dezembro de 1880); incentivos às comemorações organizadas pelos Capuchinhos (2 de janeiro de 1870; 7 de abril de 1872); ligadas ao mês mariano (5 de junho de 1870; 26 maio de 1872; 2 de junho de 1878; 2 de junho de 1880 "Seção Noticiosa"; 5 de maio de 1880; 29 de abril de 1888 "Seção Noticiosa"); divulgação de sermões, de novenas e Vias sacras (5 de março de 1871; 29 de junho de 1872 "Noticiário"); divulgação de comemorações do "Jubileu" (indulgências concedidas pelo Papa em várias solenidades, 18 de junho de 1886); incentivos às novas associações católicas, como as Filhas de Maria (21 de abril de 1872 "Comunicado"), Servas do Senhor (23 de junho e 9 de julho de 1880) e Sagrado Coração de Jesus (4 e 9 de julho de 1880); e divulgação de Crismas (25 de abril de 1888).

Sobre o apoio às irmandades e paróquias que participavam das "verdadeiras" comemorações, localizei elogios ao Santíssimo Sacramento da Matriz de Santana (11 de setembro de 1881, 2 de maio de 1883). Veladamente, transparece um contraste com outras práticas que existiam na mesma Igreja. Sobre as festas

do Divino, apenas localizei um anúncio sobre a posse do imperador, em 4 de junho de 1871, na coluna "Noticiário".

(139) Ver Gomes, Le Projet, op.cit., p. 556-560. A subordinação das irmandades ao poder eclesiástico foi um processo lento que só se completou no período republicano (ver Gomes, idem, ibidem, cap 5 e 6). Contudo, o enfraquecimento também paulatino das irmandades, enquanto associações requisitadas pela população, teria se iniciado na primeira metade do século XIX (Reis, A Morte é uma Festa, op. cit., p. 224-225).

(140) Gomes, Le Projet, op.cit., p. 581-588.

(141) Nos editais do "Apóstolo", localizei pouquíssimas críticas aos costumes católicos populares. Dentre elas, destacam-se lamentos em relação ao culto de Santo Antônio, que teria ficado secularizado (13 de junho de 1880 - no mesmo ano dos elogios a São João!); reclamações contra superstições de São João e uma "procissão" organizada para homenagear este santo sem autorização eclesiástica (27 de junho de 1888); uma crítica às pessoas que procuram um "curandeiro" perto de Niterói, mas compreende que "gente baixa, rude e ignorante" o procure (4 de novembro de 1887); e uma condenação às "escandalosas devoções particulares" na Cidade Nova, considerando-as ilícitas e enganadores da "piedade pública", pois seus organizadores eram "gatunos" (8 de janeiro de 1897). Uma "superstição e sandice" criticada refere-se a uma oração que, publicada na Gazeta de Notícias e vendida numa loja que se dizia católica, garantia evitar a fome, peste e guerra. A dita oração teria sido encontrada no Santo Sepulcro e guardada pelo imperador Carlos II (17 de março de 1886, "Seção Noticiosa").

Sobre o espiritismo, as críticas giram em torno do "charlatanismo", "pura mágica", ilusão de "tolos e ignorantes" (4 de julho de 1880, 2 e 25 de novembro de 1888, "Seção Noticiosa").

(142) No primeiro sentido, os exemplos referem-se às festas do Círio de Nazareth em Belém, onde a irmandade fez a festa sem a autorização do bispo (28 de novembro de 1877, "Seção Noticiosa", 27 de outubro de 1880, "Editorial", 24 de novembro de 1880 "Seção Noticiosa"); e de Nossa Senhora da Penha na Província do Espírito Santo (16 de abril de 1879).

No segundo, criticando as "tabernas improvisadas" ao redor das Igrejas (no caso a da Glória no Rio de Janeiro), "mesas de jogo", teatros criados de momento, espécies de "feiras pagãs" que dão espaço a todos os vícios e tornam "secundário o ato religioso", ver 13 de agosto de 1886; 16 de maio de 1888 (criticando a "prostituição", "embriaguez" e "jogatina" das festas anunciadas para o Espírito Santo). Sobre a festa da Glória, também é criticado o fato de as senhoras piedosas vestirem a imagem com roupas da moda.

(143) Sobre a defesa das festas religiosas "corretas" na luta contra as autoridades "maçônicas" que desejavam substituí-las, ver Schmitz, Frei Domingos, Dias Santos! Pequenas reflexões sobre as festividades da Santa Igreja. Petrópolis, Vozes, 1915, cap V.

(144) No editorial sobre a festa da Glória é elogiado o fato de a "população" da cidade se obrigar a ir a festa, "visitar a igreja", ou, ao menos, concorrer com alguma esmola e "serviço para o esplendor da dita festa" (13 de agosto de 1886). No edital de 5 de agosto de 1894, a festa de Penha era crítica, sem detalhes, no que havia "ao redor e no caminho", mas não na devoção!

Notícias valorizando a grande concorrência de fiéis, "bem" comportados, em outras celebrações podem ser encontrados em 5 de junho de 1870, 7 de abril de 1872, "Publicações a Pedido"; defendendo o catolicismo das acusações de que o "culto externo" era falso porque praticado pela "massa analfabeta e ignorante", ver 18 de abril de 1879, "Publicação a Pedido".

Um outro indício desta perspectiva encontra-se no trabalho de Rachel Soihet sobre a festa da Penha. Indica a historiadora que o padre Ricardo Silva, responsável pelo santuário entre o final do século XIX e 1907, buscava atrair multidões à festa, além de ser bastante engajado na capanha abolicionista. O padre que o substituiu, Alves da Rocha, já defendia uma postura bem mais ortodoxa, pois procurou impedir de todas as maneiras o que considerava uma "orgia" praticada em nome da santa (Soihet, Subversão pelo

Riso, op.cit., p.207). A posição do padre Ricardo Silva também ajuda a explicar o crescimento da popularidade das festas da Penha no período.

(145) Ver 6 de janeiro, 8 e 11 de janeiro de 1888 ("Variedades"). As Festas de Bonfim e da Purificação, em Santo Amaro, Bahia, ainda foram elogiadas em 5 de agosto de 1894.

(146) Schmitz, Frei Domingos, op.cit., Petrópolis, Vozes, 1915, p. 134.

(147) Ver, respectivamente, 18 e 23 de abril de 1879, 29 de fevereiro de 1884, 27 de janeiro de 1870, 23 de março de 1877, 21 de fevereiro de 1879, 14 e 21 de fevereiro de 1886 ("Transcrição"). Festas com "leilões de prendas", fogos e praça enfeitada, música e coreto, organizadas pelo vigário da freguesia, não eram condenadas (10 de maio de 1880, "Declarações", 23 de maio de 1888, "Seção Noticiosa", 11 de dezembro de 1894).

No edital de 5 de agosto de 1894 a homenagem a Santana, organizada pelo pároco da mesma Igreja, é elogiada pelo "esplendor" da festa cheia de "muitas mil pessoas". Justificava-se ser impossível haver silêncio pela quantidade de pessoas e "amor que este povo tem por sua religião".

(148) Sobre o abolicionismo católico, gradual e preocupado com a educação do liberto, ver "O Apóstolo" 1o. de outubro de 1871, 2 e 9 de março de 1884, 25 de outubro de 1885, 3 e 17 de março e 17 de novembro de 1886, 2, 5, 10, 12 e 19 de outubro de 1887, 22 de abril, 25 e 27 de maio e 5 de outubro de 1888.

A existência deste abolicionismo católico no "Apóstolo" desafia antigas concepções de que a Igreja Católica nunca defendeu a emancipação (Ver Carvalho, José Murilo, "Escravidão e Razão Nacional", Dados, Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol 31, n. 3, 1988, p. 303). O assunto merecerá um futuro aprofundamento.

Com uma postura de defesa da população escrava, liberta e negra, suas práticas religiosas em relação aos santos católicos são estrategicamente omitidas pelo "O Apóstolo"; o "indiferentismo" e a "superstição" encontram-se em todos os segmentos sociais. Só localizei um texto publicado como "Colaboração" referindo-se aos costumes africanos "cheios de preconceitos, superstições e erros enormes que servem unicamente para atrofiar a moral cristã" (6 de junho de 1888).

Segundo Douglas Teixeira Monteiro, baseado em Ralph Della Cava, a aproximação da Igreja com as "classes subalternas" e o "reavivamento espiritual", particularmente entre os clérigos, pode ser identificado no Nordeste, juntamente com a reorganização das jurisdições eclesiásticas, a partir de 1860 (Monteiro, Douglas Teixeira, "Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado". In: O Brasil Republicano, Coleção História Geral da Civilização Brasileira, tomo III, vol 2, Rio de Janeiro, DIFEL, 1977, p. 44. O incentivo da Igreja à organização de romarias populares, no final do século XIX, é apontado por Rubem Cesar Fernandes para o caso de Nossa Senhora Aparecida. A primeira dessas romarias oficiais teria sido organizada em 1873. Segundo o autor, para o historiador oficial do Santuário de Aparecida, Frei Julio Brustolini, "os movimentos de massa foram propostos para despertar no povo sua consciência de nação católica, diante dos princípios anti-religiosos que orientavam a República", Fernandes, R. C., op.cit., p. 89/90). No sentido de uma aproximação com o "povo", Lúcia Lippi ainda destaca que este movimento coincidiria com os primeiros passos do "catolicismo social", no final do XIX (Oliveira, A Questão Nacional, p.166).

(149) "O materialismo e o desrespeito aos templos são vistos como conseqüências da falta de educação religiosa" (9 de julho de 1886). "A educação trará o conhecimento de quais os deveres do cristão e do cidadão (14 de fevereiro de 1886)".

(150) As opiniões de "O Apóstolo" à imigração reuniam críticas aos gastos exagerados como estrangeiros; aos próprios imigrantes que exploravam a caridade do brasileiro, que não queriam a nossa nacionalidade e que substituíam os capoeiras nas ruas, de uma forma até mais "perversa", com diferentes atividades ambulantes. Noticiava-se ainda a criminalidade dos imigrantes, inclusive italianos. Reunidos entre a escória da Europa, eram acusados de atentarem contra a propriedade, de usarem dinamite e atentarem contra o lar doméstico (17 de novembro de 1886; 16 de fevereiro de 1887, 5 de outubro de

1887; 6 de junho de 1888; 17 de novembro de 1886; 10 de junho e 3 de novembro de 1888 "Seção Noticiosa e 3 de maio de 1889).

(151) Dentre esses editoriais, ainda sobressaem os que valorizavam as "três raças" formadoras do povo brasileiro (6 de maio de 1888; 27 de maio de 1888). É interessante notar que "O Apóstolo" também defendia o aproveitamento da mão de obra indígena.

(152) Sobre a consolidação desta visão do negro "degenerado", ver Azevedo, Célia, Onda Negra, Medo Branco, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p. 155-174, e Schwarcz, Lília, Retrato em Branco e Negro, São Paulo, Cia das Letras, p. 221-245.

(153) As mudanças decorrentes do advento da República, quando a Igreja passou a ter, ironicamente, maior liberdade de ação, não serão aprofundadas. A postura de Frei Schmitz pode servir de indicador, mas, certamente, não é suficiente. Destacam-se, contudo, algumas questões que ficarão para investigações futuras: a chegada de muitos padres estrangeiros teria afastado grande parte do clero das tradicionais práticas católicas? A maior presença dos camdomblés cariocas, no sentido de ficarem mais visíveis, teriam alguma relação com um aprofundamento da romanização no Rio de Janeiro a partir da República?

A República também procurou estabelecer um novo calendário de festas dessacralizadas (ver Otávio, Rodrigo, Festas Nacionais, Rio de Janeiro, Briguiet, 1893). Os novos símbolos criados não eram religiosos e evocavam a solidariedade internacional e nacional. A reincorporação oficial de símbolos religiosos teria local na elevação de Nossa Senhora Aparecida a Padroeira do Brasil, em 1929 (Ver Souza, Juliana Beatriz Almeida, Mãe Negra de um Povo Mestiço: História da Devoção a Nossa Senhora da Conceição Aparecida e Identidade Nacional no Brasil 1717-1930, Niterói, Monografia Bacharelado, UFF, 1993).

Para a crítica católica às propostas do novo calendário, ver "O Apóstolo", 25 de setembro de 1896.

PALAVRAS FINAIS

Ao concluir este trabalho, é hora de fazer uma confissão. Desde o início da pesquisa, preocupava-me com a viabilidade de estudar a história de uma única festa, mesmo que fosse a maior das festas religiosas da cidade no século XIX. Entre desejos, teimosias e incertezas, segui em frente, embora, não possa negar, sempre procurando ampliar as fontes e o próprio tema.

Assim, ainda que seguindo o eixo central das festas do Divino, passaram a fazer parte da análise muitas outras festas da cidade, batuques, barracas, divertimentos, realejos, cosmoramas, cavalinhos-de-pau, danças e jogos populares; relatos de viajantes, jornais e memorialistas; teatros, irmandades, procissões, costumes urbanos, higienização e urbanização da cidade, política imperial, secularização dos costumes e problemas políticos entre o catolicismo e a modernidade.

Hoje, certamente, não tenho mais aquela preocupação inicial. Sem constrangimentos, é fácil reconhecer que segui a trilha do "Império do Divino" na cidade do Rio de Janeiro, ao longo do século XIX, em suas múltiplas dimensões e apropriações. Dimensão comunitária, negra, religiosa, teatral, musical, cômica e política; versões portuguesas, policiais, populares, higiênicas, religiosas e folclóricas. As festas do Espírito Santo, nesta perspectiva, tornaram-se uma grande janela e um maravilhoso palco para se acompanhar a cultura popular carioca no século XIX e sua transformação na história.

Dos "lundus", que confundiam gêneros musicais e pessoas, aos batuques rasgados, com a indisfarçável marca africana; das estratégias de controle aos caminhos de convívio com antigas manifestações festivas e religiosas, desenvolveu-se a dinâmica desta longa e multifacetada história. Sem dúvida, uma história marcada por muitas lutas, grande parte delas travadas em torno do movimento nas ruas e nas praças; muitas outras envolvendo discussões sobre os desperdícios sociais e a moralidade pública, sobre a continuidade da "tradição" e o irresistível "progresso" dos costumes. A própria construção da memória da festa e da identidade futura da cidade estava em jogo.

Em campos opostos, situavam-se, de um lado, em termos bem amplos, os defensores de algum modelo de "civilização" baseado nos referenciais dos "modernos" costumes europeus; de outro, os que reproduziam práticas antigas, costumes coloniais e "tradicionais", frequentemente condenados pelos primeiros. Em termos musicais, nada expressaria melhor a oposição proposta do que as aristocráticas valsas - as conhecidas "aberturas" - e o "imorais" batuques.

Entretanto, entre esses dois campos, ou para além deles, sem que seus conceitos ou seus adeptos deixassem de estar presentes, abriam-se diversas possibilidades... Como vimos, os protagonistas do "Império do Divino" - autoridades municipais, articulistas dos jornais, reformadores católicos, festeiros, vizinhos, irmãos do Divino, barraqueiros, artistas populares e espectadores - desafiaram os limites extremos e opostos, recriando, constantemente, irresistíveis "lundus". Inegavelmente, complicaram a conclusão do processo. Ao lado do cerceamento das manifestações populares, restritas a certos locais e épocas, e dos limites colocados pelo reformismo católico, esteve presente a constante criatividade dos protagonistas dos gêneros musicais e estilos de divertimento popular, sempre (re)inventando novos ritmos, novas danças e também novas festas.

Se localizei medidas repressoras e cerceadoras sobre as festas populares nas Posturas Municipais - em conjunturas perigosas ou não - na criação de novos locais de sociabilidade e diversão e entre autoridades católicas, os exemplos foram sempre acompanhados de recuos ou oposições. Evidentemente, não havia uma unanimidade no assunto. Estava em curso (ou em disputa) a construção dos conteúdos e a definição mais nítida dos limites (teóricos, práticos e geográficos) entre a "civilização" e a "tradição", entre os costumes que seriam condenados e os que seriam tolerados. Melhor seria colocar esses conceitos no plural, pois, na verdade, existiam diferentes versões de "civilização" e "tradição"; variadas doses de cerceamento e tolerância sobre as práticas populares festivas.

Alguns casos ficaram marcados pela alternância de decisões, outros foram apenas superficialmente regulados, outros ainda permaneceram presos aos dilemas do catolicismo,

ao mesmo tempo, nacional, oficial e popular. As autoridades envolvidas na administração municipal, as opiniões presentes nos jornais e os reformadores católicos demonstraram que os caminhos de convívio e tolerância com as práticas religiosas e musicais de negros ou brancos pobres não se encontravam fechados, a despeito de todas as críticas e condenações que recebiam.

Para as autoridades imperiais, e também para a liderança da Igreja, as festas religiosas populares representavam um duplo impasse: ao mesmo tempo que eram símbolos de seu poder, expunham uma prática popular condenada frente à "civilização" e frente a uma "correta" religiosidade. Para o Estado Imperial - e para a Igreja Católica - este impasse dificultava e limitava as "polícias" de controle. Como condenar uma manifestação que também legitimava o próprio Império? Como criticar um símbolo que expressava muito de si mesmo? Coerentemente, os caminhos escolhidos não poderiam ter sido excessivamente repressivos ou radicais...

Mas as práticas de tolerância não se encontravam apenas entre as autoridades. Disseminavam-se por diversos locais sociais, em sentidos horizontais e verticais. Vizinhos, espectadores, público das festas, intelectuais, um nobre ministro de Estado, irmãos do Divino e "memorialistas" tornaram-se por vezes cúmplices de uma certa tradição, facilitando, em parte, a continuidade do que muitos viam como "barbárie".

Digo em parte, porque não se pode deixar de considerar a força da persistência das heranças africanas e das exuberantes manifestações da fé popular, expressas nas festas religiosas que teimavam em continuar. Ambas, apesar das perseguições, críticas e estranhamentos, de alguma forma foram aceitas e incorporadas à vida da cidade, mesmo que sob a guarda de uma estratégia política e de controle mais eficaz que a simples repressão.

Em nada distantes disto tudo, barraqueiros, festeiros, lavadeiras, "barbeiros", artistas, público das festas, aprendiam muito rápido os rumos da "moderna" "civilização" e ampliavam as suas versões e possibilidades. Polcas, contra-danças, maxixes, cosmoramas, novidades científicas, "kermesses", "kiosques" e "sociedades carnavalescas" estavam nas

ruas, entre os populares. As barracas, por sua vez, atualizavam suas justificativas; importantes personalidades também as protegiam. O trânsito dos personagens do Império do Divino entre a "civilização" e a "barbárie" foi algo mais comum do que se poderia imaginar à princípio. Variados foram os caminhos de aproximação e influência entre as manifestações da(s) cultura(s) popular(eres) e do que se convencionou chamar de cultura(s) "civilizada" e "erudita".

De qualquer forma, nada disso impediu o fim das festas do Divino Espírito Santo do Campo de Santana e a transformação das antigas, coloniais e barrocas práticas festivas católicas na cidade do Rio de Janeiro. De tudo que foi visto e revisto, entretanto, a explicação para essas mudanças não pode ser pensada isoladamente. De uma forma dinâmica, entrelaçaram-se os marcos de vida e morte da maior festa religiosa do século XIX com a consolidação e crise do regime político imperial, com o aprofundamento dos mecanismos de intervenção e dominação social dos poderes públicos e religiosos, bem como com a emergência de novas importantes festas populares na cidade do Rio de Janeiro...

Ironicamente, quando se consolidava o processo de condenação do "Império do Divino", havia também passado o tempo do governo do Império dos homens.

* * *

Entre mortos e feridos, rupturas e continuidades, Impérios ou Repúblicas, ainda hoje é arriscado definir quem saiu vitorioso. Ao lado das constantes atualizações dos motivos da "civilização", sempre revestidos de "neo-liberalismos", os construtores dos "lundus" modernos continuam criando inesgotáveis "barbáries" e desafiando todas as tentativas de guetificação, cerceamento e intolerância.

Expressando os impasses do nosso atual "estágio civilizatório", em 21 de outubro do ano passado, o "Jornal do Brasil" colocou em discussão uma das últimas novidades em termos musicais no Rio de Janeiro, os bailes funks no Morro do Chapéu Mangueira.

Os moradores do "asfalto" reclamavam do intenso barulho que os bailes provocavam, já que ninguém conseguia dormir à noite. Baseados no artigo 5o. da Constituição, no artigo 6o. da Constituição Estadual, no Código Civil e na lei Municipal 5421, conhecida como a "Lei do Silêncio", esses moradores procuravam impedir os bailes ou, curiosamente, conseguir hospedagem de graça nos hotéis do bairro.

O chefe da equipe de som dos bailes, responsável pela "zoeira" no Morro, declarou ao jornal que acreditava ser a "discriminação" o maior problema. Os "moradores", explicou, "queriam acabar com o funk "não por causa do som", "mas porque os jovens de classe média estavam se misturando com o pessoal do morro". "Isso eles não toleram", afirmou. Nas comunidades carentes, em sua avaliação, ninguém reclamava do som.

Na mesma matéria, o jornalista e escritor Zuenir Ventura ponderava que, uma saída, aliás a mais fácil em sua opinião, seria estigmatizar os participantes, empurrando-os para a mão dos traficantes de drogas do morro. A outra, "mais complexa", envolvia o controle de nosso etnocentrismo e preconceito. Dever-se-ia procurar compreender que, "por trás de uma manifestação diferente, estranha", poderia existir "legitimidade cultural, como havia na capoeira e no samba em seus primórdios". Afinal, continuou, democracia era isso, "essa coisa chata de aturar o contrário". Se os bailes fossem mesmo violentos, aquelas quatro mil pessoas se destruiriam numa única noite... Melhor do que excluir e discriminar, aconselhou, era mais sensato e seguro canalizar a energia dos jovens - antes que ela se tornasse uma "fúria, perversa e incontrolável".

Se se atualizaram os locais, os gêneros musicais (agora impregnados de modernidades eletrônicas), as leis, os personagens, a visão dos vizinhos e seus filhos, a posição dos organizadores da folia e dos intelectuais "progressistas", a velha dinâmica entre a repressão e a tolerância sobre as manifestações festivas populares parece ainda ser um problema premente na cidade. Dentre os sérios conflitos que assolam hoje o Rio de Janeiro, seria importante que fossem levadas em consideração - em meio a urgentes necessidades de uma melhor distribuição de renda e educação - as expressivas inovações

musicais e rítmicas dos milhares de jovens herdeiros dos "lundus" cariocas do século XIX.

Que as lições do "Império do Divino" sejam de alguma valia.

FONTES

I. Principais fontes manuscritas consultadas

1. Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro - AGCRj

1.1. Códices sobre festas e festividades (pedidos de licença):

Códice 43-3-59, Festa do Divino Espírito Santo, 1874.

Cód. 43-3-65, Festas Religiosas, 1835-1913.

Cód. 43-3-92, Festividades Religiosas da Câmara Municipal - Procissões e outras cerimônias festivas, 1822-1908.

Cód. 43-4-2, Festividades Religiosas e Populares - Danças, jogos e tradições, 1826-1837.

Cód. 43-4-3, Festividades - Tradições populares e religiosas, 1831-1835.

Cód. 43-4-4, Festividades de Nossa Senhora da Glória, 1832-1897.

Cód. 43-4-5, Festividades e Coretos, 1833-1906.

Cód. 43-4-6, Festividades, 1836-1839.

Cód. 43-4-7, Festividades do Divino Espírito Santo, 1836-1900.

Cód. 43-4-8, Festividades da Penha, 1838-1903.

Cód. 43-4-9, Festividades - Tradições populares e religiosas, 1840-1842.

Cód. 43-4-10, Festividades - Tradições populares e religiosas, 1843-1849.

1.2. Códices sobre diversões (pedidos de licença):

Cód. 42-3-13, Diversões Públicas, 1832-1869.

Cód. 42-3-14, Diversões Particulares, 1833-1908.

Cód. 42-3-19, Diversões Públicas, 1870-1899.

Cód. 42-3-20, Diversões - Festas Oficiais, 1870-1907.

Cód. 42-3-31, Diversões Públicas, 1891-1899.

1.3. Códices sobre jogos (pedidos de licença):

Cód. 42-3-31, Jogos, 1891-1899.

Cód. 45-2-30, Jogos, 1874-1911.

Cód. 45-2-41, Jogos, 1830-1839.

Cód. 45-2-42, Jogos, 1831-1833.

Cód. 45-2-43, Jogos, 1841-1873.

Cód. 45-2-48, Jogos, 1895.

1.4. Códices sobre barracas (pedidos de licença):

Cód. 58-3-35, Barracas e Barraquinhas no Campo de Honra para a festa do Divino Espírito Santo, 1831-1836.

Cód. 58-3-36, Barracas, Barracões e Barraquinhas, 1846-1865.

Cód. 58-3-38, Barracas e Barraquinhas, 1872-1889.

1.5 Queixas e Reclamações:

Códice 49-1-8, 1830-1849.

Cód. 49-1-21, 1850-1859.

Cód. 49-1-24, 1861-1879.

Cód. 49-1-33, 1880-1889.

Cód. 49-1-37, 1883-1888.

Cód. 49-1-43, 1890-1899.

1.6. Outros Códices consultados:

Códices 15-4-22 (1833-1903), 15-4-34 (1872-1909), 15-4-39 (1877-1884), 15-4-43 (1833-1909), 15-4-45 (1885-1888), 15-4-46 (1889-1890), 15-4-51 (1893-1897), 15-4-52 (1894), 15-4-54 (1895-1909), Jardins Públicos.

Códice 37-4-12, Relatório do Fiscal de Santana, 1832.

Códice 37-4-29, Relatórios dos Fiscais de Freguesia, 1841-1893.

Códice 48-1-2, Portarias do Governo Imperial à Câmara, 1844-1847.

Códice 48-1-34, Portarias do Governo Imperial à Câmara, 1870-1871.

1.7. Atas da Câmara Municipal:

1854: 1o. e 8 de abril,, 1o. de julho

1855: 13 de junho

1856: 17 de abril, 7 de outubro, 21 de outubro

1858: 15 de abril

1862: 3 de maio

1863: 5 de junho

1866: 14 de junho, 31 de julho, 14 de agosto.

1874: 16 e 21 de junho, 5 de agosto

1875: 26 de janeiro, 9 de março

1877: 18 de agosto

1879: 18 de fevereiro, 21 de junho

1880: 29 de maio, 12 de junho

1881: 23 de fevereiro, 28 de abril, 27 de maio, 2 de junho

1882: 23 de fevereiro, 9 de março, 16 de março, 3 de abril, 27 de abril, 11 de maio, 23 de maio.

2. Arquivo Nacional - AN

Maço IJ6-187, Secretaria de Polícia da Corte, ofícios, 1838.

Maço IJ6-196, Idem, 1840-1841.

Maço IJJ10-21, Correspondência da Câmara Municipal da Corte para o Ministério do Império, ofícios, 1855.

Maço IJJ10-25, Idem, 1865-1867.

Código 324, vol 3, Correspondência da Chefia de Polícia para o Ministério da Justiça, 1834-1841.

Código 334, Correspondência reservada recebida pela Chefia de Polícia, 1833-1840.

GIFI, 5F 241, Ofícios do Ministério da Justiça para o dos Negócios do Império, 1822-1843.

GIFI, 5B 452, Ofícios do Comando do Corpo Municipal Permanente da Corte para o Ministro da Justiça, 1848-1871.

II - Fontes impressas consultadas:

1. Códigos de Posturas Municipais (Biblioteca do AGCRj):

1830, Typ. Imp. Nac.

1854, Rio de Janeiro, Typ. 2 de dezembro.

1860, Código de Posturas da Ilustríssima Câmara Municipal. Rio de Janeiro, Typ. de F. de Paula Brito.

1870, Código de Posturas da Ilustríssima Câmara Municipal do Rio de Janeiro e Editais da mesma Câmara. Rio de Janeiro, Eduardo e Henrique Laemmert.

1894, Leis, Decretos, Editais e Resoluções da Intendência Municipal do Distrito Federal. Rio de Janeiro, Papelaria e Typografia Mont'Alverne.

2. Compromissos de Irmandades:

Santíssimo Sacramento, Santo Antônio dos Pobres e Nossa Senhora dos Prazeres da Matriz de Santo Antônio dos Pobres, 1867, Arquivo Nacional - AN, caixa 543, pacote 3.

Santíssimo Sacramento da Candelária, 1881, AN, caixa 926, pacote 61.

Imaculada Nossa Senhora das Dores da Igreja Matriz de Santo Antonio, 1875, AN, caixa 926, pacote 62.

Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, 1870, AN, caixa 926, pacote 63; 1891, OR, 173 F Bib.

Santa Cecília, 1869, AN, caixa 926, pacote 65.

Santíssimo Sacramento da Antiga Sé, 1877, AN, caixa 927, pacote 68.

Glorioso Arcanjo São Miguel e Almas da Freguesia do Santíssimo Sacramento da Antiga Sé, 1842 e 1868, Biblioteca Nacional - BN, IV - 290, 2, 25; BN, V - 252, 4, 1, n.84.

Glorioso Arcanjo São Miguel das Almas da Freguesia de São José, 1848, BN, III- 312, 3, 23, n1.

Divino Espírito Santo da Lapa do Desterro ereta no Convento do Carmo, 1850 e 1865, BN, V-266, 2, 1 n. 8 e BN, IV 37, 6,6.

Glorioso Mártir São Gonçalo Garcia, 1853, BN, IV - 290 2, 29.

Divino Espírito Santo da Matriz de Santana, 1860, Arquivo da irmandade, Gráfica Carioca, 1964.

Santíssimo Sacramento da Freguesia de Santana, 1865, Arquivo da Irmandade, Pap. Sul América, 1926.

3. Jornais:

Diário do Rio de Janeiro, 1850 a 1854; 1869 a 1872.

Jornal do Commercio, 1880 e 1881 (maio, junho e julho).

O Apóstolo, 1866 a 1901.

4. Viajantes:

AGASSIZ, Luiz e AGASSIZ, Elizabeth C., Viagem ao Brasil, 1865-1866. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaias/USP, 1987.

AIMARD, Gustave. Le Brésil Nouveau. Paris, E. Dentu Editeur 1886.

ALLAIN, E., Rio de Janiero: Quelques Données sur la Capitale et L'Admiistration du Brésil. Paris, B. des deux-mondes, 1886.

ANDREWS, C. C. Brazil, Its Condition and Prospects. New York, 1887.

ASSIER, Adolphe d', Le Brésil Contemporain. Paris, Durand et Lauriel Libraires, 1867.

ASSUMPÇÃO, Thomas L. d', Narrativas do Brasil (1876-1880). Rio de Janeiro, Livraria Contemporânea, 1881.

BIARD, François, Dois Anos no Brasil. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1945.

BURKE, U.R. e STAPLES, Jr., Business and Pleasure in Brazil. New York, 1886.

BURMEISTER, Herman, Viagem ao Brasil através das Províncias do Rio de Janeiro e Minas Geraes. Rio de Janeiro, Martins Editora, s/d.

BURTON, Isabel, The Life of Captain Sir Richard Burton. London, Chapman Hall, 2v. 1893.

CANSTATT, Oskar, Brasil - a Terra e a Gente (1871). Rio de Janeiro, Irãos Pongetti Ed., 1954.

CALDCLEUGH, A., Travels in South America During the Years 1819-1821. London, 1825.

CODMAN, J., Ten Months in Brazil: With Notes on the Paraguayan War. Edingurgh, R. Grant and Son, 1870.

DABADIE, F., A Travers l'Amerique du Sud. Paris, Ferdinand Sartorius Editeur, 1859.

DEBRET, Jean Baptiste, Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1989, tomos 1, 2, 3 e 4.

DENIS, Ferdinand, Brasil. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1980.

EBEL, Ernest, O Rio de Janeiro e Seus Arredores em 1824. São Paulo, Editora Nacional, 1972.

ELWES, R., 1854. A Sketcher's Tour Round the World. London, Hurst & Blackett Publishers, 1854.

EWBANK, Thomas, Vida no Brasil. Belo Horizonte, Itatiaia, 1976.

EXPILLY, Charles, Le Brésil tel qu'il est. Paris, Arnauld de Vresse Ed., s/d.

-----, Mulheres e Costumes do Brasil. São Paulo, Companhia Ed. Nacional, 1935.

HORNER, G., Medical Topography of Brazil and Uruguay: With Incidental Remarks. Philadelphia, 1845.

KIDDER, Daniel, s/d. Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil (Rio de Janeiro e Província de São Paulo). São Paulo, Livraria Martins, s/d.

KIDDER, D. e FLETCHER, J.C., O Brasil e os Brasileiros. São Paulo, Cia Ed. Nacional, 1941

LEMAY, Gatton, A Bord de la Junon. Paris, G. Chrpentier Librairie, 1879.

LUCCOCK, John, Notas sobre o Rio de Janeiro. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1975.

MONTET, E., Brésil et Argentine: Notes et Impressions de Voyage. Genève, Ch. Ecgimann et Cie.; Paris Librairie Fischbacher, s/d.

- POHL, J.E., Viagem ao Interior do Brasil. Belo Horizonte, Itatiaia, 1976.
- RADIGUET, Max, Souvenirs de l'Amerique Espagnole. Paris, Michel Lévy Frères, 1856.
- RIBEYROLLES, Charles, Brasil Pitoresco. São Paulo, Martins, s/d.
- ROBLANO, Eugène, Dix-huit ans dans l'Amerique du Sud. Paris, E. Plon et Cie. Immprieurs Editeurs, 1878.
- RUGENDAS, J.M., Viagem Pitoresca Através do Brasil. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, vol. 1 e 2, 1979.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de, Viagem Pelas Provincias do Rio de Janeiro e Minas Gerais. Belo Horizone, Itatiaia, 1975.
- SCHLICHTHORST, Carl, O Rio de Janeiro como é (1824-1826). Rio de Janeiro, Edit. Zelio Valverde, 1943.
- SCULLY, W., Brasil, Its Provinces and Chief Cities. London, 1866.
- SEIDLER, Carl, Dez Anos no Brasil. São Paulo, Livraria Martins, 1935.
- SPIX, J.B. e MARTIUS, C.F.P., Viagem pelo Brasil. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1938.
- STEWART, C.S., Brazil and Prata: The Personal Record of a Cruise. New York, G. P. Putman & Co. 1856
- THEODOR VON LEITHOLD, J.G. e LUDWIG VON RANGO, F., O Rio de Janeiro Visto por Dois Prussianos em 1819. São Paulo, Cia Ed. Nacional, 1966.
- TOUSSAINT-SAMSON, A., Une Parisienne au Brésil. Paris, Ollendorf, 1883.
- ULSEL, Charles d', Sud-Amerique: Sejours et Voyages au Brésil a la Plata, au Chili, en Bolivie et au Pérou. Paris, E. Plan et C. Imprimeurs Editeurs, 1879.
- VINCENT, Frank, Around and About South America. New York, 1890.
- WALSH, R., Notícias do Brasil (1828-1829). Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1985.
- WILBERFORCE, E., Brazil Viewed Through a Naval Gass: With Notes on Slavery and the Slave Trade. London, Longman, Brown, Green and Longmans, 1856.

WRIGHT, Marie. Robinson, The New Brazil: Its Resouces and Atractions. Historical, Descreptive and Industrial. Philadelphia, Geroge Barrie & Son, 1901.

5. Memorialistas e folcloristas:

ALMEIDA, Manuel Antonio, Memórias de um Sargento de Milícias. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, s/d.

ALMEIDA, Renato, História da Música Brasileira, Rio de Janeiro, F. Briguiet Cia Ed., 1949.

ANDRADE, Mário, Dicionário Musical Brasileiro. Belo Horizonte/São Paulo, Editora Itatiaia/USP, 1989.

AZEVEDO, Moreira, O Rio de Janeiro. 2 vol. Rio de Janeiro, Brasiliana, 1969.

BARRETO, Lima, Feiras e Mafuás. São Paulo, Brasiliense, 1956.

BARRETO, Paulo (João do Rio), A Alma Encantadora das Ruas. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Documentação e Informação Cultural, 1987.

BRAZIL, P. Etienne, "O Fetichismo dos Negros do Brasil". In: Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, tomo 74, parte II, vol 124, 1911.

CARNEIRO, Edison, Dinâmica do Folclore. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965.

-----, Folguedos Tradicionais. Rio de Janeiro, Funarte/INF, 1982, 2a. ed.

CASCUDO, Câmara Luis, Dicionário do Folclore Brasileiro. Belo Horizonte/São Paulo, Editora Itatiaia/USP, 1988.

COARACY, Vivaldo, Memórias da Cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Livraria José Olímpio, 1965.

CORREA, Magalhães, "Terra Carioca, Fontes e Chafarizes". In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, IHGB, vol 170, 1935.

COSTA, Joaquim José, Breve Notícia da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio. Rio Janeiro, Tipografia Politécnica, 1886.

COSTA, José Maria Lopes da, Notícia Histórica da Imperial Irmandade do Divino Espírito Santo da Lapa do Desterro ereta na Igreja do Convento do Carmo. Rio de Janeiro, Typ. Nacional, 1873.

COSTA, Nelson, Rio de Ontem e de Hoje. Rio de Janeiro, Leo Editores, 1958.

CRULS, Gastão, Aparência do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, José Olímpio, 1965.

DE LOS RIOS FILHO, Adolfo Morales, O Rio de Janeiro Imperial. Rio de Janeiro, Ed. A Noite, 1946.

DIAS, Jaime Lopes, "A Festa do Divino como elemento da área cultural comum luso-brasileira". In: Estudos e Ensaaios Folclóricos em Homenagem a Renato Almeida. Rio de Janeiro, Ministério das Relações Exteriores, 1960.

DORIA, Escragnolle, "Os Festejos Populares Antoninos". Revista da Semana, 13 de junho de 1931.

EDMUNDO, Luiz, O Rio de Janeiro do Meu Tempo. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 3 vols., 1938.

-----, O Rio de Janeiro no Tempo dos Vice-Reis. Rio de Janeiro, Conquista, vol2, 1956.

EFEGE, Jota, Figuras e Coisas da Música Popular Brasileira. Rio de Janeiro, Funarte, 1978.

FAZENDA, Vieira, "Antiquilhas e Memórias da Cidade do Rio de Janeiro". In: Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, IHGB, tomo 86, vol. 140, 1919; tomo 88, vol. 142; tomo 93, vol 147, tomo 95, vol 149, 1920; tomo 95, vol 149, 1924.

FERREZ, Gilberto, "O que Ensinam os Antigos Mapas e Estampas do Rio de Janeiro". In: Revista do Instituto Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, IHGB, vol 278, 1968.

GARCIA JUNIOR, "O Campo de Santana e a sua História". In: Sul América. Rio de Janeiro, abril de 1938.

GERSON, Brasil, História das Ruas do Rio. Rio de Janeiro, Livraria Brasileira Editora, 4a. ed., 1965.

HOLANDA, Nestor, Itinerário da Paisagem Carioca. Rio de Janeiro, Editora Letras e Artes, 1965.

JULIO MARIA, pseud. de Julio Cesar de Moraes Carneiro, A Igreja e a República. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981.

LIMA, Hermeto e BARRETO FILHO, História da Polícia do Rio de Janeiro. vol2, Rio de Janeiro, E. A Noite, 1939.

LIRA, Mariza, Calendário Folclórico do Distrito Federal. Prefeitura do Distrito Federal, Secr. Geral de Educação e Cultura, s/d.

MAGALHAES, Basilio, O Folclore no Brasil. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1939.

MAIA, Teresa Regina de Camargo, Parati: Religião e Folclore. Rio de Janeiro, Arte e Cultura (LTC Editora S/A), 1976.

MORAES FILHO, Mello, Festas e Tradições Populares no Brasil. Belo Horizonte, Livraria Itatiaia, 1979.

NETTO, Carmo, "Recordações e Aspectos do Culto de Santana". In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, IHGB, tomo 94, vol 148, 1923.

PAIVA, Ataulfo, Assistência Pública e Privada no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Tipografia do Anuário do Brasil, 1922.

PENA, Martins, "Comédias". In: Dasmasceno (org), Comédias, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1956.

RAMOS, Artur, O Folclore Negro no Brasil. Rio de Janeiro, Livraria Casa do Estudante, s/d.

-----, O Negro Brasileiro. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1934.

-----, As Culturas Negras no Novo Mundo. São Paulo, Cia Editora Nacional, 3a. ed. 1979.

RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges, "A Festa do Divino em Lagoinha". In: Revista Brasileira de Folclore, n. 8, jan/dez, 1964.

RODRIGUES, Nina, Os Africanos no Brasil. São Paulo, Cia Editora Nacional, Brasileira, 2a. ed., 1935.

ROMERO, Sivio, Historia da Literatura brasileira. Rio de Janeiro, Livraria José Olímpio, 1949, tomos 3, 4 e 5.

SANTOS, Noronha, As Freguesias do Rio Antigo. Rio de Janeiro, Editora Cruzeiro, 1965.

SCHMITZ, Frei Domingos, Dias Santos! Pequenas Reflexões Sobre as Festividades da Santa Igreja. Petrópolis, Typ. Vozes, 1915.

TINHORAO, José Ramos, Pequena História da Música Popular Brasileira. Petrópolis, Vozes, 1978.

-----, Música Popular de índios, negros e mestiços. Petrópolis, Vozes, 1975.

VERISSIMO, José, História da Literatura Brasileira. Brasília, UNB, 1981.

6. Dicionários de referência

BLAKE, A.S., Dicionário Bibliográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura, 1970.

FIGUEIREDO, Cândido, Novo Dicionário da Língua Portuguesa. Lisboa, Portugal - Brasil Ed., 1926, 2v. 4a. ed.

HOLANDA, Aurélio Buarque, Novo Dicionário da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.

ROSARIO, Diogo do, Flos Sanctorum das Vidas e Obras Insignes dos Santos. Lisboa Der Balthesar Ribeiro, 1590, p.201-204.

SILVA, Antonio Moraes, 1813. Dicionário da Língua Portuguesa. Recopilado dos vocabulários impresos até agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado. Lisboa , Typografia Lacerdina, 1813

SOARES, Antônio Joaquim de Macedo, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa (1875-1888). Rio de Janeiro, MEC/INL, 1955.

VITERBO, Frei Joaquim Santa Rosa, 1865, ELUCIDARIO das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram...segunda edição, 1865. Primeira edição 1798-1799.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Maurício de Almeida, Evolução Urbana do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, IPLAN/Rio/Jorge Zahar Editor, 1988, 2a. ed.
- ABREU, Maurício de Almeida, "Da Habitação ao Habitat": a questão da Habitação popular no Rio de Janeiro e sua evolução", Revista do Rio de Janeiro, Niterói, vol 1, n.2, jan/abr de 1986.
- ABREU, Martha, "Festas Religiosas no Rio de Janeiro". Estudos Históricos. Rio de Janeiro, CPDOC, vol 7, n. 14, 1994.
- ADORNO, Sérgio, Os Aprendizes do Poder, O Bacharelismo Liberal na Política Brasileira. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- ANDREWS, George Reid, The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1980.
- ARCINIEGAS, Germán, Latin American: A Cultural History, New York, 1966.
- ALGRANTI, Leila, "Costumes Afro-brasileiros na Corte do Rio de Janeiro: um Documento Curioso". In: Boletim do Centro de Memória da Unicamp, Campinas, vol1, n.1, jan/jun 1989.
- ALENCAR, Heron, "José de Alencar e a Ficção Romântica". In: COUTINHO, A., A Literatura no Brasil. Rio de Janeiro/ Niterói, José Olímpio/UFF, vol III, 1986.
- ARANHA, J.S., Teatrologia. Rio de Janeiro, Ed. O Construtor, 1949.
- AREAS, Vilma Sant'Ana, Na Tapera de Santa Cruz, uma Leitura de Martins Pena. São Paulo, Martins Fontes, 1987
- AZEVEDO, Célia M. Marinho, Onda Negra, Medo Branco. O Negro no Imaginário das Elites: século XIX. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- AZZI, Riolando, "Evangelificação e Presença Junto ao Povo, Aspectos da História do Brasil". In: Religião e Catolicismo do Povo, Curitiba, Cadernos, Un.Cat. do Paraná, 1977.
- BAKHTIN, Mikhail, A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o Contexto de François Rabelais. São Paulo, Hucitec, 1987.

BARROS, Roque Spencer de, "Vida Religiosa e a Questão Religiosa". In: O Brasil Monárquico, tomo II, 4o. vol, Coleção História Geral da Civilização Brasileira, Rio de Janeiro/São Paulo, Difel, 1985.

BASTIAN, Jean-Pierre, Protestantes, Liberais y Francmasones. Sociedades de Ideas y Modernidad en America Latina, siglo XIX. México, Cehila/Fondo de Cultura Economica, 1990.

BASTIDE, Roger, As Religiões Africanas no Brasil. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1989.

-----, Estudos Afro-Brasileiros. São Paulo, Perspectiva, 1983.

BENCHIMOL, Jaime Larry, Pereira Passos, um Haussman Tropical. A Renovação Urbana no Rio de Janeiro no Início do Século XX. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento de Geral de Documentação e Informação Cultural, 1992.

BEOZZO, José Oscar, "A Igreja na Crise Final do Império". In: Beozzo (coord.), História da Igreja no Brasil, Tomo II/2, Petrópolis, Vozes, 1992.

BERCE, Yves-Marie, Fête e Revolte. Des Mentalités Populaires du XVI au XVIII siècle. Paris, Hachete, 1994.

BERNARDES, Lysia M.C., "Evolução da Paisagem Urbana do Rio de Janeiro até o início do século XX". In: Natureza e Sociedade no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1992.

BODSTEIN, Regina Cele, "Práticas Sanitárias e Classes Populares do Rio de Janeiro". In: Revista de História. Niterói, vil 1, n.4, 1986.

BOSCHI, Caio César, Os Leigos e o Poder. São Paulo, Atica, 1986.

BOSI, Alfredo, Dialética da Colonização. São Paulo, Cia das Letras, 1993.

BOSI, Ecléa, Memória e Sociedade, São Paulo, Cia das Letras, 1994, cap. 1.

BRANDAO, Berenice C., MATTOS, Ilmar R. e CARVALHO, Maria Alice R., A Polícia e a Força Policial no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, série Estudos PUC/RJ, vol 4, 1981.

BRANDAO, Carlos Rodrigues, O Divino, o Santo e a Senhora. Rio de Janeiro, Funarte, 1978.

-----, O que é o Folclore. Rio de Janeiro, Brasiliense, 1982.

-----, Os Deuses do Povo, Um Estudo sobre a Religiosidade Popular. São Paulo, Brasiliense, 2a. ed., 1986.

-----, "Ser Católico: Dimensões Brasileiras - Um Estudo Sobre a Atribuição da Identidade Através da Religião". In: Religião e Identidade Nacional, Brasil e Estados Unidos, Rio de Janeiro, Graal, 1988.

BRUNO, Fábio Vieira, org., O Parlamento e a Evolução Nacional, 1871-1889. Brasília, Senado Federal, 1979.

BURKE, Peter, A Cultura Popular na Idade Média Moderna. São Paulo, Cia das Letras, 1989.

CANCLINI, Nestor Garcia, As Culturas Populares no Capitalismo. São Paulo, Brasiliense, 1983.

CARPEAUX, Otto Maria, História da Literatura Ocidental. Rio de Janeiro, editorial Alhambra, 1978.

CARVALHO, José Murilo, A Construção da Ordem. Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1980.

-----, "O Rio de Janeiro e a República". In: Cultura e Cidades, Revista Brasileira de História, São Paulo, Ed. Marco Zero, ANPUH, N. 8/9, 1986.

-----, Os Bestializados, O Rio de Janeiro e a República que Não Foi. São Paulo, Cia das Letras, 1987.

-----, "Escravidão e Razão Nacional", Dados, Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol 31, n. 3, 1988.

-----, "A Utopia de Oliveira Viana", In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, Cpdoc/FGV, vol4, n.7, 1991.

CARVALHO, Lia de Aquino, Contribuição ao Estudo das Habitações Populares: Rio de Janeiro, 1886 - 1906. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1986.

CASTRO, Hebe., A Cor Inexistente, os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista. Niterói, Dissertação de Doutorado, UFF, 1993.

CAVALCANTE, Berenice O., "Beleza, Limpeza, Ordem e Progresso: a Questão da Higiene na Cidade do Rio de Janeiro do Final do Século XIX. In: Revista do Rio de Janeiro. Niterói, vol 1, n.1., 1985.

- CHALHOUB, Sidney, Trabalho, Lar e Botequim: o Cotidiano dos Trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Epoque. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- , Visões da Liberdade: uma História das Últimas Décadas da Escravidão na Corte, São Paulo, Cia das Letras, 1990.
- , A Guerra Contra os Cortiços: Cidade do Rio de Janeiro 1850-1906. Campinas, Primeira Versão, UNICAMP, n19, 1990.
- , Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial. Campinas, Tese de livre-docência, UNICAMP, 1994.
- CHARTIER, Roger, A História Cultural, Entre Práticas e Representações. Rio de Janeiro, Ed. Bertrand, 1990.
- CORBIN, Alain, Le Temps, le Désir et l'Horreur. Paris, Aubier, 1991.
- COSTA, Emilia Viotti, Da Monarquia à República, Momentos Decisivos. São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas Ltda, 1979.
- COSTA, João Cruz, Contribuição à História das Idéias no Brasil, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- COSTA, João Cruz, "O Pensamento Brasileiro sob o Império". In: O Brasil Monárquico, tomo II, 3o. vol, Coleção História Geral da Civilização Brasileira, Rio de Janeiro/São Paulo, Difel, 6a. ed., 1987.
- COSTA, Jurandir Freire, Ordem Médica e Norma Familiar. Rio de Janeiro, Graal, 1976.
- COUTINHO, Afrânio, "O Movimento Romântico". In: Coutinho, A., (org) A Literatura no Brasil. Rio de Janeiro/ Niterói, José Olimpio/UFF, vol III, 1986.
- COUTINHO, Afrânio e SOUSA, Galante (dir.), Enciclopédia de Literatura Brasileira, vol 1 e 2, Rio de Janeiro, Ministério da Educação/Fundação de Assistência ao Estudante, 1990.
- CRAEMER, Willy de, VANSINA, Jan, FOX, Renée C., "Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. In: Comparative Studies in Society and History, Cambridge University Press. volume 18, n. 4, outubro de 1976.
- CRESPO, Jorge, A História do Corpo. Lisboa, Difel, 1990.

CUNHA, Maria Clementina P., "Batalhas sem Confete". Departamento de História, Unicamp, mimeografado, 1994.

DAMASCENO, Darcy (org), Martins Pena - Comédias. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1956.

DAMATTA, Roberto, "Brasil e EUA: Ou as Lições do Número Três". In: Religião e Identidade Nacional, Brasil e Estados Unidos, Rio de Janeiro, Graal, 1988.

-----, Carnavais, Malandros e Heróis. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara Koogan, 1990.

DARNTON, Robert, O Grande Massacre de Gatos. Rio de Janeiro, Graal, 1986.

DAVIS, David Brion, The Problem of Slavery in Western Culture. New York/Oxford Oxford University Press, 1966

DAVIS, Natalie, Culturas do Povo. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.

DEISTER, Jorge, "A Imprensa Católica no Brasil até 1925". Revista Vozes, Petrópolis, ano 61, dez. 1967.

DELUMEAU, Jean, Historia do Medo no Ocidente 1300-1800. São Paulo, Cia das Letras, 1989.

DEVEZ, Eduardo, Estudio Sobre el Lationoamericano Contemporaneo: su Hacer y su Pensar. Mimeografado, s/d.

DONGHI, Tulio Halperin, Histoire Contemporaine de L'Amérique Latine. Paris, Payot, 1972.

DUBY, Georges, Idade Média, Idade dos Homens. São Paulo, Cia das Letras, 1989.

ELIAS, N., O Processo Civilizador. Rio de Janeiro, Zahar Editor, vol 2, 1992.

ENGEL, Magali, Meretrizes e Doutores, Saber Médico e Prostituição no Rio de Janeiro. São Paulo, Brasiliense, 1988.

ENGEL, Magali, A Loucura na Cidade do Rio de Janeiro, Idéias e Vivências, 1830-1930, Tese de Doutorado, Departamento de História da Unicamp, 1995.

ESTEVES, Martha Abreu, Meninas Perdidas, os Populares e o Cotidiano do Amor no Rio de Janeiro da Belle Époque. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.

FERNANDES, Rubem Cesar, "Aparecida: Nossa Rainha, Senhora e Mãe, Saravá!". In: Religião e Identidade Nacional, Brasil e Estados Unidos, Rio de Janeiro, Graal, 1988.

FOULCAULT, Michel, Vigiar e Punir. Petrópolis, Vozes, 10a. ed., 1993.

FRAGOSO, Hugo, "A Igreja na Formação do Estado Imperial". In: Beozzo (coord.), História da Igreja no Brasil, Tomo II/2, Petrópolis, Vozes, 1992.

FREYRE, Gilberto, Sobrados e Mucamos. Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento do Urbano. Rio de Janeiro, José Olímpio Ed., vol 1 e 2, 1985.

-----, Casa Grande e Sanzala. Rio de Janeiro, José Olímpio., 1977.

FRITSCH, Lilian A., "Palavras ao Vento: a Urbanização do Rio Imperial". In: Revista do Rio de Janeiro. Niterói, vol1, n.3, 1986.

FRY, Peter, CARRARA, Sérgio, MARTINS-COSTA, Ana Luiza, "Negros e Brancos no Carnaval da Velha República". In: Reis, João José (org.), Escravidão e Invenção da Liberdade, Estudos sobre o Negro no Brasil. São Paulo, Brasiliense, 1988.

GAY, Peter, A Educação dos Sentidos, A Experiência Burguesa. São Paulo, Cia das Letras, 1988.

GENOVESE, Eugene D., A Terra Prometida, o Mundo que os Escravos Criaram. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

GINZBURG, Carlo, A Micro-História e Outros Ensaios. Rio de Janeiro, Ed. Bertrand Brasil, 1989.

-----, O Queijo e os Vermes. São Paulo, Cia das Letras, 1987.

-----, História Noturna. São Paulo, Cia das Letras, 1991.

GOMES, Flavio dos Santos, Histórias de Quilombolas: Mocambos e Comunidades de Sanzalas no Rio de Janeiro do Século XIX. Dissertação de Mestrado em História, UNICAMP, 1993.

GOMES, Francisco José Silva, Le Projet de Neo-Chretiente Dans le Diocese de Rio de Janeiro. Toulouse, Tese de Doutorado, Université de Toulouse Le Mirail, 1991.

GOMES, Heloisa Toller, As Marcas da Escravidão, o Negro e o Discurso Oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos. Rio de Janeiro, Ed. UERJ, 1994.

- GRAHAM, Sandra L., Proteção e Obediência. São Paulo, Cia das Letras, 1992.
- HEERS, Jacques, Fêtes des Fous et Carnavals. Paris, Fayard, 1993.
- HAUCK, João Fagundes, "A Igreja na Emancipação". In: Beozzo (coord.), História da Igreja no Brasil, Tomo II/2, Petrópolis, Vozes, 1992.
- HERMET, Guy, "O Indivíduo-Cidadão no Cristianismo Ocidental". In: Religião e Sociedade, 15/2-3, Rio de Janeiro, Iser/Cer, 1990.
- HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence, A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de, "Do Império à República". In: O Brasil Monárquico, tomo II, 5o. vol, Coleção História Geral da Civilização Brasileira, Rio de Janeiro/São Paulo, Difel, 1977.
- HOLLOWAY, Thomas, Policing Rio de Janeiro, Repression and Resistance in a 19th-Century City. Stanford, Standord Unviversity Press, 1993.
- HOORNAERT, Eduardo, Formação do Catolicismo Brasileiro, 1550-1800. Petrópolis, Vozes, 1974.
- HUNT, Lynn, A Nova História Cultural. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- IGLESIAS, Francisco, "Vida Política, 1848-1866". In: O Brasil Monárquico, tomo II, 3o. vol., Coleção História Geral da Civilização Brasileira, Rio de Janeiro/São Paulo, Difel, 1987.
- KARASCH, Mary, Slave Life in Rio de Janeiro. Princeton, Princeton University Press, 1987.
- LADURIE, Emmanuel LeRoy, Le Carnaval de Romans. Paris, Gallimard, 1979.
- LAFAYE, Jacques, Quetzalcóatl y Guadalupe, La Formacion de la Conciencia Nacional en Mexico. Madrid, Fondo de Cultura Economica, 1977.
- , Mesias, Cruzadas e Utopias. México, Fondo de Cultura Economica, 1984.
- LEITE, Dante Moreira, O Caráter Nacional Brasileiro, História de uma Ideologia. São Paulo, Atica, 5a. ed., 1992.
- LEITE, Lígia C., A Magia dos Invencíveis. Petrópolis, Vozes, 1990.

- LEVI, Carlo, Cristo Morreu em Ebole. São Paulo, Nova Fronteira, 1986.
- LOBO, Eulália Mria Lahmeyer, História do Rio de Janeiro (do capital comercial ao capital industrial e financeiro), Rio de Janeiro, IBMEC, 1978, 2 volumes.
- LOPES, Helena Theodoro, "Religiões Negras no Rio de Janeiro". Revista do Instituto Afro-Asiático, Rio de Janeiro, n.15, 1988.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo, Os Bispos do Brasil e a Imprensa. São Paulo, edições Loyola, 1983
- MACHADO, Humberto, "Imprensa e Abolicionismo no Rio de Janeiro". In: A Margem. Revista de Ciências Humanas, ano I, n.2, maio de 1993.
- MACHADO, Maria Helena, O Plano e o Pânico, os Movimentos Sociais na Década da Abolição. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ EDUSP, 1994.
- MACHADO, Roberto, LOUREIRO, Angela, LUZ, Rogério, MURICY, Katia, A Danação da Norma. Rio de Janeiro, Graal, 1978.
- MAGGIE, Yvonne, Medo do Feitiço, Relações entre Magia e Poder no Brasil. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.
- MAIA, Clarissa Nunes, Sambas, Batuques, Vozerias e Farsas Públicas: O Controle Social sobre os Escravos em Pernambuco no Século XIX. Dissertação de Mestrado, Dep. de História, Universidade Federal de Pernambuco.
- MAINWARING, Scott, Igreja Católica e Política no Brasil, São Paulo, Brasiliense, 1989.
- MATTOS, Ilmar, O Tempo Saquarema, a Formação do Estado Imperial. São Paulo, Hucitec, 1990.
- MENDONÇA, Antonio Gouvea - "La Question Religiosa y la Incursión del Protestantismo en Brasil durante o siglo XIX: reflexiones e hipótesis". In: Bastian, Protestantes, Liberales y Francmasones. Sociedades de Ideas y Modernidad en America Latina, siglo XIX. México, Cehila/Fondo de Cultura Economica, 1990.
- MAYER, Arno J., A Força da Tradição, A Persistência do Antigo Regime. São Paulo, Cia das Letras, 1987.
- MEYER, Jean, Les Chrétiens d'Amérique Latine, XIX et XX siècles. Paris, Desclée, 1991.

MELLO, Marco Antônio Lirio de, Revivas, Batuques e Carnavais, a Cultura de Resistência Escrava em Pelotas. Pelotas, Ed. Universitária UFPel, 1994.

MERCADANTE, Paulo, A Consciência Conservadora no Brasil, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1980.

MEYER, Marlyse, Maria Padilha e Toda a sua Quadrilha. São Paulo, Duas Cidades, 1993.

MINTZ, Sidney e PRICE, Richard, An Anthropological Approach to the Afro-American Past. A Caribbean Perspective. Filadélfia, Institute for the Study of Human Issues, 1976.

MONTEIRO, Douglas Teixeira, "Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado", O Brasil Republicano, Coleção História Geral da Civilização Brasileira, tomo III, vol 2, Rio de Janeiro, DIFEL, 1977.

MONTEIRO, Paula, "Considerações a respeito da Noção de Identidade". In: Comunicações do ISER, Rio de Janeiro, Iser, 1987.

MONTELLO, Josué, "Manuel Antônio de Almeida". In: Coutinho (dir.), A Literatura no Brasil. Rio de Janeiro/ Niterói, José Olímpio/UFF, vol III, 1986.

MORSE, Richard, O Espelho de Próspero, Cultura e Idéias nas Américas. São Paulo, Cia das Letras, 1988.

MOURA, Odilão O.S.B., Direções do Pensamento Católico do Brasil no século XIX. São Paulo, Convívio, 1978.

MOURA, Roberto, Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Funarte, 1983.

NEVES, Margarida de Souza, "História da Crônica. Crônica da História". In: Resende, Beatriz (org.), Cronistas do Rio, Rio de Janeiro, José Olympio Ed., Centro Cultural do Banco do Brasil, 1995.

NEEDELL, Jeffrey D., Belle Epoque Tropical: Sociedade e Cultura de Elite no Rio de Janeiro na virada do Século. São Paulo, Cia das Letras, 1993.

NETTO, Alvarenga, Código Penal Brasileiro Anotado. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1929, p. 187 e 188.

OLIVEIRA, Lucia Lippi, A Questão Nacional na Primeira República. São Paulo, Brasiliense, 1990.

- , "As Festas que a República Manda Guardar". In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, CPDoc, 1989/4.
- ORTIZ, Renato, Cultura Popular, Românticos e Folcloristas. São Paulo, Olho D'água, s/d.
- , A Consciência Fragmentada. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.
- , Cultura Brasileira e Identidade Nacional. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- OZOUF, Mona, "A Festa: sob a Revolução Francesa". In: Le Goff e Nora, História: Novos Objetos. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- PAIM, Antonio, "As Instituições Imperiais", In: Barreto e Paim, Evolução do Pensamento Político Brasileiro, 1989, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1989.
- PECHMAN, S. e FRITSCH, L., "A Reforma Urbana e seu Averso: Algumas Considerações a Propósito da Modernização do Distrito Federal na Virada do século XX". In: "Cultura e Cidades, Revista Brasileira de História, São Paulo, Anpuh/Marco Zero, vol 5, n. 8 e 9, 1985.
- PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda, O Carnaval das Letras. Rio de Janeiro, Secr. Munc. de Cult., 1994.
- PESSOA, Reynaldo Xavier Carneiro, 1983. O Ideal Republicano e seu papel Histórico no Segundo Reinado, 1870-1889, São Paulo, Edições Arquivo do Estado, 1983.
- PINTO, L. A. da Costa, O negro no Rio de Janeiro. Cia Ed. Nacional, s/d..
- PORTO, Oswaldo R., A Era das Demolições: Cidade do Rio de Janeiro, 1870-1920. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1986.
- PRADO, Maria Ligia, A Formação das Nações Latino-americanas. São Paulo, Ed. Atual e Ed. Unicamp, 1987.
- PRIORE, Mary, Festas e Utopias no Brasil Colonial. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- RAEDERS, George, O Inimigo Cordial do Brasil: O conde de Gobineau no Brasil. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- RAMA, Angel, A Cidade das Letras. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- REIS, João José, A Morte é uma Festa. São Paulo, Cia das Letras, 1991.

- REIS, João José e SILVA, Eduardo, 1989. Negociação e Conflito. São Paulo, Cia das Letras.
- RIBERIO, Gladys Sabina, Mata Galegos: os Portugueses e os Conflitos de Trabalho na República Velha. São Paulo, Brasiliense, 1989, Coleção Tudo é História.
- RIBEIRO, Gladys Sabina, "Pés-de-chumbo" e "Garrafeiros": Conflitos e Tensões nas Ruas do Rio de Janeiro no Primeiro Reinado (1822-1831). In: Política e Cultura, Revista Brasileira de História, São Paulo, Anpuh, Marco Zero, vol 12, n.23/24, set91/ago92.
- RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros Ribeiro, Os Símbolos do Poder. Brasília, Universidade de Brasília, 1995.
- RODRIGUES, José Honório, 1965. "Prefácio". In: COARACY, Vivaldo, Memórias da Cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Livraria José Olímpio.
- ROMERO, José Luis, LatinoAmerica: Situaciones e Ideologias. Buenos Aires, Ediciones DEL Candil, 1967.
- RUIZ, Roberto, Teatro de Revista no Brasil: do Início à Primeira Guerra Mundial, Ministério da Cultura, Instituto Nacional de Artes Cênicas, 1988.
- SABORIT, Ignasi T., Religiosidade na Revolução Francesa. Rio de Janeiro, Imago editora e Iser, 1989.
- SACHS, Viola, FERNANDES, Rubem César, DAMATTA, Roberto, BRANDAO, Carlos Rodrigues e outros, Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- SAFFORD, Frank, "Politics, Ideology and Society". In: Bethell, Spanish America after Independence, 1820-1870, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- SANCHIS, Pierre, "Uma identidade Católica?". In: Comunicações do Iser. Rio de Janeiro, ISER, 1986.
- SANTOS, Wanderley Guilherme, Ordem Burguesa e Liberalismo Político. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1978.
- SARMIENTO, Domingo F., Facundo. Buenos Aires, Losada, 1989.
- SCARANO, Julita, Devoção e Escravidão. São Paulo, Brasiliense, 1975.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz, Retrato em Branco e Negro. São Paulo, Cia das Letras, 1987.

-----, O Espetáculo das Raças. São Paulo Cia das letras, 1993.

SILVA, Eduardo, As Queixas do Povo. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

-----, "O Príncipe Obá, um Voluntário da Pátria". In: Guerra do Paraguai, 130 Anos Depois, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.

SILVA, José Luis Werneck, "A Polícia no Município da Corte: 1831 - 1866". In: A Polícia na Corte e no Distrito Federal, Rio de Janeiro, série estudos PUC/RJ, vol 3, 1981.

SILVEIRA, Renato da, "Pragmatismo e Milagres da Fé no Extremo Ocidente". . In: Reis, João José (org.), Escravidão e Invenção da Liberdade, Estudos sobre o Negro no Brasil. São Paulo, Brasiliense, 1988.

SKIDMORE, Thomas, Preto no Branco, Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.

-----, O Brasil Visto de Fora. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994.

SLENES, Robert W., "Malungu, Ngoma vem: África Coberta e Descoberta no Brasil". In: Revista da USP, São Paulo, n. 12, 1991/1992.

-----, Bávaros e Bakongos na "Habitação dos Negros": Johann Moritz Rugendas e a Invenção do Povo Brasileiro. Departamento de História, Unicamp, mimeografado, 1995.

SEVCENKO, Nicolau, Literatura como Missão, São Paulo, Brasiliense, 1983.

SOARES, Carlos Eugênio L., A Negregada Instituição: os Capoeiras no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1994.

SODRE, Nelson Werneck, História da Imprensa no Brasil. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

SOIHET, Rachel, Subversão pelo Riso, Reflexões sobre Resistência e Circularidade Cultural no Carnaval Carioca. Tese de Prof. Titular, Departamento de História, Uff, 1994.

SOUSA, Galante, O teatro no Brasil, Rio de Janeiro, INL, 1960.

SOUZA, Laura de Mello, 1986. O Diabo e a Terra de Santa Cruz. São Paulo, Cia das Letras.

- SOUZA, Antonio Cândido de Mello, "A Literatura durante o Império. In: O Brasil Monárquico, Coleção História Geral da Civilização Brasileira, Tomo II, vol3, Rio de Janeiro, Difel, 1987.
- SOUZA, Luis Alberto G., "Secularização em Declínio e Potencialidade Transformadora do Sagrado". In: Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, ISER, 1986.
- SOUZA, Marina de Mello, Parati, a Cidade e as Festas. Rio de Janeiro. UFRJ/Tempo Brasileiro, 1994.
- SUSSEKIND, Flora, As Revistas do Ano. Rio de Janeiro, Nova Fronteira e Fund. Casa de Rui Barbosa, 1986.
- , O Brasil Não é Longe Daqui. São Paulo, Cia das Letras, 1990.
- THOMAS, Keith. Religião e Declínio da Magia. São Paulo, Cia das Letras, 1991.
- THOMPSON, E. P., "Rough Music": Le Charivari Anglais. *Annales*, n.2, 1972.
- , A Formação da Classe Operária Inglesa. Vol 1, 2 e 3, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- , Senhores e Caçadores, A Origem da Lei Negra, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- THORNTON, John, "On The Trail of Voodoo: African Christianity and The Americas". The Americas, A Quarterly Review of Inter-American Cultural History, Vol XLIV, jan. 1988, n.3.
- , "The Development of an African Catholic Church in The Kingdom of Kongo, 1491-1750. Great Britain, *Journal of African History*, 25 (1984), pp. 147-167.
- TORRES, João Camilo de Oliveira Torres, História das Idéias Religiosas no Brasil. São Paulo, Editorial Grijaldo Ltda, 1968.
- VAINFAS, Ronaldo, Ideologia e Escravidão. Petrópolis, Vozes, 1986.
- , O Trópico dos Pecados. Rio de Janeiro, Campus, 1989.
- , A Heresia dos Índios, Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo, Cia das Letras, 1995.
- VELLOSO, Monica Pimenta, As Tradições Populares na Belle Époque Carioca. Rio de Janeiro, Funarte, 1988.

- VENTURA, Roberto, Estilo Tropical. São Paulo, Cia das Letras, 1991.
- VIANA, H., Contribuição à História da Imprensa Brasileira (1812-1869). Rio de Janeiro, I.N.L., 1945.
- VIANNA, Hermano, O Mistério do Samba. Rio de Janeiro, Zahar ed./UFRJ, 1995
- VIEIRA, David Gueiros, "Liberalismo, masonaria y protestantismo en Brasil, siglo XIX". In: BASTIAN, , Protestantes, Liberales y Francomañones, México, Fondo de Cultura, 1990.
- VILLAÇA, Antonio Carlos, História da Questão Religiosa no Brasil, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1974.
- VIVES, Vicens, "Costumbres e Diversiones". In: História de Espana e America, Barcelona, Vicens-bolsillo, vol 4 e 5, 1974.
- VOGEL, Arno, MELLO, Marco Antonio da Silva e BARROS, José Flávio Pessoa, A Galinha D'Angola. Rio de Janeiro, Pallas, 1993.
- VOVELLE, Michel, Piété Baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII siècle. Paris, Seuil, 1978.
- , Les Metamorphoses de la Fete en Provence. Aubier/Flamarion, 1976.
- , "Prefácio". In: DURET, E. - Fêtes de Haute Provence. Marseille, editions Laffitte, 1981.
- , Ideologia e Mentalidades. São Paulo, Brasiliense, 1991.
- WERNET, Agustin, A Igreja Paulista no Século XIX. São Paulo, Ed. ATica, 1987.
- WOLF, Eric, The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol. In: CESSA, W.A. e VOGT.E.Z., Reader in Comparative Religion. An Antropological Aproach, New York, 1965.
- WOOD, Forrest G., The Arrogance of Faith, Christianity & Race In America. Boston, Northeastern University Press, 1990
- ZEA, Leopoldo, Filosofia de la Historia Americana. Mexico, Fundo de Cultura, 1987.

ANEXOS

(tabelas, ilustrações e mapas)

TABELA 1

**ORDEM CRONOLÓGICA DO PRIMEIRO PEDIDO DE FESTA
SOLICITADO PELA IRMANDADE (1831 a 1900)**

Irmandade	Local / Freguesia	Primeiro ano
CV DE NS AJUDA		1831
D DE SANTA LUZIA	IGR ROSARIO E BENEDITO	1831
I DE NS DA LAPA		1831
I DE NS DO AMPARO	SAO JOSE	1831
I DE NS ROSARIO	SAO JOSE	1831
I DE SANTA CRUZ DOS MILITARES		1831
I DE SANTO ANTONIO DOS POBRES E NS DOS PRAZERES	RUA DOS INVALIDOS	1831
I DE SAO CHRISPIM E S CHRISPINIANO	CANDELARIA	1831
I DE SAO GONCALO GARCIA	CAMPO DA HONRA	1831
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	LAPA	1831
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	SANTA RITA	1831
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	SAO JOSE	1831
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	CANDELARIA	1831
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	SACRAMENTO	1831
OT DE NS CONCEICAO E BOA MORTE		1831
OT DE S FCO DA PENITENCIA		1831
OT DO BOM JESUS DO CALVARIO		1831
D DE NS DAS DORES	IGR ROSARIO	1832
D DE NS DO CARMO	IGR S LUZIA	1832
I DE NS DA CANDELARIA		1832
I DE NS DA CONCEICAO	IGR S FCO DA PRAINHA	1832
I DE NS DA GLORIA	OUTEIRO	1832
I DE NS DO PILAR	MS S BENTO	1832
I DE NS DO ROSARIO E S BENEDITO		1832
I DE SAO BRAZ	MS S BENTO	1832
I DE SAO JOSE		1832
I DE SAO MATHEUS	IGR LAMPADOZA	1832
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	SANTANA	1832
I DO SANTISSIMO CORACAO DE JESUS	IGR S JOSE	1832
MS DE SAO BENTO		1832
OT DE NS DO CARMO		1832
OT DE NS DAS MERCES		1832
OT DE SAO FRANCISCO DE PAULLA	IGR NS DA VITORIA	1832
I DE NS DA LAMPADOZA		1833
I DE SANTA LUZIA	PRAIA	1833
I DE SANTA LUZIA	STA RITA	1833
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	SACRAMENTO	1833
CV DE NS DO CARMO		1834
I DE NS DA GLORIA		1834
I DE NS DA LAPA DOS MERCADORES		1834
I DE NS DAS DORES	SMO SACRAMENTO	1834
I DE NS DO CABO DA BOA ESPERANCA	IGR OT DO CARMO	1834
I DE NS DOS NAVEGANTES	IGR S LUZIA DA PRAIA	1834
I DE SANTO ELOI	IGR NS DO PARTO	1834
I DE SAO CRISPIM	CANDELARIA	1834
I DE SAO FRANCISCO DAS CHAGAS	PRAINHA	1834
I DE SAO JORGE		1834

fonte: códigos festividades arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro

**ORDEM CRONOLÓGICA DO PRIMEIRO PEDIDO DE FESTA
SOLICITADO PELA IRMANDADE (1831 a 1900) cont.**

Irmandade	Local / Freguesia	Primeiro ano
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	ESPIRITO SANTO	1834
I DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO	SE	1834
D DE NS DAS DORES	ANTIGA SE (SACRAMENTO)	1835
D DE SANTO AMARO	IGR S GONCALO GARCIA	1835
D DO DIVINO ESPIRITO SANTO	IGR S ANTONIO DOS POBRES	1835
I DE NS APARECIDA	IGR S JORGE	1835
I DE NS DA CONCEICAO	IGR S FCO DA PRAINHA	1835
I DE NS DA CONCEICAO	RUA DO SABAO	1835
I DE SANTA CECILIA	IGR NS DO PARTO	1835
I DE SAO ROQUE	PAQUETA	1835
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	SANTA RITA	1835
OT DE SAO DOMINGOS		1835
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	SAO JOSE	1836
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	IGR STA ORETTA	1836
I DO SR BOM JESUS DO CALICE	IGR LAMPADOZA	1836
I DE NS DO SOCORRO	S CRISTOVAO	1837
I DE NS DO TERCO		1837
I DE SANTA RITA		1837
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	CANDELARIA	1837
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	SANTANA	1837
I DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO	CATETE/GLÉRIA	1837
I DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO		1837
D DE NS DA CONCEICAO	IGR S GONCALO GARCIA	1838
I DE NS DA PENHA DE FRANCA	IRAJA	1838
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	SANTA RITA	1838
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO		1838
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	CV DO CARMO	1838
I DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO	SANTANA	1838
D DE MENINO DEUS	CATUMBI	1839
I DE NS DAS CANDEIAS	CANDELARIA	1839
I DE NS DAS DORES	SANTANA	1839
I DE SAO BOM JESUS DOS PERDOES	CASTELO	1839
I DO BOM JESUS DO IGUAPE	IGR SR DOS PASSOS	1839
I DO DIVINO DO ESPIRITO SANTO	CAMPO GDE	1839
I DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO	LAGOA	1839
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	GUARATIBA	1840
I DO SANTO ELESBAO E EFIGENIA		1841
I DE NS DO SOCORRO	ENGENHO VELHO	1843
OT DE NS DO TERCO	CAPELA SR DOS PASSOS	1843
D DE SANTO ANTONIO	CV DA AJUDA	1844
OR DOS CAPUCHINHOS	IGR S SEBASTIAO DO CASTELO	1844
D DE SANTO ANTONIO DE PADUA	LARGO DA MAE DO BISPO	1845
D DE SANTA FILOMENA	IGR S SEBASTIAO DO CASTELO	1846
I DE SANTA PRÍSSILA		1847
D DO DIVINO ESPIRITO SANTO	PRAIA DA SAUDE	1853
I DE NS DA MAE DOS HOMENS		1853
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	IGR NS DA GUIA	1855
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	BANANAL DE ITAGUAI	1855

fonte: códices festividades arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro

**ORDEM CRONOLÓGICA DO PRIMEIRO PEDIDO DE FESTA
SOLICITADO PELA IRMANDADE (1831 a 1900) cont**

Irmandade	Local / Freguesia	Primeiro ano
D DE NS DA CONCEICAO	S CRISTOVAO	1861
CONGREGACAO DOS FILHOS DE NS DAS DORES	IGR DE S ANTONIO	1874
I DE NS DE SOLEDADE	CV DO CARMO	1877
D DO DIVINO ESPIRITO SANTO	IGR S GONCALO GARCIA E S JO	1879
D DE SANTO CRISTO E TERESA ANUNCIADA	SANTANA	1881
I DE NS DAS NEVES	SANTA TERESA	1881
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	S CRISTOVAO	1881
I DE NS DA MISERICORDIA		1883
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	LAGOA	1887
D DO DIVINO ESPIRITO SANTO	ENGENHO VELHO	1889
I DE NS DA CONCEICAO	CATUMBI	1889
I DE SAO JOAO BATISTA	LAGOA	1889
I DE SAO JOAQUIM		1892
I DE SAO ANTONIO DE LISBOA E SR BOM JESUS DO MONTE	VILA ISABEL	1894
I DE SAO PEDRO	PRAIA DO RETIRO	1894
I DO SR SANTO CRISTO DOS MILAGRES		1895
D DO DIVINO DO ESPIRITO SANTO	JACAREPAGUA	1898
I DE NS DA CONCEICAO	ANDARAI PEQUENO	1898
I DE NS DAS DORES	IGR DO DIVINO E S JOAO BATIS	1898
I DE NS DAS DORES	CAPELA DA BRIGADA POLICIAL	1898
I DE JESUS/BONFIM E NS DO PARAISO	S CRISTOVAO	1903
D DE SAO PEDRO E NS DA CONCEICAO	ENCANTADO	1904
I DE NS DA APRESENTACAO		1905
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	VILA ISABEL	1905
I DE NS DA COPACABANA		1906
COMISSAO DA IG DE NS DA AJUDA	ILHA DO GOVERNADOR	1907
COMISSAO DA IG DE NS DO LORETO	JACAREPAGUA	1908
COMISSAO DA MATRIZ DA ILHA DO GOVERNADOR		1909
I DE NS DA GUIA	BOCA DO MATO	1910
I DE SAO JOAO BATISTA E NS DO ALIVIO	S CRISTOVAO	1910
I DE SAO BENEDITO DA AREIA BRANCA	SANTA CRUZ	1911

fonte: códigos festividades arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro

Legenda:

CV - Convento
D - Devoção
I - Irmandade
IGR - Igreja
MS - Mosteiro
OR - Ordem Religiosa
OT - Ordem Terceira

TABELA 2

**PRIMEIRO E ÚLTIMO ANO DOS PEDIDOS DE FESTAS SOLICITADOS
POR CADA IRMANDADE (1831 a 1900)**

Irmandade	Local / Freguesia	Primeiro ano	Último ano	Duração (anos)
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	LAPA	1831	1906	76
MS DE SAO BENTO		1832	1904	73
I DE NS DA GLORIA	OUTEIRO	1832	1904	73
I DE NS DA GLORIA		1834	1906	73
I DE SAO ROQUE	PAQUETA	1835	1906	72
I DE SANTA LUZIA	PRAIA	1833	1903	71
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	SE	1834	1903	70
D DE MENINO DEUS	CATUMBI	1839	1903	65
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	GUARATIBA	1840	1904	65
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	CATETE/GLERIA	1837	1897	61
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	SANTANA	1838	1894	57
I DE NS DO CABO DA BOA ESPERANCA	IGR OT DO CARMO	1834	1889	56
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	SANTANA	1832	1886	55
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	LAGOA	1839	1889	51
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	ESPIRITO SANTO	1834	1881	48
I DE NS DA LAPA DOS MERCADORES		1834	1881	48
I DE NS DO AMPARO	SAO JOSE	1831	1877	47
D DO DIVINO ESPIRITO SANTO	IGR S ANTONIO DOS POBRES	1835	1878	44
I DE NS DO SOCORRO	S CRISTOVAO	1837	1878	42
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO		1838	1877	40
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	CV DO CARMO	1838	1875	38
I DE NS DA PENHA DE FRANCA	IRAJA	1838	1867	30
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	SANTA RITA	1831	1854	24
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	SANTA RITA	1835	1856	22
I DE NS DA CONCEICAO	IGR S FCO DA PRAINHA	1835	1855	21
CV DE NS DO CARMO		1834	1853	20
I DO DIVINO DO ESPIRITO SANTO	CAMPO GDE	1839	1856	18
I DE NS DE SOLEDADE	CV DO CARMO	1877	1894	18
I DE NS DA LAPA		1831	1847	17
I DE NS DAS NEVES	SANTA TERESA	1881	1895	15
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	SAO JOSE	1831	1844	14
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	CANDELARIA	1831	1843	13
CV DE NS AJUDA		1831	1843	13
D DE SANTO ANTONIO DE PADUA	LARGO DA MAE DO BISPO	1845	1857	13
I DE SANTA CRUZ DOS MILITARES		1831	1842	12
OT DE NS CONCEICAO E BOA MORTE		1831	1842	12
I DE SANTO ANTONIO DOS POBRES E NS DOS PRAZERES	RUA DOS INVALIDOS	1831	1842	12
I DE SAO CHRISPIM E S CHRISPINIANO	CANDELARIA	1831	1842	12
OT DE S FCO DA PENITENCIA		1831	1842	12
I DE NS DO ROSARIO E S BENEDITO		1832	1843	12
I DE NS DA CONCEICAO	CATUMBI	1889	1900	12
I DE SAO JOAQUIM		1892	1903	12
OT DO BOM JESUS DO CALVARIO		1831	1841	11
OT DE SAO FRANCISCO DE PAULLA	IGR NS DA VITORIA	1832	1842	11
OT DE NS DO CARMO		1832	1842	11
I DE SAO PEDRO	PRAIA DO RETIRO	1894	1904	11
I DE NS ROSARIO	SAO JOSE	1831	1840	10

fonte: códigos festividades arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro

**PRIMEIRO E ÚLTIMO ANO DOS PEDIDOS DE FESTAS SOLICITADOS
POR CADA IRMANDADE (1831 a 1900) cont.**

Irmandade	Local / Freguesia	Primeiro ano	Último ano	Duração (anos)
I DE SAO BRAZ	MS S BENTO	1832	1841	10
I DE NS DA CANDELARIA		1832	1841	10
I DE SANTA CECILIA	IGR NS DO PARTO	1835	1844	10
I DE SAO GONCALO GARCIA	CAMPO DA HONRA	1831	1839	9
OT DE NS DAS MERCES		1832	1840	9
I DE NS DO PILAR	MS S BENTO	1832	1840	9
I DE SANTO ELOI	IGR NS DO PARTO	1834	1842	9
I DE SAO BOM JESUS DOS PERDOES	CASTELO	1839	1847	9
I DE NS DA CONCEICAO	IGR S FCO DA PRAINHA	1832	1839	8
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	SACRAMENTO	1833	1840	8
I DE NS DA LAMPADOZA		1833	1840	8
I DE SAO JOSE		1832	1838	7
I DE NS DAS DORES	SMO SACRAMENTO	1834	1840	7
I DE NS DA CONCEICAO	RUA DO SABAO	1835	1841	7
I DO SR BOM JESUS DO CALICE	IGR LAMPADOZA	1836	1842	7
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	SAO JOSE	1836	1842	7
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	IGR NS DA GUIA	1855	1861	7
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	SACRAMENTO	1831	1836	6
OT DE SAO DOMINGOS		1835	1840	6
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	SANTA RITA	1838	1843	6
I DE SAO ANTONIO DE LISBOA E SR BOM JESUS DO MONT	VILA ISABEL	1894	1899	6
COMISSAO DA IGR DE NS DO LORETO	JACAREPAGUA	1908	1913	6
D DE NS DO CARMO	IGR S LUZIA	1832	1836	5
I DE SANTA LUZIA	STA RITA	1833	1837	5
I DE SAO JORGE		1834	1838	5
I DE SAO CRISPIM	CANDELARIA	1834	1838	5
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO		1837	1841	5
I DE JESUS/BONFIM E NS DO PARAISO	S CRISTOVAO	1903	1907	5
D DE NS DAS DORES	IGR ROSARIO	1832	1835	4
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	CANDELARIA	1837	1840	4
D DE NS DA CONCEICAO	IGR S GONCALO GARCIA	1838	1841	4
I DE SAO JOAO BATISTA	LAGOA	1889	1892	4
I DE SAO FRANCISCO DAS CHAGAS	PRAINHA	1834	1836	3
I DE NS DO TERCO		1837	1839	3
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	SANTANA	1837	1839	3
I DO BOM JESUS DO IGUAPE	IGR SR DOS PASSOS	1839	1841	3
CONGREGACAO DOS FILHOS DE NS DAS DORES	IGR DE S ANTONIO	1874	1876	3
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	LAGOA	1887	1889	3
I DO SR SANTO CRISTO DOS MILAGRES		1895	1897	3
I DE NS DA CONCEICAO	ANDARAI PEQUENO	1898	1900	3
I DE SAO MATHEUS	IGR LAMPADOZA	1832	1833	2
D DE NS DAS DORES	ANTIGA SE (SACRAMENTO)	1835	1836	2
D DO DIVINO DO ESPIRITO SANTO	JACAREPAGUA	1898	1899	2
D DE SAO PEDRO E NS DA CONCEICAO	ENCANTADO	1904	1905	2
D DE SANTA LUZIA	IGR ROSARIO E BENEDITO	1831	1831	1
I DO SANTISSIMO CORACAO DE JESUS	IGR S JOSE	1832	1832	1
I DE NS DOS NAVEGANTES	IGR S LUZIA DA PRAIA	1834	1834	1
I DE NS APARECIDA	IGR S JORGE	1835	1835	1

fonte: códigos festividades arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro

PRIMEIRO E ÚLTIMO ANO DOS PEDIDOS DE FESTAS SOLICITADOS
POR CADA IRMANDADE (1831 a 1900) cont

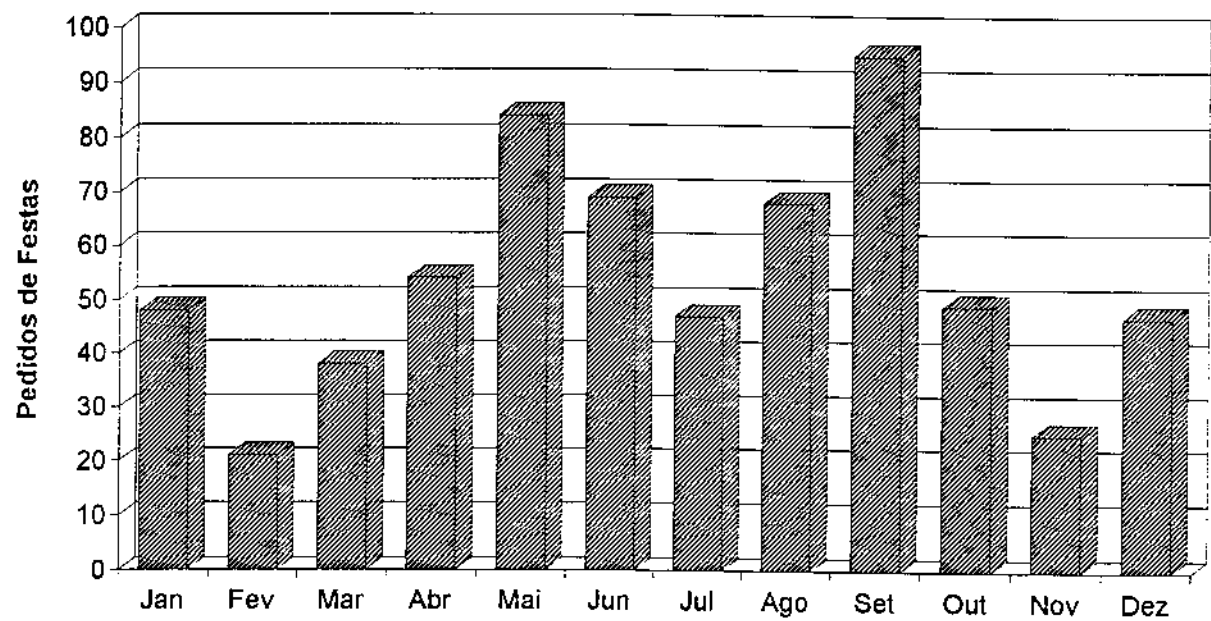
Irmandade	Local / Freguesia	Primeiro ano	Último ano	Duração (anos)
D DE SANTO AMARO	IGR S GONCALO GARCIA	1835	1835	1
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	IGR STA ORETTA	1836	1836	1
I DE SANTA RITA		1837	1837	1
I DE NS DAS CANDEIAS	CANDELARIA	1839	1839	1
I DE NS DAS DORES	SANTANA	1839	1839	1
I DO SANTO ELESBAO E EFIGENIA		1841	1841	1
OT DE NS DO TERCO	CAPELA SR DOS PASSOS	1843	1843	1
I DE NS DO SOCORRO	ENGENHO VELHO	1843	1843	1
OR DOS CAPUCHINHOS	IGR S SEBASTIAO DO CASTELO	1844	1844	1
D DE SANTO ANTONIO	CV DA AJUDA	1844	1844	1
D DE SANTA FILOMENA	IGR S SEBASTIAO DO CASTELO	1846	1846	1
I DE SANTA PRISSILA		1847	1847	1
I DE NS DA MAE DOS HOMENS		1853	1853	1
D DO DIVINO ESPIRITO SANTO	PRAIA DA SAUDE	1853	1853	1
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	BANANAL DE ITAGUAI	1855	1855	1
D DE NS DA CONCEICAO	S CRISTOVAO	1861	1861	1
D DO DIVINO ESPIRITO SANTO	IGR S GONCALO GARCIA E S JO	1879	1879	1
D DE SANTO CRISTO E TERESA ANUNCIADA	SANTANA	1881	1881	1
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	S CRISTOVAO	1881	1881	1
I DE NS DA MISERICORDIA		1883	1883	1
D DO DIVINO ESPIRITO SANTO	ENGENHO VELHO	1889	1889	1
I DE NS DAS DORES	IGR DO DIVINO E S JOAO BATIS	1898	1898	1
I DE NS DAS DORES	CAPELA DA BRIGADA POLICIAL	1898	1898	1
I DE NS DA APRESENTACAO		1905	1905	1
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	VILA ISABEL	1905	1905	1
I DE NS DA COPACABANA		1906	1906	1
COMISSAO DA IGR DE NS DA AJUDA	ILHA DO GOVERNADOR	1907	1907	1
COMISSAO DA MATRIZ DA ILHA DO GOVERNADOR		1909	1909	1
I DE SAO JOAO BATISTA E NS DO ALIVIO	S CRISTOVAO	1910	1910	1
I DE NS DA GUIA	BOCA DO MATO	1910	1910	1
I DE SAO BENEDITO DA AREIA BRANCA	SANTA CRUZ	1911	1911	1

fonte: códigos festividades arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro

- Legenda:
- CV - Convento
 - D - Devoção
 - I - Irmandade
 - IGR - Igreja
 - MS - Mosteiro
 - OR - Ordem Religiosa
 - OT - Ordem Terceira

TABELA 3

DISTRIBUIÇÃO MENSAL DE PEDIDOS DE FESTAS SOLICITADOS
PELAS IRMANDADES (1831 a 1900)



Mês	Pedidos	%	Mês	Pedidos	%
Jan	48	7.44	Jul	47	7.29
Fev	21	3.26	Ago	68	10.54
Mar	38	5.89	Set	95	14.73
Abr	54	8.37	Out	49	7.60
Mai	84	13.02	Nov	25	3.88
Jun	69	10.70	Dez	47	7.29
Total de pedidos de festas (*)				645	

** foram considerados 16 pedidos solicitados por padres*

fonte: códigos festividades arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro

TABELA 4

TOTAL DE PEDIDOS DE FESTAS SOLICITADOS
POR CADA IRMANDADE (1831 a 1900)

Irmandade	Local / Freguesia	Total pedidos	%
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	LAPA	42	6.68
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	SANTANA	37	5.88
OT DE SAO FRANCISCO DE PAULLA	IGR NS DA VITORIA	28	4.45
I DE NS DA LAPA DOS MERCADORES		18	2.86
OT DE NS CONCEICAO E BOA MORTE		17	2.70
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	CANDELARIA	16	2.54
MS DE SAO BENTO		16	2.54
I DE NS DO CABO DA BOA ESPERANCA	IGR OT DO CARMO	12	1.91
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	SANTA RITA	12	1.91
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	CATETE/GLERIA	12	1.91
CV DE NS DO CARMO		11	1.75
I DE NS DA GLORIA	OUTEIRO	11	1.75
I DE NS DO AMPARO	SAO JOSE	11	1.75
I DE NS DO ROSARIO E S BENEDITO		11	1.75
I DE SAO BRAZ	MS S BENTO	11	1.75
OT DE NS DO CARMO		11	1.75
CV DE NS AJUDA		10	1.59
I DE NS DO SOCORRO	S CRISTOVAO	10	1.59
I DE SANTA CRUZ DOS MILITARES		10	1.59
I DE SANTO ANTONIO DOS POBRES E NS DOS PRAZERES	RUA DOS INVALIDOS	10	1.59
OT DO BOM JESUS DO CALVARIO		10	1.59
I DE SAO ROQUE	PAQUETA	9	1.43
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	ESPIRITO SANTO	9	1.43
D DE SANTO ANTONIO DE PADUA	LARGO DA MAE DO BISPO	8	1.27
I DE NS DA GLORIA		8	1.27
I DE SAO BOM JESUS DOS PERDOES	CASTELO	8	1.27
I DE NS DA CONCEICAO	IGR S FCO DA PRAINHA	7	1.11
I DE SAO CHRISPIM E S CHRISPINIANO	CANDELARIA	7	1.11
I DE SAO GONCALO GARCIA	CAMPO DA HONRA	7	1.11
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	SACRAMENTO	7	1.11
I DE NS DA CONCEICAO	RUA DO SABAO	6	0.95
I DE NS DE SOLEDADE	CV DO CARMO	6	0.95
I DE SANTO ELOI	IGR NS DO PARTO	6	0.95
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	SANTA RITA	6	0.95
OT DE S FCO DA PENITENCIA		6	0.95
D DO DIVINO ESPIRITO SANTO	IGR S ANTONIO DOS POBRES	5	0.79
I DE NS DAS DORES	SMO SACRAMENTO	5	0.79
I DE SANTA LUZIA	PRAIA	5	0.79
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	GUARATIBA	5	0.79
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	SE	5	0.79
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	SANTANA	5	0.79
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO		5	0.79
I DO SR BOM JESUS DO CALICE	IGR LAMPADOZA	5	0.79
OT DE NS DAS MERCES		5	0.79
COMISSAO DA IGR DE NS DO LORETO	JACAREPAGUA	4	0.64
D DE NS DO CARMO	IGR S LUZIA	4	0.64
I DE NS DA LAMPADOZA		4	0.64

fonte: códigos festividades arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro

TOTAL DE PEDIDOS DE FESTAS SOLICITADOS
POR CADA IRMANDADE (1831 a 1900) cont.

Irmandade	Local / Freguesia	Total pedidos	%
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	CANDELARIA	4	0.64
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	LAGOA	4	0.64
OT DE SAO DOMINGOS		4	0.64
CONGREGACAO DOS FILHOS DE NS DAS DORES	IGR DE S ANTONIO	3	0.48
D DE NS DA CONCEICAO	IGR S GONCALO GARCIA	3	0.48
D DE NS DAS DORES	IGR ROSARIO	3	0.48
I DE JESUS/BONFIM E NS DO PARAISO	S CRISTOVAO	3	0.48
I DE NS DA CANDELARIA		3	0.48
I DE NS DA CONCEICAO	IGR S FCO DA PRAINHA	3	0.48
I DE NS DA LAPA		3	0.48
I DE NS DAS NEVES	SANTA TERESA	3	0.48
I DE NS DO PILAR	MS S BENTO	3	0.48
I DE NS DO TERCO		3	0.48
I DE SANTA CECILIA	IGR NS DO PARTO	3	0.48
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	SAO JOSE	3	0.48
I DE SAO PEDRO	PRAIA DO RETIRO	3	0.48
I DO BOM JESUS DO IGUAPE	IGR SR DOS PASSOS	3	0.48
I DO DIVINO DO ESPIRITO SANTO	CAMPO GDE	3	0.48
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	SAO JOSE	3	0.48
D DE MENINO DEUS	CATUMBI	2	0.32
D DE NS DAS DORES	ANTIGA SE (SACRAMENTO)	2	0.32
D DE SAO PEDRO E NS DA CONCEICAO	ENCANTADO	2	0.32
D DO DIVINO DO ESPIRITO SANTO	JACAREPAGUA	2	0.32
I DE NS APARECIDA	IGR S JORGE	2	0.32
I DE NS DA CONCEICAO	CATUMBI	2	0.32
I DE NS DA CONCEICAO	ANDARAI PEQUENO	2	0.32
I DE NS DA PENHA DE FRANCA	IRAIA	2	0.32
I DE NS ROSARIO	SAO JOSE	2	0.32
I DE SANTA LUZIA	STA RITA	2	0.32
I DE SAO ANTONIO DE LISBOA E SR BOM JESUS DO MONTE	VILA ISABEL	2	0.32
I DE SAO CRISPIM	CANDELARIA	2	0.32
I DE SAO FRANCISCO DAS CHAGAS	PRAINHA	2	0.32
I DE SAO JOAO BATISTA	LAGOA	2	0.32
I DE SAO JOAQUIM		2	0.32
I DE SAO JORGE		2	0.32
I DE SAO JOSE		2	0.32
I DE SAO MATHEUS	IGR LAMPADOZA	2	0.32
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	SANTANA	2	0.32
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	SANTA RITA	2	0.32
I DE SAO MIGUEL E ALMAS	LAGOA	2	0.32
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	CV DO CARMO	2	0.32
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	IGR NS DA GUIA	2	0.32
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO		2	0.32
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	SACRAMENTO	2	0.32
I DO SR SANTO CRISTO DOS MILAGRES		2	0.32
COMISSAO DA IGR DE NS DA AJUDA	ILHA DO GOVERNADOR	1	0.16
COMISSAO DA MATRIZ DA ILHA DO GOVERNADOR		1	0.16
D DE NS DA CONCEICAO	S CRISTOVAO	1	0.16
D DE SANTA FILOMENA	IGR S SEBASTIAO DO CASTELO	1	0.16
D DE SANTA LUZIA	IGR ROSARIO E BENEDITO	1	0.16

fonte: códigos festividades arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro

TOTAL DE PEDIDOS DE FESTAS SOLICITADOS
POR CADA IRMANDADE (1831 a 1900) cont.

Irmandade	Local / Freguesia	Total pedidos	%
D DE SANTO AMARO	IGR S GONCALO GARCIA	1	0.16
D DE SANTO ANTONIO	CV DA AJUDA	1	0.16
D DE SANTO CRISTO E TERESA ANUNCIADA	SANTANA	1	0.16
D DO DIVINO ESPIRITO SANTO	PRAIA DA SAUDE	1	0.16
D DO DIVINO ESPIRITO SANTO	IGR S GONCALO GARCIA E S JORGE	1	0.16
D DO DIVINO ESPIRITO SANTO	ENGENHO VELHO	1	0.16
I DE NS DA APRESENTACAO		1	0.16
I DE NS DA COPACABANA		1	0.16
I DE NS DA GUIA	BOCA DO MATO	1	0.16
I DE NS DA MAE DOS HOMENS		1	0.16
I DE NS DA MISERICORDIA		1	0.16
I DE NS DAS CANDEIAS	CANDELARIA	1	0.16
I DE NS DAS DORES	SANTANA	1	0.16
I DE NS DAS DORES	IGR DO DIVINO E S JOAO BATISTA	1	0.16
I DE NS DAS DORES	CAPELA DA BRIGADA POLICIAL	1	0.16
I DE NS DO SOCORRO	ENGENHO VELHO	1	0.16
I DE NS DOS NAVEGANTES	IGR S LUZIA DA PRAIA	1	0.16
I DE SANTA PRISSILA		1	0.16
I DE SANTA RITA		1	0.16
I DE SAO BENEDITO DA AREIA BRANCA	SANTA CRUZ	1	0.16
I DE SAO JOAO BATISTA E NS DO ALIVIO	S CRISTOVAO	1	0.16
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	IGR STA ORETTA	1	0.16
I DO DIVINO ESPIRITO SANTO	BANANAL DE ITAGUAI	1	0.16
I DO SANTISSIMO CORACAO DE JESUS	IGR S JOSE	1	0.16
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	S CRISTOVAO	1	0.16
I DO SANTISSIMO SACRAMENTO	VILA ISABEL	1	0.16
I DO SANTO ELESBAO E EFIGENIA		1	0.16
OR DOS CAPUCHINHOS	IGR S SEBASTIAO DO CASTELO	1	0.16
OT DE NS DO TERCO	CAPELA SR DOS PASSOS	1	0.16
TOTAL DE PEDIDOS DE FESTAS (*)		629	100

* não foram considerados os pedidos solicitados por padres

fonte: códigos festividades arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro

- Legenda:
- CV - Convento
 - D - Devoção
 - I - Irmandade
 - IGR - Igreja
 - MS - Mosteiro
 - OR - Ordem Religiosa
 - OT - Ordem Terceira

TABELA 5

a. SANTOS HOMENAGEADOS A PARTIR DOS PEDIDOS DE FESTAS
(1831 a 1900)

Santo	Pedidos	%
ESPIRITO SANTO	144	17.08
NS DA CONCEICAO	79	9.37
SANTO ANTONIO	32	3.80
ALTISSIMO	30	3.56
NS DA GLORIA	29	3.44
RELIGIOSO	29	3.44
SAO JOAO	26	3.08
SAO MIGUEL	20	2.37
NS DO CARMO	19	2.25
NS DAS DORES	18	2.14
NS DO ROSARIO	17	2.02
SAO PEDRO	17	2.02
LEIGO	15	1.78
NS DA BOA MORTE	15	1.78
NS DO CABO DA BOA ESPERANCA	14	1.66
NS DA LAPA DOS MERCADORES	13	1.54
SANTA ANA	13	1.54
DIA DE REIS	13	1.54
SAO BENEDITO	12	1.42
NS DO AMPARO	11	1.30
SAO BRAZ	11	1.30
SANTA LUZIA	11	1.30
NS DO SOCORRO	10	1.19
SAO FRANCISCO DE PAULLA	9	1.07
NS DA VICTORIA	9	1.07
SAO CRISPIM	9	1.07
NS DA LAPA	8	0.95
SAO ROQUE	8	0.95
SR BOM JESUS DOS PERDOES	8	0.95
SANTO ANTONIO DE PADUA	8	0.95
SAO CHRISPINIANO	7	0.83
SAO JOSE	7	0.83
SR BOM JESUS DO CALVARIO	7	0.83
NS DA SOLEDADE	7	0.83
SAO GONCALO GARCIA	6	0.71
NS DA AJUDA	6	0.71
SANTO ELOI	6	0.71
NS APARECIDA	6	0.71
MENINO JESUS	6	0.71
SAO SEBASTIAO	6	0.71
NS DAS MERCES	5	0.59
SANTA THEREZA	5	0.59
SANTO ELIAS	5	0.59
SANTA CRUZ	5	0.59
NS DA PENHA	5	0.59
MES MARIANO	5	0.59
NS DA PIEDADE	4	0.47
SANTA RITA	4	0.47

fonte: códigos festividades arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro

**SANTOS HOMENAGEADOS A PARTIR DOS PEDIDOS DE FESTAS
(1831 a 1900) cont.**

Santo	Pedidos	%
NS DA LAMPADOZA	4	0.47
SAO DOMINGOS	4	0.47
NS DO TERCO	4	0.47
FIM DE ANO	4	0.47
NS DOS PRAZERES	3	0.36
NS DA CANDELARIA	3	0.36
NS DO PILAR	3	0.36
NS DOS NAVEGANTES	3	0.36
SAO FRANCISCO DAS CHAGAS	3	0.36
SANTA CECÍLIA	3	0.36
SAO JOAQUIM	3	0.36
SR BOM JESUS DO IGUAPE	3	0.36
NS DAS NEVES	3	0.36
NATAL	3	0.36
SR BOM JESUS DAS NECESSIDADES	3	0.36
SAO MATHEUS	2	0.24
SANTO AMARO	2	0.24
SANTA FILOMENA	2	0.24
SR SANTO CRISTO DOS MILAGRES	2	0.24
NS DE LOURDES	2	0.24
NS DO DESTERRO	2	0.24
SAO JORGE	2	0.24
SAO BENTO	1	0.12
NS DA PACIENCIA	1	0.12
SR BOM JESUS DA AJUDA	1	0.12
SANTO ALEIXO	1	0.12
SANTA ROSA	1	0.12
NS DA MAE DOS HOMENS	1	0.12
SANTA ISABEL	1	0.12
NS DO PARTO	1	0.12
NS DA APRESENTACAO	1	0.12
SAGRADO CORACAO DE JESUS	1	0.12
NS DA COPACABANA	1	0.12
SANTO ANTONIO DA BICA	1	0.12
NS DA BATALHA	1	0.12
NS DOS PEROENS	1	0.12
NS DO CABO	1	0.12
NS DO BONFIM	1	0.12
SAO COSME E SAO DAMIAO	1	0.12
SANTA APOLONIA	1	0.12
NS DAS CANDEIAS	1	0.12
SANTO ELESBAO	1	0.12
SANTA EFIGENIA	1	0.12
TOTAL	843	100

fonte: códigos festividades arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro

**b. SANTOS HOMENAGEADOS A PARTIR DOS PEDIDOS DE FESTAS
SOLICITADOS PELAS IRMANDADES (1831 a 1900)**

Santo	Pedidos	%
ESPIRITO SANTO	124	18.96
NS DA CONCEICAO	61	9.33
NS DA GLORIA	28	4.28
ALTISSIMO	27	4.13
RELIGIOSO	22	3.36
SAO MIGUEL	20	3.06
NS DO CARMO	19	2.91
NS DAS DORES	18	2.75
NS DA BOA MORTE	15	2.29
NS DO ROSARIO	12	1.83
SAO BENEDITO	12	1.83
NS DA LAPA DOS MERCADORES	12	1.83
NS DO CABO DA BOA ESPERANCA	12	1.83
NS DO AMPARO	11	1.68
SAO BRAZ	11	1.68
NS DO SOCORRO	10	1.53
SAO FRANCISCO DE PAULLA	9	1.38
NS DA VICTORIA	9	1.38
SAO CRISPIM	9	1.38
NS DA LAPA	8	1.22
SANTA LUZIA	8	1.22
SAO ROQUE	8	1.22
SR BOM JESUS DOS PERDOES	8	1.22
SANTO ANTONIO DE PADUA	8	1.22
SAO CHRISPINIANO	7	1.07
SR BOM JESUS DO CALVARIO	7	1.07
NS DA SOLEDADE	7	1.07
SAO GONCALO GARCIA	6	0.92
LEIGO	6	0.92
NS DA AJUDA	6	0.92
SANTO ELOI	6	0.92
NS DAS MERCES	5	0.76
SANTA THEREZA	5	0.76
SANTO ELIAS	5	0.76
SANTA CRUZ	5	0.76
SANTO ANTONIO	5	0.76
NS DA PIEDADE	4	0.61
SANTA RITA	4	0.61
NS DA LAMPADOZA	4	0.61
SANTA ANA	4	0.61
SAO DOMINGOS	4	0.61
SAO PEDRO	4	0.61
SAO JOAO	4	0.61
NS DO TERCO	4	0.61
MES MARIANO	4	0.61
NS DOS PRAZERES	3	0.46
NS DA CANDELARIA	3	0.46
SAO JOSE	3	0.46

fonte: códigos festividades arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro

**SANTOS HOMENAGEADOS A PARTIR DOS PEDIDOS DE FESTAS
SOLICITADOS PELAS IRMANDADES (1831 a 1900) cont.**

Santo	Pedidos	%
NS DO PILAR	3	0.46
SAO FRANCISCO DAS CHAGAS	3	0.46
NS APARECIDA	3	0.46
SANTA CECILIA	3	0.46
SAO JOAQUIM	3	0.46
SR BOM JESUS DO IGUAPE	3	0.46
NS DAS NEVES	3	0.46
MENINO JESUS	3	0.46
SR BOM JESUS DAS NECESSIDADES	3	0.46
SAO MATHEUS	2	0.31
SANTO AMARO	2	0.31
NS DA PENHA	2	0.31
SANTA FILOMENA	2	0.31
SR SANTO CRISTO DOS MILAGRES	2	0.31
SAO SEBASTIAO	2	0.31
NS DE LOURDES	2	0.31
SAO JORGE	2	0.31
SAO BENTO	1	0.15
NS DOS NAVEGANTES	1	0.15
NS DA PACIENCIA	1	0.15
SR BOM JESUS DA AJUDA	1	0.15
SANTA ROSA	1	0.15
NS DA MAE DOS HOMENS	1	0.15
SANTA ISABEL	1	0.15
NS DO PARTO	1	0.15
FIM DE ANO	1	0.15
NS DA APRESENTACAO	1	0.15
NS DA COPACABANA	1	0.15
SANTA APOLONIA	1	0.15
NS DAS CANDEIAS	1	0.15
SANTO ELESBAO	1	0.15
SANTA EFIGENIA	1	0.15
TOTAL	654	100

fonte: códigos festividades arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro

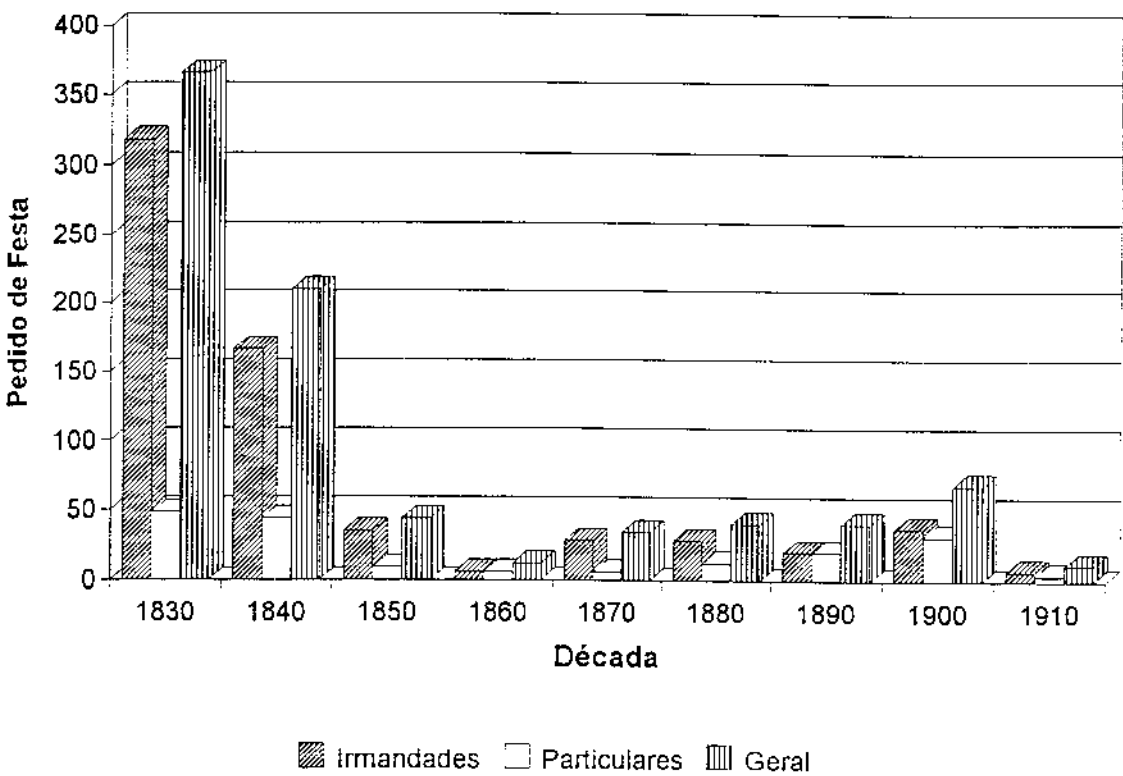
**c. SANTOS HOMENAGEADOS A PARTIR DOS PEDIDOS DE FESTAS
SOLICITADOS POR PARTICULARES (1831 a 1900)**

Santo	Pedidos	%
SANTO ANTONIO	27	14.29
SAO JOAO	22	11.64
ESPIRITO SANTO	20	10.58
NS DA CONCEICAO	18	9.52
DIA DE REIS	13	6.88
SAO PEDRO	13	6.88
LEIGO	9	4.76
SANTA ANA	9	4.76
RELIGIOSO	7	3.70
NS DO ROSARIO	5	2.65
SAO JOSE	4	2.12
SAO SEBASTIAO	4	2.12
ALTISSIMO	3	1.59
FIM DE ANO	3	1.59
MENINO JESUS	3	1.59
NATAL	3	1.59
NS APARECIDA	3	1.59
NS DA PENHA	3	1.59
SANTA LUZIA	3	1.59
NS DO CABO DA BOA ESPERANCA	2	1.06
NS DO DESTERRO	2	1.06
NS DOS NAVEGANTES	2	1.06
MES MARIANO	1	0.53
NS DA BATALHA	1	0.53
NS DA GLORIA	1	0.53
NS DA LAPA DOS MERCADORES	1	0.53
NS DO BONFIM	1	0.53
NS DO CABO	1	0.53
NS DOS PEROENS	1	0.53
SAGRADO CORACAO DE JESUS	1	0.53
SANTO ALEXO	1	0.53
SANTO ANTONIO DA BICA	1	0.53
SAO COSME E SAO DAMIAO	1	0.53
TOTAL	189	100

fonte: códigos festividades arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro

TABELA 6

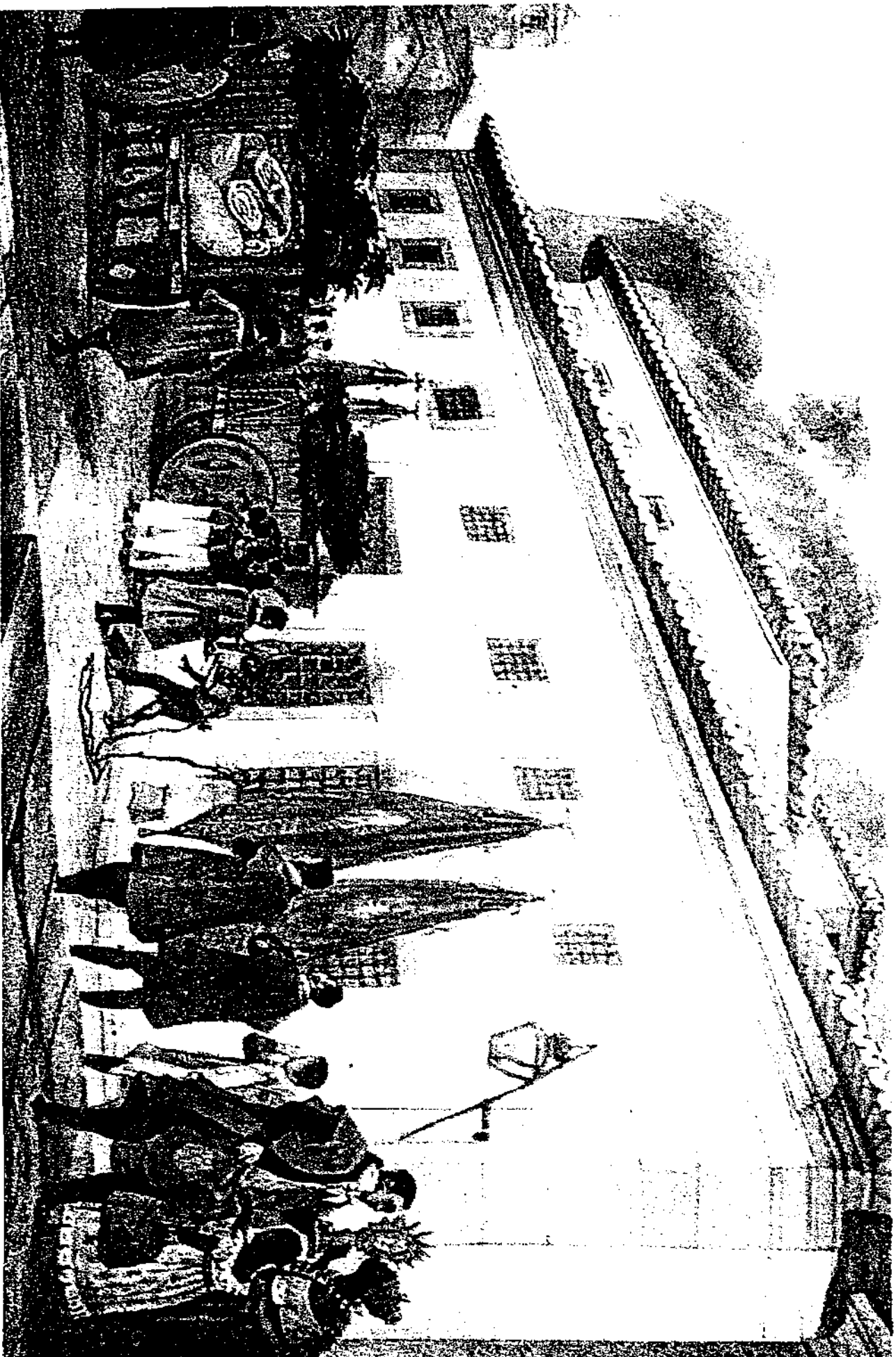
DISTRIBUIÇÃO POR DÉCADA DE PEDIDOS DE FESTAS SOLICITADOS
POR IRMANDADES E PARTICULARES (1831 a 1900)



Década	Solicitado p/ Irmandades (*)	Solicitado p/ Particulares	Geral
1830	318	48	366
1840	166	44	210
1850	35	9	44
1860	6	6	12
1870	28	6	34
1880	28	12	40
1890	20	20	40
1900	37	31	68
1910	7	4	11
Total	645	180	825

* foram considerados 16 pedidos solicitados por padres

fonte: códigos festividades arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro



- Ilustração 1 - "Viveres levados à cadeia no dia de Pentecostes". Debret, *op.cit.*, tomo III, prancha 22 e p.191. Apesar de considerar que o desenho retrata a irmandade do Santíssimo Sacramento, o artista destaca o relicário do Espírito Santo sendo beijado por um preso e uma mulher negra. Observar o grupo de músicos barbeiros e a esmola ofertada pela menina negra.

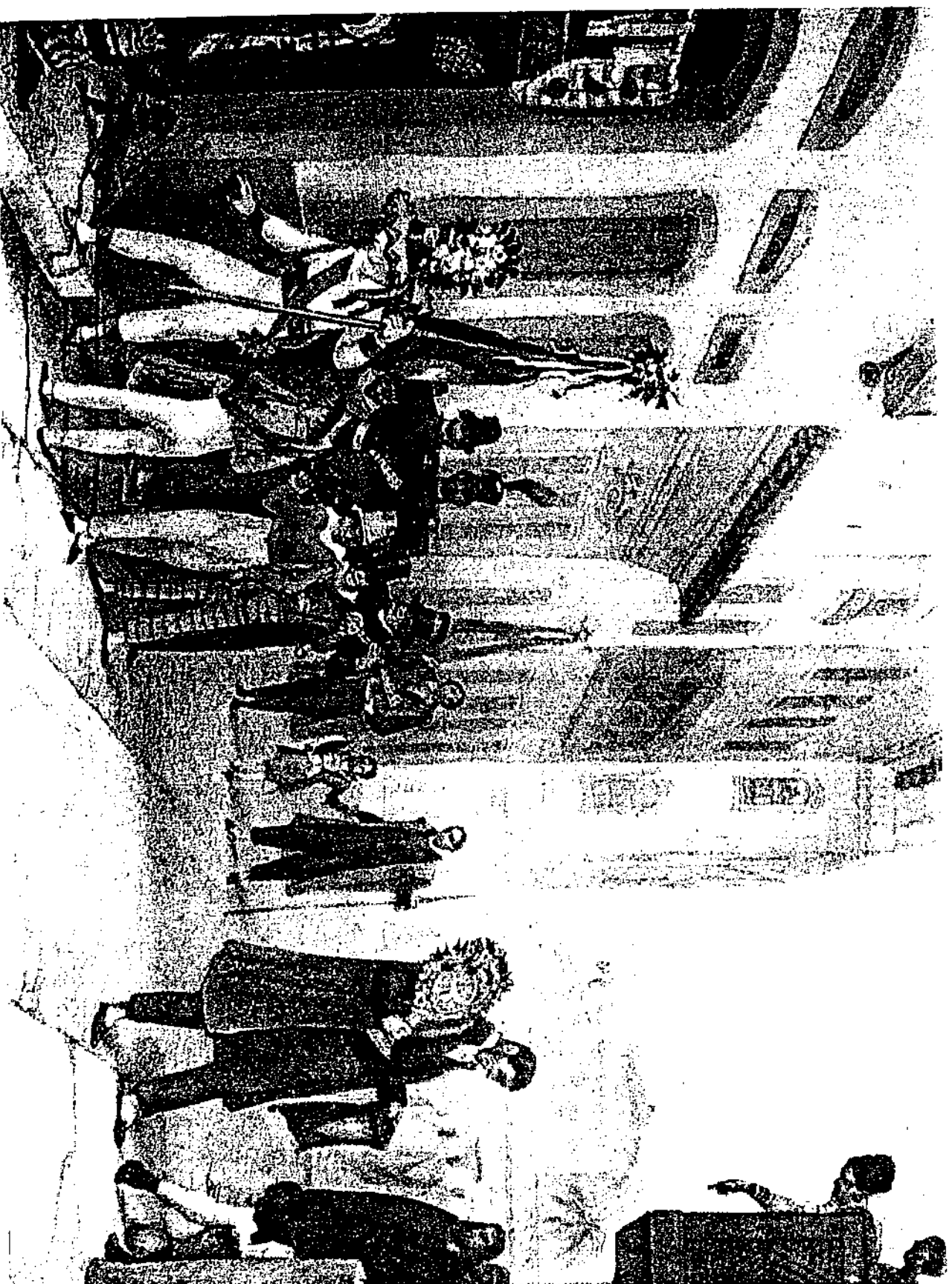


Ilustração 2 - "Folia do Divino" acompanhada por um "conjunto de jovens folgeações, tocadores de violão, de pandeiros e de ferrinhos precedidos de um tambor". Debret, *op.cit.*, prancha 29 e p. 211.



FIG. 3. - "Mendigando pelo Espírito Santo", 1845.

Fonte: Briggs.

, Ilustração 3 - "Mendigando pelo Espírito Santo", 1845. "Begging for the Holy Ghost (Folia do Espírito Santo), da obra "Brazilian Souvenir", Ludwig & Briggs. Exposição "Três Séculos de Iconografia da Música no Brasil", Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1974.

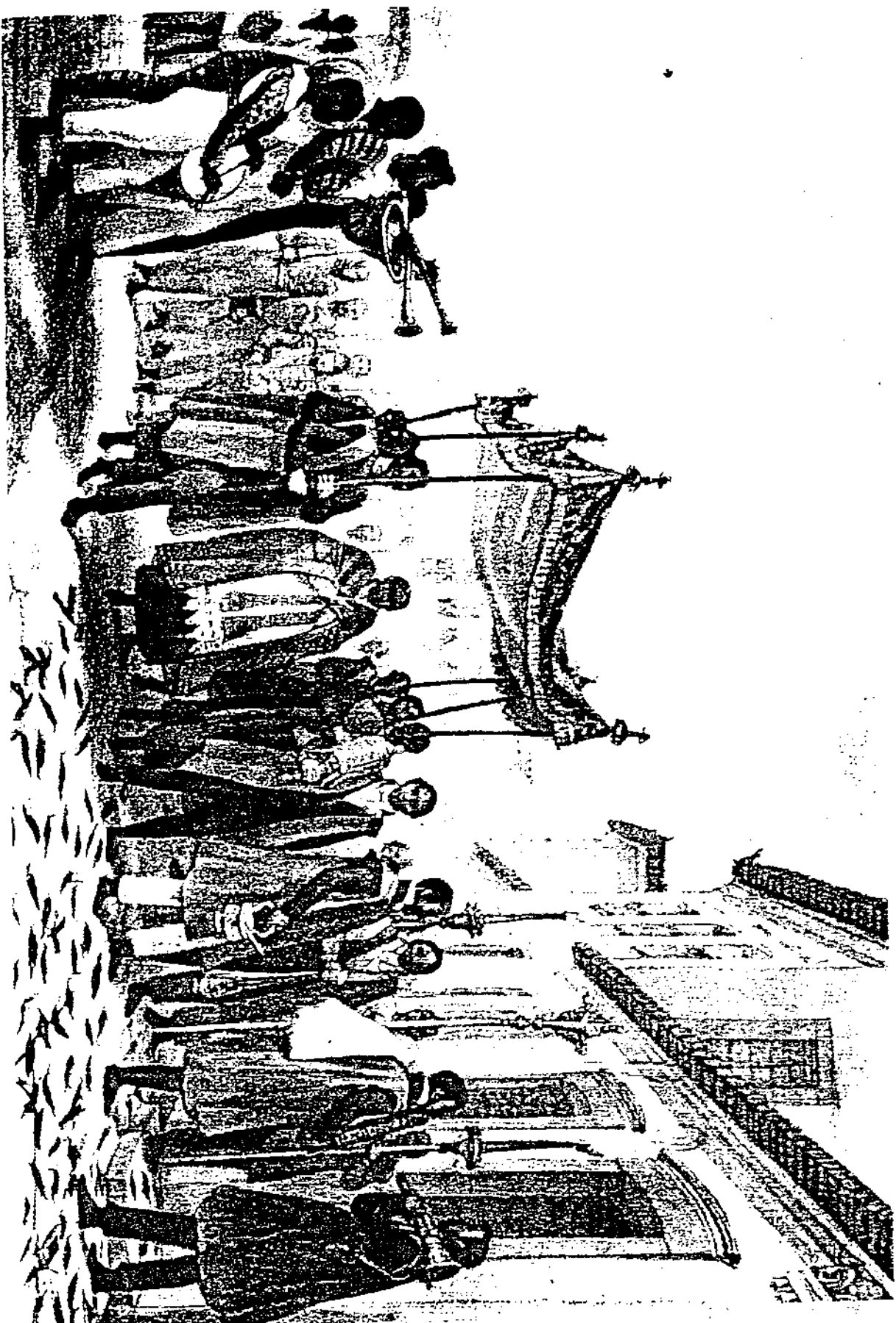


Ilustração 4 - Músicos barbeiros acompanhando a "extrema-unção levada a um doente". Debret, *gp.cil.*, tomo III, prancha 12 e p. 166.

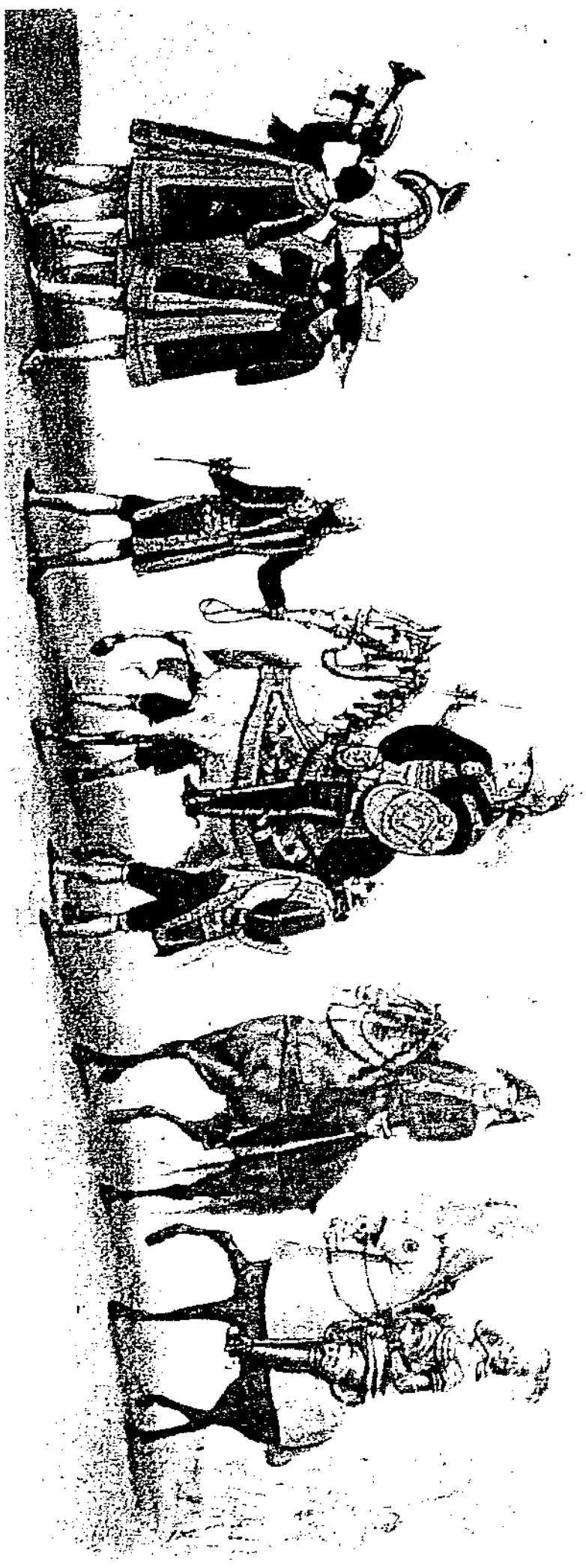


Ilustração 5 - "Músicos negros", na procissão do Corpo de Deus, precedendo a "estátua de São Jorge e seu cortejo". Debet, op.cit., prancha 27, p.207.



Ilustração 6 - Procissão do imperador do Divino, Parati. Revista Geográfica Universal, 1988.

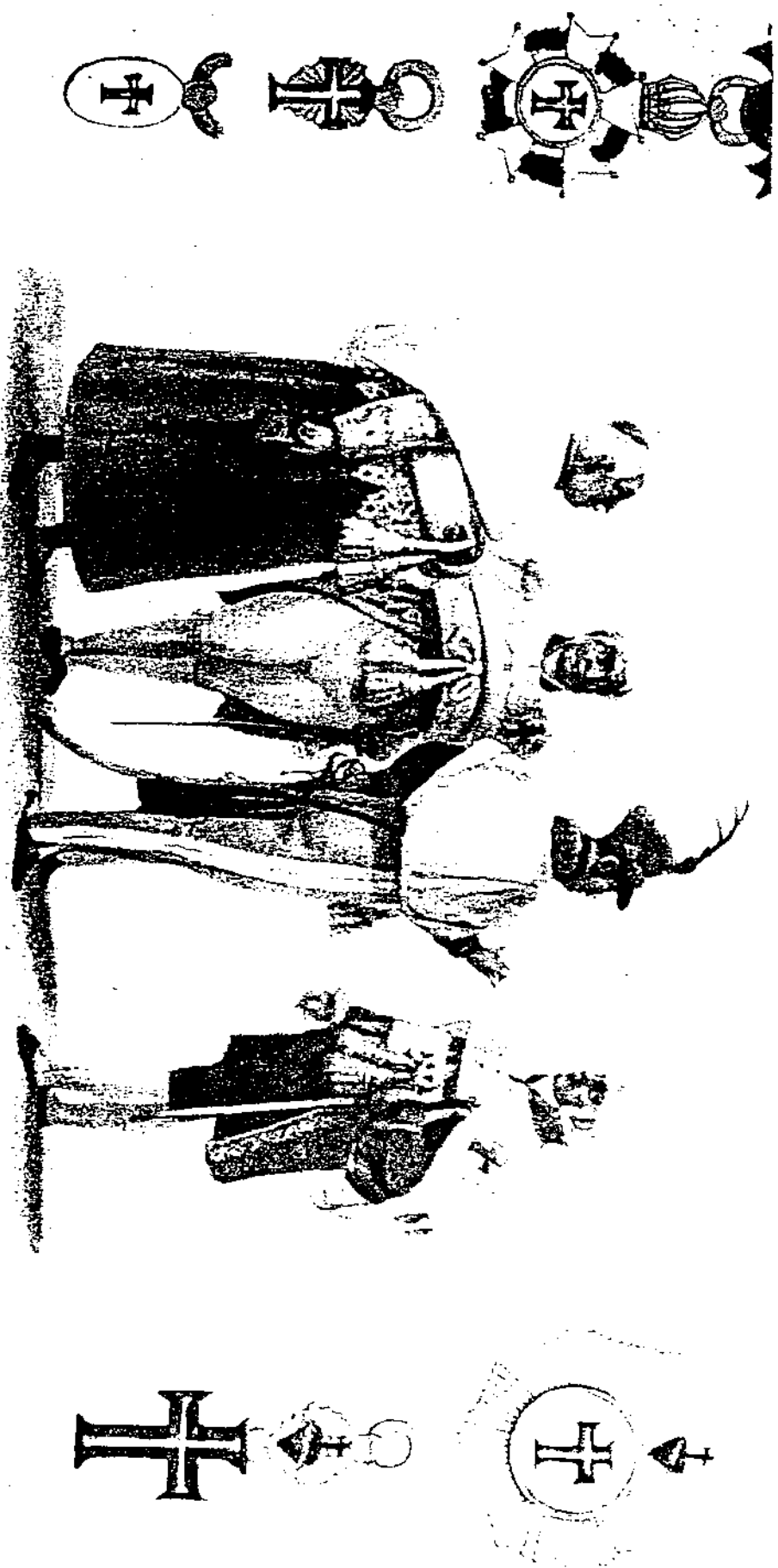


Ilustração 7 - "Uniforme de gala dos Cavaleiros da Ordem de Cristo". Pela descrição de Debrei, a condecoração da Ordem de Cristo "compõem-se de uma grande cruz branca, muito estreita, colocada no campo vermelho de outra mais larga, de metal. O conjunto é cercado de raios de prata e encimado por um coração envolvido numa coroa de espinhos com uma pequena cruz". Debrei, *op.cit.*, plancha 8 e p. 151.

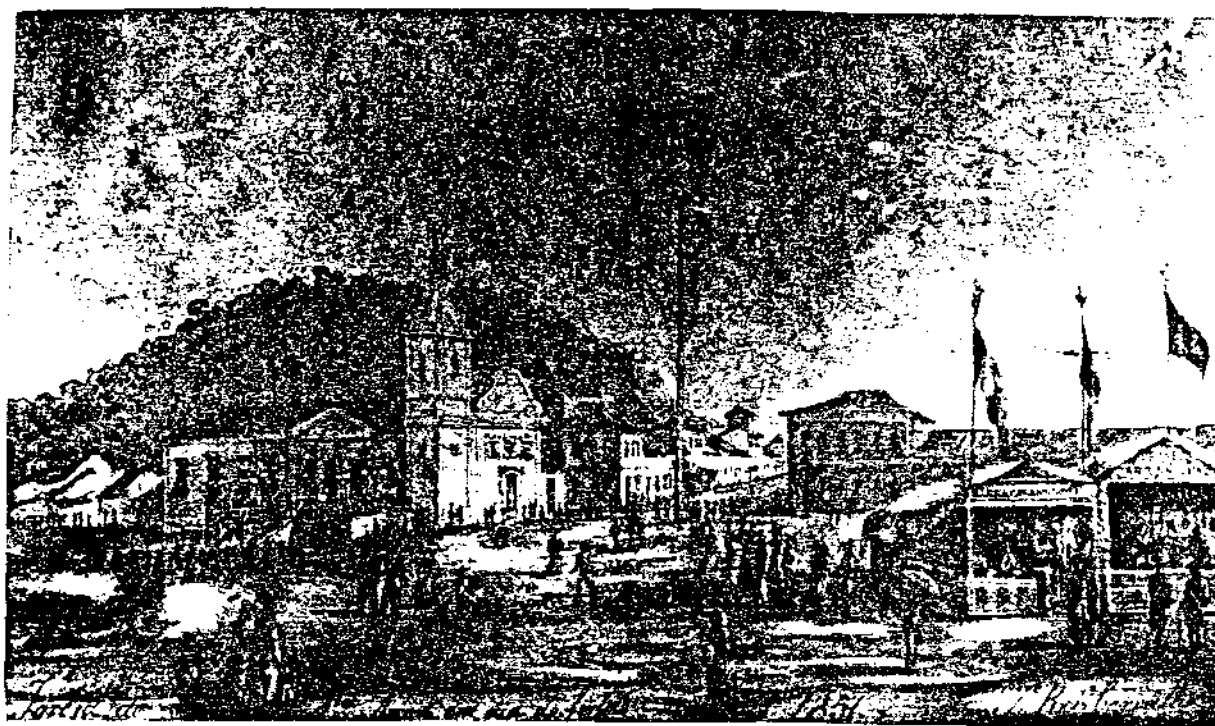


Ilustração 7b - Desenho de José Reis Carvalho, em 1851. "A Igreja de Santana em dia de festa".
Observar, do lado direito, duas barracas com seus mastros e bandeiras. Por trás das
"barraquinhas", o primeiro edifício do Quartel General. Reproduzido por Ferrez, *op.cit.*,
estampa 41.



Ilustração 8 - "Banquet", Rugendas, op.cit., prancha 96.



Ilustração 9 - "Lundu". Rugendas, *op.cit.*, prancha 97.



Ilustração 10 - "Lundu", *op.cit.*, prancha 68.



Ilustração 11 - Francisco Corrêa Vasques. Foto de Vasques reproduzida em Sousa, Galante, op.cit., p.443.

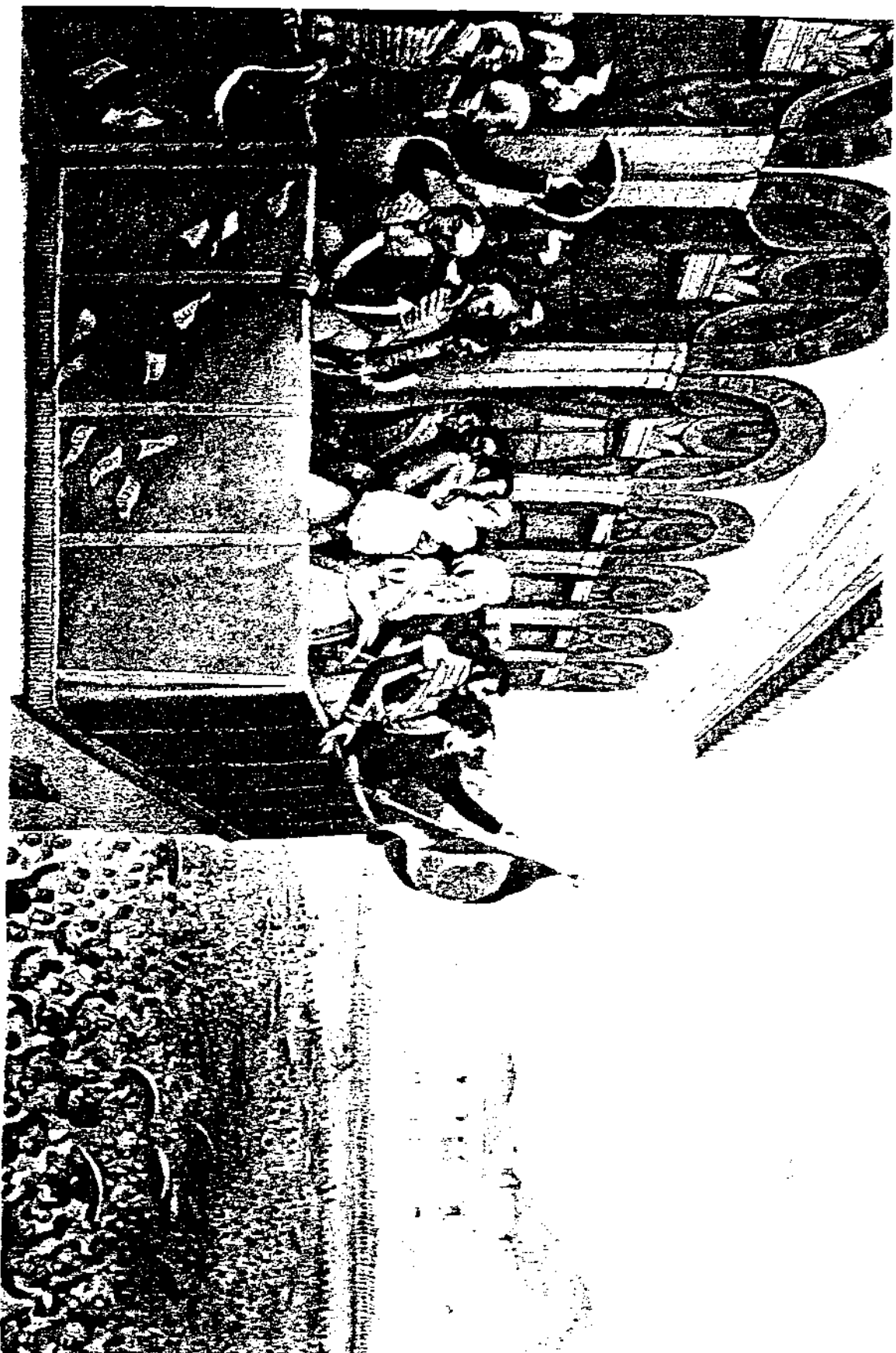


Ilustração 12 - "Aclamação de D. Pedro I no Campo de Santana". Segundo Debrei, "utilizou-se, para celebrar o ato da aclamação, o palacete, favoravelmente situado no centro do vasto Campo de Santana..." Debrei, *op.cit.*, prancha 47 e p. 255.



Ilustração 13 - O Campo de Santana em 1817. Aquarela de Thomas Ender. No cenno, ao fundo, a Igreja de Santana; do lado esquerdo, "o Chafariz com repuxo, dois tanques e vinte e duas bocas-d'água", inaugurado por D. João VI, em 1818. Reproduzido por Coaracy, *op.cit.*, p. 168.

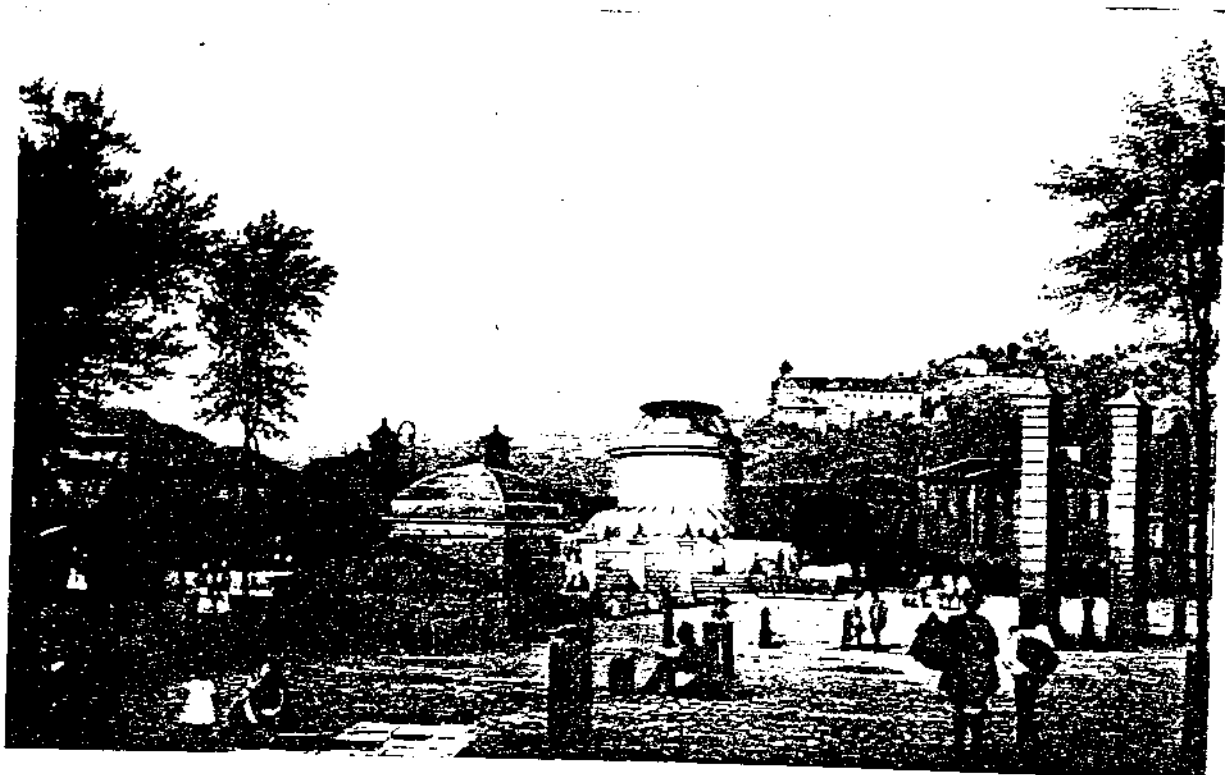
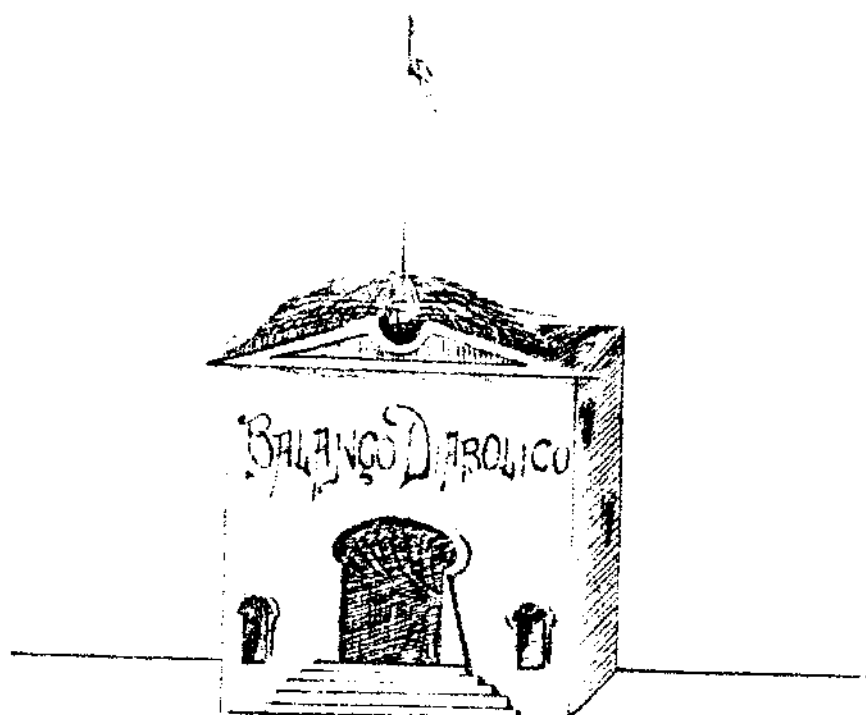


Ilustração 14 - O Chafariz das lavadeiras e, 1835. Litografia de Loeillot de um desenho de Carl Wilhelm von Thiermin. Reproduzido por Ferrez, *op.cit.*, estampa 35.



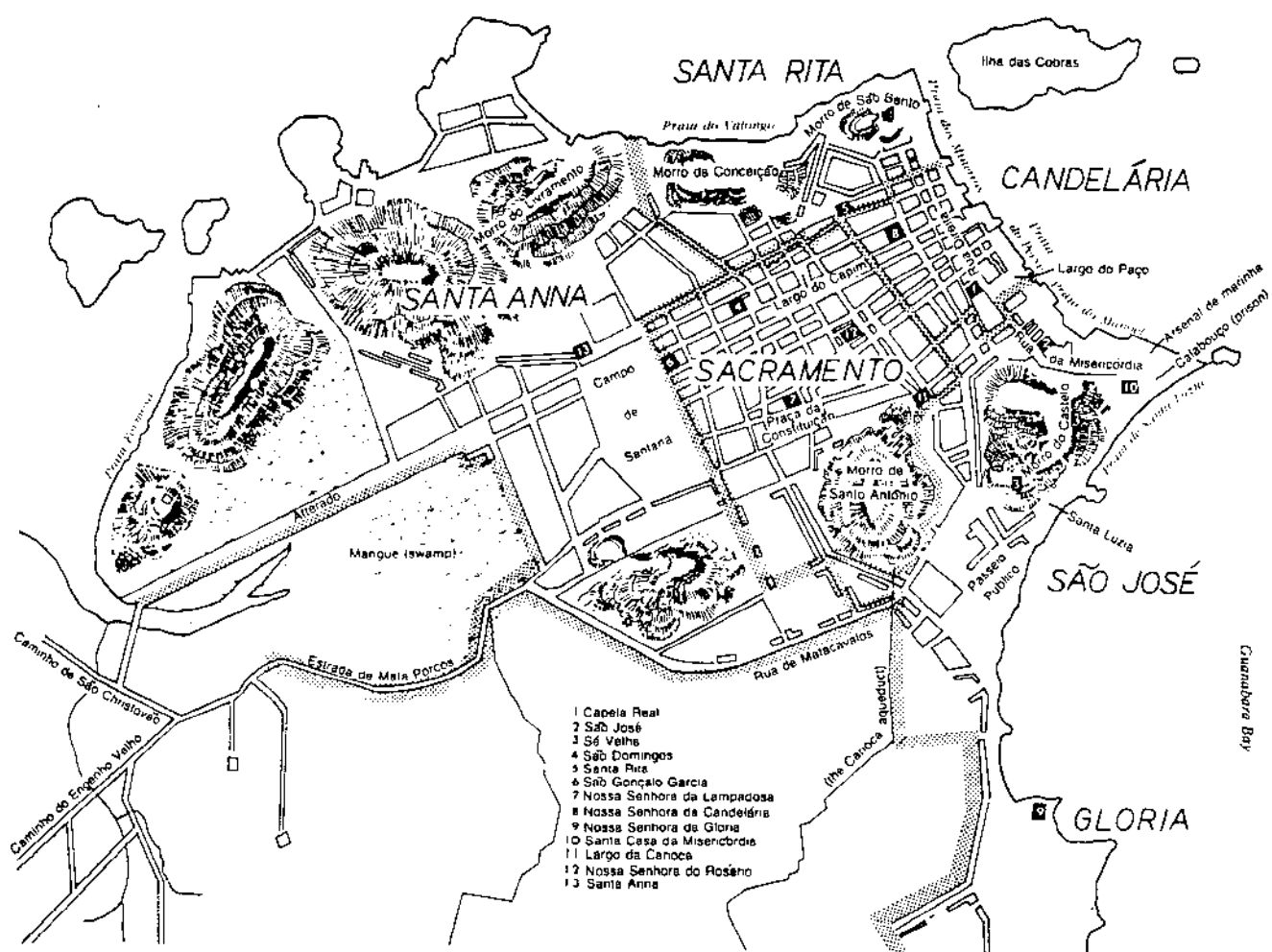
altura 7 m.
largura 8 m.

Balanço Diabólico

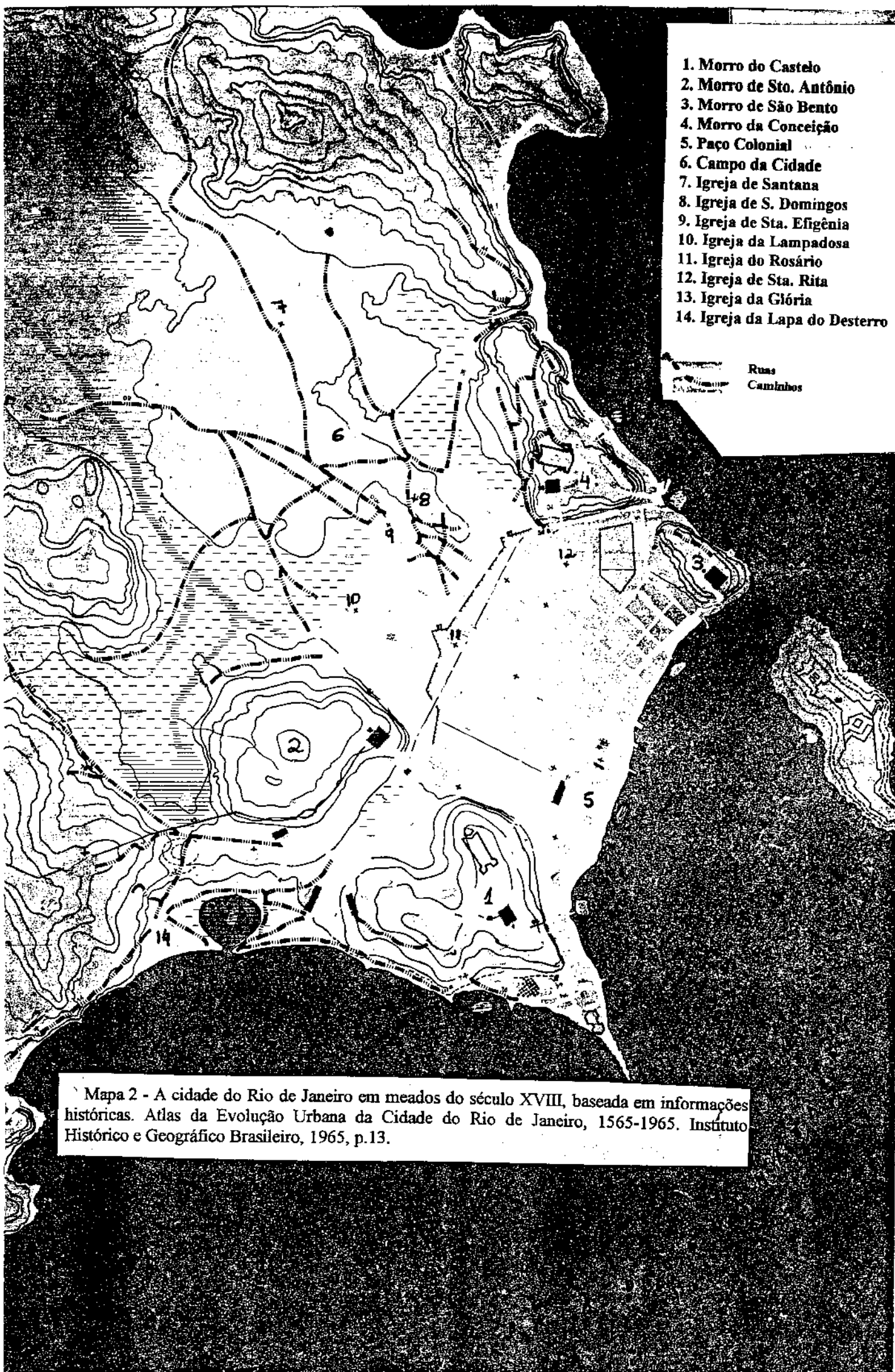
Rio Janeiro 27 de Junho 1895

Rafael Junino

Ilustração 15 - "Balanço Diabólico". Divertimento "moderno" baseado na física; última "maravilha" da exposição de Chicago", segundo os requerentes. AGCRj, Diversões Públicas, cód. 42-3-19 fl 247 e 248, 1895.



Mapa 1 - A cidade do Rio de Janeiro em 1831. Mapa reproduzido em Karasch, op.cit., p.56.

- 
1. Morro do Castelo
 2. Morro de Sto. Antônio
 3. Morro de São Bento
 4. Morro da Conceição
 5. Paço Colonial
 6. Campo da Cidade
 7. Igreja de Santana
 8. Igreja de S. Domingos
 9. Igreja de Sta. Efigênia
 10. Igreja da Lampadosa
 11. Igreja do Rosário
 12. Igreja de Sta. Rita
 13. Igreja da Glória
 14. Igreja da Lapa do Desterro

Ruas
Caminhos

Mapa 2 - A cidade do Rio de Janeiro em meados do século XVIII, baseada em informações históricas. Atlas da Evolução Urbana da Cidade do Rio de Janeiro, 1565-1965. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1965, p.13.

- 
- A detailed topographic map of Rio de Janeiro, Brazil, showing the city's layout in the early 19th century. The map features contour lines indicating elevation, with several hills and mountains labeled with numbers. The city's streets are shown as a grid, particularly in the lower right quadrant. The map is oriented with the bay to the right. A legend in the top right corner identifies 25 numbered locations. The map is a black and white reproduction of a historical document.
1. Morro do Castelo
 2. Morro de Sto. Antônio
 3. Morro de São Bento
 4. Morro da Conceição
 5. Paço Colonial
 6. Campo de Santana
 7. Igreja de Santana
 12. Igreja de Sta. Rita
 13. Igreja da Glória
 14. Igreja da Lapa do Desterro
 15. Igreja de S. Gonçalo Garcia
 16. Largo da Lampadosa
 17. Rua dos Arcos
 18. Rua do Lavradio
 19. Rua dos Inválidos
 20. Rua do Senado
 21. Rua do Conde
 22. Rua Nova de S. Pedro
 23. Rua do Sabão da Cidade Nova
 24. Travessa Formosa
 25. Travessa das Flores (Santana)

Mapa 3 - A cidade do Rio de Janeiro em princípios do século XIX, baseada na planta régia de 1808/1812. Atlas da Evolução Urbana da Cidade do Rio de Janeiro, 1565-1965. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1965, p.19

- 
- A detailed historical map of Rio de Janeiro, Brazil, showing the city's layout in the mid-19th century. The map features a dense grid of streets, with major thoroughfares like Rua de São Diogo and Rua de São Leopoldo clearly marked. The city is situated on a hillside, with the bay (Baía de Guanabara) visible to the right. The map includes numerous numbered locations corresponding to the legend. The terrain is depicted with contour lines, and the bay is labeled 'BAIA DE GUANABARA' at the bottom right.
1. Morro do Castelo
 2. Morro de Sto. Antônio
 3. Morro de São Bento
 4. Morro da Conceição
 5. Paço Colonial
 6. Campo de Santana
 7. Igreja de Santana
 12. Igreja de Sta. Rita
 13. Igreja da Glória
 14. Igreja da Lapa do Desterro
 15. Igreja de S. Gonçalo Garcia
 16. Praça da Constituição
 25. Travessa das Flores (atual Rua de Santana)
 26. Cadeia Nova (futura Igreja de Santana)
 27. Largo do Rossio Pequeno (futura Praça Onze)
 28. Rua de São Diogo
 29. Rua de Sta. Rosa
 30. Rua Alcântara
 31. Rua de São Leopoldo
 32. Chafariz das Lavadeiras
 33. Câmara Municipal
 34. Museu
 35. Senado
 36. Igreja de S. Antônio dos Pobres
 37. Teatro São Pedro

Mapa 4 - A cidade do Rio de Janeiro em meados do século XIX, baseada na planta de Garnier de 1852. Atlas da Evolução Urbana da Cidade do Rio de Janeiro, 1565-1965. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1965, p.21