
FESTAS RELIGIOSAS NO RIO DE JANEIRO: perspectivas de controle e tolerância no século XIX

Martha Abreu

Através da discussão sobre a realização de “batuques de pretos” e sobre a decadência da festa religiosa mais popular da cidade do Rio de Janeiro, a festa do Divino Espírito Santo, na segunda metade do século XIX, procurarei aprofundar, de um lado, a reflexão sobre as possíveis continuidades e mudanças do chamado “catolicismo colonial”, e de outro, complementarmente, as ambigüidades das estratégias de controle e tolerância, exercidas tanto por autoridades municipais como por representantes do pensamento católico reformador, sobre as comemorações religiosas populares.

1. A herança religiosa do século XIX

O século XIX recebeu de herança o que ficou conhecido por “religiosidade colonial” (Souza, 1986:88) ou “catolicismo barroco”, como mais recentemente denominou João Reis. Ou seja, um catolicismo marcado pelas espetaculares manifestações externas da fé presentes nas pomposas missas, “celebradas por dezenas de padres e acompanhadas por corais e orquestra”; nos “funerais grandiosos, procissões cheias de alegorias”, e nas festas, onde centenas de pessoas das mais variadas condi-

Nota: Este artigo é a versão revista de uma comunicação apresentada no Congresso América 92 (UFRJ/USP) e é parte integrante de minha pesquisa de doutoramento. Agradeço a contribuição dos bolsistas de Iniciação Científica Andréia Maisano e Robson Martins, os debates realizados com meus colegas de departamento e os comentários dos pareceristas de *Estudos Históricos*.

ções se “alegravam com a música, dança, mascaradas e fogos de artifício” (Reis, 1991:49).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 dos leigos. As ordens religiosas, por sua vez, mais preparadas para disseminar 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 atraíram também os negros, facilitando sua adesão e paralela transformação (Ramos, s/d:31-32).

Uma das expressões mais típicas desse catolicismo foram as confrarias organizadas pelos leigos. Entre elas, 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 fins beneficentes destinados aos seus irmãos, que se comprometiam com uma efetiva participação nas atividades da irmandade. Esses fins beneficentes, tais como auxílio na doença, na invalidez e na morte, variavam de acordo com os recursos da irmandade, diretamente proporcionais

às posses de seus membros (Boschi, 1986:12-29).

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 e profanas, tanto nas comemorações externas como nas que eram realizadas dentro das igrejas. Além das missas com músicas mundanas, sermões, *Te-Deum*, novenas e procissões, eram parte importante as danças, coretos, fogos de artifício e barracas de comidas e bebidas. Em geral a população escrava e/ou negra não perdia a oportunidade de tocar suas músicas e “bataques” e dançar suas danças. Locais privilegiados para a manifestação da religiosidade popular, João Reis viu essas festas como rituais de intercâmbio de energias entre os homens e as divindades, um investimento no futuro, tornando a vida mais interessante e segura (Reis, 1991:61-70). Mary del Priore analisou as festas coloniais procurando focalizar a participação dos diferentes atores, setores da elite, índios, populares, negros e escravos, o que tornava o seu significado bastante multifacetado e dinâmico: podiam ser um espaço de solidariedade, alegria, prazer, criatividade, troca cultural e, ao mesmo tempo, um local de luta, violência, educação, controle e manutenção dos privilégios e hierarquias (Priore, 1994).

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 sagrado e o profano (Gomes, 1991:26 e

Azzi, 1977:39-73). Por isso, como destaca Mary del Priore, as festas religiosas e oficiais pareciam também acentuar a identificação entre o rei e a religião, consolidando a aliança dos colonizadores (Priore, 1994, cap. 2 e 7).

2. Continuidades e sinais de mudança

O novo Estado Imperial independente manteria, após algumas difíceis negociações com a Santa Sé, a autoridade sobre a Igreja e garantiria o caráter oficial do catolicismo na própria Constituição, orgulhando-se de ser o maior país católico do mundo. Entretanto, apesar da herança recebida do período colonial, a tradicional prática católica enfrentaria uma série de desafios decorrentes das transformações da sociedade brasileira ao longo do século XIX: grande parte das elites políticas, dentro do espírito liberal do século, 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 passaram a considerar as festividades religiosas como bárbaras, vulgares e ameaçadoras da “família higiênica” (Costa, 1979:133); e, finalmente, a liderança religiosa começou a se preocupar com as “deficiências” do catolicismo brasileiro, marcadas pelo despreparo do clero e pela prática religiosa pouco romanizada. Todas essas preocupações das diversas autoridades assumiram uma dimensão especial na cidade do Rio de Janeiro, pois era a maior cidade do país e a capital do Império, além de ter recebido um grande contingente de africanos até 1850...

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 aos Santos Reis, Santana, São Jorge, Santo Antônio, São João e, a maior delas, a do 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 (Coaracy, 1965:157-217, 313-349; Moraes Filho, 1979; Karash, 1987:214-302).

Em diferentes períodos do século XIX encontramos nos jornais indícios de que a organização da festa dos santos protetores continuava sendo a mola mestra da vida das irmandades grandes ou pequenas.² Era o momento de afirmar a força daquela devoção, e 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 era o momento solene da distribuição dos benefícios.

Entretanto, começamos a perceber alguns indicativos de mudança. Após 1830, as comemorações negras e os “batuques” passaram a ser cerceados. Até o final do século, o número e a pompa das procissões diminuíram; as tradicionais festas perderam popularidade, e a do Divino Espírito Santo transformou-se numa festa de paróquia (Coaracy, 1965; Moraes Filho, 1979).

As antigas solidariedades nacionais, raciais e profissionais das irmandades também sofreram sugestivas alterações. Pelos compromissos novos e reformados que consultamos, após 1850, as condições para a entrada de irmãos passaram a ser menos exclusivistas e mais flexíveis. Alguns apenas recomendavam que o pretendente fosse “bom católico”; outros só exigiam que tivesse condições de pagar a entrada e as anuidades ou que fosse de condição livre. Mesmo que na prática tenham se mantido as separações raciais e sociais, elas deixavam de ser uma intenção inicial. Abria-se caminho para uma maior diversidade entre os membros, ampliando-se a cadeia de solidariedade e as condições de sobrevivência de uma irmandade (Karash, 1987:84), pelo menos para as mais populares, como a de Santo Antônio dos Pobres e Nossa Senhora das Dores.³

Procurando delimitar melhor esses sinais de mudança e entender as possíveis continuidades, privilegiarei, pelos limites deste artigo, a análise de duas expressões da religiosidade popular no Rio de Janeiro no século XIX: os “batuques de pretos” e a história do fim daquela que foi a festa símbolo do chamado “catolicismo barroco” na cidade, a do Divino Espírito Santo no Campo de Santana. Avaliando a postura das autoridades religiosas e civis, especialmente da prefeitura e da polícia, responsáveis pela autorização das festas religiosas, será possível refletir sobre as perspectivas de controle e os caminhos da tolerância religiosa...

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 o fiscal informa que no domingo 29 de julho “do-braram 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 esportulas (gorjetas) de entrada, depositada em cima do passeio”, e, quando ele próprio aproximou-se, “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”.⁴

Não são poucas as surpresas reunidas nestes ofícios de um fiscal de freguesia. Primeiramente, a existência de três “batuques de pretos” em plenos anos 60 do século XIX, localizados em áreas urbanas, na freguesia de Santana, a mais populosa da cidade pelo censo de 1872. Como os endereços não são muito distantes entre si, o barulho conjunto dos batuques deveria ser realmente intenso e possivelmente repercutia por toda a circunvizinhança do Campo de Santana, o centro urbano do regime imperial, onde se realizavam as festas oficiais e se situavam vários prédios públicos construídos ao longo do século XIX, como o Quartel (1818), o Museu Nacional (1818), a Câmara (1824), o Senado (1826), a Estrada de Ferro (1856), a Casa da Moeda (1859), o Corpo de Bombeiros (1864) e a Escola Normal (1880) (Santos, 1965; Coaracy, 1965; Cruis, 1965). Mais precisamente, os batuques aconteciam a

3. Batuques, danças e tocatas de pretos no Rio de Janeiro

Em junho e em julho de 1866 o fiscal da freguesia de Santana enviou alguns

uma pequena distância da igreja de Santana e do largo do Rossio Pequeno, conhecido algum tempo depois como praça Onze, local celebrizado como berço do samba carioca.

É de admirar também que um fiscal 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”. Por esta conduta, podemos pensar que as posturas não eram muito claras, ou que, num outro sentido, eram suscetíveis de diferentes interpretações. Como veremos, a posição do fiscal revelava muito sobre a própria dinâmica dos batuques.

Diferentes títulos, parágrafos e punições diziam respeito aos batuques no Código de Posturas vigente, indicando que as suas possibilidades de ocorrência eram variadas. No caso em questão, como o fiscal apenas mencionou as multas para estabelecer a punição, inferimos 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 7, artigo 10), 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, supomos que o tal batuque se realizava em casa ou chácara particular e, assim, 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 zungu e batuques” (título 4, artigo 7). Os donos ou

chefes de tais casas seriam punidos com penas de prisão e multas. Como também não foi esta a opção definida pelo fiscal para reprimir a infração, concluímos 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 10, artigo 28). 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”, desconfiaremos 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, descobrimos que os batuques eram autorizados nada menos do que pelo subdelegado de polícia do 1º distrito 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 referido subdelegado escreve uma longa carta à Câmara, em agosto, não

concordando com a proibição dos batuques e desqualificando as alegações do fiscal. Seus argumentos ilustram exemplarmente a relação entre as autoridades do governo e os teimosos continuadores dos “batuques” africanos na cidade do Rio de Janeiro, que, como pretendo mostrar, “desenvolveram”, da mesma forma que seus compatriotas baianos, conforme destacou João Reis, “com inteligência e criatividade, uma fina malícia pessoal e uma desconcertante ousadia cultural”.

Nas “malhas do poder escravista”, numa sociedade tradicionalmente católica e no centro da capital do Império, os “pretos” conseguiram barganhar a continuidade e a recriação de seus costumes (Reis e Silva, 1989:33), mesmo em locais particulares...

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”, 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 quartelão, 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”.⁶

Tolerar ou reprimir?

O debate entre o fiscal e o subdelegado retrata a continuidade de duas antigas concepções acerca das atitudes em relação às práticas religiosas, “batuques” e divertimentos africanos.⁶ Como apontou João Reis para a cidade de Salvador dos anos 30, a atuação das autoridades (e também de muitos senhores), “dos mais altos governantes às autoridades policiais mais miúdas”, alternava entre a repressão e a tolerância como estratégias para o mais eficiente controle e para se evitar mal pior. Reprimir ou tolerar, dependia da hora e das circunstâncias (Reis e Silva, 1989:37-38). Já que não havia uma clara política expressa nas leis, as duas tendências, também no Rio de Janeiro, eram marcadas pelo estilo pessoal de cada autoridade ou senhor, no caso o proprietário da casa ou os vizinhos. A própria postura municipal em questão deixava livre a interpretação e a autorização pessoal. Para os “pretos” conseguirem realizar seus “batuques”, a cadeia de acordos pessoais tinha que funcionar: era preciso que um senhor, proprietário da casa, permitisse, a vizinhança concordasse e alguma autoridade supervisionasse. Mas, por outro lado, sempre havia algum perigo de a cadeia pessoal ser rompida e 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, 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: 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”...

Pelos poucos argumentos do fiscal e pela incisiva posição do subdelegado, podemos supor que a tendência da tolerância em relação aos “batuques” era muito forte nos anos 1860. Principalmente se levarmos em conta a decisão da Câmara, que concorda com o subdelegado afirmando que “não se deve proibir divertimentos inocentes sem motivo algum”.

Como vimos, até o início do século XIX eram permitidos os grandes encontros das populações negras na cidade do Rio de Janeiro, como as congadas e os cucumbis. Entretanto, Mary Karash demonstra que a partir dos anos 1820 a polícia começou a prender os “que dançavam o batuque” e passou a proibir as danças e procissões organizadas pelas irmandades de escravos, como a do Rosário no Campo de Santana, por causa das desordens, bebedeiras e ameaças à ordem pública (Karash, 1989:243). Em 1820, talvez como uma forma de se prevenir, a própria Irmandade do Rosário e São Benedito decretava o fim dos car-

gos de rei e rainha em suas comemorações (Costa, 1886).

As posturas dos anos 1830 deixaram transparentes as preocupações das autoridades municipais, pois datam desta época as proibições dos “ajuntamentos de pessoas com tocatas, danças ou vozerias” em locais públicos e a legislação sobre a ocorrência dos “batuques” em locais particulares. Mais precisamente após os levantes negros baianos de 1835, os “batuques” na cidade do Rio de Janeiro não mais foram vistos como inocentes, e surgiram muitos motivos para a sua proibição ou, ao menos, para a tendência de que a repressão falasse mais alto. Como havia uma desconfiança de que estava sendo organizada uma insurreição de “negros” nas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais, alguns oficiais do Ministério da Justiça ao chefe de polícia da cidade do Rio de Janeiro solicitavam que fossem investigados “alguns pretos que parecem exercer uma autoridade religiosa” (17 de março de 1835) e “as irmandades religiosas de homens de cor para se descobrir alguma tendência sediciosa” (13 de maio de 1835), e que fossem dissolvidos quaisquer ajuntamentos de escravos (11 de setembro de 1835).⁷

Trinta anos depois, proibidos os encontros em locais públicos, afastada a ameaça de rebelião e inexistindo o perigo de “se quebrar uma das molas da sociedade”, a tolerância podia ser defendida, juntamente, é claro, com um determinado tipo de controle e fiscalização pessoal. Desta forma, os batuques tinham condições de ser vistos como “divertimentos inocentes”, e muitas autoridades imperiais cariocas, dentre elas o subdelegado e a maioria das de Câmara, pareciam não ver outros inconvenientes de ordem religiosa ou moral, por exemplo, para conviver com eles.

Os sentidos dos "batuques"

Infelizmente, nem o fiscal nem o subdelegado oferecem detalhes sobre como eram esses batuques. Apenas o último revela algumas informações. Rebatendo as críticas do fiscal em relação à cobrança de espórtulas, argumenta que "não há lei que o proíba, pois teatros e bailes também os têm". 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 ao que fica reduzida a tal caixa de espórtulas..."

Pela descrição é possível pensar que os batuques não eram reuniões espontâneas, mas envolviam uma certa organização, como a cobrança de entradas para algum fim (certamente apenas para cobrir pequenas despesas), além das necessárias conversações com a vizinhança e com o próprio subdelegado. Apesar de as nossas autoridades e de o próprio Código de Posturas referirem-se aos "batuques, cantorias e danças" como práticas de "pretos", termo que na época significava escravos, há suficientes indícios para se pensar que eles eram freqüentados por uma variedade maior de pessoas, pouco definidas, como os "vizinhos". Diante da menção de que "até famílias" eram encontradas nos batuques, querendo dar a impressão de que pessoas de respeito acompanhavam os divertimentos, podemos considerar também a presença de mulheres, "livres" e "brancos", nem que estes últimos estivessem apenas numa posição passiva e fossem representados pelas autoridades.

Segundo Arthur Ramos, em *O folclore negro do Brasil*, editado em 1935, o "batuque" no século XIX referia-se a uma dança de caráter geral, onde os negros em círculo executavam cantos, passos, sapateados em ritmo marcado com palmas e instrumentos de percussão (atabaques). Para o meio do círculo ia um dançarino ou dançarina, às vezes dois, para fazerem evoluções de grande agilidade, com requebros do corpo em movimentos individuais. Nessas evoluções eram comuns as umbigadas, chamadas em Angola de "semba", que significa movimentos pélvicos, de onde provavelmente se originou o termo samba, de início tomado como sinônimo de batuque. Os "batuques" prolongavam-se dia e noite, desde que circulasse a "pinga" e os ânimos se mantivessem exaltados. As danças possuíam movimentos lascivos, "pois a mulher ou o homem dançando no meio do grande círculo produziam maior excitação na assistência, atordoada com as baterias, o sapateio, o canto geral e o parati, que circulava horas a fio" (Ramos, s/d:118-147).

Karash considera que a palavra "batuque", o termo mais comum para denominar a dança africana no século XIX, vem do "batuco", as danças sociais de Angola. Reforçando a idéia de Arthur Ramos, considera que dentre as danças escravas, como por exemplo o lundu, a capoeira, a dança dos velhos e a jandineira, aquela que era conhecida no século XIX por "batuque" é a que estaria mais próxima do samba carioca moderno. As descrições mostram a existência de vários ingredientes do samba atual: os tambores, o coro, dançarinos dos dois sexos e um leve movimento dos pés. O interessante, contudo, é que o termo "samba" não é encontrado nas fontes do século XIX; "batuques" é a expressão dos viajantes, dos códigos da repressão (as posturas) e

dos jornais. Afirma Karash que isto é bastante curioso porque o termo "samba" possui uma clara origem angolana. O verbo "kusamba", que significava saltar e pular, devia expressar uma grande sensação de felicidade (Karash, 1987:244 e 245).

As danças negras da cidade do Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX, realizavam-se nas festas religiosas ou acontecimentos sociais, como as coroações ou nascimentos de reis, todos eles ótimas ocasiões para o encontro dos escravos. O ofício do subdelegado e a resposta da Câmara procuraram dar ênfase ao fato de que os batuques eram apenas "inocentes divertimentos". Contudo, é difícil pensar que em meados do século XIX estivesse tão clara esta separação entre o sagrado e o profano nas danças de "pretos". As próprias declarações do fiscal indicam o caráter religioso dos batuques, porque eles 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" se tornavam mais intensos.

Provavelmente, para as tolerantes autoridades da cidade, a ênfase nos batuques como divertimento era a única alternativa de se admitir a sua realização e uma forma de desvalorizar as práticas religiosas negras, circunscrevendo-as num universo inconseqüente, quase infantil e, portanto, controlável. 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), 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 mesmo sistema de parentesco, que possivelmente permitiram a formação de uma determinada "identidade banta" no Sudeste do Brasil (Slenes, 1991/1992:53-59).

Com esta perspectiva, mesmo em 1866, podemos supor que os "batuques" (termo que também tem origem na África Central), realizados como uma prática religiosa e lúdica, seriam uma ótima oportunidade não só para o encontro entre os representantes dos povos da África banta 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 banta compartilham o chamado complexo cultural ventura/desventura 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 implica o abandono da antiga religião, mas a incorporação e aceitação de símbolos e ritos "estrangeiros" (Craemer, Vansina e Fox, 1976).

Ao serem obrigados a viver no Rio de Janeiro, os africanos de origem banta 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 Karash que esta operação não significava necessariamente a conversão dos escravos, muito menos o sincretismo religioso - uma parte católica e outra parte africana - ou o ato de esconder os “deuses” africanos atrás das santas imagens. Significava, principalmente, a incorporação das imagens católicas, dos 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 (Karash, 1978:261-284).⁸

Dentre os vários santos que encontraram seguidores entre os escravos cariocas, Santana e o “Espírito Santo” ocupavam lugar de destaque.⁹ Santana, mãe de Nossa Senhora, possuía uma imagem na igreja de São Gonçalo, onde se reuniam várias irmandades negras. Na igreja que recebeu o seu nome, havia uma antiga tradição dos escravos de se encontrarem para eventos sociais aos sábados. O Divino Espírito Santo, por sua vez, sem deixar de perder sua identidade específica, representada por uma pomba ou por um pássaro de prata, provavelmente foi incorporado e reconhecido como os espíritos centro-africanos encontrados nos pássaros, os que marcam o limite entre a vida e a morte (Karash, 1987, 275).

Em 1866, como vimos, os “batuques” aumentaram no dia de Santana, em locais muito próximos da sua igreja. Poderia ser uma boa ocasião 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 cura 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 (Slenes, 1991/1992:61 e Gomes, 1993:355).

Negociando com os vizinhos e autoridades a realização de suas manifestações, “divertindo-se” em dias de santas católicas ou, mais apropriadamente, incorporando suas imagens e fetiches, os “pretos” conseguiam manter suas tradições ao mesmo tempo que criavam identidades próprias, como os “batuques”, que mais tarde se ampliariam e contribuiriam, através do “samba”, para a construção da identidade coletiva da própria cidade (Carvalho, 1986:136). No fundo, com seus “batuques, cantorias e danças”, desencorajavam os intolerantes, burlavam a repressão, diminuíam as agruras da escravidão e afirmavam a sua existência na cidade do Rio de Janeiro (Reis e Silva, 1989:53).

4. Os casos do Divino

Várias irmandades pela cidade prestavam homenagens ao Divino Espírito Santo, mas as grandes festas realizavam-se em três locais - no largo do Estácio, no largo da Lapa e no Campo de Santana. A irmandade mais rica era a da Lapa, mas a festa mais concorrida era a do Campo.

Os preparativos iniciavam-se muito antes. No sábado de Aleluia saíam das igrejas as famosas folias recolhendo donativos e anunciando as festas. Elas percorriam a cidade com a bandeira do

Divino e o Imperador em destaque, geralmente uma criança eleita todo ano. Desses foliões, alguns tocavam pandeiro, outros viola e tambor, sendo que também estava presente a fanhosa música dos barbeiros, composta de escravos negros, que ensaiavam dobrados, quadrilhas e fandangos (Fazenda, 1920; Coaracy, 1965; Almeida, s/d).

Misturando em doses variadas uma devoção religiosa, uma corte imperial popular e músicas profanas, a festa no Campo de Santana ainda prometia mais. Assinala Câmara Cascudo que a popularidade do Imperador do Divino era tanta que motivou José Bonifácio a decidir pelo título de Imperador para o futuro chefe político do país (Cascudo, 1979:294).

A duração de festa variou muito ao longo do século XIX. Em geral, a irmandade requisitava a autorização da Câmara para realizar as comemorações do dia de Pentecostes (dia do Espírito Santo) até o de Santana, em 26 de julho, o que muitas vezes significava mais de dois meses de atividades.

Além das novenas, missas solenes e *Te-Deum*, 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 seus "súditos". No Campo de Santana e na Lapa o "Império" chegou a receber uma construção definitiva de pedra e cal. Mesmo sem estar programado nos compromissos, ou anunciado nos jornais, a festa incluía coretos de música, feira livre, barracas de sorte, comidas e bebidas, jogos e até "batuques". As negras com seus tabuleiros vendiam cuscuz e cocadas, angu ou mocotó. Para o final do século XVIII e início do XIX, Coaracy registra a presença das 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. Tudo terminava sempre com muitos fogos de artifício (Coaracy, 1965:167)

Mello Moraes Filho, o maior cronista da festa, descreve, provavelmente para os anos de 1840/50, outras variadas atrações das barracas, como leilões, cenas acrobáticas, cosmoramas (vistas de regiões diversas observadas por lentes que as ampliavam), mágicas, um bezerro de cinco pernas, trabalhos de equilíbrio, exercícios equestres, tablados para a dança e ambulantes vendendo de tudo. Os saltimbancos e os circos de cavalinhos eram uma grande atração. Pela manhã, saíam pelas ruas anunciando o que aconteceria à noite: dançarinas de corda, ginastas dando saltos mortais por sete e nove cavalos, macacos e palhaços, um verdadeiro circo.

Segundo Mello, entretanto, a maior das barracas era a do Teles, a famosa "Três Cidras do Amor", "freqüentada pela plebe e burguesia, pelo escravo e a família, pelo aristocrata e homem de letras". Ali apresentavam-se os teatrinhos de bonecos, comédias, cantorias de duetos, mágicas e ginástica. O teatro do Teles era iluminado a velas e a azeite e pagava-se 500 réis a entrada, com direito a uma rifa. Ele próprio, "homem inculto e gracioso", apresentava-se fazendo mágicas, engolindo fogo e espadas e representado comédias de Martins Pena, que, aliás, costumava aparecer por lá, juntamente com João Caetano, Gonçalves Dias e outros importantes bacharéis. Em seguida vinha o espetáculo de bonecos, gênero que tinha enorme popularidade. Conta Mello Moraes duas aplaudidas peças, a *Roda de fiar* e a *Criação do mundo*, que, cheias de palavras com sentido dúbio e sensuais, acabavam com requiebrs de chula, cateretê e umbiga-

das, sendo que na segunda ainda desfilavam um padre e personagens bíblicos (Moraes Filho, 1979:117-127). Por último, entrava em cena um jongo de bonecos negros que, “ao ferver de um batuque rasgado e licencioso”, cantavam o estribilho:

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

Com todos esses variados acontecimentos, a festa do Divino reunia os ingredientes da festa mais popular da cidade: as atrações espetaculares e 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 também garantia que ela fosse um local de encontro e, principalmente, de troca e circulação entre as diversas manifestações culturais (Soihet, 1994:19-25): do batuque ao teatro de Martins Pena; do ambulante que tirava a sorte aos exercícios eqüestres e cosmoramas internacionais. Era um local, como diria Bakhtin, onde o povo se tornava imortal, onde constantemente se renovava e desafiava em plena praça pública os poderes constituídos através da abundância, liberdade, irreverência e ironia, expressas nas umbigadas, nas peças sobre a criação do mundo, nas saudações ao “Imperador” profano e nos estribilhos abusando da caridade da Venerável Santa Casa de Misericórdia (Bakhtin, 1987, p. 223).

Por uma história do Divino

Os próprios memorialistas não chegaram a um acordo sobre as razões da decadência da festa. Vivaldo Coaracy

aponta a destruição do “Império” permanente, para dar lugar à construção do Quartel, logo após a chegada da família real, como principal motivo de seu enfraquecimento. Mello Moraes já afirma que até o ano de 1855 “nenhuma festa popular no Rio de Janeiro foi mais atraente”. Provavelmente seu marco é a demolição da sede da irmandade, a igreja de Santana, para a construção da Estrada de Ferro D. Pedro II nessa mesma época. Entretanto, com uma sede provisória, a igreja foi transferida para bem perto, ao lado do Rosio Pequeno, futura praça Onze, e a irmandade continuou organizando as festas no Campo de Santana. 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 perseguindo as manifestações populares (Barreto, 1956).

Acompanhando as licenças para festas no século XIX, foi possível localizar os momentos marcados pela tradicional tolerância e delimitar aqueles em que se procurou estabelecer algum tipo de controle.¹⁰ Da mesma forma que para os batuques, numa conjuntura nacional ameaçada por insurreições escravas, o juiz de paz da freguesia de Santana recomendava em maio de 1836 que a Câmara não autorizasse a construção das barracas para a festa do Divino, pois os “ânimos estavam muito indispostos (...) e é muito mais profícuo prevenir os ajuntamentos que separá-los (...) pelo interesse da tranquilidade pública”. O problema chegou ao próprio regente que, através do ministro dos Negócios da Justiça, ordenou que a Câmara seguisse as orientações do juiz e só permitisse as barracas nos três dias da festa, e não com muita antecedência. Pouco tempo depois, em 1838 e 1839, as licenças continuavam

a ser dadas apenas para três dias, e os proprietários eram obrigados a assinar um termo de “não permitir ajuntamentos”. Mas, a partir dos anos 40, as licenças voltam a ser concedidas sem condições e até por um mês ou um mês e meio, retomando a festa o brilho dos velhos tempos e comprometendo as explicações dadas por Vivaldo Coaracy.

Contudo, elas não mais deixaram de receber críticas, se é que um dia isto deixou de acontecer. O fiscal da freguesia de Santana, por exemplo, em 1849 tentou convencer a Câmara a não aprovar as barracas, pois promoviam “desordens, desrespeito às leis, violência e anarquia”.

Acrescentava ainda que “esta festa de aldeia, no centro da cidade capital do Império, é já olhada pelo homem civilizado como imprópria”. Não consegui descobrir se este funcionário da prefeitura era o mesmo que pretendeu multar os batuques alguns anos mais tarde. De qualquer forma, os fiscais da populosa freguesia de Santana, por suas opiniões, pareciam representar na cidade uma posição bem pouco tolerante.

Os anos 1870, finalmente, foram cruciais para o futuro da festa do Divino. Por um lado, assistiu-se à retomada da construção da igreja de Santana, e, certamente, ao revigoramento da irmandade, que naqueles anos solicitou autorização para realizar tudo o que a festa tinha de mais popular: Império, barracas, arraial de feira franca e fogo artificial, para durar até o dia de Santana, 26 de julho!

Por outro, encontramos indicações de que a tradicional tolerância e convivência com a festa iria conviver com algumas ações intolerantes mais organizadas, embora ainda indiretas e ambíguas, tanto por parte do governo municipal como de autoridades eclesiásticas.

Novos usos e costumes no Campo de Santana

Por iniciativa da própria Câmara Municipal, que vinha discutindo diferentes projetos desde o final dos anos 60, e com o apoio do Ministério do Império, que acabou entrando com o financiamento, o famoso Campo de Santana entrou em obras em 1873. Com isso, a festa passou a ser realizada no adro da igreja de Santana e circunvizinhanças, não muito longe do antigo local, mas o suficiente para deixar de ser a mais concorrida festa da cidade. O Campo de Santana, pelo seu tamanho e posição central, facilitava a popularidade da festa; era ali que ela sempre havia ocorrido... A irmandade sabia que a realização de sua festa naquele local era fundamental, e os seus insistentes pedidos de licença comprovam isso, pois afirmam que seria 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 apela para a sua própria história e para uma prática católica antiga que devia ser respeitada:

“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...”

Em 1874, a Câmara ainda concedeu que se levantassem coretos, jogos públicos e barracas na área do Campo, mas bem em frente à Secretaria da Guerra, que logo protestou e pediu para que no futuro não se permitisse tal licença naquele local. Naquele ano a festa se dividiu, levantaram-se barra-

cas no Campo de Santana e ao redor da igreja, para onde ela acabou sendo transferida definitivamente depois da inauguração da nova praça.

A decisão de ajardinamento e gradeamento do Campo de Santana atendia a variadas reclamações sobre o seu mau uso, inclusive como depósito de sujeiras, que desde os anos 1850 se faziam nos jornais. O Campo de Santana, dizia uma notícia publicada no *Diário do Rio de Janeiro* no dia 8 de janeiro de 1850, "era o coração da primeira cidade da América Meridional e poderia se tornar uma das mais belas praças do universo".

As obras completaram um processo, que se iniciara no início do XIX, de se edificar ao redor do Campo os principais marcos do poder imperial, como já vimos. Foram, igualmente, um importante sinal de que a antiga sociabilidade, praticada nas ruas e festas de irmandades, começava a ser limitada e afastada do centro do poder, expressando um novo tipo de ocupação, recreação, encontro (os passeios "familiares") e saúde (em busca de ar puro) nos espaços públicos. Sem dúvida, esse processo ligava-se a uma tentativa de afirmação e deleite da aristocracia imperial, impedindo nessas áreas outros usos e costumes. No caso do Campo de Santana, além de a histórica festa do Divino ter sido inviabilizada, foram demolidos o famoso "chafariz das lavadeiras", ponto de encontro e trabalho de mulheres escravas e livres pobres da cidade, e o popular Teatro Provisório.

Com o apoio do jovem engenheiro Pereira Passos, o botânico francês François 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, das quais restaram poucas sobreviventes ao tempo. O novo jardim foi inaugurado em 7 de setembro de 1880, com a presença do Imperador e grande público, em comemoração à Independência Nacional (Gerson, 1954; Amaral e Silva, 1905; Garcia Junior, 1938).¹¹

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, enfraqueceu-se o seu potencial de atrair todos os habitantes da cidade para uma mesma comemoração e local. Outras manifestações, paralelamente, aumentaram em muito sua popularidade em direção ao final do século XIX e, de alguma forma, substituíram o espaço cultural deixado pelo Divino Espírito Santo. Foi este o caso do Carnaval e da festa da Penha. Esta última, apesar de ser uma tradicional comemoração religiosa organizada pela irmandade, ocorria numa área bem distante do centro da cidade. Sem dúvida, no final das contas, cercou-se o Campo, limitou-se o Divino, mas não se conseguiu acabar com a festa popular...¹²

Catolicismo reformado e religiosidade popular

Para a transformação das festas religiosas na cidade do Rio de Janeiro foi fundamental também uma ação mais intolerante em termos propriamente religiosos, ou seja, uma ação empreendida por autoridades da Igreja. Na segunda metade do século XIX situa-se o

início de um movimento de reforma da prática católica, entendida em seu sentido tridentino e romanizante, marcado pela maior aproximação com Roma e pela moralização do clero (Gomes, 1991; Azzi, 1977).

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 no Rio de Janeiro a ação do bispo dom Lacerda, eram “reforçar a estrutura hierárquica e piramidal da Igreja no Brasil”, diminuindo o poder dos leigos organizados 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 (Gomes, 1991:444).

O combate dos católicos reformadores no Rio de Janeiro às irmandades 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.

A principal estratégia usada pelo jornal foi a publicação de severas críticas às irmandades. Porém, não se abriu mão do apoio às que seguiam as normas da Igreja, da divulgação das corretas comemorações e festas, como também da inteligente medida de não se noticiar as festas organizadas exclusivamente pelas irmandades. Em geral, as críticas apontavam a presença de maçons nas irmandades e a ausência do perfeito sentimento católico, demonstrado pela disposição de não-obe-diência ao papa, às autoridades diocesanas, ou mesmo aos vigários das igrejas. As irmandades também eram acusadas de não estar fazendo valer os seus compromissos no tocante às cele-

brações das missas em homenagem às almas dos finados irmãos ou ao próprio santo padroeiro; de organizar cultos para a ostentação e não para a santificação dos fiéis; de manter os compromissos muito mais preocupados com o mundo temporal (seus bens, imóveis, cargos, disputas eleitorais) que com o mundo espiritual e a caridade. As festas organizadas pelas irmandades, por sua vez, foram vistas apenas 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 da comunhão. Nos anos 1880, 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.¹³

Observando com atenção todas essas críticas presentes no jornal católico, podemos perceber que elas estão principalmente preocupadas com a autoridade leiga sobre o culto e com as perigosas conseqüências que isso gerava. Mais do que acusações contra a prática religiosa popular, se quer interferir na liderança e orientação do culto.

Contudo, até mesmo esta interferência não teve condições de ser completa. Como salientou Francisco Gomes, os recursos eram limitados, principalmente pela dependência em relação ao Estado, que autorizava e protegia as irmandades, e pela ausência de um clero romanizado numeroso (Gomes, 1991:556-560). Afinal, o catolicismo leigo era também o oficial...

Paralelamente, o catolicismo estava sendo duramente atacado pelos liberais, maçons, anticlericais e protestantes, através da imprensa e no próprio Congresso Nacional, como responsável pelas dificuldades de modernização do

país e por atrair apenas a população ignorante e analfabeta.¹⁴ O jornal *O Apóstolo*, na luta contra essas forças “internacionais”, consideradas inimigas da religião e da Igreja, mesmo que criticasse e desvalorizasse a prática católica não romanizada e leiga, precisou reforçar o catolicismo como um todo e, assim, nunca pôde considerar aquela prática como um sistema religioso divergente (Gomes, 1991:581-588).

Procurando aprofundar esta última direção, foi possível localizar no jornal *O Apóstolo* um importante espaço de tolerância no pensamento e ação católica reformadora. Não uma tolerância para com as irmandades autônomas, pois, como vimos, estas foram duramente criticadas e deslegitimadas, mas para com as práticas religiosas populares e afro-brasileiras, e, fundamentalmente, e isso é muito importante, para com os 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 era importado.

Uma das formas de tolerância foi a valorização das atitudes autênticas da fé popular. Assim, por exemplo, mesmo que se combatesse o jogo e as bebidas, procurava-se deixar claro que não se queria “arrefecer o entusiasmo do povo”, que concorria em grande número às festas. Comentando a festa de Nosso Senhor do Bonfim em Salvador, quatro artigos do *Apóstolo* no mês de janeiro de 1888, publicados na seção de variedades, refletem e expressam exemplarmente a admiração por aquela manifestação religiosa, independentemente das exigências da ortodoxia:

“Desfilam também, partindo do arbalde 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 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...”

Outro sentido desta tolerância pode ser encontrado na difícil tarefa dos católicos reformistas de terem que manter a prática do culto externo, presente nas próprias determinações de Trento, sem ficar subordinados às irmandades. Precisavam fazer frente ao avanço do “racionalismo” do século e, ao mesmo tempo, através da popularidade das procissões, responder às críticas dos que consideravam essas práticas um atraso para a civilização do país. Ou seja, os “bons” católicos foram obrigados a defender o catolicismo da “massa ignorante e analfabeta”; a mostrar aos protestantes que “não havia idolatria por parte dos católicos”, que as procissões “não eram opostas à civilização do século”, e que “as pompas do catolicismo” e “o culto dos Santos eram benéficos para o povo” e para o próprio governo, evidenciando, ao mesmo tempo, a grande força do culto católico e a harmonia social do país.¹⁵

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 famí-

lia, com uma mesma religião, costumes e língua. Desta posição, inclusive, emerge, principalmente nos anos 1880, um combate radical contra a imigração estrangeira e uma defesa da educação dos ingênuos e libertos.¹⁶

Em meio a uma política religiosa mais ortodoxa, em princípio mais intolerante, que estabelecia o catolicismo certo, o romanizado, a tolerância interna foi reconhecida como uma importante arma na luta contra outras religiões e ideologias estrangeiras. Neste contexto, o popular e, mais surpreendentemente, os libertos passaram a ser vistos como aliados na defesa do catolicismo. É claro que era 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 de que esta perspectiva dos reformadores, presente no jornal *O Apóstolo*, objetivasse mostrar o papel, a eficiência e a modernidade do catolicismo, 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, incorporou os libertos como “nacionais” e não como “degenerados”, incapazes de serem educados (Schwarcz, 1987, e Azevedo, 1987). Afinal, escrevia o editorial do *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.

A tolerância presente no pensamento católico reformador só pode ser compreendida nesta conjuntura específica do final do século XIX e em todas as dimensões analisadas: religiosa, social e política.

5. Conclusão

Procurei demonstrar ao longo deste artigo, através de uma análise mais detalhada sobre os “batuques” e festas religiosas na cidade do Rio de Janeiro, representadas pela festa do Divino Espírito Santo, que, apesar das mudanças em relação à vivência religiosa colonial e do estabelecimento de algumas políticas repressoras, sempre se manteve um caminho e uma possibilidade para a tolerância religiosa no século XIX. Mesmo com as perspectivas de controle das autoridades e posturas municipais sobre os “batuques” e festas do Divino; mesmo com as perigosas conjunturas políticas do século XIX; mesmo com o aprofundamento da separação entre os “catolicismos”; e mesmo com a criação de novos locais de sociabilidade e diversão, em prejuízo da festa do Divino Espírito Santo no Campo de Santana, busquei pensar como foi possível a continuidade de práticas religiosas leigas, populares e negras, a despeito de todas as críticas que receberam.

Assim, destacaram-se o caráter pessoal das permissões, exemplarmente expressas nos casos dos “batuques”, a superficialidade da intolerância, as ambigüidades da repressão indireta às festas religiosas tradicionais, que alternavam interdições e convívio, e os dilemas de um catolicismo nacional, popular e oficial. Tudo isso, sem dúvida, esteve presente na política dos representantes da Igreja e das autoridades municipais da cidade no Rio de Janeiro no século XIX. Entretanto, não se pode deixar de considerar a força de persistência das heranças africanas e das exuberantes manifestações da fé popular, expressas nas festas religiosas que permaneceram. Ambas, apesar das perseguições, críticas e estra-

nhamentos, de alguma forma foram aceitas e incorporadas à vida da cidade, mesmo que em decorrência de uma estratégia política e de controle mais eficaz que a simples repressão...

Lima Barreto (1881-1922) lembrava-se das “barraquinhas que se armavam no Campo se Santana”, no largo em frente ao Quartel-General, no tempo em que era menino. Responsabilizou a República por ter acabado com “aquela folgança do mês”. Entretanto, a festa do Divino Espírito Santo no Campo havia sido condenada muito antes de 1889... Mais ainda, nos anos 1880, a Câmara, com apoio da polícia, não havia autorizado a armação de barracas ou a prorrogação de suas licenças, pois elas na verdade agenciavam “jogos proibidos”, as barracas da sorte.

Não pensem, contudo, que Lima Barreto estava de todo errado. Ele deve ter assistido, sim, a uma festa, a única de que temos notícia, que se realizou entre maio e julho de 1888. Dizia o jornal *O Apóstolo* que alguns vereadores não sabiam e não entendiam como a Câmara havia dado licença para a “jogatina”, “sob a capa da religião”. Comentava-se, denunciava o mesmo jornal, que o ministro da Justiça, o conselheiro Ferreira Viana, havia pessoalmente permitido a construção das barraquinhas.¹⁷ Provavelmente, evidenciando as ambigüidades do controle e tolerância sobre a festa, o Conselheiro ainda estava sob os efeitos das licenças que haviam sido concedidas para as grandes comemorações oficiais e populares pela Abolição da escravidão...

cismo popular”, sem entretanto muita distinção em relação aos outros conceitos (Wernet, 1987:17-18).

2. As fontes básicas de minha pesquisa são: o jornal católico *O Apóstolo*, entre 1866-1901, período de existência do jornal; o jornal *Diário do Rio de Janeiro* nos períodos 1850-1853 e 1869-1871; e as licenças para festas requeridas pelas irmandades à Câmara dos Vereadores entre 1830 e 1910 (Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro). Para este artigo foram também muito importantes os memorialistas citados na bibliografia.

3. Ver também Reis, 1991:54. É provável que estas mudanças igualmente significassem uma adaptação dos compromissos das irmandades às divisões políticas do Brasil independente, entre cidadãos e não-cidadãos. Outra mudança que pode indicar um ajuste aos novos tempos é a inclusão do benefício do ensino gratuito para os filhos dos irmãos pobres. A instrução gratuita era uma diretriz da política imperial, embora quase nunca executada (Martinez, 1994). Os compromissos consultados foram das seguintes irmandades: Glorioso Arcanjo São Miguel e Almas, 1848; Glorioso Mártir São Gonçalo Garcia, 1853; Santo Antônio dos Pobres e Nossa Senhora dos Prazeres, 1859; Santíssimo Sacramento da Freguesia de Santana, 1865; Santa Cecília, 1869; Divino Santo da Lapa do Desterro, 1873; Filhos da Imaculada Senhora das Dores 1875; Santíssimo Sacramento da Antiga Sé, 1877; Santíssimo Sacramento da Candelária, 1881; Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, 1891. Embora ainda seja necessário maior aprofundamento, é importante destacar um aspecto das irmandades populares: a sua não longa duração. Isto talvez possa ser explicado pela carência de recursos e pela necessidade de se mudar, constantemente, de santo protetor (Karash, 1987:272).

4. Os documentos referentes a esses “batuques” encontram-se no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, códice 42-3-14, e nas Atas da Câmara de julho de 1866.

Notas

1. Augustin Wernet adotou a expressão “catolicismo tradicional” e comenta que outros autores preferiram a expressão “catoli-

5. 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". Deve-se ressaltar que as disputas entre as autoridades da prefeitura e da polícia não eram incomuns neste período.

6. 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, 1986:99).

7. Esses documentos encontram-se no Arquivo Nacional, códice 334, 1833-1840. Localizei ainda uma carta que o chefe de polícia, Euzébio de Queirós, envia ao presidente da Câmara da cidade do Rio de Janeiro 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 atrai os escravos das fazendas circunvizinhas; podendo de tais reuniões originarem-se males..." (Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, códice 6-1-25)

8. Da mesma forma como incorporaram os santos católicos, os africanos de origem banta iriam incorporar os orixás dos candomblés iorubás-gêges (Karash, 1987, 284). Destaca Karash que a flexibilidade dos povos de origem banta contrasta com a maior rigidez das tradições dos povos da cultura iorubá (África Central). 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, Mello e Barros, 1993:166).

9. Os santos de maior preferência foram São Jorge, Santo Antônio de Pádua e São Benedito (Karash, 1987:282).

10. As licenças a que faço referência se encontram no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, códices 58-3-35 e 43-4-7. Ao

longo do período colonial, de uma maneira geral, a Igreja teve uma relação condescendente com as festas populares, pois eram uma forma de atrair os neófitos e ensinar-lhes os ideais da Igreja e do Estado. Entretanto, estava sempre atenta aos excessos contrários às determinações tridentinas (Priore, 1994, cap. 7).

11. Outros jardins foram planejados por Glaziou na segunda metade do século XIX: Passeio Público, Quinta da Boa Vista, cais da Glória, dentre outros (Arquivo SPHAN, inventário de bens tombados). Até o momento levantei a seguinte documentação sobre os projetos de reforma no Campo de Santana: jornal *Diário do Rio de Janeiro*, meses de dezembro de 1850, janeiro e fevereiro de 1851; AGCRJ, documentação sobre Jardins Públicos (códices 15-4-22 a 15-4-54). O primeiro projeto arquitetônico para o Campo foi de Grandjean de Montigny em 1827, porém não foi levado adiante. É bom esclarecer que o Campo de Santana recebeu diferentes denominações ao longo do século XIX: Campo da Aclamação, após a coroação de dom Pedro I; Campo de Honra no período regencial; novamente Campo da Aclamação com dom Pedro II; e, finalmente, praça da República, em 1889. Entretanto, até hoje a grande praça é conhecida por sua designação colonial, Campo de Santana.

12. As festas da Glória permaneceram bastante concorridas ao longo do século XIX, até porque contavam com a participação da própria família imperial. Entretanto, destaca Moraes Filho, elas nunca tiveram a popularidade do Divino. Sobre as festas da Penha e o Carnaval, ver Soihet, 1994.

13. O jornal *O Apóstolo* circulou na cidade do Rio de Janeiro entre os anos de 1866 e 1901 e foi uma espécie de órgão oficial do bispado. Todas as críticas podem ser encontradas nos seguintes dias: 19 e 21 de abril, 19 de maio, 22 de setembro e 27 de outubro de 1876, 12 de fevereiro e 22 de junho de 1879, 27 de novembro de 1881, 1 de agosto e 18 de dezembro de 1888.

14. Ver jornal *O Apóstolo*, dentre vários outros dias, 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.

15. Ver jornal *O Apóstolo*, respectivamente, 23 de abril de 1879, 29 de fevereiro de 1884, 27 de janeiro de 1870, 14 e 21 de fevereiro de 1886.

16. Sobre o abolicionismo católico, ver Abreu, 1994. Ver também *O Apóstolo*, entre outros dias, 1 de outubro de 1871, 9 de março de 1884, 25 de outubro de 1885, 3 e 17 de março e 17 de novembro de 1886, 5 e 10 de outubro de 1887, 22 de abril, 25 e 27 de maio e 5 de outubro de 1888.

17. *O Apóstolo*, 16 de maio, 3 de junho, 6 e 15 de julho de 1888. Atas da Câmara, 21 de junho de 1879, 28 de abril de 1881, 23 de fevereiro de 1882.

Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, tomo 88, vol. 142.

GARCIA JUNIOR. 1938. "O Campo de Santana e a sua história", em *Sul América*. Rio de Janeiro.

HOLANDA, Nestor. 1965. *Itinerário da paisagem carioca*. Rio de Janeiro, Letras e Artes.

MORAES FILHO, Mello. 1979. *Festas e tradições populares no Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia.

SANTOS, Noronha. 1965. *As freguesias do Rio antigo*. Rio de Janeiro, Cruzeiro.

2. Obras gerais:

ABREU, Martha. 1994. "Mães escravas e filhos libertos: emancipação e espaço feminino nas discussões da Lei do 'Ventre Livre'. Rio de Janeiro, 1871". Ann Arbor, University of Michigan (working paper 5).

AZEVEDO, Célia. 1987. *Onda negra, medo branco*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

AZZI, Riolando. 1977. "Evangelização e presença junto ao povo: aspectos da história do Brasil", em *Religião e catolicismo do povo*. Curitiba, Un. Cat. do Paraná.

BAKHTIN, Mikhail. 1987. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo, Hucitec.

BOSCHI, Caio César. 1986. *Os leigos e o poder*. São Paulo, Ática.

CARVALHO, José Murilo de. 1986. "O Rio de Janeiro e a República", *Cultura e Cidades*, São Paulo, Marco Zero, AN-PUH, n 8/9.

COSTA, Jurandir Freire. 1976. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro, Graal.

CRAEMER, Willy, VANSINA, Jan, e FOX, Renée. 1976. "Religious movements in Central Africa: a theoretical study", em *Comparative studies in society and history*. Cambridge, Cambridge University Press.

GOMES, Flávio dos Santos. 1993. "Histórias de quilombolas". Campinas, Unicamp (mimeo/tese de mestrado).

GOMES, Francisco José Silva. 1991. "Le projet de néo-chrétienté dans le diocèse de Rio de Janeiro". Toulouse, Université de Toulouse Le Mirail (tese de doutorado).

Referências Bibliográficas

1. Memorialistas

ALMEIDA, Manuel Antônio de. s/d. *Memórias de um sargento de milícias*. Rio de Janeiro, Edições de Ouro.

AMARAL, Alexandrino Freire e SILVA, Ernesto dos Santos. 1905. *Consolidação das leis e posturas municipais*. Rio de Janeiro, Oficinas Tipográficas de Paula Souza.

BARRETO, Lima. 1956. *Feiras e mafuás*. São Paulo, Brasiliense.

CASCUDO, Luís da Câmara. 1979. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo, Melhoramentos.

COARACY, Vivaldo. 1965. *Memórias da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, José Olímpio.

COSTA, Joaquim José. 1886. *Breve notícia da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio*. Rio Janeiro, Tipografia Politécnica.

CRULS, Gastão. 1965. *Aparência do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, José Olímpio.

FAZENDA, Vieira. 1940. "Antiquilhas e memórias da cidade do Rio de Janeiro",

- KARASH, Mary. 1987. *Slave life in Rio de Janeiro*. Princeton, Princeton University Press.
- MARTINEZ, Alessandra. 1994. "Educar e instruir: a educação da criança popular no Rio de Janeiro no final do século XIX". Niterói, UFF (monografia graduação),
- PRIORE, Mary del. 1994. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo, Brasiliense.
- RAMOS, Arthur. s/d. *O folclore negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Livraria Casa do Estudante.
- REIS, João José. 1991. *A morte é uma festa*. São Paulo, Cia das Letras.
- REIS, João José e SILVA, Eduardo. 1989. *Negociação e conflito*. São Paulo, Cia das Letras.
- SCHWARCZ, Lilia. 1987. *Retrato em branco e negro*. São Paulo, Cia das Letras.
- SLENES, Robert. 1991/1992. "Malungu, Ngoma vem: África coberta e descoberta no Brasil", *Revista da USP*, São Paulo, n 12.
- SOIHET, Rachel. 1994. "Subversão pelo riso: reflexões sobre resistência e circularidade cultural no carnaval carioca, 1890-945". Niterói, UFF (mimeo/tese de professor titular).
- SOUZA, Laura Mello. 1986. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo, Cia das Letras.
- VOGEL, Arno, MELLO, Marco Antônio da Silva e BARROS, José Flávio Pessoa. 1993. *A galinha d'angola*. Rio de Janeiro, Pallas.
- WERNET, Augustin. 1987. *A igreja paulista no século XIX*. São Paulo, Ática.

(Recebido para publicação em agosto de 1994)

Martha Abreu é professora de história da América na UFF e doutoranda em história na Unicamp.