

VIAJANTES ESTRANGEIROS, LETRADOS BRASILEIROS E AS FESTAS RELIGIOSAS NO RIO DE JANEIRO: A VISÃO CIVILIZADORA (C. 1800 – 1860)

WILLIAM DE SOUZA MARTINS*

RESUMO

O texto pretende analisar o discurso de viajantes estrangeiros, da imprensa e de literatos a respeito das festas religiosas no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX. Os viajantes estrangeiros, portadores de ideais de civilização provenientes da Europa, representavam as festas religiosas populares como "barbárie", ou manifestações destituídas de legitimidade. Em outros casos, a rejeição das práticas católicas explicava-se pela filiação dos viajantes às religiões protestantes. Na imprensa e entre os literatos, também predominavam os ideais civilizadores. Não obstante, em meados do século XIX, surgiram no campo intelectual defensores dos costumes religiosos populares.

PALAVRAS-CHAVE: festas religiosas no Rio de Janeiro; século XIX; costumes populares na Corte; ideais de civilização; viajantes estrangeiros; descrição de costumes.

ABSTRACT

The text intends to analyze the discourse of foreign travelers, the press and writers about the religious festivities in Rio de Janeiro, in the first half of the nineteenth century. Foreign travelers, people with ideals of civilization from Europe, represented the popular religious festivals as "barbarism" or manifestations devoid of legitimacy. In other cases, the rejection of Catholic practices was explained by travelers' affiliation to Protestant religions. In the press and among the writers, also prevailed the civilizing ideas. Nevertheless, in the mid-nineteenth century, appeared in the intellectual field defenders of popular religious customs.

KEYWORDS: religious festivals in Rio de Janeiro; nineteenth century; folk customs in Court; ideas of civilization; foreign travelers: a description of manners.

O presente artigo pretende discutir as representações construídas por diferentes agentes sociais letrados a respeito das festas religiosas do Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX. Nas diferentes fontes analisadas, podem ser distinguidos dois tipos básicos de discursos: o que veicula críticas “civilizadoras” em relação à prática festiva católica; e aquele que valoriza os costumes religiosos populares.

Os discursos analisados foram divididos em três tipos, tomando por base algumas características comuns a tais produções simbólicas: os relatos dos viajantes estrangeiros, os registros da imprensa e as obras de literatura. No entanto, é evidente a precariedade desta subdivisão, tendo em vista que os relatos dos viajantes impregnaram claramente os textos dos autores locais. Uma autora argumentou convincentemente que a narrativa brasileira de ficção no século XIX adotou como contraponto o relato do viajante.¹ A separação entre os registros que apareciam na imprensa e os literários é ainda mais frágil, na medida em que muitas obras de literatura eram publicadas pela primeira vez em periódicos (a literatura de folhetim), sendo depois coligidas para a publicação em separado. Por outro lado, muitas críticas que apareciam nos jornais revelavam uma forma de enunciação semelhante à das obras literárias. Em resumo, as diferenças formais são, na verdade, menos importantes do que o tom comum presente nos referidos discursos: a crítica ao “atraso”, supostamente presente nas festas religiosas do Rio de Janeiro.

Uma visão edênica do continente americano habitara a consciência dos primeiros viajantes, conquistadores e missionários oriundos do Velho Mundo. No decorrer do século XVIII, diversos intelectuais europeus foram novamente seduzidos pela originalidade da realidade americana face ao antigo continente. Segundo a visão dos “filósofos” do período, a América constituía um paraíso a ser preservado e, simultaneamente, um continente destinado a ser civilizado pela Europa. Apresentado como ser inocente ou bárbaro, o homem americano era concebido como “infância do homem civilizado”, reservando-se ao colonizador europeu o papel pedagógico de prepará-lo para a idade adulta. No âmbito deste projeto civilizador, os americanos figuravam como objetos de transformação e os europeus se colocavam no papel de sujeitos ativos do processo transformador.² Grande parte dos viajantes estrangeiros que estiveram

no Brasil durante o século XIX foi influenciada pela atitude civilizadora. Conforme assinala uma autora, a representação acerca da realidade americana constituiu-se “pela própria negação dessa realidade. A América dos viajantes não existe pelo que ela *é*, mas sim pelo que *não é*. Em outras palavras: ela *não é a Europa*”.³

Buscando inserir os relatos de viajantes que estiveram no Rio de Janeiro no interior de uma problemática mais ampla, deve ser lembrada a importante contribuição de uma crítica literária norte-americana. Segundo Pratt, o relato de viagem passou por importantes modificações no século XVIII. Se antes a narrativa se estruturava como uma sucessão de sofrimentos e maravilhas experimentados pelos autores dos relatos, a partir do período assinalado tal gênero literário assumiu outras características. Procurando aplicar na prática os procedimentos de classificação da natureza estabelecidos por Lineu e Buffon, o discurso do viajante adquire uma aura científica, que legitima a sua autoridade diante de um público mais amplo. A postura do viajante, apresentada como científica e não-agressiva em comparação com as atitudes dos conquistadores do século XVI, dissimularia na realidade propósitos de dominação imperiais. Assim, a autora denomina alguns destes viajantes como “vanguarda capitalista” que, assumindo uma “missão civilizadora”, descreviam a natureza e a sociedade americanas como obstáculos inertes a serem vencidos pelo progresso.⁴ Mais recentemente, uma autora fez ressalvas à abordagem do “olhar imperial” de Pratt, apontando que “embora ela reconheça que a transculturação é um processo de mão-dupla (...) ela, não obstante, falha ao se preocupar em como os europeus *mudaram* no encontro com a América.⁵ Segundo Martins, a abordagem do “olhar imperial” é por demais rígida, pois tende a analisar cada viajante estrangeiro como portador de um único discurso. Ao contrário, argumenta a última autora, a própria atitude civilizatória do viajante poderia eventualmente ser alterada na “zona de contato”, abrindo-se às representações elaboradas pela sociedade local. Apesar de sugestiva, esta hipótese de trabalho não parece ser confirmada nos relatos dos viajantes estrangeiros a respeito das festas católicas.

Ao analisar relatos de viajantes franceses que estiveram no Rio de Janeiro após a instalação da Corte, Rouanet assinala o processo de domesticação da

paisagem americana promovido em tais discursos. Diante da ameaça representada pelo ambiente não-europeu, os viajantes realçaram o lado “exótico” e “pitoresco” de tal realidade, amenizando-a em sua aparência “selvagem”. Este “exótico”, que é admirado como se estivesse em um museu ou zoológico, não assusta e, ao contrário, atrai e encanta. Segundo outra autora já citada, o inventário do pitoresco – fossem paisagens ou tipos humanos – marcou também fortemente a literatura da época, preocupada em estabelecer uma origem imaginária do Brasil, em fundar um ideário nacional.⁶ Com relação aos costumes dos brasileiros, outros fatores atuaram para tornar pitorescas as impressões dos viajantes. Na Europa do final do século XVIII, desenvolveu-se em diversos círculos de letrados o interesse por descobrir os costumes do povo. A “descoberta da cultura popular” pelos representantes da cultura erudita ocorreu depois que estes se afastaram do universo das práticas e representações populares. Isto é, não partilhavam mais os costumes do povo, mas passaram a considerá-lo um objeto instigante para descrição. De acordo com um estudioso do dito processo,

o povo era um misterioso Eles, descrito em termos de tudo o que seus descobridores não eram: o povo era natural, simples, analfabeto, instintivo, irracional, enraizado na tradição e no solo da região (...) o povo era interessante de uma certa forma exótica.⁷

Focalizando as manifestações públicas do culto católico, serão analisados primeiramente alguns relatos de viajantes estrangeiros. Com relação aos argumentos que predominam nos referidos documentos, existem poucas diferenças entre os viajantes ingleses, norte-americanos e franceses. Todos, de um modo geral, condenavam o exagero presente nas manifestações do culto católico. Adotando um tom pessimista em relação à prática do catolicismo local, julgavam-no como um obstáculo aos valores da civilização europeia e de uma religiosidade mais interiorizada. Assim, segundo Kidder e Fletcher, o catolicismo no Brasil

em pompa e ostentação, não é ultrapassado nem na Itália (...) e se a sua religião pudesse ter feito esse grande povo esclarecido e bom, teria tido o poder de transformar a América Portuguesa e Espanhola num paraíso moral, elas que são um paraíso natural.⁸

Thomas Ewbank julgava que o catolicismo constituía no Brasil, e na América do Sul de modo geral, uma barreira ao progresso. E, de modo mais incisivo, continuava:

quanto mais observo este povo, mais longínqua vejo a possibilidade de sucesso de missões protestantes em meio a ele. As festas são obstáculos de que não poderemos nos livrar facilmente. As cerimônias religiosas não prescindem delas e o coração nacional bate em uníssono com elas.⁹

Alexander Caldcleugh, de forma ainda mais conclusiva, ponderava que “se o quantum de religião existente em um país fosse medido por seus sinais externos, nenhum país poderia possivelmente possuir mais que o Brasil”.¹⁰

Passando a considerar os viajantes franceses, estes também condenavam os “excessos” do culto exterior católico. O pressuposto das críticas dos viajantes era o distanciamento da população em relação a uma espiritualidade mais intimista, que as orientações do Concílio de Trento (1545-1563) tinham contribuído para desenvolver na Europa. Esta religiosidade mais austera era situada num plano superior à prática local da religião católica, que priorizava o brilho das cerimônias de culto. Jean Baptiste Debret, por exemplo, empregou o termo “grotesco” para se referir aos anjos das procissões – crianças paramentadas como tal e que eram levadas aos cortejos como parte das obrigações religiosas dos respectivos pais. Além disso, utilizou um termo similar, “pantomima”, para tratar da procissão da Visitação organizada pela Santa Casa da Misericórdia.¹¹ Freycinet, por sua vez, após constatar a existência de um pequeno número de “pessoas dotadas de uma piedade doce e esclarecida”, lamentava que

as cerimônias solenes, as procissões brilhantes, os fogos de artifício, lançados de dia e de noite, à porta dos templos ou diante de uma Nossa Senhora, são mais apreciadas pelo vulgo ignorante e supersticioso que os preceitos de uma moral austera e evangélica.¹²

Um tema merece ser destacado nas representações dos viajantes estrangeiros acerca das festas religiosas: o caráter “bárbaro” das manifestações da fé católica no Brasil. Por meio de tal linguagem, os viajantes descreviam as práticas tradicionais do catolicismo como um “não-cristianismo”, uma religião

“bárbara” e, como tal, ilegítima. Havia apenas dois caminhos possíveis para os fiéis no Brasil: adotar um catolicismo purificado, tridentino, ou então alguma modalidade das religiões reformadas. Assim, o discurso dos viajantes estrangeiros atualizava o velho código da “linguagem do não”, argumentando que, para terem legitimidade, os fiéis locais deviam adotar formas civilizadas de devoção. Francis Castelnau, um compatriota de Debret que esteve no Rio de Janeiro em 1843, espantado com a algazarra e “os urros que os negros soltam em honra ao santo do dia, e ao barulho contínuo dos repiques de sinos”, tratava as festas religiosas da época como “bacanais”.¹³ A propósito da identificação entre as festas de santos católicos e os ritos pagãos da Antiguidade, os viajantes anglo-saxões apresentaram as imagens mais contundentes, pois a religião que adotavam negava, na doutrina, o papel dos santos como intermediários da salvação. Ao constatar que “não é possível entrar nas instituições eclesiásticas daqui sem recordar suas origens pagãs e verificar a pequena modificação que sofreram”, Ewbank comparava os devotos de Nossa Senhora da Boa Viagem aos marinheiros de Sidon ou Cartago, que vadiavam “diante dos templos de Netuno, após renderem-lhe graças por uma viagem bem sucedida”. De forma análoga, comparava a invocação de Nossa Senhora do Parto à deusa romana Juno Lucina.¹⁴ O reverendo metodista Daniel Kidder, que se envolvera numa polêmica com o sacerdote católico e letrado Luiz Gonçalves dos Santos, comentou a respeito dos ex-votos que

dentre todos os aspectos por onde se poderia traçar com segurança a fusão do Cristianismo com o paganismo, nenhum mais curioso que o processo dos ‘ex-votos’. Os antigos, quando afetados de oftalmia, reumatismos, furúnculos, falta de membros, etc, rezavam a seus deuses e deusas para obterem suas curar (...) suspendendo junto a seus altares ‘placas’ votivas, em que inscreviam uma descrição da doença e o nome do inválido.¹⁵

Os exemplos discutidos acima chamam a atenção para um elemento comumente associado às festas religiosas e a outras cerimônias do catolicismo luso-brasileiro: o caráter “externo” ou sensorial da prática religiosa dos leigos. Desde cedo criticada pelos viajantes estrangeiros, e muitas vezes endossada sem maiores comentários por estudiosos, tal classificação impede uma visão mais compreensiva e complexa da religião praticada antes, durante e após o século

XIX.¹⁶ Dentre as testemunhas de época, os viajantes encontravam-se em uma posição pouco privilegiada para perceber os efeitos do processo de colonização sobre a religião implantada na América portuguesa. O tempo de permanência nos locais em que elaboravam os seus relatos era, em geral, reduzido. Além disso, a condição de letrados e, em muitos casos, a adesão ao protestantismo, os afastava das práticas devotas dos fiéis. Dentre os viajantes estrangeiros, talvez apenas Debret, por certa familiaridade relativa aos costumes luso-brasileiros, obtida ao longo do período de quinze anos de permanência na Corte, pôde vislumbrar algumas influências do processo de colonização no caráter das festas religiosas. Mesmo assim, o seu testemunho está repleto de julgamentos de valor negativos:

as cerimônias da religião católica, introduzidas no Brasil pelos missionários portugueses, conservam o seu caráter bárbaro, isto é, o exagero que fora preciso revesti-las para impressionar os índios, apresentando-lhes imagens esculpidas e colossais de grandes proporções.¹⁷

Em que pese a incompreensão frequente, as observações dos viajantes estrangeiros tornam-se fundamentais para a composição de uma etnografia das festividades religiosas mais populares da cidade. A este respeito, constitui rico testemunho o relato do viajante inglês John Barrow, que esteve na cidade do Rio de Janeiro na década final do século XVIII:

raramente ocorria um anoitecer sem algum Santo do calendário, ou a Virgem sagrada, cuja imagem é introduzida em uma caixa de madeira na esquina de cada rua, ser levado pela cidade, com a procissão de soldados, e padres e músicos (...) poucos dos santos carregados em suas procissões tem uma aparência muito mais respeitável que Guy Fawkes, a cinco de Novembro. No entanto essas miseráveis figuras, então conduzidas na procissão, são às vezes carregadas com diamantes verdadeiros, topázios e outras pedras preciosas, além dos galões e borlas de ouro e prata, fornecidos em algumas ocasiões pela igreja a qual elas pertencem, e em outras emprestados para a ocasião pelos habitantes mais ricos (...) tais objetos pouco podem aparecer, para seres racionais, serem calculados para inspirar aquela veneração que eles são planejados a produzir.¹⁸

As imagens sagradas povoavam muitas partes da cidade colonial, seja nos oratórios nas esquinas, nos templos ou levadas quase todos os dias em procissão. Particularmente significativa é a impressão do viajante ao constatar

que o esmero dos adornos com jóias nas imagens de santos seria incompatível com a veneração. Mais de cinquenta anos depois, outros viajantes anotaram a respeito da imagem de Nossa Senhora da Glória, venerada no templo do Outeiro, que em seu dia de festa “recebeu muitas jóias de seus devotos, e não há gema cujo custo seja julgado excessivo para merecer os seus favores”.¹⁹ O costume dos fiéis ornamentarem com jóias as imagens de seus padroeiros sagrados foi institucionalizada por muitas irmandades, que exigiam dos mesários e juizes das festas “jóias”, isto é, oferendas adicionais, cujo valor era previamente estipulado.²⁰ A pompa das festas religiosas, propiciada pelo gasto suntuário, constituía uma das principais manifestações exibidas pelos fiéis na esfera do sagrado, indicando a permanência de uma religiosidade do espetáculo. A este respeito, Pierre Sanchis comentou, nas romarias portuguesas contemporâneas, a preferência dos devotos pelos aparatos efêmeros, tais como fogos artificiais e música, marcando a sua adesão a uma economia “quaternária”, constituída por: trocas do tipo dom e contra-dom; prestações cerimoniais ou sacralizadas; despesas de prestígio; e economia de esbanjamento.²¹ Os devotos assumiam compromissos para que os seus santos de devoção fossem homenageados com certa dignidade e pompa.

Por outro lado, os santos não eram distinguidos tanto como modelos de comportamento religioso, mas sim como entes sagrados capazes de realizar determinadas promessas ou desejos dos devotos.²² No início do século XIX, as relações entre os fiéis e os santos de veneração não excluía os laços pessoais ou as tradições familiares. Não obstante, a visibilidade manifestada pelo culto aos santos no campo religioso devia-se em grande parte à vinculação com as irmandades leigas. Organizados coletivamente nas ditas associações, os fiéis assumiam conscientemente as relações contratuais diante dos santos, conforme se pode apurar no seguinte anúncio:

A Mesa atual da Venerável Irmandade do Senhor Bom Jesus do Cálix participa a todos os Irmãos e Irmãs e mais Devotos que principia o tríduo na última sexta-feira 29 de Dezembro do corrente ano, sendo o dia da Festividade no dia 14 de janeiro de 1827; e espera queiram comparecer nos dias acima; como também [pagar] seus anuais, *pois do Senhor Bom Jesus do Cálix receberão o prêmio.*²³

A dinâmica das promessas e milagres estabelecida entre os fiéis e os santos frustrava, até certo ponto, as tentativas da hierarquia católica de conduzir os fiéis a um tipo de piedade mais interiorizada e purificada. Segundo Woodward, a partir da Baixa Idade Média, a Igreja enfatizou a virtude heróica, ou perfeição da vida cristã, como requisito essencial para os candidatos à santidade, em detrimento do elemento miraculoso, que passou a ocupar um lugar secundário.²⁴ No contexto do Concílio de Trento, a Igreja reforçou a observância das três virtudes teologais – fé, esperança e caridade – como elementos basilares para a constituição da santidade. Não obstante, para os leigos, tais critérios pareciam distantes de sua experiência religiosa, continuando a conceber a santidade a partir do elemento maravilhoso.²⁵ Para os fiéis, os santos “eram aceitos não como modelos de vida cristã – o que era a intenção da Igreja – mas como representantes da comunidade, com poderes para curá-la e protegê-la”.²⁶

Os fogos artificiais constituíam um elemento indissociável das festas religiosas realizadas na Corte do Rio de Janeiro no início do século XIX. Os viajantes Daniel Kidder e J. Fletcher, o primeiro dos quais um conhecido missionário metodista, assinalaram o elevado nível técnico atingido em uma exibição realizada nas festividades de Nossa Senhora da Glória, no Outeiro:

duvido que haja qualquer país no mundo, exceto a China, onde a pirotecnia seja tão variada e esplêndida como no Brasil. Não são apenas as rodinhas, cones, sóis, luas, estrelas, triângulos, polígonos, vasos, cestas, arcos e arranjos comuns conhecidos entre nós (...) são figuras humanas do tamanho natural, representando serradores de madeira, dançarinos em corda, amoladores de facas, bailarinos e todas as profissões que exijam movimentação característica. Por um engenhoso mecanismo, essas efígies movem suas diferentes partes com admirável presteza, imitando os movimentos naturais.²⁷

A utilização de foguetes e de outros acessórios luminosos ocupava lugar de destaque nas festas de populares santos venerados no mês de junho, particularmente São João. A este respeito, um viajante testemunhou que

os feriados e as festividades são usualmente acompanhadas por um imenso consumo de pólvora em foguetes, fogos artificiais, etc. Os dias de alguns santos são honrados pela justiça de cada homem que traz o

mesmo nome [do santo], encarregando-se do acendimento de fogueiras defronte à sua casa; eu me lembro de acompanhar um amigo (...) na tarde da véspera de São João, quando nós tínhamos alguma dificuldade em conduzir o cavalo através das labaredas e fogos do ar que iluminavam e ocupavam a rua inteira em frente às residências de todos os senhores João”.²⁸

Debret confirma a informação, acrescentando que, à meia noite, moças reunidas em torno de fogueiras praticavam uma série de sortilégios com as brasas, a fim de poder antecipar o nome dos futuros cônjuges. Referiu-se também ao ritual dos moradores para “acordar” o santo na véspera da festa, “a fim de forçar o homenageado a tomar parte ativa nas manifestações de seus devotos”.²⁹ Assim, nas primeiras décadas do século XIX, estendiam-se pelas ruas da cidade, praticamente sem nenhum controle, as homenagens aos santos venerados em cada lar. O espaço público era concebido como anexo da residência privada, como palco para a manifestação de práticas devocionais. Quando a Câmara Municipal iniciou o controle dos espetáculos públicos, em 1830, foram enviadas às autoridades locais dezenas de requerimentos de moradores, solicitando licenças para lançar fogos artificiais durante as festas de santos.³⁰

Após analisar o testemunho dos viajantes, será considerado doravante o modo como as festas religiosas foram representadas por alguns jornais que circularam na Corte, em meados do século XIX. A coleção de periódicos existente na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro permite verificar de que maneira os ideais de progresso e de civilização – partilhados pelas camadas dirigentes do Império e pelos viajantes estrangeiros – estenderam-se aos poucos aos veículos da opinião pública. Entretanto, os artigos da imprensa não refletiram passivamente as diretrizes dos construtores do Império. Estando inserida nas disputas do campo intelectual, a imprensa eventualmente punha em dúvida a validade do ideário civilizador e progressista. Assim, diferentemente dos testemunhos dos viajantes, que veicularam de forma mais homogênea os valores da superioridade da civilização européia, a imprensa fluminense abria espaços também para a valorização dos costumes religiosos tradicionais dos fiéis. A utilidade do conceito de campo para o estudo das produções eruditas reside nas perspectivas que abre à análise sócio-cultural, ao superar a

abordagem interna das obras culturais e, simultaneamente, o reducionismo que procura relacionar diretamente os discursos com as condições sociais. Assim, o campo intelectual pode ser definido como um “um sistema de relações entre posições que conferem sua particularidade a cada posição e às *tomadas de posição*” dos produtores implicados.³¹ Por outro lado, por maior que seja a autonomia do campo intelectual, este guarda sempre uma dependência em relação ao campo do poder. Nas tomadas de posição dos agentes situados em diferentes lugares do campo intelectual originam-se conflitos simbólicos tendentes a desqualificar a posição adversária. De fato, como sintetiza um historiador afinado com as idéias de Bourdieu,

as percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas.³²

Tomando como fio condutor o calendário litúrgico, o ano se iniciava com as “sociedades” de Reis, grupos de devotos que percorriam a cidade do Rio de Janeiro e arredores com cantigas, recebendo acolhida nas casas de moradores. A 5 e 6 de janeiro, os Reis Magos eram homenageados sobretudo nas vizinhanças do centro. Havia diversos lugares onde se reuniam as “boas sociedades de Reis”, compostas por membros das famílias de melhor consideração na época: em São Domingos, na Vila Real da Praia Grande; em Botafogo; em Laranjeiras; etc. Uma única vez, um dos jornais se referiu aos cantares de Reis na parte central da cidade, na rua dos Ciganos, “cada vez mais alegre e encantadora nesses dias festivos”.³³ Algumas quadras cantadas durante as confraternizações ocorridas entre fiéis e amigos foram publicadas na imprensa: “Despertaí fiéis cristãos/ Vinde ouvir nosso cantar/ Pois viemos de muito longe/ A Jesus Cristo saudar/ Vossas portas abri meus senhores/ Pra dos reis escutar os cantores”.³⁴ Que mensagem as cantigas transmitiam? Assinalavam a importância da generosidade à mesa e da hospitalidade do lar. Indicavam também uma intensa circulação efetuada por foliões e moradores na Corte e arredores, que lembrava a peregrinação dos Reis Magos ao encontro do Cristo recém-nascido. As refeições fartas, os presentes, as cantigas e as danças

fazem parte do sistema de imagens da festa popular, cuja atmosfera pode ser resumida em uma expressão: o “tempo alegre”.³⁵

Continuando a análise de outras festividades religiosas, as solenidades da Quaresma atraíram a atenção de diversos periódicos. O teor das críticas incidia sobre as práticas “profanas” que o olhar civilizado enxergava nas festas:

E dizem que estamos no século das luzes! Eu lhe chamaria o século da escuridão e do atraso. Está quase acabada a Quaresma, que passou como despercebida entre nós, que nos intitulamos Católicos Apostólicos Romanos! Neste tempo destinado à penitência (...) trabalharam os bailes, os namoros e os teatros com as suas óperas de todas as qualidades”.³⁶

Não eram apenas os divertimentos mundanos que interferiam no tempo penitencial da Quaresma. A condenação do namoro na porta das igrejas constituía outra tecla que a imprensa batia com insistência. Na coluna “A visita das priminhas” duas supostas parentas comentavam o cotidiano da cidade. Sobre os beliscões dados por rapazes aglomerados na entrada dos templos, uma das “priminhas” recomendava às mulheres entrarem mais cedo, para evitar o inconveniente. No ano seguinte, uma das “priminhas” voltava a notar que na Quaresma chorava em arrependimento de seus pecados, mas também forçada pela dor física dos beliscões recebidos à entrada da igreja de São Francisco de Paula “por essa canalha que vai ao templo divertir-se em lugar de rezar”.³⁷

Tais práticas estavam também presentes em outras solenidades católicas da época. Como se pode perceber, os rituais em questão não estabeleciam um corte profundo em relação a práticas consideradas “profanas”. Ao contrário, devido à maior concorrência de gente nos templos, a Quaresma se tornava uma ocasião apropriada para aproximação dos sexos. Isto leva a pensar que a sociedade local provavelmente carecia de locais de sociabilidade não-religiosos, onde a atração física entre os sexos poderia ocorrer com menor escândalo para as sensibilidades civilizadas.³⁸ A Quaresma apenas acentuava um comportamento que parecia ser comum ao longo do ano. Por ocasião de uma missa na igreja da Candelária, um periódico criticava o comportamento de duas mães que acompanhavam a cerimônia na companhia de duas filhas: “as velhas estavam a conversar dos desaforos das pretas – na Igreja! – e ao depois começaram a falar em fritadas e em receitas de doces. As meninas, essas

falavam em namoro (...) ali mesmo!”. Dois anos depois, o mesmo jornal criticava as famílias que freqüentavam os atos religiosos por “desperdiçar a maior parte do seu tempo nos atavios e preparativos próprios de um baile, nunca se lembrando do simples e sisudo trajar outorgado à oração”.³⁹ A preocupação com a boa aparência, as conversas, e os olhares atentos dirigidos aos demais freqüentadores eram ações importantes na possível busca de um pretendente. Para a maior parte dos católicos da época, era difícil separar as preocupações mundanas das ocasiões religiosas.

Em seguida, destacavam-se as festividades juninas, particularmente aquelas em homenagem a Santo Antônio. Ao analisar as fontes da época, as referidas festas parecem figurar entre as mais populares, ao lado das que eram dedicadas ao Divino Espírito Santo, já estudadas detalhadamente.⁴⁰ Nas funções públicas e privadas ocorridas na véspera e dia do santo, os lundus eram danças muito comuns, cujas letras e músicas se publicavam nos jornais, sendo certamente aproveitadas pelos foliões na organização de seus bailes. Preparavam-se também “ranchinhos de moças e moços”, que se realizavam em locais privados, acompanhados ao som de violões.⁴¹ Quanto à festa de São João, há referências a “cantos do sertanejo nos batuques da roça”.⁴² Em ambas as festividades, havia traços que lembravam as noites de Reis: a circulação dos moradores entre as freguesias do centro e da periferia. Os folgares da população eram acompanhados pelo consumo de alimentos locais: “roletes de cana crioula”, batata doce, cará, doces e até mesmo vatapá. Os fogos de artifício eram mais utilizados do que em outras ocasiões religiosas. Os próprios fogueteiros concentravam a publicação dos seus anúncios nos meses de maio e junho. Liam-se sortes durante as noites dedicadas aos dois santos, especialmente para saber o futuro conjugal das donzelas.⁴³ Um autor já observou que o jogo, a sorte, os enigmas eram temas recorrentes nas festas populares, que faziam “o homem sair dos trilhos da vida comum, liberava-o das suas leis e regras”.⁴⁴ Em diversos locais da cidade, arraiais públicos eram ornamentados com bandeiras e luminárias, espalhando-se também folhas e areia pelo chão.⁴⁵ Assim, todos os fatores descritos contribuíam para fazer das festas juninas um “tempo alegre”, em que os divertimentos e a abundância material minoravam as preocupações do cotidiano.

As festividades natalinas repetiam, por modos diversos, algumas das características presentes nas festas religiosas populares. Debret informa que os empregados da administração, do comércio e das oficinas gozavam de mais de uma semana de interrupção nas suas atividades, cujo tempo era aproveitado em excursões nas cercanias da cidade. O viajante francês ainda descreveu em duas gravuras os presentes dados por ocasião do Natal, constituídos por leitões, perus, galinhas e garrafas de vinho do Porto, e uma mulata rica se dirigindo com suas escravas para um sítio, para aproveitar as festas.⁴⁶ Em vários locais situados nos arredores da cidade, tais como o porto de Inhaúma, Penha, São Cristóvão, Botafogo e Niterói, os moradores levavam as suas provisões e, ao ar livre, sobre esteiras, faziam seus “ranchinhos”, onde cantavam, descansavam e, sobretudo, se empanturravam: “Vinho, licor, aguardente/ Massas, doces, passas, queijo/ Presuntos, paíós, linguiças/ E o que mais pede o desejo”.⁴⁷ A garantia de uma mesa farta era tão importante que um periódico reclamava dos açougues fechados e dos que vendiam carne ao dobro do preço antigo, lamentando o sofrimento do povo naqueles dias de festa em que “por costume tradicional, maior consumo há de gêneros alimentares”.⁴⁸ Tanto os cidadãos que dispunham de moradas no campo quanto os habitantes da “roça” acolhiam hóspedes da cidade em suas casas. Alguns anfitriões os recebiam com generosidade, ainda que outros tentassem fazer economia na hospedagem, como um casal que “trata as suas visitas/ A feijão e carne seca”. Por outro lado, os jornais mostram habitantes que, saindo da Corte para a roça, “leva as mãos/ Uma atrás, outra adiante”.⁴⁹ Durante as festas do Natal, era comum a troca de favores e de presentes. Se o roceiro acolhia o cidadão, era esperado que este trouxesse provisões para completar a ceia. Por outro lado, não ficava bem que o habitante do subúrbio tratasse seus hóspedes à base de feijão e carne seca, alimentos de consumo diário, logo impróprios para uma ocasião festiva.

A imprensa da Corte, tal como o conjunto do campo intelectual, tomou duas atitudes em relação às festas populares. De um lado, havia os partidários da “civilização”, que não encontravam justificativas para a persistência de costumes considerados rudes no centro da capital. A perspectiva civilizadora aparecia com mais frequência nos jornais da época, talvez um indício de que se tornara hegemônica entre os letrados. Estes últimos influenciavam a opinião

pública da Corte. Assim, após comentar a pompa e o bom gosto da festa de São Francisco de Paula, um leitor escrevia para um jornal lamentando que “esta festa apresente fogueiras e foguetes, que tanto incomoda, o que deve ser abandonado, por ser uma festa solene feita numa Corte civilizada, e não em um arraial ou roça, donde é mais próprio este divertimento”.⁵⁰ Dos periódicos examinados, os que se situavam mais nitidamente a favor da civilização eram o *Diário do Rio de Janeiro* e *A marmota na Corte* (cujo nome mudou em 1852 para *A marmota fluminense*). No primeiro, apareceu na época das festividades juninas um artigo intitulado “Foguetes e divertimentos canibais”, pedindo providências ao chefe da Polícia contra os que abusavam dos fogos artificiais, chegando a ferir passantes e moradores com os projéteis.⁵¹ Com relação ao segundo periódico, pode ser mencionado um artigo de teor semelhante que, bem a propósito, se intitulava “Mal vai a civilização”:

Quando virdes dentro das freguesias, nos dias de festas, darem-se comezainas e jantares de oitenta talheres, onde se fumegam os belos bijupirás, os perus, os leitões, os presuntos, as geléias, os gelos e o vinho ao torno – muito mal vai a civilização.⁵²

Muitos letrados do período foram atraídos pelas iniciativas das camadas dirigentes do Império, que buscavam construir um Estado cuja principal tarefa foi “manter a Ordem e difundir a Civilização”.⁵³ No campo dos estudos acadêmicos, a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1838 sob os auspícios do Estado imperial deu origem a trabalhos preocupados com as idéias de nação e civilização. Os intelectuais ligados ao Instituto reservavam para a nação em formação uma tarefa civilizadora. O foco que irradiava os valores civilizatórios era a Corte do Rio de Janeiro, o centro político do Império e principal porta de entrada para a cultura europeia. O projeto de unidade nacional procurava atrair para o centro as elites provinciais. Internamente, os escravos e homens livres pobres (não cidadãos) estavam excluídos da participação do referido projeto político, embora devessem ser civilizados pelos valores europeus. Em contraste com o Império civilizado colocavam-se as repúblicas sul-americanas, consideradas a própria personificação da “barbárie”.⁵⁴

Segundo as opiniões de uma parte importante da imprensa, as luzes da civilização emanavam apenas dos países considerados adiantados, chegando até a Corte imperial apenas alguns reflexos pálidos. No entanto, diante da “barbárie” da roça ou do sertão o Rio de Janeiro se situava em posição privilegiada, cabendo-lhe o papel de civilizar a roça. Assim, a “inferioridade confessada” da civilização brasileira em relação à do Velho Mundo e, de outro lado, o papel “pedagógico” da Corte em relação às regiões atrasadas do Império são faces complementares do discurso dos intelectuais da época.⁵⁵ As antíteses estabelecidas por “civilização/barbárie”, “campo/cidade” efetivamente unificaram os discursos de teor cientificista e nacionalista do período.⁵⁶ Por outro lado, havia jornais em que a postura civilizadora era mais matizada, aparecendo ao lado de descrições “positivas” dos costumes “ingênuos e inocentes do povo”. Em meados do século XIX, esta atitude simpática de alguns letrados acerca da cultura popular estava apenas germinando no campo intelectual. O caráter secundário, até pelo menos 1860, da perspectiva “romântica” em relação à civilizadora é evidente nos jornais da época. Enquanto havia órgãos da imprensa nitidamente comprometidos com os valores da civilização, os jornais que defendiam os costumes populares eram mais hesitantes. Estes últimos, ao mesmo tempo em que constatavam os malefícios que a difusão das luzes ocasionava aos costumes do povo, eventualmente os condenavam em nome da mesma civilização.

Para concluir a análise do campo intelectual laico, importa considerar o discurso de dois dentre os mais importantes literatos de meados do século XIX: Martins Pena e Manuel Antônio de Almeida. Para o grupo que forjava o Estado imperial, o teatro constituía um instrumento pedagógico por excelência, na medida em que propiciava a imediata interação entre a obra e o público. Desse modo as idéias de civilização difundiram-se por segmentos expressivos da “boa sociedade”. Nas comédias de Martins Pena, o principal dramaturgo brasileiro da primeira metade do século XIX, o riso veiculava de maneira sutil o discurso da civilização. Mediante técnicas literárias específicas, tal como a ridicularização de hábitos populares, tentava-se, por contraste, atrair a “boa sociedade” para comportamentos julgados civilizados ou de bom gosto.⁵⁷ Um autor fez um comentário muito perspicaz a respeito das comédias de Martins Pena:

o riso se constitui muitas vezes na maneira da Casa olhar para si mesma, comparando o modo de agir, pensar e sentir da roça com aquele prevalecente na 'Corte', até o ponto de internalizar os padrões e normas considerados civilizados e que pareciam ter na Corte o seu ponto de irradiação.⁵⁸

Se na comédia de Martins Pena a presença de uma estética civilizadora é acentuada, por outro lado, no aspecto formal, mostrou-se receptiva a um gênero popular português, o entremez. No final deste tipo de composição, havia “cantos e bailados, para divertir e aliviar o ânimo do espectador, no caso de terem sido apresentadas peças com uma carga dramática mais intensa”.⁵⁹ Os autores mencionados concordam que tal característica não apaga o teor das críticas civilizadoras de Martins Pena, particularmente em relação à peça *A família e a festa na roça*, escrita em 1837 e que estreou três anos depois. A peça transcorre nos arredores da cidade do Rio de Janeiro, relatando em detalhes na parte final a festa do Divino Espírito Santo. Dois personagens oriundos da Corte ridicularizam diversos aspectos tradicionalmente associados àquela festa, como o imperador, os leilões e os músicos barbeiros.⁶⁰ Aparecendo ambientada na peça no meio rural, a festa do Divino Espírito Santo era realizada também com fervor na parte central da cidade, especialmente na freguesia de Santana, em meados do século XIX. Era inevitável que o público acabasse meditando sobre o caráter “ridículo” das festas do Divino que se faziam no centro da Corte, que se desejava tornar civilizada como as maiores cidades da Europa. Talvez este tenha sido um dos propósitos iniciais da sátira do autor: despertar o público para as práticas “da roça” que subsistiam nas festas do Divino e em outros arraiais populares da cidade. Interpretada desta forma, a expressão “festa da roça” traz em si a busca de uma distinção: na capital civilizada, não havia mais lugar para aquelas práticas populares. Apenas a roça – não apenas em um sentido geográfico mas também simbólico, identificando-se a um lugar de costumes rudes – servia de ambiente adequado para tais festas. É interessante notar que tal separação entre práticas “da roça” e da cidade foi manifestada por leitores que escreviam nos jornais da época, como ficou assinalado acima. Assim, a comédia de Martins Pena tentava estabelecer com precisão maior os limites entre a Corte e a “roça”, que estavam indefinidos por causa da realização das festas do Divino no centro da capital, e outras festas populares católicas.

Quanto a Manuel Antônio de Almeida, autor das *Memórias de um sargento de milícias*, que depois de circular como folhetim foi lançada como livro em 1854, cabe assinalar a sua tentativa de estabelecer um registro não caricatural das festividades do Divino no Campo de Santana. Apesar do termo “extravagante” utilizado para caracterizar o imperador do Divino, bem como a expressão “fanhosa música” com que se refere à atividade dos negros barbeiros, e outras expressões pontuais, o romancista assinala que

o que dantes se passava, bem encarado, não estava muito longe de merecer censura; *porém era costume*, e ninguém vá lá dizer a alguma velha desse tempo que aquilo devia ser por força muito feio, porque leva uma risada na cara, e ouve uma tremenda filípica contra as nossas festas de hoje.⁶¹

Assim, a atitude do autor diante dos costumes populares contrastava com a de Martins Pena. Enquanto este último negava legitimidade à festa do Divino na Corte civilizada, Almeida atenua a crítica em nome do reconhecimento da diversidade dos hábitos do passado, cujos participantes tinham direito igual de criticar os costumes considerados civilizados na época em que o autor escrevia. Cabe assinalar a propósito as palavras de um famoso crítico a respeito do caráter das *Memórias*: o seu autor aproxima-se das “formas espontâneas da vida social”, de que a festa do Divino foi um dos exemplos maiores, distanciando-se da disciplina e contenção “civilizadoras” da literatura da época. Afastou-se igualmente das “racionalizações ideológicas reinantes na literatura brasileira de então”, no interior das quais o nacionalismo de Alencar ou a obsessão de Martins Pena pela civilização constituem exemplos representativos. Daí o crítico ter concluído que “o livro de Manuel Antônio é talvez o único em nossa literatura do século XIX que não exprime uma visão de classe dominante”.⁶² Se, no que tange à produção literária, Almeida parece não ter equivalente em sua época quanto à descrição dos costumes populares, sua atitude teve continuidade nas décadas posteriores no campo da memorialística. Assim, à medida que as festas populares foram afastadas do centro da Corte, por iniciativa dos poderes locais e imperiais, vários intelectuais da segunda metade do século XIX julgaram conveniente registrar costumes que poderiam desaparecer.⁶³ Posteriormente, o discurso dos letrados continuaria dividido

quanto às práticas da cultura popular: registros importantes para a construção de uma identidade nacional, segundo a perspectiva romântica, ou costumes que retardavam a busca da civilização, de acordo com a outra perspectiva.

NOTAS

* William de Souza Martins é doutor em História Social pela Universidade de São Paulo e Professor Adjunto de História Moderna da UFRJ. Membro do PPGHIS da mesma instituição; e-mail: williamsmartins@uol.com.br.

¹ SUSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990, p. 47-50.

² ROUANET, Maria Helena. *Eternamente em berço esplêndido: a formação de uma literatura nacional*. São Paulo: Siciliano, 1991, p. 61-2.

³ *Id. Ibid.*, p. 70, grifos da autora.

⁴ PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: Edusc, 1999, p. 48-264.

⁵ MARTINS, Luciana de Lima. *O Rio de Janeiro dos viajantes: o olhar britânico (1800-1850)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 32, grifos da autora.

⁶ SUSSEKIND, Flora, *op. cit.*, p. 37-45.

⁷ BURKE, Peter. *A cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 37.

⁸ KIDDER, Daniel P. e FLETCHER, J. C. *O Brasil e os brasileiros: esboço descritivo e histórico*. (1ª ed. 1857). São Paulo: Nacional, 1941, p. 156.

⁹ EWBank, Thomas. *Vida no Brasil*. (1ª ed. 1856). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976, p. 182.

¹⁰ CALDCLEUGH, Alexander. *Travels in South America during the Years 1819, 1820, 1821*, Containing an Account of the Present State of Brazil, Buenos Aires and Chile. London: John Murray, 1825, v. 1, p. 71.

¹¹ DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. (1ª ed. 1834-1839). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1989, v. 3, p. 33 e 45.

¹² FREYCINET, Louis Claude Desalces de. *Voyage autour du monde enterpris par ordre du rois (...) pendant les années 1817, 1818, 1819 et 1820*. Paris, chez Pillet ainé, 1827, t. 1, p. 204.

¹³ TAUNAY, Affonse de Escragnolle. *Rio de Janeiro de antanho: impressões de viajantes estrangeiros*. São Paulo: Nacional, 1942, p. 227.

¹⁴ EWBank, Thomas, *op. cit.*, p. 127, 141 e 172.

¹⁵ KIDDER, Daniel P. e FLETCHER, J. C., *op. cit.*, p. 107.

¹⁶ Sergio Buarque de Holanda, por exemplo, em seu ensaio “O homem cordial” assinalou a existência de “uma religiosidade de superfície, menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda a verdadeira espiritualidade” (HOLANDA, Sergio Buarque. *Raízes do Brasil*. 6ª.

ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969, p. 111). Os traços desta religiosidade “transigente” podem ser talvez melhor explicados pelo desenvolvimento do processo de colonização em um território de fronteira, em que foram necessárias negociações e adaptações na religião e na cultura para incorporar as populações não-católicas. Eduardo Hoornaert, por sua vez, se chega a perceber a importância do caráter conquistador do catolicismo luso-brasileiro, compromete a sua análise com expressões do tipo “abuso” e “deturpação” do sentimento religioso (HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 49-51). Outras inconsistências metodológicas deste tipo foram sublinhadas por BUARQUE, Virgínia A. Castro. A especificidade do religioso: um diálogo entre a historiografia e a teologia. *Projeto História*, São Paulo, n.37, p. 53-64, dez. 2008. Análises de caráter acadêmico permitem equacionar a questão de maneira mais satisfatória, ou pelo menos colocar em dúvida a validade de alguns argumentos expostos. Em primeiro lugar, revelando que a suposta tolerância tinha limites claros, a julgar pelos estudos a respeito do controle e da repressão a práticas religiosas heterodoxas e sincréticas promovidas pelo Tribunal do Santo Ofício na América Portuguesa (SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Cia. das Letras, 1989; VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Cia. das Letras, 1995). A fragilidade da estrutura eclesiástica montada na América Portuguesa, revelada pelo número extremamente reduzido de dioceses e paróquias, quando em comparação com a América espanhola, conferiu aos leigos um papel de maior protagonismo no campo religioso, cuja face mais visível talvez esteja no papel assumido pelas irmandades (NEVES, Guilherme Pereira das. *E receberá mercê: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil, 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995, p. 348-353; BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986).

¹⁷ DEBRET, Jean Baptiste, *op. cit.*, t. 3, p. 31.

¹⁸ BARROW, John. *A Voyage to Cochinchina in the Years 1792 and 1793, containing a general view of the valuable productions (...) with sketches of the manners, character and condition of their several inhabitants*. London, T. Cadell and W. Davies, 1806, p. 98-99.

¹⁹ KIDDER, Daniel P. e FLETCHER, J. C., *op. cit.*, p. 106.

²⁰ *Compromisso da Imperial Irmandade do Divino Espírito Santo ereta na igreja do Convento do Carmo*. Rio de Janeiro, Tip. de Pinheiro & Cia., 1865, art. 62 e 64.

²¹ SANCHIS, Pierre. *Arraial, festa de um povo: as romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1984, p. 89.

²² Segundo uma autora, que sintetizou diversos estudos de comunidades rurais brasileiras produzidos no século XX, a ajuda aos santos era invocada para garantir controle sobre acontecimentos cujo rumo não era possível prever de forma segura, devido às condições de vida a que estavam sujeitas aquelas populações (ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 88-96). Com relação às promessas, outra autora assinalou que: “se a promessa não fosse

honrada, a pessoa corria o risco de não poder subir aos céus, tornando-se uma 'alma penada', condenada a vagar pelo mundo até que alguém pagasse a dívida contraída" (MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia, século XIX: uma província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p. 392).

²³ Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (doravante, BNRJ), Periódicos, *Diário do Rio de Janeiro*, 18/12/1826, grifos meus.

²⁴ WOODWARD, Kenneth L. *A fábrica de santos*. São Paulo: Siciliano, 1992, p. 68-72.

²⁵ PO-CHIA HSIA, R. *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 140.

²⁶ DAVIDSON, N. S. *A Contra-Reforma*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 41.

²⁷ KIDDER, Daniel P. e FLETCHER, J. C., *op. cit.*, p. 112.

²⁸ HENDERSON, James. *A History of the Brazil, Comprising Its Geography, Commerce, Colonization, Aboriginal Inhabitants, etc.* London, Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, 1821, p. 65.

²⁹ DEBRET, Jean Baptiste, *op. cit.*, t. 3, p. 55 e 58.

³⁰ Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), códices 43-4-2, 43-4-3, 43-4-6, 43-4-9 e 43-4-10.

³¹ BOURDIEU, Pierre. Campo do poder, campo intelectual e *habitus* de classe. In: *A economia das trocas simbólicas*. 2ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987, p. 190.

³² CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990, p. 17.

³³ BNRJ, Periódicos, *O jornal das senhoras: modas, literatura, teatros e crítica*, Rio de Janeiro, 23/01/1853.

³⁴ BNRJ, Periódicos, *Periódico dos pobres*, Rio de Janeiro, 3/01/1852.

³⁵ BAKHTIN, Mikhail. *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Brasília: Ed. UnB; São Paulo: Hucitec, 1987, p. 185-191.

³⁶ BNRJ, Periódicos, *A marmota na Corte*, Rio de Janeiro, 8/01/1852.

³⁷ BNRJ, Periódicos, *Periódico dos pobres*, Rio de Janeiro, 22/04/1851; 13/04/1852.

³⁸ QUINTANEIRO, T. *Retratos de mulher*. O cotidiano feminino no Brasil sob o olhar de viajeiros do século XIX. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 77-79.

³⁹ BNRJ, Periódicos, *O jornal das senhoras*, Rio de Janeiro, 16/05/1852; 22/01/1854.

⁴⁰ ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

⁴¹ BNRJ, Periódicos, *O jornal das senhoras*, Rio de Janeiro, 13/06/1852; *Periódico dos pobres*, Rio de Janeiro, 17/06/1850.

⁴² BNRJ, Periódicos, *Periódico dos pobres*, Rio de Janeiro, 26/06/1854.

⁴³ BNRJ, Periódicos, *Novo correio de modas*, Rio de Janeiro, 1, nº 9, 1852.

⁴⁴ BAKHTIN, Mikhail, *op. cit.*, p. 204.

⁴⁵ BNRJ, Periódicos, *Periódico dos pobres*, Rio de Janeiro 31/07/1850 e 15/06/1852.

⁴⁶ DEBRET, Jean Baptiste, *op. cit.*, t. 3, p. 146-7 e pranchas 7 e 25.

⁴⁷ BNRJ, Periódicos, *A mulher do Simplicio* ou a fluminense exaltada, Rio de Janeiro, 23/12/1840.

⁴⁸ BNRJ, Periódicos, *O velho Brasil*, nº 1761, Rio de Janeiro, janeiro de 1854.

- ⁴⁹ BNRJ, Periódicos, *A mulher do Simplicio*, Rio de Janeiro, 23/12/1840.
- ⁵⁰ BNRJ, Periódicos, *Periódico dos pobres*, Rio de Janeiro, 24/04/1852.
- ⁵¹ BNRJ, Periódicos, *Diário do Rio de Janeiro*, 16/07/1851.
- ⁵² BNRJ, Periódicos, *A marmota na Corte*, Rio de Janeiro, 12/10/1849.
- ⁵³ MATTOS, Ilmar R. de. *O tempo Saquarema: a formação do Estado imperial*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1990, p. 283.
- ⁵⁴ GUIMARÃES, Manoel Salgado. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma História nacional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 5-27, 1988; SALLES, Ricardo. *Nostalgia imperial: a formação da identidade nacional no Brasil do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996, p. 75-113.
- ⁵⁵ ROUANET, Maria Helena, op. cit., p. 110; VENTURA, Deise. *Quem ri consente: a construção da sociedade imperial no riso de Martins Pena*. Dissertação de Mestrado apresentada à UFF. Niterói: mimeo., 1993, p. 62.
- ⁵⁶ NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Cientificismo e sensibilidade romântica: em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 2004, p. 22-40.
- ⁵⁷ VENTURA, Deise, op. cit., p. 37-40.
- ⁵⁸ MATTOS, Ilmar R., op. cit., 1990, p. 20.
- ⁵⁹ HULET, Claude. A festa em “A família e a festa da roça” de Martins Pena. In: SANTOS, M. (Coord.) *A festa*. Lisboa: Universitária, 1994, v. 3, p. 1163-1180; ABREU, Martha, op. cit., p. 134.
- ⁶⁰ PENA, Martins. *Comédias*. Ed. crítica por Darcy Damasceno. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d, p. 61.
- ⁶¹ ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*. São Paulo, Melhoramentos, 1964, Primeira parte, cap. XIX, grifos meus.
- ⁶² CANDIDO, Antonio. “Dialética da malandragem” In: *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades, 1992, p. 49-51.
- ⁶³ ABREU, Martha, op. cit., p. 135-161.