

## FESTAS E CULTURA POPULAR NA FORMAÇÃO DO “POVO BRASILEIRO”\*

Martha Abreu\*\*

Do senso comum à produção acadêmica, passando pela literatura, relatos de época e de viajantes estrangeiros, é forte a tendência de se considerar a festa, no Brasil, mais costumeiramente a festa carnavalesca, como o local do encontro, mistura e comunhão entre todas as etnias e classes sociais, base importante do que seria a marca singular e positiva de uma pretensa nacionalidade brasileira. Na pesquisa que realizei anteriormente, sobre as festas religiosas na cidade do Rio de Janeiro, no século XIX, os registros dos autores brasileiros, especialmente sobre as concorridas comemorações do Divino Espírito Santo, já davam sinais claros da aproximação, mesmo que predominantemente negativa, entre as festas e os traços que definiam a nação ou, em escala menor, a cidade e sua gente.

Só a partir dos anos 40 do século XX, foi possível situar a cristalização da idéia de que a festa e seu público formavam a marca de “realce da originalidade da urbe carioca”, na orgulhosa expressão de Adolfo Morales de Los Rios, em 1946, consolidando a invenção de uma das maiores tradições da cidade, a presença de uma gente “otimista e festeira”.<sup>1</sup> Os registros sobre o Divino Espírito Santo, e sobre as festas religiosas de

---

\* Este texto foi apresentado no XIX Simpósio Nacional de História da Anpuh, na Mesa Redonda — Cidadania e Projetos Culturais: Historiadores e Folcloristas no Brasil, Belo Horizonte, julho de 97. Originalmente com o título “Mello Moraes Filho, Festas, Tradições Populares e Identidade Nacional”, foi preparado para ser publicado no livro organizado por Sidney Chalhoub e Leonardo Pereira, *A história contada: capítulos da história social da literatura no Brasil* (Rio de Janeiro, Nova Fronteira).

\*\* Professora do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense.

1 De los Rios Filho, A. M., *O Rio de Janeiro Imperial*. Rio de Janeiro, Ed. A Noite, 1946, p. 433. A expressão uma “gente otimista e festeira” pertence ao samba enredo da Escola Unidos da São Clemente, carnaval de 1996.

um modo geral, produzidos a partir desta época, acompanhavam de perto, em termos culturais, as construções que definiam o Brasil como uma mistura positiva de raças.

Evidentemente, nem todos os construtores das memórias das festas do Divino Espírito Santo, no Rio de Janeiro, pretenderam deixar para a posteridade essas imagens e versões da festa popular. Foram inúmeros os exemplos de atitudes cerceadoras e repressoras em relação a muitas festas, danças e músicas ali presentes. No século XIX, o impacto da europeização dos costumes sobre as heranças culturais e religiosas recebidas, coloniais e populares, numa cidade como o Rio de Janeiro, capital e porta de entrada do Império, produziu diferentes e preconceituosas memórias sobre as festas do Divino, embora não tenham deixado de estar associadas às preocupações com a relação entre os costumes do “povo” (neste caso, bárbaros costumes) e a formação (vista como difícil) de uma pretendida nacionalidade e civilização brasileira. Os registros sobre as festas do Divino Espírito Santo no século XIX situam-se exatamente na encruzilhada entre o resgate dos costumes populares e sua relação com uma determinada visão sobre o povo e a nacionalidade.

Atualmente, estou desenvolvendo uma pesquisa que busca investigar e recuperar, para além das festas do Divino no Rio de Janeiro, o processo que culminou com a vitória final da associação, no caso positiva, entre festa e nacionalidade, entre festas populares e identidade brasileira. Em fontes literárias, historiadores memorialistas e relatos de folcloristas, pretendo analisar, a partir da segunda metade do século XIX, como as chamadas festas, músicas e danças afro-luso-brasileiras começaram, gradativamente, a ser celebradas como marcas de uma expressiva regionalidade e/ou da identidade do “povo brasileiro”. Paralelamente, terei em foco a avaliação sobre as possibilidades de utilização dessas fontes para os estudos sobre a cultura popular.

No presente artigo, darei atenção especial a um autor — Mello Moraes Filho — que, dentre os historiadores memorialistas, foi o que se dedicou prioritariamente às festas do Divino Espírito Santo no Rio de Janeiro e às festas de um modo geral em um trabalho pioneiro sobre o assunto, *Festas e tradições populares do Brasil*. Como os outros, viveu as contradições dos que se dedicavam a investigar as marcas da nacionalidade brasileira e encontravam pela frente os estreitos limites das teorias científicas em relação às perspectivas de um país mestiço. Entretanto, Moraes Filho trilhou um caminho próprio e expressou uma visão especial das festas, das manifestações populares e da relação disto tudo com a construção positiva da nacionalidade, no final do século XIX. Por estes motivos, o autor e sua obra despertam um enorme interesse de estudo e investigação, abrindo, inclusive, a possibilidade de criação de novos campos de pesquisa.

Alexandre José Mello Moraes Filho (1844-1919), além de médico, foi um escritor de diversos interesses e inclinações. Publicou muitas poesias, estudos literários, trabalhos de história e estudos de etnografia, nos quais se destacaram as descrições sobre os ciganos e sobre as festas populares. A opinião de Sílvio Romero, em sua *História da literatura*, escrita em 1888, dá uma idéia da dimensão da obra de Moraes Filho, pois, além de lhe ter dispensado muitos elogios pela sua preocupação com o estudo das “classes populares” do país, o crítico das letras considerou-o um “dos mais conhecidos da literatura contemporânea brasileira”.<sup>2</sup>

Entre os seus vários trabalhos, privilegiarei a análise de *Festas e tradições populares do Brasil*, o livro mais famoso de Moraes Filho, ao menos para os leitores de hoje. *Festas populares do Brasil — Tradicionalismo* foi o título da primeira versão do livro, em 1888, que, ao que tudo indica, sem muitas alterações, só apareceu completa em 1901.<sup>3</sup>

- 
- 2 Romero, Sílvio, *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro, Livraria José Olímpio, 1949, vol. 4, pp. 254 e 262. Segundo Sílvio Romero, as obras de Mello Moraes Filho são: “Curso de Literatura Brasileira”, “Parnaso Brasileiro” e O “Dr. Mello Moraes — homenagens e juízos póstomos”. Etnografia: “Cancioneiro dos Ciganos”, “Os Ciganos no Brasil”, “Festas e Tradições Populares do Brasil”, “Quadros e Crônicas”, “Serenatas e Saraus”, e “Cancioneiro Fluminense”, “recentemente” publicados pela Garnier. Em poesia, a primeira área de interesse de Moraes Filho: “Cantos do Equador”, 1881, publicado pela Garnier, e “Mitos e Poemas”, 1884 (Idem, ibidem, vol. 4, 259-284). Câmara Cascudo acrescenta, “Pátria Selvagem”, poemas, 1884; “Les legendes de Indiens”, 1884; “História e Costumes”, 1904; “Fatos e Memórias”, 1904 (os dois últimos exemplificam o interesse do autor pela história memorialista). “Cantos do Equador” seria uma reedição de todos os seus poemas em 1900. “Serenatas e Saraus”, em 3 volumes, 1902, reunia no vol. 1 “Lundus e modinhas” de Domingos Caldas Barbosa (Cascudo, Câmara Luis, *Dicionário de Folclore Brasileiro. Belo Horizonte*, São Paulo, Itatiaia/USP, 1988, p. 490). Na Biblioteca Nacional ainda localizei: “Os Escravos Vermelhos, índios da América do Sul”; “Bailes Pastoris na Bahia”; “Ractclif, folhetins da Tribuna Liberal — Propaganda Republicana”(1889); “Comédias, um estudo crítico sobre o teatro no Rio de Janeiro”(1898, em co-autoria com Sílvio Romero); “Pensadores Brasileiros Contemporâneos”(1902); “Poetas Brasileiros Contemporâneos”(1903); “Artistas do Meu Tempo”(1905); “Um Estadista da República — Dr. J. J. Seabra”(1905); “Altar Encerrado”(1910). Sobre a produção de Moraes Filho, ver, também, Coutinho, Afrânio e Sousa, Galante (dir.), *Enciclopédia de literatura brasileira*, Vols. 1 e 2, Rio de Janeiro, Ministério da Educação/Fundação de Assistência ao Estudante, 1990.
- 3 Edison Carneiro confirma que “Festas e Tradições Populares” é de 1888; Basílio de Magalhães argumenta que “Festas” foi um edição definitiva de ensaios anteriores, “Festas Populares do Brasil — Tradicionalismo”(1888) e “Costumes e Tradições do Brasil — Festas de Natal”(1895), assim como de artigos que estampara no “Arquivo do Distrito Federal”, entre 1894 e 1897 (“A noite de natal” no Rio, “a véspera de Reis”, “o dia de finados”, “festa de natal” e “véspera de São João”). Ver Magalhães, B. *O folclore no Brasil*. Rio de Janeiro. Imprensa Nacional, 1939, p. 11; e Carneiro, E. *Dinâmica do folclore*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 1965.

A obra está dividida em quatro partes: Festas Populares, Festas Religiosas, Tradições e Tipos de Rua. Na primeira parte, encontra-se também um grande número de festas religiosas (11, num total de 16), mas que ultrapassam em muito esta especificação; na segunda, entretanto, as festas religiosas listadas não deixam de ter um caráter popular, tornando difícil a distinção entre elas. Na terceira, as tradições descritas dizem respeito, predominantemente, a momentos históricos passados, como “episódios da regência” e, principalmente, a momentos da história negra, tais como a “coroação de um rei negro”, em 1748, um “funeral Moçambique”, em 1830, e, numa perspectiva abolicionista, fatos relatando diversos sofrimentos dos negros durante a escravidão. A quarta e última parte é uma jóia sobre os heróis populares urbanos cariocas do passado<sup>4</sup>. Em geral, as festas populares e religiosas, a maior parte em áreas urbanas, espalham-se entre o Rio de Janeiro, Bahia e Sergipe, regiões de expressiva concentração populacional negra; as tradições e os “tipos de rua” referem-se predominantemente à cidade do Rio de Janeiro.

A realização de todo este levantamento sobre as festas, principalmente as religiosas, transforma Moraes Filho num pioneiro do trabalho de registro intencional dessas manifestações culturais populares e, mais especificamente, negras. Certamente, apesar da falta de rigor das descrições (as fontes dos registros nunca são explicitadas) e da presença de relatos impregnados de juízos de valor, deixando evidente a veia do poeta, o autor tornou-se uma referência futura constante para os estudos que sucederam o seu, dentre eles os de Vieira Fazenda, João do Rio, Luiz Edmundo, Gilberto Freyre, Gastão Cruls e Vivaldo Coaracy.

---

4 Para um maior aprofundamento sobre os tipos de rua relatados por Moraes Filho, ver Magali Engel, *A loucura na cidade do Rio de Janeiro, idéias e vivências, 1830-1930*. Tese de Doutorado, Departamento de História da Unicamp, 1995, cap 1. Entre as festas populares estão registradas: “casamento na roça”(Rio de Janeiro), “ano bom”, “o carnaval”(Rio de Janeiro), “a festa do Divino”(Província do Rio de Janeiro), “a noite de natal”(Bahia), “a véspera de Reis”(Bahia), “a procissão de São Benedito no Lagarto”(Sergipe), “a véspera de São João”, “o 2 de julho”(Bahia), “o entrudo”(Bahia), “o 7 de Setembro”, “a festa da Penha”(Rio de Janeiro), “os cucumbis”(Rio de Janeiro), “a festa do Divino”(Rio de Janeiro), “a véspera de São João”(Sergipe), “reisados e cheganças”. Entre as festas religiosas: “as Santas Missões”, “São Sebastião”(Fundação da Cidade do Rio de Janeiro), “a festa da Glória”, “as encomendas das almas”, “Corpus Christi”(A Procissão de São Jorge), “quinta feira santa”, “sexta feira da paixão”(A Procissão do Enterro), “preces para pedir chuva”, “o dia de finados”(Rio de Janeiro).

Sobre a organização do livro, Silvio Romero tece algumas críticas, pois nem todas as festas poderiam ser realmente consideradas populares. Apenas o Natal, Reis, São João, Espírito Santo e Entrudo. As outras, na opinião do autor, estariam mais próximas de festas de Igreja ou patrióticas em que o povo só assiste, embora esteja presente (Romero, op. cit., vol. 5, p. 272).

Até a época de “Festas e Tradições”, a preocupação com esses registros, ou melhor, o estabelecimento dos estudos propriamente folclóricos no Brasil era muito recente e confundia-se freqüentemente com a própria literatura, como também aconteceu na Europa. Os consagrados precursores, Celso Magalhães, em Sergipe (1873), José de Alencar (“Nosso Cancioneiro”, 1874) e Sílvio Romero, em Pernambuco (“Cantos e Contos”, 1883 e 1885; “Poesia Popular”, 1889), interessavam-se por poesia, contos e dramas populares.<sup>5</sup>

Contudo, Moraes Filho em nenhum momento do livro autodenominou-se folclorista, nem recebeu esta adjetivação de Sílvio Romero. Para esse crítico literário, o conceito implicava um estudo dentro dos modelos cientificistas da época, perspectiva que o autor de *Festas e tradições* não valorizava, embora, certamente, conhecesse. Mais ainda, devia colocar no centro dos interesses o “homem brasileiro” do interior, que vivia isolado do mundo, um equivalente do camponês europeu descrito pelos folcloristas daquele continente. Uma das críticas de Sílvio Romero a Moraes Filho foi exatamente não ter, com sua “perspicácia de observação”, ido estudar o “povo” onde se apresentava mais puro e original, no interior do Brasil e não na capital (local sede de um significativo número de festas escolhidas pelo autor). Porém, nada disso impediu que Moraes Filho fosse visto, pelos que se consideraram folcloristas no século XX — Câmara Cascudo, Basílio de Magalhães e Edison Carneiro —, como um autêntico precursor desses estudos.<sup>6</sup>

Além deste papel precursor, um outro aspecto que gostaria de destacar e discutir é a intenção do autor, ao longo de todo o livro, de criar uma íntima ligação entre as

---

5 Em termos de uma produção etnográfica e sociológica sobre o negro, entre o final do XIX e início do XX, poucos são os exemplos. Thomas Skidmore destaca, além de Sílvio Romero, Nina Rodrigues, João do Rio e, um pouco mais tarde, Manuel Querino (Skidmore, T., *Preto no branco, Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989, p. 204). Sobre o “folclore mestiço”, a lista é maior, ver Carneiro, op. cit., p. 161; Magalhães, op. cit., p. 7, pp. 17-9; e Ventura, Roberto, *Estilo Tropical*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 93.

6 Ver Romero, op. cit., vol. 4, p. 273. Procurando situar Moraes Filho na produção sobre o folclore no Brasil, percebi a existência de um terreno fértil para futuras pesquisas históricas. Sílvio Romero considerava como folclore os estudos que tinham uma consciência clara de se preocupar com o “viver de nosso povo”. Mais especialmente, o que era produzido pela escola do Recife (Romero, op. cit., vol. 4, p. 82; vol. 5, p. 144). Edison Carneiro considerou falhos os estudos “científicos” destes pioneiros, principalmente pela forma incompleta de anotação (Carneiro, op. cit., p. 160). Os trabalhos sobre o folclore no Brasil começaram a crescer a partir da década de 1920 com a criação de sociedades destinadas a este fim (ver Carneiro, op. cit., pp. 159-186; e Brandão, C. R., *O que é o folclore*. Rio de Janeiro, Brasiliense, 1982, p. 32).

diferentes manifestações culturais populares e a exaltação de “nossa nacionalidade”, entendida não mais através da imagem do indígena idealizado, mas fundamentalmente pela mistura de brancos e negros.<sup>7</sup> Assim, pelo lado das manifestações, desfilam “costumes, tradições religiosas e populares”, como o “ano bom”, a “procissão de São Benedito”, “a véspera de São João”, a “festa da glória”, a “romaria popular”, a “festa da Penha” e as “crenças” da “quinta-feira e a sexta-feira santa”; os “usos”, “folguedos” e danças — como a “chiba, chula, fado”.<sup>8</sup>

Pelo lado dos traços nacionais, uma grande lista de diferentes expressões associam aquelas manifestações com a “nossa nacionalidade” e “índole”, com o amor e o culto à “pátria”, com a definição do próprio “Brasil”, com a “originalidade” e a “autonomia” do “povo”, e, finalmente, com uma longa variedade de termos acompanhados da adjetivação de “nacional”, tais como o “caráter”, a “mitologia”, o “elemento”, a “tradição”, as “tendências” e a própria “vida”.<sup>9</sup>

Original em registrar as festas populares e em procurar associá-las a uma suposta identidade nacional brasileira, pretendo mostrar que, em meio às contradições e aos limites de seu próprio tempo, Moraes Filho foi ainda mais audacioso. Desafiou os cânones científicos europeizantes em voga ao identificar positivamente a nação à mestiçagem e às tradições católicas. Na sua concepção, a festa, popular e católica, tornava-se o local da criação do “povo” que, formado pela união do português, do africano e do mestiço, era elogiado e valorizado em oposição a tudo que parecesse estrangeiro.

Bem diferente de Nina Rodrigues, também médico e seu contemporâneo, não via os costumes de negros e mestiços como “um fardo do qual gostaria de se livrar” ou um entrave para a evolução do país.<sup>10</sup> Pelo contrário, os que costumeiramente eram

---

7 Além da discussão sobre o papel do índio ou do negro na formação da nação, outra polêmica, nos anos 70, colocava em questão a influência do meio (Ventura, op. cit., pp. 92-4). Romero defendia que a especificidade do brasileiro estava na contribuição negra. Moraes Filho seguiu muito de perto esta perspectiva do colega, eliminando o índio da formação da nação em “Festas e Tradições Populares”. Seus trabalhos sobre a mitologia indígena e sobre a contribuição dos ciganos à nacionalidade brasileira são anteriores a “Festas e Tradições”.

8 Moraes Filho, *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Uspp, pp. 23, 75, 100, 130 e 150; 108; 169, 173; 100; 127 e 20.

9 Idem, *ibidem*, respectivamente, pp. 127, 89, 97, 100, 181; 108, 15, 23 20 56/57, 150 e 69.

10 Ortiz, R. *Cultura popular, românticos e folcloristas*. São Paulo, Olho D’água, 1992, p. 77.

vistos na época como “perigosos”, “vadios” e “ociosos” emergiam dos relatos de Moraes Filho, surpreendentemente, como valorosos formadores da nação.

Neste sentido, Mello Moraes Filho pode ser comparado a outros, como Araripe Junior, Manuel Querino, Joaquim Nabuco, Alberto Torres e Manoel Bonfim, que criticaram, se bem que cada um à sua maneira, as concepções científicas e racistas de inferioridade do africano, do negro ou do mestiço.<sup>11</sup> Num período em que os museus brasileiros — o Nacional, o Paulista e o Paraense — só se preocupavam com a zoologia, a botânica, a geologia e a antropologia indígena, chama a atenção a observação de Thomas Skidmore de que a única exceção foi o Museu Nacional, onde Mello Moraes Filho “fez trabalho pioneiro na coleta do folclore afro-brasileiro”.<sup>12</sup>

Para ficar mais claro o caráter original e audacioso do autor, vejamos mais detalhadamente como Moraes Filho valorizou e teceu a relação de certos conceitos — tais como civilização, tradição, povo e nacionalidade — com as festas religiosas e populares descritas.

Logo na primeira descrição do livro, a respeito de um “casamento na roça”, o autor apresenta uma espécie de síntese de seu pensamento:

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

E nem se diga que somos um povo que *não tem passado e nem tradições*; que não tivemos costumes próprios como qualquer outro, só porque o pedantismo medra nos centros mais populosos, à sombra da tolerância que tudo desvirtua e aniquila. [Grifos meus.]<sup>13</sup>

Os ataques a esta “pretendida civilização” estrangeira em defesa das nossas “tradições”, que vinham desde “os tempos coloniais”, não foram poucos. Aparecem na dedicatória do livro — “à memória de meu pai; as bênçãos do povo brasileiro por todos os séculos da história” — e em várias descrições de festas. Por exemplo, no capítulo sobre a festa de “São João na província do Rio de Janeiro”, criticava o “estrangeirismo,

---

11 Sobre estes autores, ver Ventura, op. cit., p. 62; Schwarcz, L.M., *O espetáculo das raças*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 254.

12 Skidmore, *O Brasil visto de fora*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994, p. 74.

13 Moraes Filho, op. cit., p. 15.

que nos esmaga, tudo que é nosso vai levando consigo!” ; e, no dos “reisados e cheganças”, lamentava os que desprezavam “quatro séculos de trabalho das raças” frente ao estrangeiro, “que nos vai reconquistando dia a dia, sem barulho, sem matizada...” Na descrição da “festa da Glória”, na cidade do Rio de Janeiro, elogiava genericamente o “povo”, que se refugiava “nas suas inocentes credices e não se preocupava inutilmente com as ondas subterrâneas de uma falsa ciência que esteriliza, nem se engolfava no indiferentismo que asfixia”.<sup>14</sup>

A defesa contra o “estrangeirismo” em Mello Moraes Filho chegou a tal ponto que condenou a imigração, esta sim, a seu ver, uma ameaça constante ao “nosso presente” e passado.<sup>15</sup> Se recorreu a exemplos do que acontecia na Europa, a estratégia de Moraes Filho foi, inversamente, sensibilizar os apologistas do progresso daqui. Usando de ironia, procurou lembrar que os costumes seculares do “ano bom” ainda existiam no velho continente,

Mas o Brasil é um país *adiantado*; acha ridículas as *tradições* e desfaz-se delas; absolvendo os demais povos dessas futilidades que *envergonham*, trata de encobri-las e mostra-se sério... [Grifos meus.]<sup>16</sup>

No mesmo sentido, na descrição sobre a “véspera de reis” na Bahia, argumentava que na Europa se amava o passado; aqui, nos envergonhávamos do que nos “honra e define”! Seria mais ridícula, perguntava-se, a herança que recebemos de Portugal, associada ao cristianismo, que a recebida pelos países europeus?<sup>17</sup>

Moraes Filho talvez não percebesse, nesta comparação com a Europa de sua referência, certamente formada pelos países mais “adiantados”, que as tradições populares guardadas pelos folcloristas de lá tornavam-se muito rapidamente reminiscências do passado, principalmente após as campanhas de alfabetização empreendidas no século XIX, segundo Peter Burke.<sup>18</sup> Sendo assim, provavelmente, tinham mais chances de serem valorizadas como símbolos da originalidade nacional. Mesmo no Rio de Janeiro,

---

14 Idem, *ibidem*, respectivamente, pp. 76, 131 e 151. Ver, também, pp. 57, 127 e 178.

15 Sílvio Romero, pelo contrário, era favorável à imigração. Este seria o caminho para a criação de um tipo brasileiro o mais claro possível. Romero, *op. cit.*, vol. 4, p. 92.

16 Moraes Filho, *op. cit.*, p. 24.

17 Idem, *ibidem*, p. 57.

18 Burke, P. *A cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, pp. 272-80.



onde se presenciava uma série de transformações urbanas e culturais ao longo do século XIX, no sentido de uma crescente europeização dos costumes e enfraquecimento das antigas festas coloniais, é possível pensar a continuidade e recriação de práticas populares e negras no presente, dificultando a atuação dos que, como Moraes Filho, as defendiam como tradições do passado, marcas inconfundíveis do que entendiam como “nossa nacionalidade”. Além disso, não há registros de concretas e eficazes campanhas moralizadoras, educativas ou civilizadoras voltadas para a transformação das práticas populares.

É bem verdade que o autor descreve as festas populares com um indisfarçável saudosismo, idealizando seu vigor no passado e estabelecendo prognósticos nada animadores a respeito do futuro, até mesmo omitindo novas e concorridas manifestações populares.<sup>19</sup> Mas, ironicamente, é o próprio Moraes Filho quem deixa pistas sobre as possibilidades de renovação dessas manifestações populares e negras no presente. Dentre elas, talvez as mais contundentes sejam os registros sobre as oportunidades que as festas ofereciam, de um modo geral, para o encontro de diferentes segmentos sociais e étnicos, permitindo, assim, a constante recriação de músicas, danças e ritmos através da freqüente influência e troca entre os gêneros e os foliões. Em suas palavras, produzia-se “um fabuloso caldeamento estético” que “confundia” cotidianamente costumes e pessoas.<sup>20</sup>

Complementar à defesa das “nossas tradições”, desponta de modo especial em Moraes Filho a sua concepção de “povo”. Por mais que o autor utilize expressões um tanto

---

19 Dentre os relatos das festas que evocavam com saudades o passado — sem dúvida idealizado — destacam-se o dia de “ano-bom”, uma data “que era grandiosa”; a “véspera de São João”, “coisa de gente antiga”; as romarias com “costume nativista”; a comemoração do Divino sem a “pretensão de querer impor-se pela decadência de seus costumes e pelo enervamento de seu senso religioso”; a alegria do “povo”, que se divertia “na procissão de São Benedito na pureza de seus costumes e à sombra de suas tradições religiosas”; “as crenças e expansões íntimas da quinta feira santa”, e, por fim, os “costumes” presentes nas comemorações da “semana santa”(Moraes Filho, op. cit., respectivamente, pp. 27, 81, 995, 108, 126, 75, 169, 173, 181).

20 Idem, ibidem, p. 58. Uma manifestação cultural nova e importante de segmentos negros da cidade do Rio de Janeiro, no final do século XIX, os cordões carnavalescos, não foi descrita por Moraes Filho. Agradeço esta importante observação à professora Maria Clementina P. Cunha. Entretanto, Moraes Filho, nesta mesma época, mencionava e elogiava o reaparecimento dos cucumbis que se constituíam em “sociedades carnavalescas”. Para o autor, os “descendentes diretos dos africanos” conservavam a herança paterna; “os baletos eram de um colorido estranho, mas resplandecente e agradável”(Moraes Filho, op. cit., p. 111). Apesar de estar muito comprometido com o passado — e por isso com os costumes antigos e, na sua percepção, autênticos — uma outra forma de evidenciar que o autor também deixou pistas sobre o presente é destacar sua valorização da mestiçagem populacional e cultural, como veremos a seguir.

suspeitas para defini-lo — como “infantil” ou “inculto” — o “povo” é visto, antes de tudo, como a base da nacionalidade, a união das “três raças fundadoras”, constituídas pelo “elemento branco ou português, do africano e pelo resultante de ambos — o mestiço”.<sup>21</sup>

Mas não se tratava simplesmente de uma união idealizada e harmônica. Entre o “povo”, o grande agente das festas, é possível considerar que Moraes Filho percebesse a existência de identidades culturais e hierarquias sociais específicas, representadas pelos costumes dos africanos e portugueses, escravos e senhores. Concomitantemente, entretanto, o “povo” revelava-se em variadas e híbridas doses de etnia, cultura e encontro, que produziam, por um lado, o mestiço, e, por outro, os ritmos, gostos e danças partilhadas por todos os participantes, o constante exercício, na perspectiva do autor, de uma nacionalidade festiva e musical.

Em *Festas e tradições populares*, selecionei variadas formas do que Moraes Filho avaliou como exercício desta nacionalidade, ora compartilhada por todos, ora passível de expressar diferentes matizes sociais e conflituosas tradições.

Num “casamento na roça”, no interior do Rio de Janeiro, para dar um exemplo da existência de diferentes identidades culturais entre o “povo”, os batuques dos escravos e as valsas e quadrilhas dos convidados dos noivos realizavam-se, de início, em espaços sociais nitidamente separados. Entretanto, mais tarde, os convidados não resistiram à tentação “que lhes bulia n’alma” e acabaram caindo “no fado, na chula e nos requebros nacionais”,<sup>22</sup> demonstrando a possibilidade de um significativo trânsito cultural entre as pessoas e o convívio de variados estilos musicais (percebe-se que os convidados não caíram no batuque!).

As “manifestações nacionais” também podiam despontar nas festas de “ano bom”, na “véspera de São João”, na “festa da moagem”, ou no “entruado”, tanto na Bahia como no Rio de Janeiro<sup>23</sup>, simplesmente por reunirem todo o “povo” num “único objetivo”, participar das tradicionais comemorações da comunidade, mesmo que os escravos — com batuques e cucumbis — e seus senhores mantivessem seus costumes próprios e separados.

Outras festas ainda foram consideradas símbolos da nacionalidade, apesar de apresentarem um predomínio étnico mais específico, como a portuguesa festa da Penha e

---

21 Idem, *ibidem*, pp. 15, 95 e 57.

22 Idem, *ibidem*, p. 21.

23 Idem, *ibidem*, pp. 25 e 26, 76-9, 92-4, 189.

os “cucumbis do Congo”, ambas no Rio de Janeiro, o que não impedia de a primeira reunir mulatos e crioulos escravos trovadores, e a segunda ter dado origem a várias sociedades carnavalescas de “baletos resplandescentes e agradáveis” no período em que o autor realizava os relatos.<sup>24</sup> De qualquer forma, tanto a origem portuguesa e a africana eram valorizadas e respeitadas como tradições dignas de orgulho, o que contrastava a olhos vistos com uma forte tendência, entre os setores intelectuais liberais e cientificistas do final do XIX, de depreciá-las e apontá-las como responsáveis pelo nosso atraso.

Especificamente em relação aos costumes africanos, encontram-se certas ambigüidades nas descrições de Moraes Filho, se considerarmos como referencial as descrições que valorizavam e incorporavam suas tradições. No texto sobre os “cucumbis” que, para o autor, existiram no Rio de Janeiro até aproximadamente 1830, sobressaem expressões preconceituosas: os “instrumentos rudes”, as “cantigas bárbaras”, o “baleta selvagem” e a “natureza aspérrima daqueles homens afeitos a lutas cruentas e ao imprevisto dos desertos (da África)”. No relato histórico sobre a “coroação de um rei negro africano”, em 1748, também no Rio de Janeiro, considera o espetáculo “bárbaro” ; na “festa dos mortos” de Alagoas, por último, aponta a “raça” negra como “afetiva” por excelência e “fetichista”, pois vinda de “civilizações rudimentares”.<sup>25</sup>

Paralelamente, contudo, e isso é singular, Moraes Filho descrevia o “cucumbi” como um grande admirador: era um folgado popular “difícil de ser executado e muito interessante”, “um dançado esplêndido e aparatoso”. O autor apreciava a capacidade dos descendentes diretos dos africanos em manter vários de seus “costumes autênticos” e a “lealdade com suas tradições” (como, por exemplo, a manutenção dos instrumentos africanos, os canzás, chequerês, agogôs), apesar das alterações das “gerações crioulas”, numa nítida comparação com os que desejavam importar tudo da agitada Europa. Mais ainda, considerava estas danças coreografadas dos “cucumbis”, que vinham reaparecen-

---

24 Idem, *ibidem*, pp. 108 e 109, respectivamente.

25 Idem, *ibidem*, pp. 109-10, 228, 207, respectivamente.

Em seu trabalho anterior, os “Ciganos no Brasil”, com várias partes reproduzidas por Sílvia Romero, o preconceito em relação às “tribos africanas” parece maior. Considera que, quando vieram para o Brasil, possuíam “faculdades rudimentares de seu cérebro pouco denso”(Romero, *op. cit.*, vol. 4, pp. 265 e 266). Moraes Filho procurou evidenciar neste trabalho a importância dos ciganos para a formação do nacional, junto com o caboclo, o negro e o português. Romero considerou um exagero esta tese sobre os ciganos (*idem, ibidem*, p. 267).

do na Corte no final do XIX, uma “das faces mais belas dessa raça afetiva por excelência, a quem deve o Brasil a maior parte de sua população, de sua riqueza e de seu progresso”.<sup>26</sup>

Ora, todas as considerações de Moraes Filho sobre os africanos e mestiços dificultam a sua aproximação com os intelectuais, médicos ou escritores que abominavam a origem africana (e também a portuguesa) ou defendiam a mestiçagem (e a imigração) como fator de branqueamento. O autor, ao contrário, valorizava a manutenção das tradições africanas e incorporou algumas delas nos capítulos sobre as “nossas tradições”. Foi desta forma que avaliou a coroação de um rei africano no Rio de Janeiro, em 1748: uma “tradição popular no Brasil” e uma manifestação da qual todos os brasileiros deviam orgulhar-se, pois os negros, mesmo escravos, conseguiram esquecer sua sorte e coroar um rei negro em pleno Campo de São Domingos (futuro Campo de Santana).<sup>27</sup>

Assim, em *Festas e tradições populares do Brasil*, por um lado, foram valorizadas as origens culturais e populacionais básicas formadoras do “povo”: os africanos e os portugueses. Mesmo que essas origens digam respeito ao passado, assim como o esplendor das festas descritas pelo autor, essas culturas ainda estavam bem vivas e presentes na época em que o livro foi escrito e publicado.<sup>28</sup> Moraes Filho não estava apenas orgulhoso de relíquias do passado.

Por outro lado, e complementarmente, o autor valorizou as resultantes dos encontros e contatos entre os formadores do “povo”. Exatamente aí determinou mais enfaticamente o local de criação e exercício do que concebia como identidade nacional, expressando-a, em termos raciais, na presença positiva dos mestiços e caboclos; em termos culturais, tanto nas festas de santo e procissões compartilhadas por “todos”, como nos costumes que se “confundiam” cotidianamente num fabuloso “caldeamento estético”, na feliz expressão de Moraes Filho (ritmos, estilos, músicas, movimentos e danças, como as polcas, chulas, fados, lundus, chibas e requebros). Esta visão, se bem que evidentemente predominante, já salientei, não significava o esquecimento das manifestações culturais

---

26 Moraes Filho, *op. cit.*, pp. 109-10. Ver também o capítulo sobre a “festa dos mortos” em Alagoas: “...os africanos, em algumas Províncias do Brasil, conservaram as tradições de suas terras, os costumes de seus maiores no que se refere à compreensão de religiosos deveres para com os mortos. Fetichistas, não importa...” (idem, *ibidem*, p. 207).

27 Esta sensação de orgulho também está presente na “festa dos mortos de Alagoas (idem, *ibidem*, p. 207) e na “procissão de São Benedito no Sergipe” (idem, *ibidem*, p. 73).

28 O leitor não deve esquecer que o próprio autor, como vimos, elogiava a capacidade dos descendentes diretos dos africanos em manter vários de seus “costumes autênticos”, e o reaparecimento dos “cumbis” na corte, no final do século XIX.

que mantinham identidades sociais específicas; nos limites opostos, foi possível precisar o batuque para os escravos, onde imperava a forte presença africana; e a valsa, a quadrilha, a polca ou a cantiga para os “senhores”.<sup>29</sup>

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

De modo por que eles (o branco, o africano e o mestiço) contribuíram e se consubstanciam; do *caldeamento estético que dá o colorido local a costumes* que se foram modificando desde a colônia, ressalta o encantamento etnológico, a *feição nacional*. Da noite de natal, que se passa nos templos e nos domicílios; dos bailes pastoris — a poesia popular erudita — e dos salões soberbos, desçamos às praças e ruas, e observemos o povo que se diverte em ranchos nômadas, presenciemos as *cheganças* ao ar livre, e o singular espetáculo do Bumba-meu-boi, auto inculto, que se representa mais vulgarmente nas humildes e francas habitações dos arrabaldes.

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

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

*Esses grupos compõem-se de moças e rapazes de distinção; de negros e pardos que se extremam, às vezes, e se confundem comumente.* [Grifos meus.]<sup>30</sup>

Na “procissão de São Jorge”, na cidade do Rio de Janeiro, o autor também resgata “gente de todas as classes perfilando-se nas calçadas” por trás dos soldados para ver o santo ferreiro. Na “festa dos mortos”, em Sergipe, a multidão mestiça dançava “chulas lascivas”. No entrudo, de origem portuguesa, o “amestiçamento brasileiro” teria permitido que ele se apresentasse bem “menos brutal”, pelo menos na Bahia.<sup>31</sup>

---

29 Idem, *ibidem*, pp. 49 e 20, respectivamente. Esta valorização dos “costumes que se confundiam” contrasta com algumas observações de Moraes Filho a respeito da “corrupção” dos “costumes autênticos”. A “tradição africana” estaria ameaçada pelas “gerações crioulas” (Idem, *ibidem*, p. 110); “nossa índole, nosso caráter”, pela “extemporânea civilização” e pelo “pedantismo dos centros mais populosos” (idem, *ibidem*, p. 15). Entretanto, entendo que esses contrastes não enfraquecem ou invalidam sua posição de centralizar na mestiçagem populacional e cultural a identidade nacional.

30 Idem, *ibidem*, p. 58. As cheganças eram uma “dança portuguesa do século XVIII, lasciva, excitante, favorita do povo” (Cascudo, “Revisão e Notas”. In: Moraes Filho, *idem*, *ibidem*, p. 46).

31 Moraes Filho, *op. cit.*, pp. 162, 211, 90, respectivamente.

Ao longo de *Festas e tradições* foi possível perceber que Moraes Filho elegeu a chula como o bailado (música e dança) mais característico do “elemento nacional”. Identificada como uma cantiga e dança de origem portuguesa, muito fácil de ser confundida com o lundu, a chula tinha por base a viola e um “gostoso” requebrado realizado tanto por escravos como por pessoas livres de diferentes níveis sociais. Assim, ela está descrita nas mais variadas festas, posto que ninguém resistia a seus encantos.<sup>32</sup> Em um “casamento na roça”, no Rio de Janeiro, “escravos” e “convidados” caíam e requebravam na chula”; na “noite de natal e festas de Reis”, em Salvador, as chulas e “peças fáceis” eram “preludiadas” por cantadores de violão, acompanhados de concertistas que faziam quadras sob a atenção dos devotos, livres e escravos; na “festa da moagem”, no Rio de Janeiro, escravos e “moradores” sapateavam na chula”; na dramatização de uma “chegança e reisado” do nordeste, dois velhos, “ao som da chula, sapateiam, palmejam, gritam, dão umbigadas (...) e requebram-se”, com o público dando entusiasmadas gargalhadas; na festa dos mortos de Alagoas, a “multidão mestiça” dançava “chulas lascivas”.<sup>33</sup>

### *Entre a literatura, a história memorialista e o folclore*

Moraes Filho, para desespero do historiador, não teve a preocupação de registrar as datas precisas das manifestações que narrou, nem a origem de seus informantes. Porém, pela leitura atenta de “Festas Populares”, foi possível identificar, aproximadamente, os limites cronológicos da maior parte das festas populares e religiosas presentes no livro. Moldando uma espécie de “idade de ouro” das tradições populares, os limites

---

32 O lundu é considerado pelos historiadores da música como um tipo de canção e dança popular difícil de ser precisada, em função da variedade de situações que exprimia. Tanto podia designar uma dança marcada pelas “umbigadas” de origem angolana, com uma coreografia ligada à percussão dos batuques, como, também, um tipo de dança semelhante, mas acompanhada da velocidade rápida dos instrumentos de cordas, como a viola, já conhecida no século XIX por violão e sempre condenada nos salões mais nobres. Ver Tinhorão, José Ramos, *Música popular de índios, negros e mestiços*. Petrópolis, Vozes, 1975, pp. 93-113. Segundo Câmara Cascudo, o lundu, se não originou a chula, o fado e o tango brasileiro, muito os influenciou (Cascudo, C., *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Ed. USP, pp. 446-7). Mário de Andrade defende que o lundu foi uma transformação brasileira dos batuques angolanos, sendo acompanhado por instrumentos de corda. Acabou chegando aos salões, mas através dos pianos (Mário de Andrade, *Dicionário musical brasileiro*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Ed. USP, 1989, pp. 291-3). Deve-se destacar que a delimitação exata entre as danças populares, tais como chulas, lundus e fados, por exemplo, sempre foi uma tarefa muito difícil para os estudiosos da música, pela constante interpenetração entre os gêneros.

33 Idem, *ibidem*, respectivamente, pp. 21, 49-60, 190, 135 e 211.

cronológicos que estabeleceu retrocedem a meados do século, preponderantemente à década de 50, em que estão situadas as memórias mais antigas do próprio autor.<sup>34</sup> Mello Moraes Filho foi um homem que viveu profundamente as transformações da sociedade carioca na segunda metade do século XIX e sentiu as mudanças, principalmente nas festas.

Tendo chegado ao Rio de Janeiro provavelmente em 1853, com 11 anos de idade, acompanhando seu pai, que iniciava clínica médica na cidade, cursou aulas de humanidades com o objetivo de se tornar religioso no Seminário São José, onde chegou a receber as ordens menores e a realizar sermões. Quando, em 1867, voltou a Salvador, com 27 anos, para finalmente se ordenar, já se dedicava à poesia por declarada influência de Laurindo Rabelo e Bittencourt Sampaio, poetas, dentre os românticos, mais ligados aos temas populares, inclusive abordando a especificidade negra, o que era bastante incomum na época. Laurindo Rabelo era também músico e grande tocador de modinhas e lundus nos saraus elegantes.<sup>35</sup>

---

34 Sobre este período, ver os relatos o “7 de setembro”, “a festa da Glória”, “Corpus Christi” e os da própria “festa do Divino”(Moraes Filho, op. cit., pp. 97, 149 e 160). A criação desta pretensa “idade do ouro” poderia ter relação com o período da infância do autor, como ele mesmo declara, ao concluir o “entrudo” em Salvador: “...e brincava-se na Bahia, de onde os ecos não nos trazem, há longos anos, um hino das suas festas e o som de uma daquelas cantigas que outrora alvoroçaram a nossa alma infantil”(idem, ibidem, p. 95). Entretanto, pelo levantamento que realizei — a partir das licenças para festas arquivadas na Câmara de Vereadores da cidade do Rio de Janeiro, entre 1830 e 1900 — consegui confirmar que a maior parte das festas religiosas e populares — e as mais concorridas — situavam-se entre os anos 40 e 50, período coincidente com as memórias do próprio autor (ver Abreu, M., “*O Império do Divino*” — *Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Tese de doutorado. Campinas, Unicamp, 1996).

Sobre os informantes de Moraes Filho, foi possível descobrir que, para a cultura cigana, a pesquisa realizou-se a partir das visitas médicas que fazia à comunidade do Rio de Janeiro. Para o capítulo dos congos e cucumbis, colheu informações no Rio de Janeiro a partir de entrevistas que realizou com pessoas velhas do norte do país (Romero, op. cit., vol. 4, pp. 267 e 273).

35 Idem, ibidem, vol. 4, pp. 259-60.

Segundo Fausto Cunha, as primeiras publicações de Moraes Filho, os poemas dos anos 80, podem ser consideradas “remanescências do romantismo e uma conciliação entre a poesia nativista (não indianista) e o realismo, com filiação direta a Castro Alves”. Para este autor, Moraes Filho era um “enamorado de nossos fastos, tradições e natureza, produziu versos abolicionistas e folclóricos, nos quais foi o maior expoente em sua época”(Cunha, Fausto, “Castro Alves”. In: Coutinho, A. (org.). *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro/ Niterói, José Olimpio/UFF, vol. III, 1986, p. 224). Romero, bem antes de Fausto Cunha, negava a influência marcante de Castro Alves, pois, quando Moraes Filho o conheceu, em 1867, na Baía, já completara sua formação poética e, como teria admitido, sua maior influência provinha do romantismo em geral, especialmente Quinet e Bittencourt Sampaio. Na opinião de Sílvio Romero, Moraes Filho teria escapado da fértil imaginação de Castro Alves e preocupado-se mais intensamente com o escravo, no seu viver e sofrer das fazendas. Sílvio Romero, sem modéstia, afirmou ter influenciado Moraes Filho para o “nacionalismo pátrio” com as publicações de “Estudos

Moraes Filho acabou desistindo da carreira religiosa e voltou para o Rio, onde viveu da literatura e do jornalismo, apesar de ter continuado a ser um padre, na opinião de Sílvio Romero, “mais padre do que muitos que andam de batina e rezam missa”. Posteriormente, ampliando a sua formação, foi residir na Inglaterra; trabalhou como redator no *Eco Americano* e estudou medicina em Bruxelas. Terminado o curso, retornou à corte, ao jornalismo e à literatura, tendo sido ainda Diretor do Arquivo Municipal. Do Rio de Janeiro não mais saiu.<sup>36</sup>

Filho de Alexandre José Mello Moraes (1816-1882), também médico, deputado provincial por Alagoas (1869-1872) e historiador conceituado do IHGB, o jovem Moraes Filho certamente teve acesso direto à atmosfera romântica e nativista da primeira metade do século XIX. Quando, então, comentava a presença de grandes nomes de nossa literatura na festa do Divino Espírito Santo no Rio de Janeiro, como também na capoeira carioca, é fácil supor que estava muito bem informado ou havia visto com seus próprios olhos, pois, provavelmente, os acompanhava desde pequeno, juntamente com seu pai.

O trânsito de Moraes Filho por este mundo letrado, desde a infância, pode ser inferido ainda por um comentário de Sílvio Romero de que, nos decênios de 1840-1850, seu pai costumava estar presente nos encontros de literatura no IHGB, na casa de Paula Brito ou na própria “petalógica”<sup>37</sup> do Largo do Rossio. Dentre os participantes do encontro, destacavam-se Gonçalves de Magalhães, Porto-Alegre, Varnhagen, Torres Homem, Martins Pena, Joaquim Manoel de Macedo, Gonçalves Dias, Nunes Ribeiro, Abreu Lima, além de Mello Moraes, o pai.

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

---

sobre a Poesia” e os “Contos Populares do Brasil”, em 1879. “Como nacionalista, deverá ser contado como um de nossos melhores poetas”, assinalou Romero (Romero, op. cit., vol. 4, pp. 274-5, 283).

36 Idem, *ibidem*, vol. 4, p. 260; Cascudo, op. cit., p. 490.

37 Romero, op. cit., vol. 3, p. 193. A “petalógica” era uma associação literária, criada entre os anos 30 e 40 pelo editor de diversos livros românticos, Francisco de Paula Brito. A “petalógica” teria nascido e vivido a partir de encontros e conversas entre intelectuais, poetas e até políticos na tipografia e nas lojas de Paula Brito situadas na Praça Tiradentes (Ver Cândido, A. de M., “A literatura durante o Império”. In: *HGCB*, Tomo 2, vol. 3, Rio de Janeiro, Difel, 1987, pp. 343-55; e Veríssimo, J., *História da literatura brasileira*, Brasília, UNB, 1981, p. 197.) Na descrição sobre a Festa do Divino na Corte, Moraes Filho destaca que a “petalógica em peso” comparecia para assistir aos espetáculos musicais da barraca do Teles (Moraes Filho, op. cit., p. 122).



ao negro o espaço da detração e de empecilho ao progresso,<sup>38</sup> não deixavam de procurar forjar as glórias da pátria, uma certa nacionalidade e um difuso amor às coisas da terra. É o próprio Mello Moraes Filho que reconhece essa dívida ao concluir, após defender a continuidade das comemorações da “véspera de São João” na Corte, que poderia ser criticado pelo “nativismo” — “as taças do bem e as fontes da vida” — mas este era um “sentimento sublime”, herdado de seu pai e bebido no seio materno. Como definiu Romero, tudo que este autor produzia era revestido de um grande sentido e “intuição nacionalista”.<sup>39</sup>

Claro que este era um nacionalismo bem diferente dos autores românticos tradicionais, apesar de não ter deixado de fazer poesias envolvendo a mitologia indígena. Mello Moraes Filho tornou-se homem e escritor nas últimas décadas do século XIX, quando precisavam ser enfrentados os desafios das grandes transformações sociais brasileiras, especialmente a abolição da escravidão. Nesta conjuntura, obras literárias, históricas e ensaísticas forjaram, melhor dizendo, intensificaram, a criação de uma nova nação, pela inevitável incorporação do liberto, passando a “ideologia da mestiçagem” e a “união das três raças” a ser a marca de nossa identidade nacional.<sup>40</sup>

Na vanguarda política e intelectual deste movimento, principalmente após os anos 80, o ideário cientificista, naturalista, positivista e evolucionista invadiu as reflexões — encontrando terreno fértil no discurso médico, etnológico e jurídico — daqueles que pensavam encaminhar os problemas do país, sua afirmação como nação e a preocupante realidade de uma população marcada pela mistura racial (a problemática do meio geográfico tropical também estava presente). Neste sentido, tornaram-se expoentes os estudos literários e folclóricos de Sílvio Romero (anos 80) e os trabalhos etnológicos de Nina Rodrigues (anos 90).

---

38 Schwarcz, op.cit., pp. 102-3, 112.

39 Moraes Filho, op.cit, p. 81; Romero, op. cit., vol. 4, p. 260.

40 Ventura, op. cit., p. 67. Deve-se notar que os autores que analisaram a presença da temática negra ou escrava na produção literária do século XIX são unânimes em afirmar, seguindo Sílvio Romero, que poucos foram os escritores que trataram do assunto (ver Ortiz, R., *Cultura popular, românticos e folcloristas*. São Paulo, Olho D'água 1992, pp. 35-8, 47, e Skidmore, *O Brasil visto de fora*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994, p. 106). Para Sílvio Romero, “os mestiços tiveram a sua cota de atenção, as morenas e mulatas também, mas os negros como seres humanos ou escravos...” (Romero, op. cit., vol. 4, p. 41). Entretanto, a lista de autores que começaram a substituir o indígena pelo negro e pelo escravo, segundo o próprio Romero, não me parece nada desprezível, principalmente se for considerado o “sertanismo do norte”(Idem, ibidem, vol. 4, pp. 20 e 60; vol. 5, p. 426). De qualquer forma, o caráter precursor de Moraes Filho não pode ser negado. Na avaliação de Sílvio Romero: “dos que se ocuparam com eles (negros e escravos) só quatro o fizeram demorada e conscientemente: Trajano Galvão, Castro Alves, Celso Magalhães e Mello Moraes Filho”.

O pensamento cientificista vinha acompanhado das teorias sobre a inferioridade das raças não-brancas e das culturas não-européias, trazendo uma série de discussões nos meios intelectuais sobre o futuro do país, principalmente em torno dos males da mestiçagem e de prognósticos em relação ao embranquecimento da população. Como afirmam Roberto Ventura e Thomas Skidmore, Sílvio Romero expressava como ninguém, no final do século XIX, os novos impasses para o progresso, ao afirmar que o “servilismo do negro, a preguiça do índio e o gênio autoritário e tacanho do português produziram uma nação informe, sem qualidades fecundas e originais”<sup>41</sup>. A mestiçagem, em geral, quando era reconhecida, ou mesmo valorizada, vinha associada a uma segura (ou insegura?) alternativa para um futuro embranquecido. A nação, no presente, ficava inviabilizada.<sup>42</sup>

Inserido neste mundo e dialogando com ele, Moraes Filho nos proporcionou uma leitura singular do período, da mestiçagem e da festa. Como vimos, apesar de priorizar o estudo do passado, revelou também aspectos do presente; apesar de procurar inventar uma nação em termos culturais, não escondeu seus conflitos e diferenças; apesar de reproduzir certas máximas racistas sobre os africanos, não deixou de se orgulhar de suas tradições e cultura, incorporando-as à “nossa nacionalidade”. Até Sílvio Romero parece ter percebido estas peculiaridades do autor ao escrever, no prefácio de “Festas e Tradições Populares”, “salve, poeta adorável! que desprezaste as lantejoulas da moda, para continuar a amar o sol de tua terra e enfeixar em tua palheta o brilho de seus raios! O teu amor te salvou”.

Em meio a tantas originalidades (incluindo-se aí as ambigüidades), a tarefa é árdua, quando se trata de definir Mello Moraes Filho e suas “Festas e Tradições Populares”. No meu modo de ver, ambos, autor e obra, não se encaixam em nenhum modelo, rótulo ou definição estreita. Sem dúvida, poderia ser considerado um historiador memorialista,

---

41 Ventura, op. cit., p. 49; Skidmore, *O Brasil*, pp. 48-86. Ver também, Schwarcz, op. cit., pp. 99-117; pp. 153-155 e pp. 239-250 e Ortiz, *Cultura popular*, op. cit., cap1. Sílvio Romero foi tema de análise de vários autores. Não pretendo oferecer uma nova explicação para sua obra, apenas destacar sua avaliação contemporânea sobre Moraes Filho. Tenho consciência das ambigüidades e mudanças do pensamento de Romero ao longo do tempo, como tão bem registrou Skidmore (Skidmore, Thomas, *Preto no Branco*, op. cit., pp. 48-53).

42 Bem diferente de Sílvio Romero, como vimos, Moraes Filho valorizava a origem negra e portuguesa. A nação para Moraes Filho também estava ameaçada, mas pela “pretendida e extemporânea civilização”; pelo “estrangeirismo que esmaga tudo que é nosso”; pelo “desprezo pelos quatro séculos de trabalho das raças frente ao estrangeiro”.

pois dedicou-se a este tipo de trabalho<sup>43</sup>. Mas fez mais que isto. Distante das teorias científicas, sem assumir-se como monarquista ou republicano, não foi completamente romântico, nem totalmente folclorista...<sup>44</sup>

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

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

Acuados por protestantes e pelas idéias científicas, positivistas e liberais, com suas propostas imigrantistas, de liberdade de culto, registro e casamento civis, as lideranças católicas valorizaram a tradição popular religiosa do país, mesmo que distante

---

43 Como definiu José Honório Rodrigues, a história memorialista foi um gênero que, apesar de se preocupar com a reconstrução histórica, se aproximava da autobiografia. A pesquisa, por vezes rigorosa, não vinha acompanhada de instrumental crítico, principalmente em termos cronológicos e de referência das fontes. Segundo o mesmo autor, o “memorialismo” pode ser bem compreendido na idéia de se evocar o passado e trazê-lo vivo aos nossos olhos (...) para o leitor entrar em contato com ele”. Ver Rodrigues, José Honório, “Historiografia Memorialista e o Rio de Janeiro. In: Coaracy, *Memórias da Cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1965, pp. xxxiii - xxxix. Além de “Festas e Tradições Populares”, a perspectiva do “historiador memorialista” em Mello Moraes Filho pode ser encontrada em “Fatos e Memórias” (*Memórias do Largo do Rocío*), Rio de Janeiro, Garnier, 1903 e “História e Costumes”, Rio de Janeiro, Garnier, s/d.

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

Ao longo do texto, empreguei o termo “romantismo” tendo como referência o movimento literário da primeira metade do século XIX, no Brasil, e, principalmente, uma de suas mais consagradas características: a valorização dos motivos e temas brasileiros, sobretudo indígenas, como símbolos da nacionalidade. Ver Coutinho, Afrânio, “O Movimento Romântico”. In: Coutinho, A., (org) *A Literatura no Brasil*. Rio de Janeiro/ Niterói, José Olimpio/UFF, vol. III, 1986, pp. 14-31.

dos cânones ortodoxos, como base central para a própria nacionalidade brasileira, em oposição a tudo que fosse importado. Assim, tentaram conciliar as festas religiosas e as procissões com a realização de uma civilização original e promissora<sup>45</sup>. Creio não ser preciso ir muito mais longe para que se identifiquem as aproximações desta “nacionalidade católica” com muitas das idéias expressas por Moraes Filho em “Festas e Tradições Populares”.

Um outro caminho para situar o pensamento do “memorialista” é procurar compreendê-lo na sensibilidade de um poeta abolicionista e de um homem que se alegrava com o “povo” nas suas manifestações culturais, consideradas “nacionais” pelo seu olhar patriótico. “Emérito tocador de violão”, reunia intelectuais e músicos populares nos saraus que organizava, promovia desfiles de pastorinhas e reisados, e, invariavelmente, freqüentava as festas em praça pública, empolgando-se com o público que lá comparecia — ao menos no passado. Sua sensibilidade em relação a esse público popular revelar-se-ia nas descrições sobre a alegria das inúmeras festas, no resgate da experiência dos “tipos de rua”, como ele mesmo os chamava, e nos poemas abolicionistas publicados<sup>46</sup>. Neste sentido, Moraes Filho pode ser visto, provocativamente, como um Rabelais tropical.

---

45 Sobre a fundação de uma nacionalidade católica, ver Abreu, Martha, “Festas Religiosas no Rio de Janeiro”. In: *Estudos Históricos — Comemorações*, Rio de Janeiro, Ed. da Fundação Getúlio Vargas, vol. 7, n. 14, 1994; Abreu, Martha, *O Império do Divino*, op. cit., cap. 4.

46 Para essas informações sobre Moraes Filho, ver Edmundo, *O Rio de Janeiro do meu tempo*, op. cit., vol. 1, p. 282; Cascudo, “Revisão e Notas”. In: Moraes Filho, op. cit., pp. 47-8, e Vianna, H., *O mistério do samba*. Rio de Janeiro, Zahar/UFRJ, p. 45. Este último autor destaca que estes saraus eram freqüentados por Sílvio Romero, Barbosa Rodrigues, Raul Villa-Lobos (pai de Heitor), conselheiro Gaspar da Silveira Martins, dentre outros. Sobre os poemas abolicionistas de Moraes Filho, consultei “Poèmes de l’esclavage et légendes des indiens”. O livro reúne, em francês, mitos indígenas sob a forma de versos e poemas abolicionistas que registram o sofrimento dos escravos (crianças escravas, a família, a mãe escrava e o filho livre; os cantos de trabalho e os suplícios). C. Morel assina o prefácio em tom elogioso pelo fato de o autor não ter idealizado o escravo, como fez Castro Alves. Destaca também sua defesa do abolicionismo gradual e contribuição à etnografia (“*un monument ethnographique, le seul qui survivra et dira aux générations futures ce qu’était l’esclavage au Brésil en l’an du Christ 1882...* — “Poèmes de l’esclavage et légendes des indiens”, Rio de Janeiro, Garnier, 1884, p. 21). De acordo com Basílio de Magalhães, este livro também foi publicado como “Mitos e Poemas” — Nacionalismo”, em 1884. A primeira versão havia saído, em 1882, na *Revista da Exposição Antropológica Brasileira*. Graças a E. Deleau, que colaborava no jornal *Messenger du Brésil*, o livro foi vertido para o francês, e os versos transcritos na *Littérature populaire* de Jean Desplas, assim como em revistas e jornais da Europa e América Latina (Magalhães, op. cit., p. 15).

Como o autor francês, era apaixonado pela cultura popular e, ao mesmo tempo, tornou-se seu revelador, desafiando os cânones clássicos de sua época e as estratégias metodológicas de qualquer historiador do presente que queira estudar a festa, pois ambos se misturam e interpenetram. Também, como Rabelais, proporcionou a abertura de uma “janela” para o estudo da cultura popular, sem deixar jamais de ser um “filtro” daquelas manifestações, como podem atestar as suas iniciativas, verdadeiras campanhas na opinião de Câmara Cascudo, para a revalorização das festas populares no início do século XX, no Rio de Janeiro, ao encenar e fazer representar autos e bailes populares<sup>47</sup>.

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

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

Rabelais, por outro lado, era abertamente anticlerical, aspecto sobre o qual Moraes Filho não emitiu opinião, ao menos que eu tenha notícias. Entretanto, em matéria de formação, os dois compartilharam caminhos semelhantes: foram médicos e receberam instrução religiosa católica. Rabelais era vigário, e jamais abandonou a Igreja católica, apesar de todas as suas críticas e ironias; estava acostumado com os costumes de “gente inculta”, nos quais “descobriu o povo” francês, mais precisamente, gaulês.<sup>48</sup> De fato, ambos criaram um “povo” no espaço da festa, a partir de suas manifestações culturais, embora deva ser salientado que Moraes Filho conferiu a estas manifestações um sentido, além de popular, muito mais “nacional”.

Entre “janelas” e “filtros”, como tornar os relatos de Moraes Filho legítimos para um estudo histórico das festas do passado, se fonte e autor estão tão próximos?

---

47 Ver Cascudo, op. cit., p. 490.

48 Carpeaux, O. M., *História da literatura ocidental*. Rio de Janeiro, Alhambra, 1978, p. 389. Também sobre Rabelais, ver Bakhtin, M., *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo, Hucitec, 1987 (especialmente, pp. 133-7, 192, 211, 240-1).

Certamente, não é fácil considerar *Festas e tradições* de uma forma isolada, sem levar em conta a formação do próprio autor ou a existência de outras fontes, tais como notícias de jornais, relatos de viajantes, registros da literatura, licenças das Câmaras de Vereadores e descrições de outros memorialistas. Seria importante buscar diferentes versões sobre as festas e procurar confrontar as descrições das manifestações com os significados plausíveis para a época.

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

Ou seja, não creio que Moraes Filho tenha inventado uma tradição nacional completamente atemporal ou irreal; a sua idéia de nação era histórica e socialmente possível naquele momento. A união do “povo”, proposta pelo autor em termos étnicos, mas principalmente culturais (através das festas, danças e ritmos), não era completa, nem mesmo na sua perspectiva nacionalista. Encontrava limites na existência de um nível parcial de mistura cultural e populacional, em que o batuque ainda era um sinal africano bem mais difícil de ser integrado. Embora valorizado pelo autor como compondo uma importante tradição, o batuque precisou esperar o século XX para se tornar um símbolo de toda a nação, cantado e dançado por “todos” através do samba carioca.

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

E esses traços comuns não foram simplesmente forjados pelo autor. Mostrei em outra oportunidade que as festas do Divino na cidade do Rio de Janeiro, por exemplo,

criavam um local de encontro e convivência entre variados segmentos sociais e gêneros musicais. As pessoas que as freqüentavam, apesar de suas diferenças e supostos conflitos, tinham a oportunidade de compartilhar e intercambiar risos, movimentos, ritmos e danças diferentes. Embora Moraes Filho privilegiasse a “decadência” da festa, havia sempre a possibilidade de seu público experimentar e inventar algo novo, fossem intelectuais, funcionários públicos, artistas, portugueses, libertos ou escravos. Em meio ao esgotamento e cerceamento das festas religiosas e populares coloniais na cidade do Rio de Janeiro, ao longo do século XIX, a música e a dança constantemente renovavam-se.<sup>49</sup>

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

A hipótese acima ganhou um especial incentivo depois do interessante trabalho de Hermano Vianna, sobre “os mistérios do samba”. Ao questionar as teorias que “inventaram” a “autenticidade do samba” carioca, o autor defende que a transformação deste gênero em música nacional, no século XX, não foi um acontecimento repentino, “indo da repressão à louvação em menos de um década”<sup>50</sup>. Fez parte do coroamento de uma longa e antiga tradição de contatos culturais entre diferentes segmentos da elite brasileira, fazendeiros, políticos e intelectuais, com manifestações da musicalidade afro-brasileira. Esta explicação, é importante frisar, de forma alguma nega a existência da repressão a determinados aspectos da cultura popular, mas valoriza, paralelamente, a possibilidade de outros caminhos de convivência e interação social e cultural.

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

---

49 As festas religiosas herdadas do período colonial foram gradativamente sendo cerceadas, ao longo do século XIX, nas áreas centrais da cidade do Rio de Janeiro. Entretanto, essas festas encontraram continuidade nos subúrbios cariocas e nas próprias comemorações carnavalescas da cidade. Sobre esta transformação das festas religiosas, ver Abreu, M., *O Império do Divino*, op. cit., cap. 2 e 3.

50 Vianna, op. cit., pp. 37-54.

Ora, colocando em cena um “outro tipo de relação”, no caso de membros da elite carioca com “os universos populares”, pode-se também considerar Mello Moraes Filho como um representante e, ao mesmo tempo, um divulgador, de um caminho de convivência com as manifestações culturais populares, o que não necessariamente apagava de sua obra as diferenças e os antagonismos, mesmo quando se explicitavam as identidades.

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

Não estaria aí um novo motivo para ser interessante pensar em Moraes Filho como um Rabelais tropical? O humanista francês, apesar de preponderantemente indicar a oposição entre a cultura popular e a erudita, agenciou artisticamente a relação entre os dialetos populares e a língua nacional, contra o clássico latim;<sup>51</sup> o autor tropical também teria intermediado as manifestações populares no mundo erudito, conferindo-lhes um sentido ainda mais completamente nacional.

É claro que a posição de Moraes Filho naquela época não era dominante. Pelo contrário, existiam outros caminhos de relacionamento com as festas populares. Ao longo do século XIX são inúmeros os exemplos de autoridades municipais e religiosas que procuraram cerceá-las, tentando inviabilizar, para o futuro, qualquer possibilidade de um dia as danças e tradições populares virem a ser os símbolos da nacionalidade.

---

51 Bakhtin, op. cit., pp. 410-8.