

Os Impérios da Festa

A festa do Divino no Rio de Janeiro do XIX

Valéria Macedo *

*O Divino Espírito Santo
é um grande folião,
amigo de muita carne,
muito vinho e muito pão*

Estamos nas estreitas ruas do Rio de Janeiro, Corte do Império do Brasil, entre as décadas de 1820 e 1860¹. A eventual monotonia do cenário é então irrompida por essa quadrinha², entoada por um bando de rapazes – cantores, músicos e dançarinos – com seus chapéus alegres e pitorescos trajes, devotos da *folia do Divino*. As soleiras das portas e as janelas são então preenchidas das gentes que vêm assistir a algazarra dos foliões e pedir bênçãos ao Divino Espírito Santo, beijando a bandeira estampada com a pomba branca, fazendo promessas ou agradecendo graças concedidas. As esmolas se multiplicam, fazendo pesar os sacos de moedas e a carroça enfeitada de velas para receber os leitões, frangos e doces a serem leiloados por ocasião da festa – esta sim, o acontecimento mais grandioso do calendário festivo da cidade.

Meses antes da festa, as irmandades³ já começam a enviar seus pedidos à Câmara da Corte para sair com a folia a esmolar para o Divino. Era preciso angariar rendimentos para que a festa pudesse ostentar luxo e alegria, expressando a devoção dos homens e a glória do Espírito Santo. Os festejos acontecem em três freguesias da cidade que rivalizavam entre si – Santana, Mataporcos e Lapa do Desterro⁴. A semana que antecede a data é intensa em preparativos e novenas. Num descampado, em geral vizinho a uma igreja, uma profusão de barracas era erguida ao redor do coreto onde ocorreria o leilão de prendas, importante fonte de diversão e de moedas. Mas a construção mais contundente configurava uma estrutura de pedra, madeira ou cal, próxima à igreja: o chamado “império”.

Sábado, véspera do Domingo de Pentecostes, 50 dias após a Páscoa, data da ascensão do Divino Espírito Santo sobre os apóstolos. Estamos então em plena festa, com as barracas exalando cheiros diversos e convidativos, ou exibindo curiosidades vindas da distante

¹ A descrição que se segue procura sintetizar numa mesma narrativa informações obtidas por diversas fontes sobre a festa do Divino na primeira metade do II Império no Brasil. A intenção foi alinhar vários relatos para se recriar a atmosfera de uma festa no período; incorrendo na infidelidade a um só documento.

² Extraída de *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antônio de Almeida, escrita em 1854 e 55, mas se reportando ao período em que D. João VI estava no Brasil. O autor se valeu de festas, canções e costumes da realidade carioca para ambientar o romance.

³ As irmandades são confrarias de católicos leigos e devotos de um santo. No contexto em questão, eram responsáveis pela festa do santo de devoção e sua paramentação no altar e em procissões. Poderiam ainda ser encarregados de uma igreja e tinham grande aderência na vida de seus membros, recebendo contribuições financeiras e ajudando “irmãos” que passassem por dificuldades.

⁴ Dizem os cronistas (Ewbank, 1855/1976; Lira, 1951) que a da Lapa era a mais animada e a maioria dos documentos que tomei contato são a respeito da festa nessa localidade.

Europa e das igualmente longínquas províncias do Norte do Império. As pessoas, com suas famílias, amigos, ou irmãos de opa⁵, vindas das mais diversas proveniências – geográficas e sociais – avolumam o percurso entre as barracas, se aproximam do coreto, em que um comediante leiloa prendas (comidas ou animais) e faz pilhérias com a perna-de-pau, figurinos bizarros e outros recursos circenses. Outras atrações também remontam a atmosfera de circo: circo de cavalinhos, dançarinas de corda, macacos adestrados, palhaços, saltimbancos e peças teatrais. Os passantes se deparam com uma infinidade de folguedos, danças e músicas: como o lundu, as cavalhadas, as congadas, moçambiques, batuques e o *rabo de arraia* (capoeira). Mas, na multiplicidade de eventos que se interpelam nesse emaranhado festivo, há uma parada obrigatória no itinerário dos passantes, na qual se reverencia a principal personagem da festa: o *imperador do Divino*.

Em geral, trata-se de um menino de cerca de 10 anos, eleito entre os membros da irmandade para ser o representante do Divino nas comemorações, ganhando uma luxuosa vestimenta *à la* Luís XIV, manto, cetro, coroa e o poder de imperar sobre a cidade nos dias da festa, podendo inclusive soltar presos⁶ e devendo protagonizar todos os eventos da ocasião, como a visita a hospitais, a doação de comida aos pobres, a precedência na procissão e a reverência de todos os moradores da cidade, dos escravos aos nobres. As outras realezas do imaginário popular, personagens dos folguedos, também iam participar de sua festa, como o Santo Rei Baltazar e seus súditos da Lampadosa⁷, os pares do imperador Carlos Magno nas cavalhadas, os reis negros nas congadas – e também um certo Pedro II, nesses dias ofuscado e convertido em súdito do *Império do Divino*.

As procissões de Sábado e Domingo são acompanhadas pela família imperial, além do alto clero e da nobreza, mas também pelas camadas intermediárias e pelos escravos. À frente de todos, subvertendo a hierarquia cotidiana, vem o Imperador do Divino – e os diversos grupos sociais ali presentes se vêem membros de uma mesma “Corte”, mesmo os que, acabada a festa, se encontrem excluídos da Corte do Império do Brasil, que se quer branca e europeizada. A minoria que não segue a procissão enfeita as janelas de colchas adamascadas e atira flores enquanto ela serpenteia pelas ruas. Ao final da tarde de Sábado, a procissão converge para o descampado e culmina com a elevação do mastro do Divino, onde a bandeira será vislumbrada por todos, convergida então em símbolo dessa monarquia paralela.

No dia de Pentecostes, dia do Divino, as celebrações sagradas e profanas compartilham espaços cada vez mais imbricados, com a multidão permeando os festejos e as missas, fazendo promessas, capitalizando namoradas, tomando aguardente, fumando rapé e louvando ao Divino Espírito Santo. Quando anoitece, a escuridão é perfurada pelas incontáveis luminárias penduradas nas barracas, circunscrevendo o descampado, os contornos da igreja, do coreto e do *império*. A obra humana rivaliza então com o cenário celestial em beleza e encantamento, as velas de cera pontilhando a terra e apagando fronteiras com o estrelado do céu. É justamente para lá que todos os olhos se voltam ao

⁵Membros de uma mesma irmandade, já que trajam a mesma opa: veste usada para distingüir seus membros.

⁶Geralmente os presos que estavam para ser soltos ou que tinham passado a noite na cadeia por bebedeira ou “vadiagem”.

⁷Desde o século XVIII, na Igreja de Nsa. Sra. da Lampadosa, havia uma “Irmandade do Santo Rei Baltazar”, composta por negros, que elegia um rei entre seus membros no dia de Reis (Moraes Filho, 1893/1979:225).

final da festa, onde um grandioso espetáculo pirotécnico tem lugar, em meio a uma tremenda excitação. Os fogos de artifício levam para o céu figuras terrestres, como homens e flores, e ainda desenham uma outra lua; além de transformar em mar o espaço celeste, promovendo um combate marítimo entre a “fortaleza” e as “fragatas”. Melo Moraes, que participava da festa na infância, relata o findar dos festejos na década de 1850:

Nas noites de fogo, a afluência aumentava, as famílias aguardavam, sentadas em esteiras, por essa radiante conclusão dos festejos, e magníficas ceias, trazidas de casa, as congregavam expansivas. Depois da meia-noite queimava-se a primeira roda: formavam-se partidos para saber-se quem venceria, se a fortaleza ou as fragatas: As moças gostavam dos girassóis e da lua, os meninos da mulher que mija fogo e do barbeiro, e a rapaziada tinha como o melhor as vaías e os “fora” ao fogueteiro, que andava em verdadeira roda-viva.

Ao arder a derradeira peça, quando lia-se no transparente em cifras cambiantes – Glória ao Divino – a turba saía das barracas, os sinos repicavam, o acampamento levantava-se, os aplausos redobravam, e a multidão pouco a pouco dispersava-se (1893/1979:126).

E quem as freqüentava? A plebe e a burguesia, o escravo e a família, o aristocrata e o homem de letras (idem:122).

Os fogos de artifício alegorizam no céu a pletera humana, expressando sua devoção ao Divino, ao mesmo tempo que rivalizam com ele, tentando eclipsar suas luzes e riquezas por meio da caridade, do luxo e do engenho humano, capaz de produzir fogos artificiais, como as montanhas de mantas queimadas pelos kwakiult, das quais o mana emanava⁸.

E quem as freqüentava? A plebe e a burguesia, o escravo e a família, o aristocrata e o homem de letras (idem:122).

O jugo do homem no jogo da festa

Ao tomar como referência esse breve esboço do Império do Divino que se assistia na Corte do Brasil, é possível reconhecer o diálogo entre festa e contexto. Na manipulação lúdica de conteúdos e formas, a festa se inscreve numa dimensão sincrônica – como diz Roberto DaMatta, “é o ritual que permite tomar consciência de certas cristalizações sociais mais profundas que a própria sociedade deseja situar como parte dos seus ideais ‘eternos’” (1978/1990:25); ou, segundo Walter Benjamin, “o tempo da festa é o tempo cíclico do calendário, de uma memória de *tempus imemoriais*” (1975:56). Mas ela celebra não apenas

⁸ Marcel Mauss, em seu *Ensaio sobre a Dádiva* (1923/1974), analisa os sistemas de prestações entre tribos do noroeste americano, os Kwakiult. Nesses grupos (entre outros), há uma regra de reciprocidade que faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído. O *potlatch* é a forma agonizante que adquire o sistema de prestações totais, que envolve trocas materiais e simbólicas. Eles passam o inverno em festa, promovendo banquetes e feiras. Nessas ocasiões, as tribos se dispõem segundo suas confrarias hierárquicas e tudo – clãs, casamentos, iniciações, xamanismo, culto dos deuses – se enreda numa trama de ritos, prestações jurídicas, econômicas e posições políticas. Essas práticas são dominadas por um princípio de rivalidade e antagonismo, atingindo seu auge quando o clã, encarnado na figura do chefe, destrói riquezas para eclipsar o chefe rival. Este, por sua vez, terá que superar o outro se desfazendo de mais riquezas no próximo *potlatch*. O *mana*, autoridade espiritual e a fonte de riqueza que ela representa, é conservado por meio da retribuição das dádivas, que atingem seu clímax no *potlatch*.

Há uma quadrinha de folia cantada na Corte que exprime de maneira curiosa a relação de *potlatch* entre o homem e o Divino: *O Divino pede esmolas / mas não é por carecer / pede para experimentar / quem seu devoto que ser* (Moraes, 1893/1979:118).

o [desejo do] imutável, uma vez que está também inscrita na diacronia, incorporando traços, esquecendo outros, dando novos conteúdos a antigas formas ou, ao contrário, atribuindo novas formas a antigos conteúdos. Dialoga, portanto, com a história e com elementos circunstanciais, da ordem do dia, da moda, que são absorvidos pela festa e podem vir ou não a integrar o estoque simbólico acessado no ano seguinte. Mas é também a fuga do tempo e da história, colocando-os em suspensão e convergindo na celebração do eterno e do efêmero.

Enquanto províncias cindidas por especificidades, cotidiano e festa guardam entre si uma relação dialógica e lúdica, pois que são simultaneamente contradição e coerência, crítica e legitimação. Os folguedos que aconteciam por ocasião do Divino exacerbam essa dualidade. As cavalhadas e congadas⁹ nos reportam a conflitos entre mouros e cristãos que provavelmente têm referência histórica nas guerras contra os mouros travadas pelos portugueses na África do século XIV¹⁰. No cenário brasileiro, a congada ritualiza esse diálogo, essa “embaixada” entre africanos e portugueses: ao final, todos se convertem em cristãos, mas o conversor é o rei do Congo e não um monarca português. Reportados ao contexto brasileiro, podemos dizer que o negro foi convertido ao catolicismo, mas também o converteu, se apropriando de seu repertório e lhe inserindo traços de procedência africana, que passaram a integrar o estoque simbólico de longa duração na identidade brasileira.

No século XIX, a ênfase com que os negros abraçavam os rituais do catolicismo era motivo de comentário para a maioria dos viajantes europeus ou americanos que visitavam o país. Ewbank, Kidder, Fletcher, Koster¹¹, para citar alguns nomes, se admiravam com a fé obstinada dos negros nas imagens santas e seu empenho nas comemorações católicas. Nas palavras de Fletcher:

Não há classe que tome parte nessas paradas santas com mais zelo do que a gente do povo. Ficam, além disso, especialmente satisfeitas, de vez em quando, em avistar um santo de cor, uma Nossa Senhora representada em imagem que tem pele cor de azeviche. “Lá vem o meu parente”, foi a exclamação ouvida de um preto pelo Dr. Kidder, quando uma imagem de cor com cabelo lanoso e lábios e beijos grossos, surgiu à vista; nessa manifestação de alegria, o velho preto exprimiu precisamente os sentimentos causados por esses apelos aos sentimentos e à mentalidade dos africanos (1857/1941:167-8).

⁹Folguedo de origem lusa, do qual geralmente participavam nobres e descendentes de portugueses, que representavam cavaleiros medievais, divididos em cristãos (“os pares de França”) e mouros, sob o comando do “Imperador Carlos Magno”. Eles encenavam um combate com desfiles, jogos equestres e lutas simuladas. Assim como as cavalhadas, as congadas também encenam combates entre cristãos e mouros, mas seus participantes eram os escravos e libertos, todos africanos ou descendentes. Elas consistiam em bailados com espadas ou bastões que encenavam o seguinte conflito (que poderia ser representado como um Auto ou estar implícito na dança): o Rei de Congo, que é o Rei dos Cristãos, recebe uma embaixada do Rei dos Mouros (em algumas variantes, da Rainha Xinga) e, na recusa deste se converter, há uma série de combates, até que os mouros são derrotados e convertidos ao cristianismo.

¹⁰Ou, segundo Gustavo Barroso, nas guerras entre portugueses e angolanos no XVII (1921:219).

¹¹Thomas Ewbank, missionário protestante inglês, esteve no Rio de Janeiro em 1846. James C. Fletcher veio com a missão evangélica, realizada no Brasil entre 1851 e 1865; escreveu *O Brasil e os Brasileiros* a partir de suas anotações e das notas de Daniel P. Kidder, outro reverendo norte-americano que veio ao Brasil como missionário metodista, chegando no Rio em 1836. Henry Koster, viajante inglês, chegou no Brasil em dezembro de 1809 onde morreu em 1820.

No Brasil do XIX, quando imperava legalmente o regime de exclusão, em que os escravos eram privados de direitos políticos e sociais, os rituais católicos eram momentos raros de participação de todas as camadas da sociedade. Enquanto durasse a procissão, nobres, mestiços, escravos, imperador, todos se convertiam em membros da Corte do santo homenageado. Não que as desigualdades do cotidiano fossem suspensas, pelo contrário, cada qual tinha um lugar na configuração espacial da procissão. Mas a hierarquia cotidiana estava sujeita a uma negociação simbólica com a hierarquia das irmandades, dos santos e demais promotores do ritual. Assim, no contexto da festa do Divino no XIX, a exclusão social vivida no cotidiano não era negada ou afirmada, mas as duas coisas, abrindo espaços para uma crítica social (intencional ou inconsciente) e para a reafirmação da ordem vigente.

Para falar da relação de identidade e alteridade entre festa e cotidiano, o exemplo mais importante talvez seja o do protagonista da festa: o imperador menino, representante de uma instância religiosa (membro da Santíssima Trindade) que instaura uma monarquia paralela e faz desmandos na ordem pública. Esse império do eterno, nos poucos dias de sua duração, ao transformar escravos – homens coisificados e não-cidadãos – em reis, dá lugar a um diálogo de realezas, trazendo à tona figuras reais presentes no imaginário das festas populares (integrantes dos Autos e folguedos). As coroas, portanto, passam a abrigar cabeças diversas, de escravos e livres, pobres e ricos; e, entre elas, há a coroa sobre a cabeça de Pedro II (de 1841 a 1889). Nessa festa de reis, em que todos são cortesãos, se fortalece o imaginário da realeza. José Bonifácio, por ocasião da fundação do Império, percebe a eficácia desse imaginário e sugere que D. Pedro I receba o título de “Imperador do Brasil”, ao invés de “rei”, devido à popularidade do termo por causa da festa do Divino (Casculdo *em nota a Moraes*, 1979:43). Posteriormente, D. Pedro II também cultivava esse diálogo, seja participando entusiasticamente das celebrações religiosas da cidade ou trajando “a la Luis IV dos trópicos”. O autor dessa expressão, Karl von Koseritz, ao assistir a um cortejo público de D. Pedro II em 1883, o compara a uma figura de festa popular:

Não lhe pude achar majestade, com seus sapatos de fivela, meias de seda, calções, gola de penas e manto de veludo verde, sob o qual brilhavam as condecorações de ouro. Especialmente o curioso ornamento de penas, (papo de tucano), produz uma impressão quase carnavalesca (1883/1972:32-3).

O olhar germânico de Koseritz não compartilha a familiaridade com os reis das festas populares, vindos da península ibérica e dos reinos africanos. Talvez nessa época crepuscular do Império, tampouco a população visse em D. Pedro a majestade de outrora. Mas por muito tempo ele gozou de grande popularidade, estando no poder por quase cinco décadas. Não apenas nos trajes e no título de Imperador podemos aproximar D. Pedro do Imperador do Divino. Assim como este, ele subiu ao trono menino (então com 14 anos), foi ungido e sagrado¹², revestido portanto de uma dimensão divina e fundando um Império com grandes pretensões, mas que precisaria construir sua autonomia e criar uma identidade, diacrítica à portuguesa, porém sua herdeira inexorável. O Brasil projetava sua identidade de jovem, grande, católico e independente Império Tropical (Schwarcz, 1995), mas para isso

¹²Costume que caíra em desuso na monarquia portuguesa desde D. Sebastião, no século XIV, e fora reavivado por D. Pedro I e D. Pedro II (Coaracy, 1988:90).

seria preciso construir uma unidade em meio a tanta desigualdade social, cultural e “racial” (para usar um termo da época).

A festa constituía um instrumento privilegiado para se forjar essa identidade, enquanto *locus* de construção do uno e do diverso. Por legitimar manifestações culturais enquanto expressões de devoção, ela promovia diálogos *interculturais* de grupos apartados no cotidiano. Configurava, portanto, um espaço para ver e ser visto, reconhecendo igualdades e diferenças. Essa diversidade social, com seus díspares e ímpares, ganhava coerência por integrar um mesmo motivo celebrativo. Cada grupo podia então se *individuar* em relação ao resto da sociedade (das congadas só participavam negros e das cavalhadas brancos, para dar dois exemplos). Mas todos se identificavam enquanto devotos do Divino, compartilhando o espaço da festa, reafirmando hierarquias e instaurando outras; e, em meio às diferenças, vai sendo forjada uma tradição comum, já que a sociedade se mostra absorvente, incorporando e *ressignificando* cosmologias, temperos, ritmos e toda sorte de elementos culturais.

Entre conversões múltiplas, negociações simbólicas, demarcações de fronteiras e diluições de outras, a festa não apenas configura um *bricolage*¹³ – na medida em que recombina o diverso para criar o novo –, como cada um de seus participantes faz as vezes de um *bricoleur*, na medida em que recombina e interpreta os elementos da festa à sua maneira, *ressignificando* o repertório de expressões culturais a partir de sua visão de mundo, que dialoga com a coletividade, mas também com as particularidades de sua inserção sociológica, cultural e cosmológica. Dessa maneira, a diversidade passava a integrar um mesmo repertório festivo, ganhando unicidade – momento privilegiado para construção de uma “identidade”, uma “história”, uma “tradição”: o grande Império Tropical, festivo e católico, que nada mais é do que um *bricolage* de ingredientes afros, ibéricos, indígenas e locais.

O jogo do homem no jugo de Deus

“O Brasil nasceu pela mão barroca dos jesuítas” (1994:220). Partindo da frase de Afrânio Coutinho, pode-se dizer que a participação da Companhia de Jesus no início da colonização brasileira marcou a sociabilidade entre colonizadores e colonizados no Brasil, tendo como mediador um “catolicismo lírico”, na expressão de Gilberto Freyre¹⁴, “com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs: os santos e anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo” (1933/1994:22). A conversão católica era determinante para a inserção social, mas as formas de exteriorização da fé eram bastante condescendentes na absorção de elementos “pagãos”, advindos da cultura africana e indígena; de tal forma que, para o autor, “o Catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade” (*idem*:30). As palavras do jesuíta

¹³Como metáfora da “ciência do concreto”, própria do “pensamento selvagem”, Lévi-Strauss (1962/1989) define *bricolage* como a combinação de materiais de diferentes proveniências que resultam num todo diferente de cada uma das partes que o constituiu.

¹⁴Gilberto Freyre não interpreta as relações entre brancos e negros a partir da lógica do conflito, mas da complementaridade (que acabou se tornando *senso comum* sob o rótulo da “democracia racial”). Talvez a festa católica tenha um papel importante na formação desse mito do Brasil mestiço e cordial, pois nela ele se confirma e se questiona dialeticamente.

Antonil ilustram exemplarmente a pragmática de inclusão dos negros e índios ao universo do catolicismo por meio do ritual festivo:

Não lhe estranhem o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se honestamente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nsa. Sra. do Rosário, de são Benedito e ao orago da capela do engenho (1711/1982:96).

A estrutura barroca das celebrações disseminadas pelos jesuítas tinham sua origem no contexto europeu, particularmente o ibérico. O barroco foi a manifestação por excelência do movimento contra-reformista, tendo Deus como paradigma absoluto e a humanidade como seu grande contraponto. Entre os séculos XVI e XVIII, a dinâmica oscilante de identidade e alteridade entre a natureza humana e a divina constituía o grande mote da arte barroca e das problematizações do homem dessa época (Ávila, 1994).

Num conflito constante entre o espírito medievo-cristão e o secular-renascentista, a ludicidade do barroco estava em conciliar a visão teocêntrica do mundo com um catolicismo terrenizado, ostentatório, triunfalista – donde se proliferaram uma série de antíteses, como ascetismo e mundanidade, carne e espírito, sensualismo e espiritualismo, religiosidade e erotismo, realismo e idealismo, naturalismo e ilusionismo, céu e terra; enfim, o sagrado e o profano (Coutinho, 1994). Nesse universo, a festa católica ritualizava a convergência das oposições – deus e diabo, mal e bem, terra e céu, real e imaginário – procurando conciliar uma postura ascética de fuga do mundo com os desejos terrenos.

Para o homem barroco, a vida era metaforizada como *um espetáculo que passa* (Wöfflin, 1952), já que o homem vivia a agonizante descontinuidade entre sua natureza e a divina, esta eterna e aquela perecível. Mas a celebração da grandeza de Deus dá margem à expressão do engenho humano, enfatizada no aspecto triunfalista do ritual. Enquanto um *espetáculo que passa*, a procissão, a festa, eram celebrações ao divino e eterno, mas também ao efêmero, aos desfrutes da mortalidade. A festa irrompe o cotidiano e retorna inexoravelmente a ele, mas instaura o tempo cíclico, do eterno retorno, o tempo do divino. No tempo da festa, homens reverenciam a Deus, celebram sua glória, mas fazem também tudo aquilo que a natureza ascética da divindade não pode gozar: os prazeres carnis e sensoriais, o comer e o beber, o tocar e o dançar, o chorar e o rir; enfim, na festa se celebra também a glória da humanidade. Os fogos de artifício e o luxo das procissões são exemplos contundentes dessa relação de reverência e rivalidade entre os feitos divinos e humanos.

No Brasil do século XVIII, com o ciclo da mineração, a Colônia viveu seu mais intenso período barroco. A busca do ouro e do diamante abria possibilidades de rápida ascensão social, o que aumentou a urbanização da região das minas e de outras partes do território. Com sua estrutura eminentemente barroca, é provável que a festa do Divino tenha chegado ao Brasil no XVIII (Pereira e Jardim, 1978). Sua origem portuguesa é bastante anterior (século XIII, segundo Pereira e Jardim, 1978, ou no início do XIV, de acordo com Câmara Cascudo, 1969), por obra da rainha Isabel de Aragão (1271-1336). Ela exacerba e aproxima as dualidades, fazendo convergir a pompa e a alegria com a devoção e a reverência; *terreniza* o corpo divino, ao mesmo tempo que *sacraliza* o corpo do rei. A festa do Divino rapidamente se alastrou por todo o Brasil, sendo raro alguma província que não a celebrasse em uma ou mais localidades.

O crepúsculo do ciclo minerador; a vinda da Corte de Portugal para o Rio de Janeiro; a Independência. A festa do Divino passou por entre esses eventos e adentrou o Império do Brasil sendo a festividade mais grandiosa do calendário litúrgico da maioria das províncias brasileiras. D. João VI era um grande promotor dos festejos católicos e estimulou a proliferação de procissões e festas na então sede da Corte portuguesa. Após a Independência, as festividades continuaram freqüentes no Rio de Janeiro, convertido em Corte do Império do Brasil. Mas a consolidação da autonomia do Império em relação a Portugal implicava a negação do barroco, eminente herança portuguesa. As festas católicas sobreviveram a isso, apontando para as continuidades em relação ao período colonial, como as desigualdades sociais, o escravismo, o personalismo; destoando do projeto de modernidade, de inspiração francesa, que alardeava as igualdades de direitos, o individualismo e o racionalismo. Assim como o barroco fazia a crítica dos paradigmas renascentistas, ao mesmo tempo que os incorporava parcialmente, a continuidade da estrutura barroca nas festas do XIX faziam a crítica do romantismo e da modernidade, sem deixar de apropriar-se de muitos de seus elementos.

No XIX, a presença da Corte nas festividades certamente deslocou para si o foco de parte das celebrações. Mas a participação daqueles que viviam à margem da ordem social (escravos e pobres livres) nunca deixou de ocorrer. Pelo contrário, são poucos os cronistas estrangeiros que se furtam a comentar a participação intensa dos negros nessas ocasiões. E, enquanto *bricoleurs*, cada um encaixava os *pedaços* da festa à sua maneira, cavando espaços subversivos. Se notarmos a quantidade de procissões e a profusão de santos e irmandades, podemos ver que, para além das grandes celebrações, pequenas festas aconteciam quase diariamente na Corte carioca, muitas vezes à revelia da nobreza e da administração imperial. E se no XVIII a participação nas festas era compulsória (Kantor, 1996:104), no XIX elas eram muitas vezes ilegais e ocorriam com uma espantosa freqüência.

Deus e o diabo no Império das festas

Uma das características barrocas que mais destoava dos ideais iluministas do XIX era a íntima convivência do sagrado e do profano nos rituais católicos. Os viajantes (muitos dos quais protestantes) que assistiram a esses festejos se indignavam com o caráter ostentatório e sensual das festas e com a freqüência que aconteciam. Como comenta Ewbank em vários momentos de sua obra:

No Brasil, por toda parte encontra-se a religião ou o que receba tal nome. Nada se pode fazer nem observar sem deparar-se com ela de uma forma ou de outra. É o mais importante detalhe da vida pública e privada que aí temos. As festas e as procissões constituem os principais divertimentos populares: são os principais esportes e passatempo do povo, e neles os próprios santos saem de seus santuários e, juntamente com os padres e a multidão, participam dos folguedos gerais (1855/1976:18).

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 (idem:182).

Seidler, para dar outro exemplo, se indignava com a proximidade dos andores aos beijos, à bebida e ao rapé:

Tais procissões festivas estão na ordem do dia, e quase diariamente são vistas a serpear com suas variegadas cores pelas ruas principais do Rio. Vão precedidas por música militar, a tocar, e nas festas mais importantes, como por exemplo de Coração de Jesus ou de Nossa Senhora de Conceição, tomam parte os principais funcionários do estado, com as pesadas estátuas da Madonna, em tamanho natural e crucifixos – quanto mais coloridos e mais pesados, melhor. Seguem-se os outros santos, na ordem hierárquica, a variar com a tradição e a quadra do ano, todos sobrecarregados mais do que a decência manda, com roupas, asas e pedraria legítima, todos seguidos de pagens ricamente vestidos, velas de cera acesas, com a chama oscilante a espalhar claridade baça. (...) Muitos beijos, bebida e rapé; mas isso não se nota, pois o encobrem os estandartes das diversas igrejas e claustros a drapejar alto e numerosos – barraca sagrada, onde os homens não podem meter os olhos – um sacrossanto, a cuja animação todos os passantes se ajoelham, até as guardas com suas espingardas, e cobrem os olhos, como se houvesse algo que ver, que não tolize humana” (1835/1942:42).

A descrição feita pelo cronista alemão nos remete a características barrocas por excelência, como a profusão de cores e formas, o luxo e a pompa excessivos, a hierarquia explicitamente coreografada (fazendo dialogar a hierarquia cotidiana com a religiosa/festiva), além do sensualismo em meio à devoção.

Com o avançar das décadas, podemos dizer que a tensão barroca expressada a convergência do sagrado e do profano – a relação de identidade e alteridade com o paradigma divino – foi sendo esvaziada, *ressignificada* a partir do diálogo com o contexto. Quanto mais próximos às últimas décadas do XIX, mais os relatos passam a relacionar festa e “vadiagem”, não só entre os estrangeiros, mas Manuel Antônio de Almeida, Vieira Fazenda e escritores da Revista *Kósmos* são alguns dos que apontaram a presença de “vadios e desocupados”, como os capoeiras, predominando nas festividades religiosas.

A comparação irônica das festas católicas com o carnaval também passa a ser cada vez mais freqüente (se bem que era feita desde Debret, no início do XIX). Vieira Fazenda chega a aproximar os foliões do Divino a *pierrots*, foliões carnavalescos¹⁵. O mesmo tipo de comparação é feito em *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antônio de Almeida. O autor comenta longamente as procissões do começo do século e, quando se refere à procissão do ouvires, diz que era a mais concorrida por ter uma especificidade:

Queremos falar de um grande rancho chamado das Baianas, que caminhava adiante da procissão, atraindo mais ou tanto como os santos, os andores, os emblemas sagrados, os olhares dos devotos; era formado esse rancho por um grande número de negras vestidas à moda da província da Bahia, donde lhe vinha o nome, e que dançavam nos intervalos dos Deo-gratias uma dança lá a seu capricho. Para falarmos a verdade, a coisa era curiosa: e se não a empregassem como primeira parte de uma procissão religiosa, certamente seria mais desculpável (1855/1982:52-3).

¹⁵Ao descrever a festa do Divino: *Com muita antecedência elas eram anunciadas ao povo pelo grupo de foliões de chapéus desabados com muitas fitas e vestidos quase como “pierrots”, dansando e cantando versos dedicados ao Espírito Santo (1943:470).*

O rancho das baianas, que veio a se cristalizar como uma ala carnavalesca das escolas-de-samba cariocas, é ironizado pelo autor por estar integrado a uma procissão religiosa. Antonio Candido, ao analisar a obra (1992), a considerou um clássico fundante do que chamou de “dialética da malandragem”, uma característica de longa duração na identidade brasileira que diz respeito a uma fluidez moral e comportamental entre a ordem e a desordem. O protagonista do livro e muitos de seus personagens, como precursores do malandro, se movem num mundo ambivalente e lançam mão dos recursos a que tiverem alcance para *jogarem bem o jogo*, mesmo que isso implique romper regras legais ou morais, prejudicar o outro ou romper os limites do público e do privado. Os *malandros* da primeira metade do XIX, personagens da narrativa, faziam parte das camadas intermediárias da população, que não eram escravos nem senhores; portanto, sem trabalhar regularmente, sem acumular riquezas e sem poder de mando, configurando uma sociabilidade ambivalente e anômica. No entanto, Candido entende a dinâmica a que estão sujeitos – a “dialética da malandragem” – como uma especificidade estrutural da sociedade brasileira, que permeia as relações sociais e vem resistindo às mudanças conjunturais¹⁶.

No decorrer do XIX, assistiu-se a um processo de diluição da ética barroca na festa popular, mas sua estética permaneceu e foi *ressignificada*, fazendo com que o imperador do Divino sobrevivesse aos “dons Pedros” e dialogasse com eles, num processo de apropriação mútua. Talvez essa estrutura barroca de concepção dual do mundo tenha perdido sua dramaticidade e seu conteúdo moralizante, desmembrando-se numa dialética amoral, lúdica, própria da malandragem, em que as baianas dividem espaço com os santos, como diferentes alas num desfile carnavalesco. Numa dimensão lúdica, podemos dizer então que o Imperador do Divino passou o cetro para o rei Momo, mas trata-se de um mesmo reinado, pertencente à *longa duração* da festa na história do Brasil¹⁷. A transição se deu porque o caráter litúrgico da comemoração do Divino foi cedendo lugar ao predomínio do profano no carnaval. Mas em um e outro, os cortejos, ou procissões, contam com a profusão de reis, rainhas, figuras e histórias da nobreza, personagens históricas ou lendárias e toda uma série de elementos de forma e conteúdo coincidentes. Dessa maneira, entre o imperador da *ordem* política (D. Pedro) e o imperador da *ordem* divina (Divino Espírito Santo), há a *desordem* do rei folião (Momo), configurando o carnaval como o reinado da ordem auto-paródica (Bakhtin, 1970/1993), o que o Divino já fazia, porém comprometido com o repertório religioso. Afinal, como disse Oswald de Andrade, *não fomos catequizados, fizemos foi carnaval*.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Manoel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*. SP, Ática, [1854-55] 1986.
- ANDRADE, Oswald. *Obras completas: Pau-Brasil*. SP, Globo, 1990.
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. BH, Itatiaia; SP, Edusp, [1711] 1982.

¹⁶Roberto Schwarz, dialogando com Candido, reconhece a matriz da malandragem “desde a Colônia e se manifesta na figura folclórica de Pedro Malazarte, em Gregório de Matos, no humorismo popular, na imprensa cômica e satírica da Regência, num veio de nossa literatura culta do século XIX, e culmina no século XX, com *Macunaíma* e *Serafim Ponte-Grande*, onde é estilizada e levada à símbolo” (1989:130).

¹⁷A festa do Divino foi se tornando rara na maioria das grandes cidades, mas continuou acontecendo em inúmeras localidades menores, particularmente nas comunidades rurais.

- ÁVILA, Affonso. *O lúdico e as projeções do mundo barroco*. SP, Perspectiva, 1994.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. SP-Brasília, Hucitec, Edunb, [1970] 1996.
- BARROSO, Gustavo. *Ao som da viola*. RJ, Depto. de Imprensa Nacional, [1921] 1949.
- BENJAMIN, Walter. “O Narrador” in: *Os pensadores*. SP, Abril Cultural, 1975.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Dicionário do folclore brasileiro*. RJ, Edições de Ouro, 1969.
- CÂNDIDO, Antônio. “Dialética da Malandragem” in: *O discurso e a cidade*. SP, Duas Cidades, 1992.
- COARACY, Vivaldo. *Memórias da cidade do Rio de Janeiro*. BH, Itatiaia, 1988.
- COUTINHO, Afrânio. *Do Barroco – ensaios*. RJ, Tempo Brasileiro, 1994.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. RJ, Guanabara, [1978] 1990.
- DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. SP, Martins, 1972.
- DEL PRIORI, Mary. *Festas e utopias no Brasil colonial*. SP, Brasiliense, 1994.
- EWBANK, Thomas. *Vida no Brasil*. BH, Itatiaia; SP, Edusp, [1855] 1976.
- FAZENDA, José Vieira. *Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro*. RJ, Imp. Nacional, 1943.
- FLETCHER, James C. e KIDDER, D. P. *O Brasil e os brasileiros*. SP, RJ, Porto Alegre, Cia. Ed. Nacional, [1857] 1941.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. RJ, Record, [1933] 1994.
- KANTOR, Íris. *Pacto festivo em Minas colonial: A entrada triunfal do primeiro bispo na Sé de Mariana*. SP, mimeo, dissertação de mestrado FFLCH-USP, 1996.
- KOSERITZ, Carl Von. *Imagens do Brasil*. SP, Martins, Edusp, [1883] 1972.
- KOSTER, Henry. *Viagens ao nordeste do Brasil*. SP, RJ, Recife, Porto Alegre, Cia. Ed. Nacional, [1820] 1942.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas, Papirus, [1962] 1989.
- LIRA, Mariza. *Migalhas folclóricas*. RJ, Gráfica Lalmmment, 1951.
- MAUSS, Marcel. “O Ensaio sobre a Dádiva” in: *Sociologia e Antropologia* vol. 2. SP, EPU/Edusp, [1923] 1974.
- MORAES FILHO, Melo. *Festas e tradições populares do Brasil*. BH, Itatiaia; SP, Edusp, [1893] 1979.
- PEREIRA, Niomar de S. & JARDIM, Mara P. de S. V. *Uma festa religiosa Brasileira – Festa do Divino em Goiás e Pirenópolis*. SP, Cons. Est. de Artes e Ciências Humanas, 1978.
- RUGENDAS, João M. *Viagem pitoresca através do Brasil*. SP, Edusp, [1835] 1972.
- SCHWARCZ, Lília K. M. *A roupa nova do rei, reflexões sobre a figura de D. Pedro II*. SP, Relatório Fapesp, mimeo, 1995.
- SCHWARZ, Roberto. “Pressupostos, salvo engano, de ‘Dialética da Malandragem’” in: *Que horas são?*. SP, Cia. Das Letras, 1989.
- SEIDLER, Carl. *Dez anos no Brasil*. RJ, Liv. Martins, [1835] 1942.
- WÖLFFLIN, Heinrich. *Conceptos fundamentales de la historia del arte*. Madrid, Espasa-Calpe, 1952.

* Valéria Macedo é membro do corpo editorial da *Sexta Feira*, bacharel em Ciências Sociais (USP) e em Comunicação Social (FAAP), mestranda pelo Depto. de Antropologia Social da FFLCH-USP e pesquisadora do GRAVI (Grupo de Antropologia Visual da USP).