



Roberta Martinelli e Barbosa

**As Festas Reais no Rio de Janeiro
(segunda metade do século XVIII)**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura do Departamento de História da PUC-Rio como parte dos requisitos parciais para obtenção do grau de Doutora em História.

Orientador: Prof. Leonardo Affonso de Miranda
Pereira

Rio de Janeiro
Dezembro de 2016



Roberta Martinelli e Barbosa

**As festas reais no Rio de Janeiro
(segunda metade do século XVIII)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura do Departamento de História da PUC-Rio como parte dos requisitos parciais para obtenção do grau de Doutora em História.

Prof. Leonardo Affonso de Miranda Pereira

Orientador
Departamento de História – PUC-Rio

Profª Eunícia Barros Barcelos Fernandes

Departamento de História – PUC-Rio

Profª Ivana Stolze Lima

Departamento de História – PUC-Rio

Profª Maria Fernanda Baptista Bicalho

Departamento de História – UFF

Prof. Luciano Raposo de Almeida Figueiredo

Departamento de História – UFF

Profª. Mônica Herz

Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais
PUC-Rio

Rio de Janeiro, 20 de dezembro de 2016.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Roberta Martinelli e Barbosa

Roberta Martinelli e Barbosa nasceu no Rio de Janeiro em 1973. Licenciada e bacharel em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 1997. Mestra em História Social da Cultura pela Universidade Federal Fluminense, em 2001, com o trabalho *Temor e Revolta: o medo na cidade do Rio de Janeiro setecentista*. Doutora em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro no ano de 2016. É professora, desde 2005, do Colégio Pedro II, onde permanece lecionando.

Ficha Catalográfica

Barbosa, Roberta Martinelli e

As festas reais no Rio de Janeiro : (segunda metade do século XVIII) / Roberta Martinelli e Barbosa ; orientador: Leonardo Affonso de Miranda Pereira. – 2016.

329 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2016.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. História Social da Cultura – Teses. 3. Império português. 4. Mundo atlântico. 5. América portuguesa. 6. Festas Públicas. 7. Cultura escrita. I. Pereira, Leonardo Affonso de Miranda. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Para meus filhos, Carlos e Bruno.

Para Rodrigo.

Agradecimentos

Nesses anos de doutorado muitas foram as pessoas que contribuíram, de modo direto e indireto, para a realização do trabalho que ora apresento. Agradeço, em primeiro lugar, ao professor Leonardo Affonso de Miranda Pereira, orientador sempre presente e estimulante, cujas conversas e acurada leitura foram fundamentais para a definição dos rumos da pesquisa e da escrita da tese. Com ele divido os eventuais méritos deste trabalho. À Capes agradeço pela bolsa de doutoramento concedida durante quatro anos e pelo financiamento da pesquisa em Portugal ao longo de três meses. No ambiente do Departamento de História da PUC-Rio foi muito prazeroso voltar a conviver com os funcionários e professores da época de minha graduação, bem como ter a oportunidade de conhecer novas pessoas, sobretudo nas reuniões da linha de pesquisa em Experiências e Conexões Culturais e do Laboratório de Conexões Atlânticas. As discussões lá promovidas abriram novas perspectivas de reflexão, dando mais consistência ao meu trabalho. Sou grata àqueles que, em um desses encontros, se disponibilizaram a ler e discutir o terceiro capítulo desta tese, contribuindo com suas observações para o seu formato final.

Quando a pesquisa ainda se encontrava no início, foi fundamental ter cursado a disciplina ministrada pela professora Beatriz Catão Santos Cruz, na UFRJ, em que a bibliografia discutida permitiu aprofundar reflexões em torno da relação entre História e Antropologia. Sou grata à Beatriz pelas observações realizadas em meu trabalho de final do curso, que acabou desdobrando-se no terceiro capítulo da tese, bem como pelo envio de textos e troca de informações no decorrer da pesquisa. O convívio com os colegas de Pós-graduação da PUC-Rio foi muito enriquecedor, sobretudo nos debates em torno dos projetos de tese durante o curso do professor Marcelo Jasmim.

No exame de qualificação foram fundamentais para o amadurecimento do trabalho as sugestões feitas por Eunícia Fernandes e Luciano Figueiredo, as quais ajudaram a redefinir os contornos temporais da pesquisa e aprofundar certos temas de discussão. Ao Rodrigo Bentes Monteiro agradeço pela forma generosa com que me ajudou, indicando-me textos e documentos que foram de grande valia, e pelas conversas. Sou grata a Silvia Hunold Lara, com quem, logo no início da pesquisa, entrei em contato, tendo me ajudado com indicações de referências documentais. Meu especial obrigada a Maria Fernanda Baptista Bicalho, com quem tive a feliz oportunidade de me reaproximar no percurso da elaboração desta tese e contar com uma enriquecedora interlocução. Pela amizade e por suas sugestões, por ter intermediando o contato com o professor Pedro Cardim, co-orientador em Lisboa, pelas dicas sobre aquela cidade e sobre os fundos documentais dos seus arquivos e bibliotecas, pelos nossos cafés.

Em minha passagem por Lisboa, entre dezembro de 2013 e março de 2014, contei com a orientação e acolhida do professor Pedro Cardim. Suas indicações de leitura e referências documentais foram de grande importância para o andamento da pesquisa e o amadurecimento das reflexões em torno do tema das festas. Agradeço também as dicas de Ivana Stolze Lima, enviadas do outro lado do Atlântico, possibilitando-me entrar em contato com Carlos Almeida, que me cedeu documentos e indicou-me textos. 'A Carlos o meu muito obrigada pela atenciosidade. Em Lisboa, tive também a oportunidade de conhecer Diogo Ramada Curto, que demonstrou interesse pelo trabalho, e de quem recebi valiosas indicações documentais e bibliográficas.

Quero registrar o meu reconhecimento aos funcionários dos Arquivos e Bibliotecas que frequentei, com o apoio dos quais realizei o processo de pesquisa. No Rio de Janeiro sou grata pela ajuda e forma como fui recebida nas diversas divisões da Biblioteca Nacional, no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro e no Instituto Histórico Geográfico Brasileiro. Em Portugal contei com a competência e amabilidade dos funcionários da Biblioteca Nacional D'Ajuda, da Biblioteca Nacional de Portugal e do Arquivo Histórico Ultramarino. Neste último, tive a oportunidade de desfrutar

não só do conhecimento dos profissionais sobre os fundos documentais da instituição, mas também de um ambiente acolhedor de conversas.

Ao Colégio Pedro II, instituição na qual trabalho, agradeço a licença de afastamento para estudos pelo período de dois anos. Aos colegas do Campus Humaitá II, as trocas de experiências e incentivo, em especial às amigas Silvana Bandoli Vargas e Carolina Vilela. Agradeço à Sabrina Lopes e ao Francisco Innocêncio pelo profissionalismo e cuidado com que fizeram a revisão do texto. Muito da curiosidade e interesse em compreender as danças no interior dos festejos reais no século XVIII explica-se pelo meu gosto em dançar. Na escola de dança Angel Viana, troquei várias ideias sobre o tema com a amiga e professora Luciana Ponso. Suas aulas e também as da professora Ana Figueiredo tornaram mais prazerosos os meus dias de reflexão durante a fase de redação do trabalho, assim como o convívio com as animadas colegas de turma.

A Ilmar Rohloff de Mattos e Selma Rinaldi de Mattos, sou grata pela vivência intelectual e familiar, e, sobretudo, pelo carinho. O Ilmar acompanhou o desenvolvimento desta pesquisa desde o seu início: leu e teceu sugestões ao texto do projeto de tese e no decorrer desses anos acompanhou de perto o desenvolvimento do trabalho. Eu lhe agradeço as trocas de ideias em nossos encontros casuais pelo parquinho da Morada do Sol, os livros emprestados, a leitura e comentários de alguns capítulos da tese. A Selma, pelas conversas de sempre e companhia em Lisboa, principalmente nos primeiros dias, que foram muito divertidos. Aos amigos e colegas de sempre Ana Prado, Felipe Brandi e Daniel Mesquita. Aos familiares, por acompanharem e auxiliarem no cotidiano das mais variadas formas, sobretudo Ilma Rohloff e Márcia Rinaldi. O meu carinho à minha avó Laís por ocupar um lugar especial na minha vida. Aos meus pais, Laís e Helio, por me ajudarem a crescer e pelo querer-bem. À minha irmã Renata por sempre estar ao meu lado com seu sorriso. Às crianças da família, que emprestam ao tempo sua leveza e alegria, especialmente aos meus filhos Carlos e Bruno, pelos abraços afetuosos que interromperam por vezes os meus momentos de concentração. Ao Rodrigo, companheiro e incentivador cotidiano, por nossa história juntos, por tudo e muito mais. Aos três, pelo amor gigante que lhes tenho, dedico este trabalho.

Resumo

Barbosa, Roberta Martinelli e; Pereira, Leonardo Affonso de Miranda. **As Festas Reais no Rio de Janeiro (segunda metade do século XVIII)**. Rio de Janeiro, 2016. 329 p. Tese de doutorado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

As festas reais ocorridas na cidade do Rio de Janeiro na segunda metade do século XVIII, bem como as suas narrativas, constituem o tema desta tese. Sua primeira parte se propõe a pensar tais celebrações em suas conexões com outras manifestações festivas similares no espaço atlântico do império português no mesmo período cronológico, especialmente em cidades como Lisboa e Luanda. Seguindo essa perspectiva, o trabalho se propõe a relacionar as práticas festivas em homenagem ao rei lusitano ocorridas nessas diferentes localidades de modo não a ressaltar algum tipo de homogeneidade entre elas, mas sim a buscar os modos específicos pelos quais elas expressaram padrões e códigos comuns ao império português – não só nos próprios festejos, mas também nas narrações produzidas sobre eles, denominadas *Relações de festas*, por meio das quais se articulava certa memória acerca da monarquia e do império. Já a segunda parte da tese tenta refletir sobre o modo pelo qual tais padrões nos ajudam a entender três situações festivas na cidade colonial do Rio de Janeiro: as celebrações no ano de 1762 pelo nascimento do príncipe da Beira; as comemorações pelo casamento dos infantes D. João e Carlota Joaquina, em 1782; e as festas pelo nascimento do príncipe D. Antônio, em 1795. Pela tentativa de compreender a lógica de cada uma dessas práticas festivas, que identifique os sujeitos e grupos que dela tomaram parte, pretende-se pôr em evidência as dinâmicas das relações sociais do Rio de Janeiro do período, de modo a compreender como os diferentes grupos da cidade faziam da festa um espaço dramatizado de disputa e de afirmação de seu lugar dentro do Império Português.

Palavras-chave

Império Português; Mundo Atlântico; América Portuguesa; cerimoniais; cultura escrita; festas públicas

Abstract

Barbosa, Roberta Martinelli e; Pereira, Leonardo Affonso de Miranda. **The Royal Celebrations in Rio de Janeiro (second half of the eighteenth century)**. Rio de Janeiro, 2016. 329 p. Tese de doutorado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The royal celebrations held in the city of Rio de Janeiro in the second half of the eighteenth century, as much as their written narratives, are the theme of this thesis. The first part describes these events and their connections with similar festive manifestations in other cities of the Portuguese empire in the atlantic world during the same period, especially Lisbon and Luanda. These festive practices in homage to the Portuguese king are analyzed not to stress some type of homogeneity among them, but rather to seek the specific ways they expressed patterns and codes common to the Portuguese empire – expressed not only in the celebrations themselves, but also in the narratives produced about them, called the *Relações de Festas*, written to articulate a certain memory about the monarchy and Empire. In turn, the second part contains a reflection on the way in which these patterns help shed light on three festive situations in the colonial city of Rio de Janeiro: the celebrations in 1762 of the birth of the *Príncipe da Beira* (heir apparent to the throne); the commemorations of the marriage of King João VI and Carlota Joaquina in 1782; and the celebrations of the birth of Prince Antônio in 1795. By trying to understand the logic of each of these festive practices, identifying individuals and groups that took part in them, I highlight the dynamics of the social relations in Rio de Janeiro in the period, to indicate how the different groups dramatized the festivities and claimed their place within the Portuguese empire.

Keywords

Portuguese Empire; Atlantic world; Portuguese America; ceremonies; written culture; public celebrations

Sumário

Introdução	14
PARTE I. As festas reais no mundo atlântico	36
1. As formas festivas	36
1.1 O modelo da festa em Portugal	38
1.2 Um padrão em todo o Império: as festas na África e na América	63
1.3 O limite da ordem Imperial: conflitos nos dias festivos, o caso de Luanda	87
2. A Festa narrada	105
2.1. Os relatos de festas e suas formas narrativas	108
2.2. Os relatos em forma de silva	120
2.3. As gentes na festa	143
2.4. Um arremate: a história da couveira e da cozinheira	161
PARTE II. Celebrações locais	167
3. O Rio de Janeiro em festa	167
3.1. O “povo” do Rio de Janeiro	168
3.2. Notícias festivas que chegam ao Reino	183
3.3. O Rio de Janeiro e a celebração do nascimento do príncipe da Beira em 1762	194
3.4. Os <i>Pardos</i> na festa	223

4. Entre festas e inconfidências	242
4.1. Danças negras	243
4.2. Festa e civilidade no Passeio Público Carioca (1786)	257
4.3. As festas pelo nascimento do príncipe D. Antônio (1795)	275
5. Considerações Finais	301
6. Fontes e Referências	311

Lista de figuras

- Figura 1 – Planta do cadafalso armado na Sé para a celebração das exéquias. Fonte: AHU, Angola, Cartografia Manuscrita, 001, D. 241 e D. 242 67
- Figura 2 – Planta do cadafalso armado na Sé para a celebração das exéquias. Fonte: AHU, Angola, Cartografia Manuscrita, 001, D. 241 e D. 242 68
- Figura 3 – Ilustração de folheto, contendo representação de personagem feminina 132

Lista de abreviaturas

AGCRJ – Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

ANRJ – Arquivo Nacional do Rio de Janeiro

BNP – Biblioteca Nacional de Portugal

BNRJ – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

BPE – Biblioteca Pública de Évora

BPNA – Biblioteca do Palácio Nacional d’Ajuda

IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

INTRODUÇÃO

As festas reais e religiosas fizeram parte do cotidiano daqueles que viveram nas vilas e cidades do vasto território do “Brasil” ou das “províncias da América”, denominações dadas ao que era considerado pelos letrados portugueses, no final do século XVIII, o mais importante dos “domínios ultramarinos” da monarquia portuguesa¹. Por evidenciarem a identificação entre o rei e a religião católica, as diversas ocasiões festivas, patrocinadas pelas Câmaras, exibiam e reforçavam no espaço da rua o poder monárquico e a rígida hierarquização dos corpos sociais. Por meio das comemorações públicas de aniversários, nascimentos e mortes de membros da família real, aclamações de reis ou rainhas, e mesmo dos cerimoniais das entradas solenes, que assinalavam a chegada dos representantes do poder régio na colônia, reforçavam-se, aos olhos dos colonos, os laços que os ligavam ao centro do poder, ao rei português, e também representava-se a unidade do Império.

Se ampliarmos o campo de observação para a escala da experiência imperial, notamos que as festividades em homenagem ao rei lusitano e à monarquia foram práticas comuns nas quatro partes do mundo português, e seguiam um padrão que tomava Lisboa como modelo e expressava códigos comuns. Importante notar que, na hierarquia territorial das regiões que conformavam o império português, as conquistas ultramarinas desempenhavam uma posição política de inferioridade em relação ao reino, expressa, nas ocasiões festivas, pelo simbolismo da ausência física do rei². Nas cidades do ultramar, tal

¹ De acordo com Ilmar Rohloff de Mattos, os letrados situados na “cabeça da monarquia”, ou seja, em Lisboa, formularam denominações acerca da conquista americana que nem sempre convergiam com as elaboradas pelos que viviam na América Portuguesa ou tinham seus interesses radicados nela. A diferença pode ser percebida na avaliação feita pelo professor régio Luis dos Santos Vilhena, que morava na cidade de Salvador, segundo a qual não era “das menores desgraças o viver em colônias”; ou ainda pela frase do bispo Azeredo Coutinho: “a Metrópole, por isso que é mãe, deve prestar às colônias suas filhas todos os bons ofícios e socorros necessários para a defesa e segurança das suas vidas e de seus bens”. Conforme argumenta Ilmar Mattos, nesses autores é perceptível uma mesma identificação: “colônias”. Esta, por sua vez, era pouco frequente entre os letrados do reino. MATTOS, Ilmar Rohloff de. Pensar um império. In: GESTEIRA, Heloisa Meireles; CAROLINO, Luís Miguel; MARINHO, Pedro (Org.). *Formas do Império: ciência, tecnologia e política em Portugal e no Brasil. Séculos XVI ao XIX*. São Paulo: Paz e Terra, 2014. p. 20-21.

² Em análise sobre os cerimoniais das entradas solenes no reino português, Pedro Cardim afirma que a visita régia a uma cidade significava um gesto de reconhecimento do rei a uma determinada região. Sendo assim, pensando o caso da América Portuguesa “a ausência do rei era como que a expressão

fato era, de certo modo, compensado nos rituais públicos pela representação da presença real, fosse pelas pessoas que atuavam como seus representantes diretos – como o governador-geral, o vice-rei, os juizes da Relação, entre outros –, fosse por aqueles que exerciam cargos na Câmara local.³ Cabe aqui frisar que a percepção da existência de um modelo comemorativo praticado nas diferentes localidades que compunham o império português não pressupõe um interesse analítico que procure ressaltar algum tipo de homogeneidade entre tais práticas festivas. Pelo contrário, nosso objetivo é buscar identificar modos específicos pelos quais tais localidades expressavam padrões e códigos comuns ao império português, visíveis não só nos próprios festejos mas também nas narrações produzidas sobre eles, denominadas *Relações de festas*.

Conforme observou Serge Gruzinski, na época moderna a experiência histórica das grandes navegações e das “descobertas” inaugurou a conformação de um mundo que associava regiões de diferentes continentes aos reinos europeus, de modo a constituir o quadro político denominado pelos contemporâneos de Monarquia Católica.⁴ Neste movimento de redefinição geográfica constituíram-se as primeiras burocracias que operaram numa escala planetária, em que agentes

simbólica da subalternização a que as autoridades portuguesas tinham votado os territórios brasileiros, uma subalternização política, mas também econômica, comercial, financeira e até, de certo modo, intelectual”, ver: CARDIM, Pedro. Entradas Solenes – rituais comunitários e festas políticas, Portugal e o Brasil, séculos XVI e XVII. In: JANCOS, István; KANTOR, Iris (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001. p. 124.

³ Seguiremos neste trabalho a perspectiva de análise proposta por Stuart Schwartz, que, em estudo sobre as procissões reais na cidade colonial de Salvador ao longo dos séculos XVII e XVIII, sublinhou o caráter ambíguo da Câmara nas festas em homenagem ao rei português na América, uma vez que ela representava a um só tempo a presença simbólica da autoridade real em determinada localidade e também a nobreza e o “povo” da cidade. Ver: SCHWARTZ, Stuart. Ceremonies of public authority in a colonial capital. The king’s processions and the hierarchies of power in the seventeenth century Salvador. *Anais de História de Além-mar*, Lisboa, v. V, 2004. p. 7-26

⁴ GRUZINSKI, Serge. O historiador, o macaco e a centaura: a ‘história cultural’ no novo milênio. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 321-342, set./dez. 2003. Acerca do contexto do início da época moderna, é interessante a seguinte observação de Sanjay Subrahmanyam: “Ao invés de tratar as viagens europeias de exploração como o foco mais importante ou até mesmo o único, precisamos ter em mente que o período testemunha uma expansão considerável das culturas de viagem, bem como o desenvolvimento concomitante da literatura de viagem como gênero literário, quer as rotas exploradas fossem terrestre (trans-sahariana, trans-Ásia Central) ou marítimas. A noção de ‘descoberta’ aplica-se, assim, tanto às viagens pelo Oceano Índico de Zheng He, no início do século XV, quanto às de Cabral ou Magellan, um século mais tarde. Essas viagens foram, muitas vezes, acompanhadas por momentos de mudanças nas concepções de espaço e, portanto, na cartografia; uma nova e significativa etnografia empírica também emergiu a partir delas.” SUBRAHMAYAM, Sanjay. *Connected Histories: notes towards a reconfiguration of early modern Euroasia*. In: LIEBERMAN, Victor (ed.). *Beyond Binary Histories. Re-imagining Eurasia to c. 1830*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997, p. 737.

movimentaram-se por diferentes regiões, envolvidos nas experiências imperiais.⁵ Nas novas configurações geográficas e políticas daquele tempo inexistiam os horizontes dos estados nacionais, que viriam a ser uma invenção do século XIX, e que desde então direcionariam, em larga medida, o recorte dos objetos de estudos das pesquisas históricas sobre variados temas.⁶

À movimentação dos diferentes indivíduos – agentes administrativos, missionários, comerciantes, letrados, naturalistas, africanos escravizados, degredados, dentre outros – somava-se a circulação de mercadorias, espécies vegetais e animais, escritos manuscritos e impressos, saberes, padrões linguísticos, formas rituais, ritmos musicais, modos de dança e gestualidade, dentre outros. A várias partes da configuração imperial portuguesa, do Índico ao Atlântico, funcionavam articuladamente e em relação com outras experiências imperiais do período moderno.⁷ Seguindo a perspectiva de análise proposta por Sanjay Subrahmanyam, conhecida pela proposição das “histórias conectadas”, procuraremos olhar para as práticas festivas no mundo imperial português com o

⁵ A trajetória de Salvador de Sá (1602-1686) constitui um exemplo desta movimentação de altos funcionários a serviço da Coroa fora do seu território: “foi governador do Rio de Janeiro a partir de 1637 e encomendeiro – senhor de terras e indígenas – em Tucumã. A sua mãe era uma espanhola, filha do governador de Cádiz, e Salvador de Sá se casou com Catalina de Velasco que era sobrinha de Luis de Velasco, vice-rei do México e do Peru. Viveu seis anos no Prata, viajou às minas de Potosí e ficou fascinado pela prata peruana. Na guerra contra a Holanda, propugnou pela reconquista de Angola, desembarcou em Luanda e expulsou os flamengos”. GRUZINSKI, Serge, op. cit., p. 325.

⁶ Desde o século XIX, prevaleceu entre as práticas historiográficas a perspectiva de tomar as fronteiras da nação como limites naturalmente estabelecidos. As questões postas pelo mundo na conjuntura pós-Primeira Guerra Mundial, contribuíram, em parte, para as críticas de Henri Pirenne e Marc Bloch ao confinamento dos historiadores aos espaços nacionais, e a proposição da história comparada como abordagem metodológica capaz de relacionar cada história nacional à história de outras nações e de limitar o etnocentrismo e ampliar os horizontes. O método comparativo encontrou, entretanto, resistência entre os historiadores, tornando-se objeto de debates e críticas, dentre as quais o perigo de se produzir uma visão colada ao eurocentrismo. Em tempos recentes, com o avanço da globalização, é possível perceber o deslocamento da nação em relação ao lugar privilegiado que até então ocupava nas grandes narrativas, e a construção da discussão em torno das *histórias conectadas* como alternativa metodológica à história comparada. Sobre essa discussão, ver: GRUZINSKI, Serge, op. cit.; SUBRAHMAYAM, Sanjay. op. cit.; PRADO, Maria Ligia Coelho. Repensando a história comparada da América Latina. In: *Revista de História*, São Paulo, n. 153, p. 11-23, 2. sem. 2005.

⁷ O enfoque analítico que privilegia a abordagem de temas referentes ao mundo português da época moderna através de uma perspectiva global é tributário, sobretudo, das investigações de Charles Boxer, em sua obra *O império marítimo português*. De acordo com Sanjay Subrahmanyam, a experiência imperial portuguesa é “de fato, específica, e simultaneamente, relacionada com outras. Não há dúvida de que as relações específicas e em constante mudança dentro do próprio império são de grande interesse, em particular as dinâmicas complexas de vaivém entre o mundo do Atlântico Sul e do Oceano Índico”. Ver: XAVIER, Ângela Barreto; SANTOS, Catarina Madeira. Entrevista a Sanjay Subrahmanyam. In: *Cultura*, Lisboa, v. 24, p. 253-268, 2007.

propósito de apreender a dinâmica da interface entre o local e regional – o nível micro – com o suprarregional e até mesmo global – o nível macro.⁸ O processo de expansão marítima e conquista territorial da época moderna ensejava entre os europeus ocidentais o desejo de mapear este “novo mundo” em sua totalidade. Muito embora estivessem, de forma empírica, em melhor posição para construir representações e classificações acerca das novas realidades sociais que encontravam – fazendo isso mediante a adoção de uma superioridade posicional do observador, que separava o civilizado do não civilizado e distinguia os diferentes graus de civilização – isso não quer dizer que os indivíduos localizados nas periferias da monarquia, não elaborassem simultaneamente representações próprias do novo contexto em que viviam.⁹

Conforme argumenta Serge Gruzinski, na esteira das reflexões propostas pela abordagem das *histórias conectadas*, em vez de apenas estudarmos o “olhar europeu” sobre o resto do mundo ou a “representação do outro” é preferível considerar “olhares e representações cruzados”¹⁰. Avançando em sua análise, o autor diz que a adoção dessa nova perspectiva possibilita-nos ultrapassar o dualismo “Europa *versus* os outros” para pensar, por exemplo, a Ásia ou a África a partir da América Ibérica.¹¹ Ao se refletir particularmente sobre a América Portuguesa, é curioso indagar sobre as visões desenvolvidas pelos indivíduos locais da Bahia ou do Rio de Janeiro que mantinham interesses econômicos em Angola e Cabo Verde, acerca dessas regiões; ou, ainda, sobre as diferentes representações construídas a partir das intensas interações proporcionadas pelo circuito negreiro Lisboa-Rio de Janeiro-Luanda-Buenos Aires. Seguindo o caminho aberto por essas reflexões, este trabalho discute as “representações cruzadas” perceptíveis em algumas experiências festivas do mundo atlântico português, aprofundando-se na análise daquelas ocorridas na cidade do Rio de Janeiro, na segunda metade do século XVIII.

Os festejos públicos em homenagem ao rei português tiveram dimensões globais, mas com distintas e próprias manifestações locais. Situemos um caso: no

⁸ SUBRAHMAYAM, Sanjay, op. cit.

⁹ Ibid., p. 761-762; GRUZINSKI, Serge. Op. Cit., p. 332

¹⁰ GRUZINSKI, Serge. O historiador, o macaco e a centaura: a ‘história cultural’ no novo milênio, p. 332.

¹¹ Ibid., p. 326-328.

ano de 1750 teve início o reinado de D. José I, que foi, como de costume, acompanhado pela realização da cerimônia de aclamação em Lisboa e também por uma série de manifestações festivas para celebrar tal acontecimento nas diversas localidades do reino e das conquistas ultramarinas. Na Índia, por exemplo, temos um documento que registrou a realização, em 1º de dezembro de 1751, de um *Auto da aclamação da Majestade de El Rei D. José I Nosso Senhor e do juramento, que lhe foi feito pelos três Estados dos Povos da Índia*¹². Os dias posteriores foram marcados por inúmeras festas, com diversas atrações, dentre as quais a representação em francês da tragédia *Poro, rei da Índia vencido por Alexandre Magno*, atribuída a Corneille, e de uma ópera. O então vice-rei da Índia, Marques de Távora, aproveitou aquele momento festivo para celebrar também os seus feitos militares.¹³ Sobre a porção americana do império, temos disponível uma narrativa que descreve as festas promovidas em Pernambuco¹⁴ pela aclamação do rei D. José I, entre os anos de 1751 e 1752, enquanto que um ofício do governador e capitão de Angola, Conde de Lavrado, remetia à Coroa Portuguesa, em março de 1751, notícias sobre a realização das manifestações públicas em celebração do início do novo reinado naquela possessão ultramarina.¹⁵ Portanto, um mesmo acontecimento, no caso a aclamação do rei D. José I, era celebrado em diferentes regiões do império seguindo um padrão ritual,

¹² PEREIRA, Francisco Raymundo de Moraes. *Annal indico-lusitano dos sucessos mais memoráveis, e das ações mais particulares do primeiro ano do felicíssimo governo do ilustríssimo e excelentíssimo senhor Francisco de Assis Távora, Marques de Távora, Conde de S. João, do Conselho de Estado de S. Majestade Fidelíssima, vice-rei e capitão da Índia [...]*. Lisboa, Oficina Francisco Ameno, 1753.

¹³ Nuno Gonçalo Monteiro nos diz que o governo do vice-rei Marquês de Távora foi marcado por diversas celebrações, que inspiraram a produção de grandes números de folhetos. Além das festas pela aclamação de D. José I, em 1751, temos também o registro da realização de celebrações pelos anos da Marquesa de Távora, em março de 1751, e pelo nascimento do rei D. José, em junho do mesmo ano. O autor também assinala que o fato de o marquês ter ido para a Índia acompanhado por sua mulher constituía um fato inédito. Nas suas palavras: “a presença de uma vice-rainha conferia à residência dos governadores gerais do Estado um estatuto quase de corte régia”. Ver: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José: na sombra de Pombal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008. p. 141.

¹⁴ *Relação das Festas que se fizeram em Pernambuco pela feliz Acclamação do Mui Alto, e Poderosos Rei de Portugal D. Joseph I, Nosso Senhor, do anno de 1751 para o de 1752, sendo Governador, e Capitão General destas Capitánias o Illustris e Excellentis Senhor Luiz Joseph Correa de Sá do Conselho de Sua Magestade, etc.* Por Philippe Neri Correa, Official mayor da Secretaria do Governo, e Secretário particular do mesmo Illustríssimo, e Excelentíssimo Senhor Governador. Lisboa: Na Oficina de Manoel Soares, Anno de MDCCLIII. Com todas as licenças necessárias. p. 9-10. Biblioteca Nacional de Portugal. Microfilme (F4415).

¹⁵ Ofício do governador e capitão-general de Angola, conde do Lavradio, António de Almeida Soares Portugal de Alarcão Eça e Melo, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real. Luanda, 29 de Março de 1751. In: *Arquivo Histórico Ultramarino*. Angola, cx. 40, doc. 3803.

muito embora os modos de festejar variassem conforme, por um lado, as especificidades e dinâmicas vinculadas aos processos histórico-sociais de cada localidade, e por outro, de acordo com as variadas conjunturas.

Ao longo do século XVIII, a importância da parte atlântica do império português não cessaria de crescer. Conforme observou John Russell-Wood, ainda que Portugal seja descrito como possuidor de um vasto império ultramarino “no *longue durée* o Atlântico foi o centro de gravidade da colonização portuguesa, a área de maior influência e comércio, a localização de suas principais posses territoriais contíguas”¹⁶. Entre os anos de 1694 e 1698, a descoberta do ouro na América, na região central do atual estado de Minas Gerais, transformou a fisionomia do império português, já que as atenções da Coroa deslocaram-se do Oriente para o Atlântico-Sul, introduzindo a região centro-sul do Brasil no âmbito da economia mundial.¹⁷

A partir de então, a cidade do Rio de Janeiro firmou-se enquanto principal porto português na América, tornando-se importante escoadouro das riquezas coloniais, sobretudo de ouro e pedras preciosas, e centro de abastecimento da região mineira. Pelo seu porto eram exportadas matérias-primas e também importados escravos, alimentos e ideias. O Rio de Janeiro articulou, assim, a “região colonial”¹⁸ das minas ao reino português e ao império ultramarino, e passou a ser considerada pelos conselheiros da Corte “uma das pedras mais preciosas que ornaram a coroa da Vossa Majestade, de cuja conservação e bom governo depende a segurança das minas e ainda de todo o Brasil”¹⁹.

A cidade do Rio de Janeiro destacou-se também por suas funções político-administrativas, já que em 1763 passou a ser a sede do vice-reinado. Ao longo do século XVIII, governadores e, posteriormente, vice-reis realizaram iniciativas de intervenção no espaço urbano, visando o seu melhoramento. Tendo em vista a importância adquirida pela cidade colonial do Rio de Janeiro no conjunto do

¹⁶ RUSSELL-WOOD, John. *Histórias do Atlântico português*. São Paulo: Editora UNESP, 2014. p. 123.

¹⁷ Ver SOUZA, Laura de Mello e & BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *O império deste mundo: 1680-1720*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Coleção Virando Séculos. p. 34.

¹⁸ Sobre o conceito de região colonial, ver: MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo Squarema: a formação do Estado Imperial*. Rio de Janeiro: ACCESS, 1994.

¹⁹ Trecho de uma Consulta do Conselho Ultramarino de 1712, apud BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *A cidade e o império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 310.

império português, refletiremos, no âmbito deste trabalho, sobre as festas em homenagem à monarquia portuguesa que ali tiveram lugar ao longo da segunda metade do século XVIII. Ainda que o recorte espacial do estudo centre-se nos eventos festivos ocorridos no Rio de Janeiro, a análise tem como proposta pensar tais celebrações em suas conexões com outras manifestações festivas similares no espaço atlântico português. Privilegiaremos como campo de observação as trocas, circulações e interações ocorridas em torno das festas reais, nas configurações histórico-sociais do Atlântico, uma vez que nesta parte do espaço imperial português as conexões políticas, econômicas e culturais foram constantes e intensas. Conforme constatou Jucá de Sampaio, a cidade do Rio de Janeiro “estava no centro de uma intrincada rede de relações mercantis, que englobava todo o Atlântico português”²⁰.

Adotando a perspectiva da longa duração temporal, é possível identificar elementos formais comuns na configuração geral das práticas festivas ocorridas nas diferentes localidades do mundo atlântico português. Nas palavras de Iara Lis Carvalho Souza, o caráter repetitivo das festas,

não era uma opção ingênua ou menor, servia para que cada um, presente àquele acontecimento, tivesse uma ideia, ainda que ligeira, do seu desenrolar; atendia à necessidade de reger as festas, facilitando o trabalho das instituições responsáveis por sua realização, e procurava evitar distúrbios populares.²¹

Desenvolvendo o argumento, a autora chama atenção para o fato de que “tais elementos formais, tais signos e suas práticas, poderiam ser rearranjados de modo a criar novos significados, podendo ou não quebrar uma noção de continuidade”²².

Esta passagem toca, ao meu ver, numa questão de cunho conceitual e metodológico fundamental para os estudiosos que se debruçam sobre o tema das festas, no que diz respeito à importância da ênfase em sua historicidade. Ao pesquisador, cabe um olhar apurado sobre as fontes, que não devem ser tomadas apenas como descrições de formas que se repetem e sucedem ao longo do tempo. Apesar de ser possível identificar elementos formais semelhantes em

²⁰ SAMPAIO, Antonio Jucá de. *Na encruzilhada do império*. Hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c. 1650-1750). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. p. 316.

²¹ SOUZA, Iara Lis Carvalho. *Pátria coroada: o Brasil como corpo político autônomo, 1780-1831*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999. p. 214.

²² Ibid., p. 213.

determinadas manifestações festivas, tal plasticidade da forma, envolvendo a repetição de gestos e símbolos, reveste-se de novos significados em diferentes conjunturas.

Tal observação é importante porque no campo da produção historiográfica – assim como também da sociologia, da antropologia e da literatura – a festa foi, por vezes, enfocada como o lugar da tradição e da permanência, em trabalhos que acabavam por ressaltar a dimensão de continuidade das práticas festivas, bem como suas semelhanças no tempo e no espaço. No que se refere aos estudos históricos brasileiros, vale sublinhar a influência entre nós da historiografia francesa e, mais especificamente, a partir da década de 1970, da chamada “Nova História” – que, vinculando-se às propostas e interesses dos fundadores dos *Annales*, Marc Bloch e Lucien Febvre, pretendeu renovar os enfoques, recortes e objetos de pesquisa do campo da História, dando destaque ao estudo da religiosidade, da infância, das festas, dos rituais, da morte, do medo, dentre outros.

Foi no interior deste movimento que se configurou a área particular de interesse da história das mentalidades, cuja influência pode ser percebida na obra *Resíduos seiscentistas em Minas – textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco*, do historiador e crítico literário brasileiro Affonso Ávila²³. Nesse trabalho, publicado em 1967, o autor analisa duas importantes festas barrocas ocorridas nas Minas setecentistas, o *Triunfo Eucarístico* (1733) e o *Áureo Trono Episcopal* (1748). Ele compreende o espaço festivo como um momento de reafirmação do poder metropolitano e também de promoção de novas possibilidades, como a de integração dos mulatos na sociedade. Affonso Ávila centrou sua análise nos fenômenos culturais próprios da região de Minas Gerais, considerando o barroco um estilo de civilização e uma mentalidade própria dos diferentes segmentos da população mineira. A perspectiva deste autor aproxima-se da formulação clássica do historiador Jacques Le Goff, de que “a mentalidade de um indivíduo histórico é justamente o que ele tem de comum com outros

²³ ÁVILA, Affonso. *Resíduos Seiscentistas em Minas – Textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros, 1967.

homens de seu tempo”²⁴. No caso das Minas setecentistas, a mentalidade se expressaria por meio de uma cultura lúdica, sensorial, marcada pelo primado do visual, tão presente nas festas barrocas. Ao comparar as festas barrocas com o carnaval contemporâneo, Ávila observou a persistência de certas formas estéticas e procurou traçar relações entre a identidade nacional e a festa²⁵.

Abordagens similares que tomam as festas como ocasiões capazes de expressar uma identidade nacional ou uma originalidade brasileira se fazem presente em estudos das ciências sociais, da antropologia e da historiografia sobre o carnaval, sendo o célebre *Carnavais, malandros e heróis*, de Roberto Da Matta, uma das obras representativas de tal concepção.²⁶ Para este antropólogo, o carnaval seria uma “válvula de escape” da sociedade, constituindo-se também em um dos mecanismos através dos quais os brasileiros expressam a sua identidade. Segundo a análise de Da Matta, as “festas populares” – como o carnaval, as Marujadas, as festas do Divino, as Congadas e Reisados – são classificadas como “ritos da desordem”, uma vez que promovem a inversão e o caos, em contraposição aos “ritos da ordem”, que legitimam, acentuam e exageram as posições sociais, com a ressalva de que, na prática, tais modalidades rituais se confundam.²⁷ Pensando no contexto contemporâneo, a festa popular é compreendida como um espaço que recria um universo de personalidade, de congregação, com ênfase na relação entre os homens e nos valores reprimidos pela cultura burguesa. Propondo-se refletir sobre as festas brasileiras na atualidade, levando em consideração as relações entre modernidade e tradição,

²⁴ LE GOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 71.

²⁵ Sobre a obra de Afonso Ávila, ver: JANCOS, István; KANTOR, Iris. Falando de festas. In: _____. *Festa – Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001. p. 8-9; e SOUZA, Laura de Mello e. Aspectos da historiografia da cultura sobre o Brasil colonial. In: FREITAS, Marcos Cezar de (Org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. Rio de Janeiro: Contexto, 1998. p. 17-38.

²⁶ DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. Ver, também, do mesmo autor: _____. A mensagem das festas: reflexões em torno do sistema ritual e da identidade brasileira. *Sexta-feira. Antropologia, Artes e Humanidades*. São Paulo, ano 2, n. 2, 1998.

²⁷ DA MATTA, Roberto. A mensagem das festas: reflexões em torno do sistema ritual e da identidade brasileira. *Sexta-feira. Antropologia, Artes e Humanidades*. São Paulo, ano 2, n. 2, 1998. Em entrevista para este mesmo número da revista, o autor diz que: “Se você pegar o folclore brasileiro, reisados e congadas, tem muita coisa semelhante ao carnaval. [...] Congadas e Reisados são no mais das vezes dramas em que se inverte o mundo. [...] Elas têm um foco mais definido que o carnaval. O carnaval reúne esses elementos todos. Como diz o Bakhtin, o carnaval é onívoro, ele vai digerindo tudo que é moderno, tudo que é antigo. Ele pode integrar; fazendo uma síntese toda especial, inclusive das festas religiosas”.

este autor identifica as manifestações festivas populares à tradição e considera: “que seremos capazes de usar a força da tradição para fazer florescer uma modernidade singularmente nossa, latina, brasileira e preocupada com os oprimidos e com a solidariedade humana. Essa é, no fundo, a mensagem dos nossos carnavais e das nossas festas”²⁸.

Tal perspectiva toma a festa como um momento dotado de funções comuns em diferentes sociedades ou tempos históricos, compreendida como ocasião de inversão social, de suspensão de conflitos, de difusão de diferenças e de válvula de escape. Partindo da consideração de que as festas e sua relação com o contexto social que as produziu não devem ser pensadas *a priori*, optaremos por uma maneira distinta de nos aproximarmos do tema, olhando-o a partir da ótica própria da “história social”, que se configurou nas décadas de 1970 e 1980, acrescentando às suas questões os temas clássicos da História Cultural.

No que se refere mais propriamente aos propósitos do presente estudo, visando a precisar o campo conceitual no qual esta análise se estrutura, torna-se relevante recuperar algumas noções desenvolvidas por Natalie Zemon Davis e Edward Palmer Thompson, que procuraram repensar a festa e os rituais a partir de um diálogo com a produção dos antropólogos dedicados a este campo de estudos. De acordo com Natalie Davis, para os historiadores o impulso antropológico deve ser utilizado não na criação de modelos, mas sim na demarcação de novos problemas, no modo de ver, com novos olhos, os velhos problemas. A ênfase do olhar deve recair, portanto, em normas ou sistemas de valor e rituais, na atenção às funções expressivas das formas de tumultos e distúrbios e nas expressões simbólicas de autoridade, controle e hegemonia.²⁹

No ensaio intitulado *Razões do desgoverno*, Davis examinou os *chavaris* e os carnavais na França dos séculos XVI-XVIII, organizados por sociedades leigas denominadas “abadias do desgoverno”, que teriam suas origens em um aglomerado de papéis festivos atribuídos primariamente a jovens não casados nas aldeias francesas no século XII. Embora, no século XVIII, a organização básica e

²⁸ Ibid., p. 81

²⁹ DAVIS, Natalie Zemon. The historian and literary uses. *Profession*, New York, p. 21-26, 2003. Ver também: DESAN, Suzanne. Massas, comunidade e ritual na obra de E. P. Thompson e Natalie Davis. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 71.

os costumes das “abadias” nas áreas rurais da França tivessem mudado pouco, o mesmo não teria acontecido no espaço das cidades. A complexidade da vida urbana e a relativa alfabetização trouxeram importantes transformações para essa forma festiva, dentre as quais destaca-se o enriquecimento do seu conteúdo dramático.³⁰

Outra transformação foi a própria composição social e etária das abadias urbanas, que, sobretudo nas grandes cidades, não eram mais necessariamente organizações de jovens solteiros, como tinham sido nas aldeias. Estas foram substituídas por agrupamentos formais baseados na profissão, na ocupação, na vizinhança ou na classe. Nas palavras de Davis:

as Abadias não se atrofiaram, mas foram mantidas e transformadas por artesãos, comerciantes e advogados. O governo das Abadias foi ampliado para lidar com situações novas – para manter a paz e a ordem justa entre vizinhos de uma cidade em crescimento. Seu Desgoverno foi enriquecido dramaticamente, e a sua velha função de manter a ordem na família foi acrescida uma nova, a da crítica política. Fiquei surpreendida aqui, [...], pela criatividade social dos desarticulados, pelo modo como eles se apropriam de velhas formas sociais e as modificam de acordo com suas necessidades.³¹

O trecho em destaque nos permite notar duas inovações no modo pelo qual Davis encara a festa. A primeira, diz respeito a atenção dada para os sujeitos específicos que participavam de um determinado contexto festivo, rompendo, deste modo, com a ideia de que a festa é um meio de articular a sociedade como um todo. Já a segunda inovação evidencia-se na intenção desta autora de enfatizar a historicidade das práticas sociais, centrando a análise na percepção do movimento que gera transformações, que faz com que a festa não seja a mesma ao longo do tempo. Natalie Davis conclui afirmando que a vida festiva não deve ser compreendida como mera “válvula de escape”, desviando atenção da realidade social, e sim, por um lado, como uma forma de perpetuar certos valores da

³⁰ Nas palavras de Natalie Zemon Davis: “Enquanto o drama rural que acompanhava os *charivaris* era bastante simples, [...], agora as produções dramáticas são mais elaboradas [...] e são acompanhadas de versos. A produção literária da aldeia consiste numa simples canção para o *charivari*; os versos urbanos são mais complexos e contribuíram para o desenvolvimento do estilo *sottie* e *coq à l’asne* (diálogo poético que salta de um tema para outro). Enquanto o ator rural vestia-se conforme a inspiração do momento [...], os atores urbanos inventam roupas complicadas e às vezes suntuosas. E, por último, as Abadias rurais legavam seu Desgoverno apenas à memória, e as Abadias urbanas do século XVI frequentemente deixavam o seu impresso”. DAVIS, Natalie Zemon. Razões do desgoverno. In: _____. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França Moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 96-97.

³¹ Ibid., p. 105-106.

comunidade (garantindo sua sobrevivência) e, por outro, como um meio de fazer a crítica da ordem social. Interessa-nos sublinhar a ideia proposta por Davis da “criatividade social” das pessoas comuns, que ao se apropriarem de velhas formas sociais e expressarem uma crítica, podiam, por vezes, gerar efeitos transformadores em práticas antigas. Nesta abordagem, a ocasião festiva não é vista como um momento de suspensão de conflitos, mas sim como um espaço de articulação de diferentes anseios sociais, que se expressam em torno da festa pelos atores que dela participavam.

Caminho semelhante é trilhado, no mesmo período, por E. P. Thompson, em trabalho sobre a *rough music*, termo usado para designar formas rituais variadas, empregadas em geral para dirigir zombarias ou hostilidades contra indivíduos que desrespeitavam certas normas da comunidade na Inglaterra, a partir do século XVII, chama a atenção para a grande diversidade de suas formas e motivos, que podem abranger desde brincadeiras bem-humoradas com recém-casados até sátiras de maior brutalidade. O autor realiza um exame das razões que poderiam provocar a *rough music*, dividindo-os em dois grupos, os do âmbito “doméstico” e os do âmbito “público”.³² Apesar do caráter extremamente diverso e desordenado de suas evidências, Thompson consegue identificar certas propriedades humanas básicas: “o barulho estridente e ensurdecido, o riso desapiedado e as mímicas obscenas”³³.

O mais sugestivo da análise de Thompson é a sua constatação de que as formas variadas da *rough music* faziam parte de um vocabulário simbólico bastante bem compreendido por todas as classes sociais de uma determinada época, capaz de ser apropriado de formas diversas e expresso em frases com

³² Sobre o grupo “doméstico”, Thompson identifica os seguintes delitos que poderiam causar a *rough music*: quando o marido deixa de estabelecer a sua autoridade patriarcal; um novo casamento de viúvos ou viúvas ou casamentos que a comunidade considerava, de algum modo, mal arranjados ou grotescos; várias ofensas sexuais; e o espancamento ou maus tratos impostos à esposa pelo marido; e também a crueldade para com as crianças. Já para o grupo “público”, Thompson menciona que a *rough music* poderia ser empregada para punir pequenos roubos entre vizinhos; para mostrar desaprovação em relação à decisão de um magistrado ou a um processo muito rigoroso ou severo; contra funcionários impopulares; contra a polícia, delatores, ladrões de cadáveres; contra os que recrutavam à força; contra a demissão injusta de um criado, entre outros motivos. THOMPSON, E. P. *Rough music*. In: _____. *Costumes em comum* – Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 369-393.

³³ Ibid., p. 353-360.

significados diferentes. Ao examinar, por exemplo, a *rough music* “pública” nas cidades inglesas do século XVIII, Thompson observa que os

símbolos eram o veículo do discurso, e às vezes da negociação entre os plebeus e os patrícios. As ações do povo às vezes não passavam de uma manipulação desses símbolos, na tentativa de desmistificar a autoridade ou de ridicularizar os adversários políticos.³⁴

Esta passagem evidencia dois aspectos importantes da argumentação de Thompson: o primeiro deles é a noção de que os “plebeus” tinham suas próprias noções sobre o que estavam fazendo ao mobilizar tal vocabulário. Neste sentido, torna-se relevante, por parte do historiador, o esforço em tentar compreender as razões próprias pelas quais os “plebeus” empregavam de uma determinada forma um vocabulário herdado seletivamente em uma circunstância específica; o segundo aspecto refere-se à ideia de que, no ato festivo, os sujeitos constroem ativamente seus próprios sentidos para o ritual, quebrando assim qualquer possibilidade de unidade sistêmica da festa.

Para, no entanto, conseguirmos compreender o movimento de apropriação deste vocabulário simbólico por sujeitos específicos, não basta apenas realizar uma compilação das ocorrências da *rough music*, sendo fundamental recuperar os contextos nos quais tais discursos acontecem. Nas palavras do autor: uma determinada forma ritual “tem o seu significado ampliado e a sua complexidade enriquecida quando inserido nesse contexto, e ao mesmo tempo ele inunda o contexto com sua luz excêntrica e estranha”³⁵.

Ao decodificar a *rough music* a partir de exames contextualizados dentro de um recorte temporal que abrange os séculos XVII ao XIX, Thompson apresenta ao leitor, por um lado, os significados de tais formas de expressão simbólica para os sujeitos que delas fizeram parte em circunstâncias específicas; e, por outro, coloca em destaque o movimento de transformação da *rough music* ao longo do tempo, quando observa que suas antigas formas podiam ser apropriadas para novos fins. Quando analisa, por exemplo, os delitos no âmbito “doméstico” ocorridos na Inglaterra no final do século XVII e início do XVIII, o autor considera que o exame de tais episódios, procurando conhecer “por dentro os

³⁴ Ibid., p. 392.

³⁵ THOMPSON, E. P. *Rough music*. In: _____. *Costumes em comum* – Estudos sobre a cultura popular tradicional. p. 386.

motivos dos atores”, são indicadores de modificações nas relações de gênero em ocupações e sociedades que estavam se transformando. Desse modo, nas regiões do Oeste da Inglaterra, onde começaram a surgir indústrias de laticínios e roupas que davam empregos para mulheres, observa-se um aumento das acusações de bruxaria contra as mulheres e de castigos mais severos impostos às megeras. Thompson conclui que a mortificação das mulheres mandonas em rituais de *rough music*, naquela conjuntura, não devem ser apenas atribuídas “ao tradicionalismo do *West Country*, mas podem ao contrário expressar a crescente insegurança masculina num momento em que as mulheres estavam realmente se tornando mais independentes e afirmativas”³⁶.

As novas tendências interpretativas nos trabalhos historiográficos delineadas nas décadas de 1970 e 80 – a nova História Cultural, a micro-história italiana, a história social inglesa –, a despeito de suas especificidades, compartilhavam um horizonte comum de preocupações: a busca das particularidades culturais do passado e das especificidades e singularidades sociais, o interesse pelos agentes históricos em seus movimentos, vozes e estratégias particulares. Perspectivas interpretativas como estas tiveram forte influência sobre a produção historiográfica brasileira em geral e, mais particularmente, entre os trabalhos dedicados ao estudo das festas.

A historiadora Mary Del Priore, em trabalho sobre as festas reais e religiosas no Brasil colonial, procurou entender tais ocasiões como momentos de trocas culturais que poderiam engendrar espaço tanto para as relações de solidariedade, alegria, inversão, criatividade e integração, quanto para as relações de luta, violência, educação, controle e manutenção dos privilégios. Rompendo com a ideia homogênea da festa, esta autora teve a preocupação de analisar o significado que esta possuía para os variados segmentos da sociedade: agentes metropolitanos, autoridades locais, índios, pardos, negros e escravos.³⁷

Tomando como referência o estudo de Peter Burke sobre a cultura popular na Europa Moderna³⁸, Mary Del Priore propõe “rastrear os níveis de circularidade que levavam informações da elite para o povo, ou por entre culturas diferentes (no

³⁶ Ibid., p. 374-384.

³⁷ DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000. p.11.

³⁸ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

caso brasileiro, a festa negra e indígena), que serviam-se da festa, da procissão, da ‘Entrada’ como espaço comum de trocas”³⁹.

O interesse em compreender a forma, nem sempre convergente, pela qual o espaço festivo era apropriado pelos diferentes atores sociais, soma-se à intenção de identificar “o que havia de comum entre esses diversos grupos, circulando de alto a baixo na sociedade colonial”⁴⁰. Del Priore parte de uma análise bipolar entre erudito e popular, distanciando-se, nesse sentido, da proposta interpretativa de Natalie Davis, que, por estar interessada no caráter múltiplo dos sujeitos da festa e em compreendê-los em sua diversidade, prefere nomeá-los e analisá-los em separado, e não os abarcar como um todo sob a expressão “populares”.

Considerando a divisão da cultura entre a dos “populares” e a dos “eruditos”, esse tipo de abordagem sublinha o aspecto de resistência inerente às práticas festivas dos “populares”. É importante fazermos referência ao existente campo de discussão teórica em torno do conceito de “cultura popular”. Recentemente, alguns autores, criticando a visão, difundida entre os folcloristas, da “cultura popular” como o local da “alma nacional”, e também as abordagens que enfatizam o seu aspecto de resistência, defendem a invalidação do conceito.

Martha Abreu, em seu livro *O império do divino – festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*, marcaria suas posições nesse debate ao optar pelo uso desta expressão, considerando, entretanto, a necessidade de rever os modelos simplistas e dualistas de oposição entre cultura popular e erudita ou entre cultura dos dominados e dos dominantes. Esta historiadora deixa claro, na apresentação do seu trabalho, que o uso da expressão *populares* não envolve a intenção de atribuir qualquer homogeneidade ou organicidade ao “popular”. O seu objetivo foi colocar no centro da investigação as pessoas pobres, simples, comuns, escravos, negros e imigrantes pobres, sem a obrigação de suprimir a diferença entre eles. Considera-os como *populares* pelo “fato de terem compartilhado uma série de manifestações, tais como festas, danças, gostos, e de

³⁹ DEL PRIORE, Mary, op. cit., p. 12.

⁴⁰ Ibid., p. 11.

terem sido identificados conjuntamente pelas autoridades municipais que desejavam ‘civilizar’ os costumes da cidade”⁴¹.

Martha Abreu incorpora a reflexão de E. P. Thompson e Natalie Davis sobre o sentido socialmente diverso da festa, que estava longe de constituir qualquer unidade, sendo, antes, espaço de conflitos sociais. Ela o faz, porém, sem atentar para o caráter múltiplo dos sujeitos da festa notado por Davis, na medida em que o uso da expressão “populares”, ainda que com as ressalvas devidas, acaba não contribuindo para pôr em evidência a experiência complexa e multifacetada dos diferentes sujeitos em um determinado contexto festivo.

Para Martha Abreu, o conceito de “cultura popular” só se torna inteligível mediante sua contextualização, ganhando sentido na

própria busca do como as pessoas comuns, as camadas pobres ou populares (ou pelo menos o que se considerou como tal) criavam e viviam seus valores, e, no caso, as manifestações festivas, considerando sempre a relação complexa, dinâmica, criativa e política mantida com os diferentes segmentos da sociedade: seus próprios pares, representantes do poder, setores eruditos e reformadores.⁴²

Nesta passagem, a autora aproxima-se de E. P. Thompson ao optar por uma análise contextualizada, que pretende compreender os sentidos das festas, bem como o que era o “popular”, em sua relação com o contexto social que as produziu. Entretanto, assim como Mary Del Priore, parte de uma análise bipolar entre o erudito e o popular e, embora reconhecendo que este último abarca segmentos sociais diversos – escravos, pessoas pobres, imigrantes pobres – , acaba não aprofundando a análise em torno da multiplicidade desses sujeitos e na forma pela qual eles atuavam nas ocasiões festivas.

Este esforço em perceber as visões específicas que sujeitos diferenciados tinham sobre a ocasião festiva em determinadas conjunturas está presente no estudo de João José Reis sobre a festa negra na Bahia, durante a primeira metade do século XIX. Procurando compreender os diversos fins e sentidos que o festejar adquiria para africanos e seus descendentes, este autor destaca o caráter polímorfo e polissêmico da festa negra, que poderia ser uma oportunidade para “rituais de identidade étnica, reunião solidária de escravos e libertos, competição e conflito

⁴¹ ABREU, Martha. *O império do divino – festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro. São Paulo: Nova Fronteira; FAPESP, 1999. p. 27-28.

⁴² Ibid., p. 28-29.

entre os festeiros, ensaios para levantes contra os brancos”⁴³. Esta sua característica acabava confundindo os responsáveis por seu controle (senhores, governantes, policiais, religiosos, jornalistas), que também discordavam entre si sobre o que fazer diante de tais práticas. Alguns reconheciam o direito dos negros, inclusive escravos, de realizarem suas festas, enquanto outros entendiam que deveriam proibi-la ou discipliná-la. As festas negras podiam ser consideradas como situações propícias a revoltas ou como meios de diminuição das tensões sociais. Consequentemente, por ser a festa um fenômeno plural, suas diversas manifestações provocavam distintas reações, que dependiam “de onde e quando aconteciam, sobretudo o que nelas se fazia e quem delas participava – que tipo de negro, se africano ou crioulo, se isolado ou misturado com mestiço ou mesmo com brancos”⁴⁴.

João José Reis aponta, com essa afirmativa, para a diversidade de formas e sentidos da festa, mesmo no interior do universo negro. Marina de Mello e Souza, em trabalho sobre a festa de coroação de reis negros no Brasil escravista nos séculos XVIII e XIX, compreende o espaço da festa colonial como produto do encontro de culturas africanas e da cultura ibérica, que “incorporou elementos de ambas em uma nova formação cultural, na qual os símbolos ganharam novos sentidos”⁴⁵. Do encontro com as culturas europeias dos colonizadores, bem como da diversidade interna dos grupos de africanos no ambiente da sociedade escravista, surgiram “as formações sociais e culturais afro-americanas, aglutinando contribuições diversas a partir de processos historicamente definidos”⁴⁶. Portanto, em concordância com esta autora, as formações festivas na América Portuguesa foram derivadas das transformações das festas africanas e europeia no contexto escravista e colonial. Marina de Mello e Souza compreende a festa como espaço de entrecruzamento de culturas diversas, uma vez que os sujeitos interpretam a festa a partir de suas próprias redes culturais, gerando uma dinâmica de comunicação da qual resultam novas formas festivas. Preocupada em traçar o processo histórico no qual as festas de coroação do Rei Congo se

⁴³ REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). *Carnavais e outras f(r)estas*. Campinas: Editora Unicamp; Cecult, 2002. p. 101.

⁴⁴ Ibid., p. 102.

⁴⁵ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista – história da festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 18-19.

⁴⁶ Ibid., p.154.

constituíram, esta autora propõe pensar os significados e mudanças de tal festividade em sua própria historicidade.⁴⁷

Diante do que foi exposto, pretendemos analisar as festas reais ocorridas na cidade do Rio de Janeiro, enfatizando a diferença em detrimento da continuidade ou da homogeneidade, seja no âmbito temporal, seja no espacial. Não tomaremos a festa como um lugar da permanência de uma herança de tradições populares que podem ser percebidas ao longo do tempo. Tampouco ela será vista como ocasião capaz de expressar uma identidade nacional ou uma originalidade “brasileira”. De acordo com Maria Clementina Pereira Cunha, as festas,

longe de constituírem ocasiões dotadas de alguma espécie de herança imemorial, (...) têm – mesmo sob uma aparente semelhança – dia, hora, lugar, sujeitos vários e predicados transitórios, significados mutantes e (inevitavelmente) polissêmicos, capazes de expressar a mudança e o movimento.⁴⁸

Por outro lado, dentro do recorte espacial proposto pelo presente estudo e seguindo a abordagem teórico-metodológica que enfatiza as conexões, a tese tem a proposta de analisar as festas em homenagem à monarquia portuguesa no Rio de Janeiro pondo em evidência suas especificidades locais e conjunturais, sem perder de vista a dimensão atlântica e mesmo imperial de tais práticas.

Para dar conta deste desafio, este trabalho organiza-se em duas partes. A primeira busca refletir sobre as festas públicas que celebraram a aclamação do rei D. José I, no ano de 1750, em algumas localidades do espaço atlântico português, tais como Lisboa, Luanda e Pernambuco, entre os anos de 1750 e 1752. O Capítulo 1 trata do ritual de aclamação de D. José I, ocorrido em Lisboa a partir do exame de duas narrativas que o descreveram⁴⁹. A partir da análise de tais

⁴⁷ Nas palavras de Marina de Mello e Souza: “Produto do mundo colonial, a festa do rei congo passou por profundas transformações a partir da desagregação do sistema escravista, deixando de ser espaço privilegiado de construção e expressão de uma identidade da comunidade negra. Mesmo que os seus significados básicos permaneçam os mesmos para os que a vivem anualmente, o espaço que ocupava na sociedade como um todo se restringiu bastante, e para os que a olham de fora, ela se tornou manifestação folclórica, tradição admirada por alguns, mas percebida como deslocada no tempo”. Ibid., p. 21.

⁴⁸ CUNHA, Maria Clementina Pereira. “Apresentação” In: Maria Clementina Pereira Cunha [Org.]. *Carnavais e outras f(r)estas*. Campinas, São Paulo; Editora Unicamp, Cecult, 2002. p. 12

⁴⁹ Essas narrativas são: *AUTO de Levantamento, e Juramento, que os Grandes, Títulos Seculares, e mais Pessoas, se acharão presentes fizeram ao fidelíssimo, muito alto, e muito Poderoso senhor El-Rei D. Josepho I., nosso senhor. Na Coroa destes Reinos, e Senhorios de Portugal*. Lisboa: Officina Francisco Luís Ameno, 1752. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Seção de Obras Raras [24, 3, 2 n.26]; e *RELAÇÃO curiosa da varanda, em que se celebrou a aclamação e exaltação ao trono do sempre inclito e augusto monarca D. José I Nosso Senhor e de tudo o que*

documentos, buscamos, por um lado, enfatizar o sentido contextual do ritual de aclamação do rei D. José I em Lisboa, ainda que remetido a um padrão estabelecido pelo costume, na intenção de explicar o que acontecia especificamente naquela celebração.⁵⁰ Por outro lado, procuramos identificar os elementos que conformavam a existência de um modelo festivo em Lisboa, que por sua vez devia ser seguido em todo o Império. A seguir examinamos as demonstrações públicas pela aclamação do rei D. José I ocorridas em Pernambuco e Luanda, sublinhando a presença de elementos ritualísticos comuns – tanto na morfologia das festas quanto na forma narrativa dos textos que as registraram – mas sobretudo procurando ressaltar o modo pelo qual foram desenvolvidas formas próprias de exibição pública relacionadas aos contextos socioculturais locais do ultramar atlântico.

O Capítulo 2 examina o segundo momento das festividades pela aclamação do rei D. José I em Lisboa, no ano de 1752, por meio da análise de um conjunto de folhetos impressos que descreveram uma parte particular daquelas celebrações: as festas de touros. Tais relatos distinguiram-se, quanto ao gênero narrativo, a temática tratada e o público a que eram destinados, das duas *Relações* produzidas sobre as primeiras solenidades de 1750 analisadas no capítulo anterior. Dentre esses folhetos, recebem destaque as *Relações* em forma de silva compostas por Luiz Lázaro Leitão, sobre as quais recai o foco da análise. Os relatos sobre as festas de touros de 1752 organizavam, do ponto de vista letrado, uma ampla variedade de comportamentos e práticas culturais dos diversos sujeitos ali presentes – as autoridades, o poeta, as mulheres de diferentes ofícios, os negros africanos, entre outros – estabelecendo uma hierarquia entre eles. Além disso, esse conjunto documental faz referência a modos de dançar, de vestir e de musicalidade provenientes de outras regiões geográficas do espaço atlântico português, por exemplo, ao “som próprio dos pretos da Guiné” ou à dança dos “pretos ao uso americano”. Com esse tipo de registro, tais narrativas demarcavam o reconhecimento de singularidades culturais locais nas formas públicas de celebrações da monarquia portuguesa.

se admirou neste festivo e plausível ato. Lisboa: Na Officina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha, 1752. Biblioteca do Palácio Nacional da Ajuda. Doravante BPNA.

⁵⁰ CURTO, Diogo Ramada. *Cultura política no tempo dos Filipes (1580-1640)*. Lisboa: Edições 70, 2011.

A segunda parte do trabalho visa a examinar algumas situações festivas ocorridas na cidade do Rio de Janeiro colonial ao longo da segunda metade do século XVIII. O Capítulo 3 enfoca as celebrações públicas no Rio de Janeiro pelo nascimento do príncipe da Beira, em 1762, a partir da análise de duas narrativas anônimas produzidas sobre esse acontecimento festivo e publicadas em Lisboa no ano seguinte.⁵¹ Partindo da consideração de que os sentidos das festas não devem ser pensados *a priori*, e sim nas relações dinâmicas tecidas entre os diferentes segmentos sociais que delas tomavam parte, em conjunturas históricas precisas, procuraremos nos aproximar dos significados de exibição pública produzidos pelos diferentes sujeitos que participaram das festas em comemoração ao nascimento do príncipe da Beira, no Rio de Janeiro, em 1762, dando particular destaque aos múltiplos sentidos da encenação apresentada pelos homens *pardos* daquela cidade no interior do festejo.

O Capítulo 4 dedica-se a indagar sobre os sentidos das festas comemorativas pelo casamento entre o príncipe herdeiro D. João e a princesa espanhola Carlota Joaquina, realizadas no Passeio Público carioca, em 1786, a partir do relato elaborado por Antônio Francisco Soares⁵². O exame da morfologia destas festas permite discutir, por um lado, o “lugar” ocupado pelos letrados locais nessas celebrações e as representações por eles construídas acerca da monarquia portuguesa, da América e do próprio grupo letrado no âmbito do Império. Por outro lado, possibilita também perceber o modo pelo qual as práticas culturais de base africana e indígena apareceram ou não ali representadas.

Em seu último item, o capítulo explora as festas reais celebradas na tensa conjuntura do final do século XVIII, momento em que se vivenciava, no espaço americano, um novo tipo de sedição, por meio das experiências da Inconfidência

⁵¹ As narrativas são: “Relação dos Obsequiosos Festejos que se fizeram na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, pela plausível notícia do nascimento do sereníssimo senhor príncipe da Beira, o senhor d. José no ano de 1762 oferecida ao nobilíssimo Senado da mesma cidade, que tão generosamente concorreu para estes grandes festejos, em que se empenhou a sua fidelidade, e desempenhou o seu afeto. Por um Cidadão e Anônimo” In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Seção de Obras Raras. p. 173-183; e *Epanáfora Festiva ou relação sumaria das festas com que na cidade do Rio de Janeiro, capital do Brasil, se celebrou o feliz nascimento do sereníssimo príncipe da Beira, nosso senhor*. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1763. [sem indicação de autor] Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

⁵² SOARES, Antonio Francisco. *Relação dos magníficos carros que se fizeram de arquitetura, perspectiva e fogos [...] nesta cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IHGB. Seção de Manuscritos.

Mineira (1789), da Conjuração do Rio de Janeiro (1794) e da Conjuração Baiana (1798).⁵³ Apesar do ambiente de suspeição por parte das autoridades coloniais com relação ao avanço das ideias francesas em regiões da América e da insatisfação de segmentos sociais locais – como letrados e comerciantes – com relação às orientações políticas adotadas no reinado de D. Maria I, as festas reais continuaram praticadas conforme o costume. A partir do exame dos requerimentos dirigidos à Câmara do Rio de Janeiro pelos habitantes da cidade, solicitando o ressarcimento de quantias gastas pela realização das festas em comemoração do nascimento do príncipe D. Antônio, em 1795, foi possível evidenciar que o programa daquelas celebrações guiou-se pela antiga tradição. No entanto, a documentação permite-nos perceber transformações na dinâmica das relações entre os indivíduos envolvidos em torno dos acontecimentos festivos na última década dos setecentos. Nós nos deteremos na análise das mudanças relacionadas, em primeiro lugar, ao modo de participação e de representação dos artesãos cariocas nessas cerimônias e, em segundo lugar, às relações entre as autoridades reinóis e os letrados americanos.

As festas são entendidas neste estudo como momentos privilegiados de conagração, mas também de tensões; espaço em que se processava um diálogo social intenso, gerando disputas em torno de seus limites e legitimidade. Interessamos, por um lado, compreender a morfologia das festas – suas diversas práticas, linguagens e símbolos – e, por outro lado, as identidades múltiplas e cambiantes de seus participantes. Se a prática das festas reais nas cidades coloniais da América e em outras localidades do império português foi um importante instrumento de poder – funcionando para estreitar os laços de fidelidade e vassalagem do Rei com os seus súditos e para representar visualmente as relações de poder e as hierarquias sociais –, ela também criou oportunidades para aqueles

⁵³ Em concordância com a análise de Laura de Mello e Souza, é possível identificar três grandes momentos críticos de sublevações ao longo dos séculos XVII e XVIII na América portuguesa. Os movimentos de inconfidência conformaram o terceiro momento de insurgência, identificado pela autora como o da “revolução atlântica”, na medida em que seus agentes, em suas manifestações de descontentamento, criticaram a forma do governo monárquico absolutista e o estatuto político colonial. SOUZA, Laura de Mello e. Motins, revoltas e revoluções na América portuguesa, séculos XVI-XVIII. In: TANDETER, Enrique. *Historia general de la America Latina*. Madri: UNESCO; Trotta, 2002. v. IV. p. 459-474. Para uma reflexão acerca dos movimentos de rebelião na América Portuguesa anteriores aos movimentos de inconfidência, ver: FIGUEIREDO, Luciano de Almeida. *Revoltas, fiscalidade e identidade colonial na América portuguesa: Rio de Janeiro, Bahia e Minas Gerais (1640-1761)*. São Paulo, 1996. 564p. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

que dela participavam agirem sobre essas representações, transformando-as. Partiremos da ideia de que cada festividade, organizada para comemorar acontecimentos e datas importantes ligadas à vida da cidade colonial do Rio de Janeiro e da monarquia portuguesa, “escondia” em seu interior outras “festas”, com lógicas que lhes eram próprias. O desafio que inspira este estudo é, portanto, o de entender a relação entre festividades que pretenderam exaltar o poder da monarquia portuguesa e demarcar rígidas hierarquias sociais, reforçadas em verso e prosa pelos relatos que as celebram, e os sentidos da participação nela de *outros* segmentos sociais presentes em tais relatos – como poetas, artesãos, pardos, libertos(as), escravos(as) e muitos outros sujeitos cujas lógicas acabaram perdidas em meio a uma visão unívoca da festa.

Parte I

As festas reais no mundo atlântico

1

As formas festivas

As manifestações festivas realizadas pela aclamação do rei D. José I em Lisboa, Luanda e Pernambuco, entre os anos de 1750 e 1752, constituem o ponto de partida deste capítulo para a reflexão acerca dos significados das festas reais em diferentes regiões do mundo atlântico português. A partir do exame de alguns relatos de festas e das correspondências trocadas entre as autoridades do reino e as do ultramar, percebemos a existência de um modelo festivo no império português, ainda que seja possível identificar especificidades locais em suas práticas relacionadas a situações histórico-sociais específicas.

O mundo atlântico português é aqui compreendido como um espaço com intenso movimento de indivíduos – agentes administrativos, missionários, comerciantes, letrados, escravos, degredados – no qual circulavam mercadorias, informações, espécies vegetais e animais, línguas, ideias, símbolos, hábitos culturais, conformando processos histórico-sociais novos.⁵⁴ Seguindo essa perspectiva teórico-metodológica, propomos neste capítulo inicial ampliar o nosso olhar e comparar as práticas festivas em homenagem ao rei lusitano no espaço atlântico do império português, procurando compreendê-las como experiências não homogêneas, mas com sentidos gerais que extrapolavam contextos particulares.

As festas reais desempenhavam, do ponto de vista da Coroa portuguesa, o papel de representar a autoridade e a presença do rei em diferentes cidades e

⁵⁴ A mobilidade enquanto chave interpretativa para se pensar o espaço atlântico português foi desenvolvida pelo historiador John Russell-Wood em uma abordagem que procurou privilegiar as “interações humano-culturais-econômicas em torno, no e através do Atlântico”. DOMINGUES, Ângela; MOURA, Denise A. Soares de. Introdução. In: RUSSELL-WOOD, John. *Histórias do Atlântico Português*. São Paulo: Editora UNESP, 2014. p. 7-24.

regiões, transmitindo as mensagens do Império e da Igreja. Os rituais públicos da monarquia, com sua linguagem política específica, exibiam e reforçavam no espaço da rua o poder monárquico e a rígida hierarquização dos corpos sociais. Mas, não somente isso, eram também momentos em que podiam ser estreitados os laços de fidelidade e vassalagem do rei com os seus súditos. Pensando nas conquistas ultramarinas do espaço atlântico, as práticas festivas foram ganhando uma fisionomia própria relacionada às realidades das sociedades coloniais. Nesse caso, as cerimônias festivas expunham o poder do rei e dos seus representantes locais, como também o da dominação metropolitana.⁵⁵

Diante do exposto, analisaremos no primeiro item deste capítulo o cerimonial da aclamação do rei D. José I em Lisboa, no ano de 1750, a partir de duas narrativas que descreveram esse acontecimento.⁵⁶ Tendo em vista que Lisboa desempenhava um papel modelar, constituindo-se em paradigma de tais festejos no âmbito do império português, pretendemos, a partir do exame dos relatos sobre a aclamação, pôr em evidência as características da morfologia de tal celebração, bem como do próprio estilo narrativo que a registra. Os relatos de festas, denominados em geral de *Relações*, evidenciam também uma padronização no âmbito discursivo, no modo de narrar o acontecimento festivo.

A seguir, no segundo item, direcionamos o nosso olhar para o espaço atlântico português com o intuito de perceber como a aclamação do novo rei D. José I foi recebida e celebrada em localidades da América Portuguesa e da África. A partir dos registros documentais disponíveis sobre esse evento nos domínios atlânticos buscamos perceber os pontos em comum e diferenças das práticas festivas e dos discursos produzidos sobre tais práticas em determinadas localidades.

⁵⁵ LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 53-54.

⁵⁶ Os documentos são: *AUTO de Levantamento, e Juramento, que os Grandes, Títulos Seculares, e mais Pessoas, se acharam presentes fizeram ao fidelíssimo, muito alto, e muito Poderoso senhor El-Rei D. Josepho I, nosso senhor. Na Coroa destes Reinos, e Senhorios de Portugal*. Lisboa: Officina Francisco Luís Ameno, 1752. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Doravante BNRJ Seção de Obras Raras [24, 3, 2 n.26]; e *RELAÇÃO curiosa da varanda, em que se celebrou a aclamação e exaltação ao trono do sempre inclito e augusto monarca D. Joseph I Nosso Senhor e de tudo o que se admirou neste festivo e plausível ato*. Lisboa: Na Officina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha. BPNA.

Por fim, o terceiro item apresenta uma reflexão, tomando-se o caso de Luanda, acerca dos limites enfrentados pelos agentes da Coroa portuguesa na execução dos festejos públicos no espaço das conquistas do Atlântico, sobretudo, naqueles localizados no continente africano. Se os relatos oficiais sobre as festas reais procuram fixar uma memória de que tais celebrações transcorreram, comumente, de forma ordenada e organizada, por outro lado, registros documentais de outra natureza nos permitem acessar a existência de disputas e desordens em torno dos momentos festivos.

1.1

O modelo da festa em Portugal

No dia 7 de setembro de 1750, em Lisboa, D. José I era aclamado rei de Portugal, sinalizando o início de um novo reinado. Uma das narrativas oficiais sobre o rito de sucessão e investidura registrou que tudo transcorreu como de costume, “com toda a solenidade a ela devida, e com todas as circunstâncias, e cerimônias costumadas em semelhantes Autos”⁵⁷. No Terreiro do Paço, foi armada uma construção suntuosa de arquitetura efêmera: uma varanda fabricada de madeira “fingindo pedra, com tal artifício, e majestade, que suprimindo a diferença da matéria com os ornatos da arquitetura, fazia uma belíssima perspectiva”. Estava sustentada por colunas e “toda coberta de damasco e veludo carmesim, e guarnecida de galões e franjas de ouro; e todas as janelas, que o Paço tem naquela frontaria, guarnecidas com cortinas”⁵⁸. A praça abrigava as tropas com os seus regimentos de infantaria e cavalaria, além de grande concurso de gentes, sendo o “povo”, de acordo com outra descrição, “em tão grande número nas janelas, varandas, telhados, e na rua, que era impossível de numerar-se”⁵⁹. Em contiguidade ao Paço avistavam-se os navios “tão belamente ornados de bandeiras, que as águas do Rio pareciam alegrar-se com tão engraçado enfeite”⁶⁰.

⁵⁷ *AUTO de Levantamento, e Juramento, que os Grandes, Títulos Seculares, e mais Pessoas, se acharam presentes fizeram ao fidelíssimo, muito alto, e muito Poderoso senhor El-Rei D. Josepho I...* Lisboa: Officina Francisco Luís Ameno, 1752. BNRJ. Seção de Obras Raras [24, 3, 2 n.26].

⁵⁸ Ibid. fls. 2 e 3.

⁵⁹ *RELAÇÃO curiosa da varanda, em que se celebrou a aclamação e exaltação ao trono...* Lisboa: Na Officina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha. BPNA. p. 18.

⁶⁰ Ibid., p. 12.

Tomando-se os dois discursos anônimos que nos dão a ler essa cerimônia, ganha destaque o tom teatral do evento em si. A própria escrita procura gerar no leitor – por meio de uma descrição pormenorizada do cenário, ornamentos, símbolos, indumentárias, gestos e falas – uma sensação de expectativa pelo momento da aparição do rei D. José, como evidenciam as seguintes passagens:

Disposto todo este bem vistoso aparato, logo que o Relógio da patriarcal deu as duas horas da tarde (que já era para a ansiosa expectação do povo) se correram as cortinas da varanda.⁶¹

Todo o mais Terreiro do Paço, janelas e telhados, estava coberto de inumerável gente. Já os alvoroços impacientes de aclamar o seu príncipe, tardavam na fidelidade portuguesa às duas horas e meia, em que baixou Sua Majestade da sua Câmara.⁶²

Como em um teatro, as cortinas da varanda correram e ali foram vistas “a Rainha Nossa Senhora, a Sereníssima Princesa da Beira e as Sereníssimas infantas D. Maria Anna e D. Maria Francisca Doroteia”. Os regimentos de Infantaria e Cavalaria postados no Terreiro do Paço em duas linhas de batalha esperavam pela chegada da Sua Majestade, a quem, ao aparecer, prestaram as devidas continências. O rei trajava uma

Opa singularmente rica [...] servindo-lhe de forro tela carmesim adereçada de ramos e flores do mesmo ouro. Ricos, e preciosíssimos diamantes engastados de fino ouro lhe tecerão o alamar, ao qual a curiosa especulação avaliou em milhões. A murça, que trazia por cima da Opa era encarnada ricamente bordada de ouro, e com tão belo artifício, que se admiravam as divisas do Escudo Real, Quinas e Castelos. O vestido era de seda lisa cor de cinza.⁶³

Ao peito trazia o hábito de Cristo “todo de diamantes brilhantes, de extraordinária e pasmosa grandeza”⁶⁴ e na cabeça usava um chapéu “ornado de

⁶¹ Ibid., p. 12.

⁶² *AUTO de Levantamento, e Juramento, que os Grandes, Títulos Seculares, e mais Pessoas, se acharam presentes fizeram ao fidelíssimo, muito alto, e muito Poderoso senhor El-Rei D. Josepho I...* Lisboa: Officina Francisco Luís Ameno, 1752. BNRJ. Seção de Obras Raras [24, 3, 2 n.26]. p. 7.

⁶³ *RELAÇÃO curiosa da varanda, em que se celebrou a aclamação e exaltação ao trono...* Lisboa: Na Officina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha. BPNA. p. 12-13.

⁶⁴ *AUTO de Levantamento, e Juramento, que os Grandes, Títulos Seculares, e mais Pessoas, se acharam presentes fizeram ao fidelíssimo, muito alto, e muito Poderoso senhor El-Rei D. Josepho I...* Lisboa: Officina Francisco Luís Ameno, 1752. BNRJ. Seção de Obras Raras [24, 3, 2 n.26]. p. 9.

plumas brancas, e em lugar do botão uma joia de inestimável preço. O espadim, e as fivelas eram adereço proporcionado à mais preciosidade”⁶⁵. O rei vinha acompanhado pelos porteiros da cana, os Reis de Armas, os moços da Câmara, seguidos dos grandes e títulos em duas alas com os oficiais da Casa Real ao meio com suas respectivas insígnias. Logo após figuravam os secretários de Estado, Diogo de Mendonça Corte-Real e Sebastião José de Carvalho, e no meio o duque de Latões, como Regedor das Justiças. Imediato a Sua Majestade vinha o infante D. Pedro, “vestido em corpo descoberto, fazendo a função de Condestável do Reino com o estoque na mão levantado e desembainhado”⁶⁶, seguido pelos demais infantes igualmente descobertos. Segurava a cauda do manto real o gentil-homem da Câmara D. Pedro de Menezes, o novo Marquês de Marialva, vindo, logo atrás, o eminentíssimo e reverendíssimo Patriarca, como capelão-mor, arcebispos, bispos e principais que se achavam na Corte e as demais pessoas eclesiásticas que tinham lugar naquele acompanhamento.

Ambas as descrições registraram muitos outros nomes de indivíduos que ali estiveram presentes, bem como as suas respectivas posições durante o cortejo e o ato da aclamação, “observando-se em tão grande número de pessoas a reta ordem de lugares, que lhes competiam por suas dignidades”⁶⁷, indicando o aspecto essencialmente codificado de tais cerimônias nas sociedades do Antigo Regime. Para além dos lugares ocupados por cada um no decorrer da cerimônia, as formas do vestuário – compreendendo as indumentárias, adornos, trajes, joias – constituíam uma linguagem própria que marcava visualmente as distinções sociais, exibindo publicamente o poder e o prestígio, ou a ausência destes, na rede ordenada e hierarquizada de posições. A importância do aspecto simbólico das indumentárias traduziu-se na elaboração de inúmeras leis que, ao longo dos séculos XV a XIX, procuraram regular os tipos de trajes, ornatos e qualidade de

⁶⁵ *RELAÇÃO curiosa da varanda, em que se celebrou a aclamação e exaltação ao trono...* Lisboa: Na Officina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha. BPNA. p. 13.

⁶⁶ *AUTO de Levantamento, e Juramento, que os Grandes, Títulos Seculares, e mais Pessoas, se acharam presentes fizeram ao fidelíssimo, muito alto, e muito Poderoso senhor El-Rei D. Josepho I...* Lisboa: Officina Francisco Luís Ameno, 1752. BNRJ. Seção de Obras Raras [24, 3, 2 n.26]. p. 8.

⁶⁷ *RELAÇÃO curiosa da varanda, em que se celebrou a aclamação e exaltação ao trono...* Lisboa: Na Officina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha. Biblioteca da Ajuda. p. 13.

tecidos que cada grupo social poderia usar tanto no reino como nas conquistas, tornando alguns elementos distintivos inacessíveis a grande parte da população⁶⁸.

As narrativas prosseguem contando que:

Tanto que Sua Majestade deu os primeiros passos pela varanda assaz preciosa, tocaram os menestrels trombetas, charamelas, e timbales com tão primorosa harmonia e consonância, que a todos igualmente aumentaram os júbilos, que em seus corações já não eram tão pouco intensos. Vinha o novo Rei com passo muito grave, e modesto, e para que o povo, que estava no Terreiro do Paço, sem embaraço o pudesse ver, por junto das grades da referida varanda fazia seu caminho, encostando-se a gente, que nela estava, para a parte da sua mão direita.⁶⁹

Ao entrar Sua Majestade no lugar do dito Auto com este acompanhamento, tocaram os Menestrels, charamelas, trombetas e timbales [...]; e para que Sua Majestade fosse visto do povo, que estava no Terreiro do Paço, veio andando por junto das grades da dita varanda, e agente que nela se achava, se chegou para a banda da parede. Todas as senhoras da corte, que ocupavam as janelas do Paço, se humilharam com profundas reverências [...].⁷⁰

Curioso notar, nas passagens acima, como as duas descrições concordam em destacar a movimentação do rei no sentido de se deixar ver pelo “povo”, ao mesmo tempo em que assinalam o espaço destinado ao último no âmbito do festejo. Essa forma de comportamento do soberano, que se mostra corporalmente

⁶⁸ Sobre os aspectos simbólicos das indumentárias ver: LARA, Silvia Hunold. *Fragmentsos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007, e da mesma autora, Sedas, Panos e Balangandãs: o traje de senhoras e escravas nas cidades do Rio de Janeiro e de Salvador (século XVIII). In: DA SILVA, Maria Beatriz Nizza [Org]. *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p. 177-210. De acordo com a historiadora Silvia Hunold Lara, em Portugal, os dispositivos legais que procuravam manter e controlar as marcas visíveis das distinções sociais evidenciavam a necessidade de regular os usos de roupas, armas e ornamentos e de reprimir os excessos. No conjunto legislativo, ganha destaque a Pragmática de 1749, legislação de caráter geral que tratava de alguns luxos e excessos dos habitantes do reino e das conquistas ultramarinas, contendo um capítulo especificamente destinado aos “negros e mulatos das conquistas”. A Pragmática e outras leis, ordens e alvarás eram distribuídos pelas instâncias de governo do império português, e sua aplicabilidade dependia, em larga medida, das realidades locais, tendo que ser, por vezes, adaptadas às circunstâncias. Pensando na América Portuguesa, tendo em vista a dimensão das relações escravistas propriamente ditas, a cor da pele foi incorporada à linguagem visual das hierarquias sociais. Ver especialmente o capítulo 2 do livro *Fragmentsos setecentistas...*, op. cit., p. 79-125. Ainda sobre o tema das roupas, ver DA SILVA, Camila Borges. *O símbolo indumentário: distinção e prestígio no Rio de Janeiro (1808-1821)*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura/ Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2010.

⁶⁹ *RELAÇÃO curiosa da varanda, em que se celebrou a aclamação e exaltação ao trono...* Lisboa: Na Officina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha. Biblioteca da Ajuda. p. 14.

⁷⁰ *AUTO de Levantamento, e Juramento, que os Grandes, Títulos Seculares, e mais Pessoas, se acharam presentes fizeram ao fidelíssimo, muito alto, e muito Poderoso senhor El-Rei D. Josepho I...* Lisboa: Officina Francisco Luís Ameno, 1752. BNRJ. Seção de Obras Raras [24, 3, 2 n.26]. p. 9.

próximo dos seus vassallos, criando uma sensação de acessibilidade, foi elencada por Sebastião Pacheco Varela, em seu guia pedagógico para educar príncipes, de 1702, como uma das regras básicas que deveriam ser adotadas para fazer surgir o laço de amor entre o rei e os seus súditos. Nessa obra, Varela argumenta que a exposição pública do rei em festas ou visitas pelo reino era um meio eficaz de gerar amor, contemplação e veneração entre os vassallos, sendo o “recolhimento” uma prática própria de governadores tirânicos⁷¹.

É oportuno observar aqui, como o fez Rodrigo Bentes Monteiro, que tal ideia, presente no manual educativo de Varela, ganhou expressão máxima na prática governativa de D. João V – cujo reinado foi marcado não só pela promoção de um número significativo de cerimoniais e festas públicas, no reino e nas conquistas ultramarinas, como também por uma mudança na qualidade destas, tornando-as mais esplendorosas e associando-as, muitas vezes, às cerimônias litúrgicas⁷². No período joanino (1707-1750), os rituais e as práticas de legitimação da monarquia foram reformulados em um momento no qual as próprias formas de exercício e relações de poder se redefinam.

Deixando por um momento a sequência das narrativas sobre a aclamação de D. José I, torna-se necessário tecer algumas considerações sobre a conjuntura anterior à sua posse para que possamos avançar na análise. De acordo com Nuno Gonçalo Monteiro, a Restauração de 1640, movimento que marcou a recuperação da soberania portuguesa em face de Castela com a entronização de D. João IV, o primeiro rei da dinastia de Bragança, desencadeou um processo de transformação na configuração da monarquia portuguesa. O autor argumenta que esse acontecimento, embora seja apresentado pela historiografia recente como uma restauração constitucional, no sentido de uma restauração das instituições portuguesas tradicionais – o que se observou, em longo prazo, sobretudo após a

⁷¹ VARELA, Sebastião Pacheco. *Número vocal, exemplar, católico, e político, proposto no maior entre os santos o glorioso S. João Batista; para imitação do maior entre os príncipes o sereníssimo Dom João V...* Lisboa: Oficina de Manoel Lopes Ferreira, 1702. Para uma análise desse documento, ver MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho: a monarquia portuguesa e a colonização da América, 1640-1720*. São Paulo: Editora HUCITEC, 2002.

⁷² Ibid. Ver especialmente o capítulo 7, Entre festas e motins, p. 279-327.

estabilização da nova dinastia em 1668 –, foi a vigência de um modelo político que se afastava do pluralismo corporativo⁷³.

De acordo com essa perspectiva, a evolução institucional e política do Portugal restaurado representou uma efetiva viragem, que pode ser percebida em alguns aspectos. O primeiro deles se refere ao modo de reunião das Cortes após 1640, que acabou se distanciando dos paradigmas das Cortes medievais. Um segundo aspecto relaciona-se à configuração social da sociedade de corte do período em questão, cujos titulares, senhores de terras e comendadores, residindo necessariamente em Lisboa e elevados à Grandeza, consolidaram-se como uma nova nobreza integrada à Corte, distinta da fidalguia da província, e que ocupava a maioria dos ofícios superiores da monarquia. Nesse sentido, no lugar do “sistema de Cortes” antes existente, observou-se, a partir do fim da Guerra de Restauração em 1668, o surgimento do monopólio da corte régia localizada especialmente em Lisboa, que se afirmava como cabeça do reino. Um terceiro aspecto se refere à constatação de que nos últimos anos do século XVII foi praticado um estilo de governação caracterizado pela concentração da capacidade decisória em torno de um grupo dirigente restrito⁷⁴, sendo significativo o fato de as Cortes se reunirem pela última vez em 1697 e não mais terem sido convocadas ao longo do século XVIII.

⁷³ Nuno Gonçalo Monteiro refere-se às interpretações de BOUZA Alvarez, Fernando. *Portugal en la Monarquía Hispánica (1580-1640)*. Filipe II, las Cortes de Tomar y la genesis del Portugal Católico. Dissertação de Doutoramento. Madrid, 1987; e HESPANHA, António Manuel. O governo dos Áustria e a ‘modernização’ da constituição política portuguesa. In: *Penélope*. Fazer e desfazer a História. n.º 3, 1989, p. 50-70; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José: na sombra de Pombal*. [s.l.]: Coleção Reis de Portugal, p. 35-36. No reino português dos séculos XVII e XVIII imperava a visão corporativa da sociedade difundida pelo paradigma jurisnacionalista, que apresentava uma concepção limitada do poder régio. De acordo com esta concepção, o rei, enquanto representante simbólico do corpo social e político, deveria governar visando manter o equilíbrio e a harmonia, zelando pela religião, preservando a paz e a ordem e garantindo, sobretudo, a justiça. O fazer justiça era uma das principais atribuições do monarca, que deveria garantir a cada um o que é seu, repartindo prêmio e castigo, respeitando direitos e privilégios, cumprindo contratos estabelecidos. Ver HESPANHA, Antonio Manuel; XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder. In: *História de Portugal*. O Antigo Regime (1620-1807). v. 4, Lisboa: Estampa, 1993. Para uma reflexão acerca dos valores e práticas do Antigo Regime português na formação das elites senhoriais da América Portuguesa, ver o artigo de BICALHO, Maria Fernanda Baptista. Conquista, Mercês e Poder Local: a nobreza da terra na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. In: *Almanack brasiliense*, n.º 2, novembro 2005, p. 21-34.

⁷⁴ Sobre esse tema ver o estudo de CARDIM, Pedro. *Cortes e cultura política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Edições Cosmos, 1998.

No início dos setecentos, era visível a mudança na configuração do poder no reino português, que em seu desenho passou a ter o rei no centro e acima dos demais nobres, que concorriam entre si pela disputa de mercês. Além disso, durante o governo de D. João V, ocorreu uma modificação na forma de funcionamento da administração central, com o declínio do Conselho de Estado enquanto órgão essencial das decisões políticas e a criação de três secretarias de Estado – a dos Negócios do Reino, dos Negócios Estrangeiros e da Marinha e Negócios Ultramarinos – simultaneamente a um reforço da administração periférica da Coroa.

As representações simbólicas ocuparam uma dimensão relevante na política joanina. Tendo consciência do fortalecimento do poder régio dos Bragança e sendo beneficiado por uma conjuntura de relativa estabilidade política e de prosperidade econômica, advinda da descoberta das minas de ouro e diamantes no Brasil, D. João V fundou novos espaços de representação para a sociedade de corte, de que é exemplo o suntuoso Mosteiro de Mafra. No âmbito desse investimento simbólico, procurou enaltecer ainda mais o poder do rei, associando-o à ritualidade litúrgica e buscando revesti-lo de maior sacralidade. Preocupado com sua representação no estrangeiro, almejou equiparar-se às monarquias francesa e inglesa e, em uma longa negociação com Roma, tentou obter o privilégio de unção sobre a cabeça, à semelhança daquelas, o que ao final lhe foi negado. Entretanto, do seu esforço diplomático na Santa Sé conseguiu algumas vitórias, como a elevação da Capela Real à dignidade de igreja e basílica patriarcal (em 1716), a atribuição da dignidade cardinalícia ao Patriarca da Lisboa Ocidental (em 1737), o reconhecimento do direito de apresentação dos bispos pelo monarca português (em 1740) e a atribuição do título de *fidelíssimo* aos reis lusos (em 1748).

A redefinição das hierarquias e dos estatutos da sociedade de corte joanina, bem como a opulência característica do seu tempo, faziam-se notar na morfologia das festas reais, uma vez que tais práticas festivas em si, ao lado dos escritos que as registraram, compunham o próprio poder dos monarcas e da grande nobreza, não configurando apenas aspectos externos a tal poder⁷⁵. Os relatos de festas,

⁷⁵ MONTEIRO, Rodrigo Bentes. Recortes de Memória: reis e príncipes na coleção Barbosa Machado. In: SOIHET, Rachel, BICALHO, Maria Fernanda B. e GOUVEA, Maria de Fátima

denominados de *Relações de festas*, eram parte integrante dos cerimoniais e acontecimentos públicos da monarquia e do império português. Ao tomarmos as *Relações* como fonte histórica, é importante compreendê-las não como simples reflexos de uma realidade externa a elas, e sim como narrativas que conformavam o real. De acordo com Alcir Pécora, a realidade,

pelo menos enquanto dotada de algum sentido e não puro caso ou ocorrência, imbrica-se de modo inalienável aos enunciados persuasivos sobre os quais certo número de pessoas que emprega o termo está de acordo. Vale dizer, em matéria hermenêutica, os objetos literários constituem-se como argumentos a favor de uma concepção em que o ‘real’ de que se pode falar é, também, em larga medida, a ilusão compartilhada dos seus efeitos persuasivos.⁷⁶

Funcionando como instrumentos de governo, essas narrativas ocupavam-se em descrever ocasiões diversas – como aclamações, nascimentos e casamentos da família real, entradas solenes, aniversários, elogios fúnebres, exéquias –, constituindo-se em práticas discursivas correspondentes aos rituais que registravam. As *Relações* eram narrativas encomiásticas, elaboradas a partir de um repertório de convenções letradas, do qual falaremos adiante, disponíveis na época e consagradas pela tradição. Esses textos literários, em sua estreita ligação com o contexto histórico a que ajudam a dar forma, produziam tópicos, figuras de elocução que contribuíam para significar “o real que se está disposto ou obrigado a admitir” em um determinado tempo⁷⁷. De caráter laudatório, tais textos eram construídos com fortes sentidos políticos, visando por parte de seus autores o reconhecimento daquele a quem a narrativa era dedicada. A retórica própria dos textos setecentistas deve ser levada em consideração pelo historiador na análise deles, uma vez que “o que é dito, escrito, desenhado está diretamente relacionado ao modo como, em determinada sociedade, as coisas podem ser ditas, escritas e faladas”⁷⁸.

(Organização). *Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*, p. 129-130.

⁷⁶ PÉCORA, Alcir. À Guisa de Manifesto. In: *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, p. 13.

⁷⁷ Ibid., p. 14.

⁷⁸ Sílvia Hunold Lara. *Fragmentsos setecentistas...* São Paulo, Companhia das Letras, 2007. p. 24-25.

De volta às *Relações* sobre o ato de aclamação do rei D. José I em Lisboa, nota-se que ambas remetem à observância “do costume” na prática daquele cerimonial, construindo uma “ficção de imutabilidade”⁷⁹ do mesmo. Contudo, a permanência de elementos formais não exclui a possibilidade de inserção de novidades na configuração ritual, uma vez que os signos e as práticas poderiam se rearranjar conforme as circunstâncias. Desse modo, ainda que existisse um modelo formal de aclamação dos reis na tradição monárquica portuguesa, são perceptíveis algumas alterações neste ritual ao longo do tempo. Vale aqui recuperar a observação do historiador Diogo Ramada Curto de que ao longo dos séculos XVI e XVII o trabalho dos cerimonialistas a serviço da monarquia portuguesa revelou uma capacidade de “inventar em nome da tradição”⁸⁰.

A aclamação do rei D. José I conservaria algumas alterações introduzidas no ritual de entronização do seu pai, D. João V, uma das quais está contida no próprio título das narrativas que as registraram. A descrição do ritual de D. João V foi denominada *Auto do levantamento, e juramento, que os grandes, títulos seculares, eclesiásticos, e mais pessoas, que se acharam presentes, fizeram ao muito alto e muito poderoso senhor El-Rei D. João V nosso senhor* e a de D. José I, *Auto de Levantamento, e Juramento, que os Grandes, Títulos Seculares, e mais Pessoas, se acharam presentes fizeram ao fidelíssimo, muito alto, e muito Poderoso senhor El Rei D. Josepho I, nosso senhor*. Podemos observar que ambos os títulos não fazem menção aos três estados e sim à grande nobreza, indicando, portanto, a ausência dos representantes do “terceiro estado” na cerimônia. Esta foi caracterizada pelo juramento do rei perante aqueles, e não mais diante das antigas Cortes, sendo seguida pela aclamação popular no Terreiro do Paço, conforme analisaremos adiante. Tal variação no interior de um ritual tradicional carregava em si uma mensagem política, perceptível provavelmente para uma parcela do público ali presente, e que diz respeito ao processo de fortalecimento do poder régio sob a dinastia Bragança, como antes se salientou. Conforme observou o historiador Pedro Cardim, a partir de 1706 a cerimônia de juramento e aclamação

⁷⁹ Expressão empregada por SCHWARTZ, Stuart B. *The King's Processions: municipal and royal authority and the hierarchies of power in colonial Salvador*. In: BROCHEY, Liam Matthew. *Portuguese colonial cities in the early Modern World*. [s.l]: Princeton University, 2008, p. 183-184.

⁸⁰ CURTO, Diogo Ramada. *Cultura política no tempo dos Filipes (1580-1640)*. Lisboa: Edições 70, 2011. p. 185.

autonomizou-se das Cortes, que deixaram de ser convocadas na ocasião do levantamento de um novo rei⁸¹. Essa mudança no cerimonial – ou seja, o juramento que passou a ser feito diante da grande nobreza e do povo na praça e não mais na presença das antigas Cortes – pode ser compreendida, conforme sugeriu Iara Lis Carvalho Souza, como um modo de compensar a ausência das Cortes e conformar a participação do súdito na aclamação⁸².

Se o título da narrativa sobre a aclamação do rei D. José I indica, por um lado, a continuidade com a forma ritual inaugurada por D. João V, por outro, também apresenta uma nova alteração, que é a introdução do termo “fidelíssimo” para designar o rei, evidenciando o sucesso dos esforços diplomáticos empreendidos durante o governo de D. João V em Roma para assinalar maior sacralidade à realeza bragantina⁸³. Outra novidade diz respeito à presença de dois secretários de Estado, diferentemente dos autos anteriores em que só havia um. Dentre os recém-empossados secretários de Estado, Diogo de Mendonça Corte Real e Sebastião José de Carvalho, coube ao primeiro protagonizar a cerimônia, assim como também ficou reservado a ele o papel mais relevante no ritual das exéquias do rei D. João V, ocorridas em 3 de agosto de 1750.

Segundo Nuno Gonçalo Monteiro, os anos finais do governo joanino foram caracterizados por um confronto entre facções no universo da Corte, que tendeu a se acentuar conforme a doença do rei se prolongava. Além disso, o período foi pontuado pelas mortes de importantes atores políticos, dentre as quais a do seu principal ministro, o Cardeal da Mota, em outubro de 1747, e a do secretário de Estado da Marinha e Negócios Estrangeiros, Marco Antonio de Azevedo Coutinho, em maio de 1750. O falecimento de D. João V, em 31 de julho de 1750, marcou o fim de uma geração e o início de um novo ciclo político, uma vez que

⁸¹ CARDIM, Pedro. *Cortes e cultura política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Edições Cosmos, 1998. p. 114-115.

⁸² SOUZA, Iara Lis Carvalho e. Liturgia Real: entre a permanência e o efêmero. In: JANCSO, István; KANTOR, Iris [Orgs.]. *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec/ Editora da Universidade de São Paulo/ FAPESP/ Imprensa Oficial, 2001. v. II, p. 546.

⁸³ O Auto de Aclamação de D. João V foi realizado em 1º de janeiro de 1707, e o seu registro escrito não faz referência ao título de fidelíssimo, justamente porque este só seria concedido pelo papa aos reis lusitanos em 1733. Tal concessão, por sua vez, foi o resultado da obstinação de D. João V em se fazer singular e sagrado, buscando um tratamento análogo aos reis franceses, designados de Cristianíssimos, ou dos monarcas espanhóis, referidos como Católicos. Ver: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José: na sombra de Pombal*. [s.l.] Coleção Reis de Portugal, p. 72; e MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho...* São Paulo: Editora HUCITEC, 2002. p. 307-316.

D. José I surpreendeu a todos os contemporâneos ao escolher novos secretários de Estado que não tinham associação com as disputas entre as existentes facções da Corte, revelando a intenção de romper com a situação política anterior⁸⁴. A presença dos indivíduos recém-empossados nos rituais foi por si só uma novidade de forte significado político.

Os novos secretários de Estado foram rapidamente nomeados para que pudessem participar das exéquias de D. João V, unidade cerimonial que, ao lado do Auto de Pranto e da Aclamação, integrava o ciclo de sucessão dinástica, indicando a existência de uma continuidade ritual entre o funeral de um rei e a aclamação do seu sucessor⁸⁵. A morte de um monarca abria, em larga medida, uma situação de instabilidade política, variável conforme o contexto, e que devia ser ultrapassada com a posse do herdeiro, garantindo, assim, a perpetuação da dinastia. A evocação da perpetuidade também é perceptível na expressão “o rei morreu, viva o rei”, corrente nas monarquias de Antigo Regime e alusiva à noção de que a autoridade real existe acima da pessoa de cada rei.

O momento da morte colocava em evidência a fragilidade do corpo humano e terreno da pessoa do soberano, sendo importante recordar aos súditos o caráter duplo do seu corpo, a um só tempo natural e político. Nesta última acepção vigorava a formulação de que o rei era representante de Deus no seu reino, constituindo-se como cabeça do corpo político cujos membros eram os seus súditos e que juntos mantinham uma relação de extensão e complementaridade, formando o corpo-nação. Este corpo político, genérico e abstrato, possuía um caráter místico e atemporal, inscrevendo no corpo natural do rei a manifestação de uma sacralidade e a ficção da perpetuidade⁸⁶. A metáfora da dupla corporalidade era visualmente representada no ritual das exéquias, uma forma de celebrar o reino na pessoa do rei morto. No caso português, o túmulo honorífico

⁸⁴ MONTEIRO, Nuno Gonçalo, op. cit., p. 53-71.

⁸⁵ HERMANN, Jacqueline. *No reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal* (séculos XV e XVII). São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 132.

⁸⁶ Sobre a doutrina dos dois corpos do rei, ver o estudo de KANTOROWICZ, Ernest. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

representava não somente o corpo do rei defunto, que fingia conter, mas também o próprio corpo político da monarquia⁸⁷.

Com a intenção de não perder de vista a historicidade dos cerimoniais, é oportuno observar que em Portugal, na conjuntura da Restauração, os rituais procuraram inversamente diminuir a importância da sucessão dinástica, tanto no caso de Filipe IV quanto no de Afonso VI. Conforme as palavras do historiador Rodrigo Bentes Monteiro, naquele momento histórico o “melhor rei seria o que fosse conveniente politicamente, e para isso a ‘soberania’ exaltada não era tanto a da dinastia reinante, mas a da vontade ‘popular’, ou dos estados”⁸⁸.

Para o que nos interessa mais de perto, importa reter que o cerimonial das exéquias e o da aclamação, bem como a ligação existente entre essas unidades rituais, mobilizavam em seu conjunto as noções da perpetuidade dinástica, do caráter corporativo da Coroa e da dignidade real. Tais noções abstratas eram representadas, de forma sensível, pelos signos visuais – as roupas, cores, cenas, personagens e alegorias – que compunham o evento em si, e também pelos signos verbais que no relato sobre a cerimônia acabavam “reencenando textualmente as referências representadas pelos signos visuais dos festejos”⁸⁹. Sem perder de vista a referida diferença existente entre a lógica do acontecimento festivo, efêmero em sua essência, e a lógica discursiva que produz uma enunciação e uma interpretação sobre aquele, tecendo e fixando uma memória coletiva da festa, proponho avançar a análise das narrativas sobre a aclamação de D. José I em Lisboa, procurando perceber como as referidas noções acima mencionadas foram mobilizadas em um contexto cerimonial preciso.

Começamos pela noção da dignidade real. Esta era reconhecível pelas virtudes que o monarca deveria encarnar – tais como a liberalidade, a magnificência, o senso de justiça e a clemência – consideradas prerrogativas necessárias para o exercício do bom governo. Algumas obras da época reconheceriam nos usos dos instrumentos simbólicos – tais como o trono, as

⁸⁷ CURTO, Diogo Ramada. *Cultura política no tempo dos Filipes (1580-1640)*. Lisboa: Edições 70, 2011. p. 219-220.

⁸⁸ MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho...* São Paulo: Editora HUCITEC, 2002. p. 176.

⁸⁹ HANSEN, João Adolfo. A categoria ‘representação’ nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: JANCOS, István; KANTOR, Iris. *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec/ Editora da Universidade de São Paulo/ FAPESP/ Imprensa Oficial, 2001. v. II, p. 738.

vestimentas, o cetro, a coroa – a expressão da virtude da magnificência real. Em seu *Espelho de príncipes*, de 1544, Francisco de Monzón, por exemplo, afirmou que a magnificência concretizava-se na edificação de sepulcros, estátuas, templos, palácios e cidades. Já Antonio Caetano de Sousa, em sua *História genealógica da Casa Real Portuguesa*, concebida durante o governo joanino e sob o seu patrocínio, procurou em sua narrativa associar a aparência à essência, conforme evidencia a seguinte passagem acerca do casamento do filho de D. João I na Corte:

Porque em tudo foi singular a Casa de Bragança [...]. E brilhou nela o respeito com uma tal semelhança de soberania. [...] O modo com que se serviram os duques, em tudo pareceu Real [...] de sorte, que em tudo era servido com tal soberania, que não só mostrava grandeza no respeito, mas parecia real no aparato, e magnificência [...] este era o estilo, que a Casa de Bragança praticava tão conforme à Real, que excedia a alguns Soberanos no aparato, e magnificência.⁹⁰

Deve-se notar, conforme observou Diogo Ramada Curto, que alguns discursos da literatura de aconselhamento de príncipes no século XVII em Portugal compreenderam os sistemas de aparato em oposição às virtudes, criticando a eficácia dos primeiros e afirmando a superioridade das últimas como um meio de promover a dignidade real e a veneração dos súditos.⁹¹

A associação do aparato como elemento exterior de uma essência real e magnificência também compõe a lógica discursiva dos textos que descreveram a aclamação do rei D. José I – qualificada, por um deles, como uma “vistosa função” em que se viram “sublimes demonstrações de júbilo, e tão relevantes as preciosidades do aparato, que servindo tudo de enleio ao discurso mais elevado, faz desmaiar a pena ainda mais discreta”⁹². A arquitetura efêmera, com sua engenhosidade e grandiosidade, causava admiração entre os presentes, como

⁹⁰ SOUSA, Antonio Caetano de. *História genealógica da Casa Real Portuguesa*. Lisboa: Oficina Silviana da Academia Real, 1735-1748. Tomo VI, cap. XX Apud MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho...* São Paulo: Editora HUCITEC, 2002. p. 318. Ao comentar esta obra, Rodrigo Monteiro a difere dos espelhos. Ver páginas 316-319.

⁹¹ A oposição entre virtudes e pompa aparece expressa na obra de João de Barros, no elogio a D. João III. De acordo com Diogo Ramada Curto, o pensamento de Barros, utilizado também por outros autores, indica o surgimento de uma crítica à legitimidade e eficácia das cerimônias no interior dos próprios círculos que as promoviam. *Cultura política no tempo dos Filipes (1580-1640)*. Lisboa: Edições 70, 2011. p. 225.

⁹² *RELAÇÃO curiosa da varanda, em que se celebrou a aclamação e exaltação ao trono...* Lisboa: Na Officina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha. BPNA. p. 3.

evidencia a pormenorizada descrição da varanda concebida para o ato da aclamação e executada pelo Provedor das Obras Reais, “que soube desempenhar a magnificência da obra, que pedia a grandeza da função”⁹³. A varanda estava sustentada:

[...] por dezesseis colunas, que ligadas com uma balaustrada, que fazia face ao mesmo Terreiro, e com festões de seda, franjas, e borlas de ouro, que mediavam em seus intervalos, faziam tal harmonia aos olhos, que se não podia ver sem admiração, e respeito [...].⁹⁴

As colunas, por sua vez, foram pintadas com a aparência de pedra cinzenta bem escura “com tal primor, que ao longe não podiam diferenciar os olhos se eram pedras fingidas, se verdadeiras”⁹⁵. O pavimento da varanda era dividido em seis degraus, sendo que no último deles estavam o trono e o Auto de Juramento, no qual se via um dossel de tapeçaria “com cadeira, alcatifa, e sitial”⁹⁶ da mesma matéria, que composta de finíssimas sedas, ouro e prata, demonstrava várias figuras, e emblemas”⁹⁷.

A narrativa enfatiza o impacto que a variedade de cores, os tipos de materiais utilizados (sedas, ouro, prata, veludo), o artifício da construção, a beleza das pinturas e as sutilezas dos detalhes e ornamentos alcançavam sobre o sentido da visão, criando, por vezes, ilusões de ótica e desafiando o entendimento humano dentro de uma estética barroca:

⁹³ *AUTO de Levantamento, e Juramento, que os Grandes, Títulos Seculares, e mais Pessoas, se acharam presentes fizeram ao fidelíssimo, muito alto, e muito Poderoso senhor El-Rei D. Josepho I...* Lisboa: Officina Francisco Luís Ameno, 1752. BNRJ. Seção de Obras Raras [24, 3, 2 n.26]. fl. 3.

⁹⁴ Idem. fl. 2.

⁹⁵ *Relaçam Curiosa da varanda em que se celebrou...*, op. cit., p. 4.

⁹⁶ Grifo meu. De acordo com o *Vocabulário* de Raphael Bluteau, *Alcatifa* “deriva-se do Árábico, Cafitetium, que vale o mesmo. Pano de lã ou seda de várias cores e louvores que se estende para cobrir ou chão ou assoalhado de uma casa, um estrado ou outra coisa”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. v. 1, p. 222; e *Sitial* é um “banco coberto de um pano de damasco, ou veludo com uma almofada em cima e outra embaixo, ou mais almofadas, para as pessoas Reais se encostarem e se porem de joelhos”. Ibid., v. 7, p. 665.

⁹⁷ *AUTO de Levantamento, e Juramento, que os Grandes, Títulos Seculares, e mais Pessoas, se acharam presentes fizeram ao fidelíssimo, muito alto, e muito Poderoso senhor El-Rei D. Josepho I...* Lisboa: Officina Francisco Luís Ameno, 1752. BNRJ. Seção de Obras Raras [24, 3, 2 n.26]. fl. 3.

se admirava o dossel, que servindo de assombro à vista para a percepção, servia de desalento ao entendimento para a inteligência, e por isso não será crime, que a pena voe rasteira, na expressão de maravilha tão sublime.⁹⁸

O escritor reconhecia a difícil tarefa de registrar por meio da palavra a suntuosidade e magnificência daquela experiência festiva, ao mesmo tempo em que considerava ser crime “sepultar no horror do silêncio, o que a Fama deve levar em suas ligeiras asas para todo o mundo”⁹⁹, esboçando ao leitor a sua justificativa para tão longas e detalhadas descrições. Os atributos da dignidade real se faziam visíveis na cultura material da festa, sendo atualizados de forma persuasiva pelo uso de alegorias e emblemas. No pano espaldar do dossel, por exemplo, estavam:

[...] as Armas de Portugal sustentando a Coroa, que as cobria Marte, e Palas, e na parte inferior presos entre muitos troféus militares diversos bárbaros [...]. Quatro emblemas estavam debuxados dois de cada parte da cercadura do Dossel, sendo o primeiro uma mão com o cetro [...]. O segundo uma figura sustentando o escudo das Armas Portuguesas [...]. O terceiro uma Nau furcando o mar [...]. O quarto um raio despendido das nuvens. Superior ao escudo das Armas de Portugal se representavam no espaldar do Dossel a Fama tocando em uma trombeta, e pouco abaixo a figura da Justiça, e a da Abundância, espalhando grande cópia de moeda de ouro, com vários gênios alusivos a estas virtudes.¹⁰⁰

A cena representada recorre a figuras da Antiguidade Clássica e da Bíblia procurando definir a monarquia e o império português dentro de um *tópos* retórico e de uma concepção teológico-política. Nessa imagem aparecem as insígnias do rei, a coroa e o cetro¹⁰¹, associadas à expansão do poder da monarquia portuguesa e da Cristandade ao apresentar em destaque o triunfo das armas, os troféus militares, os bárbaros presos e a Nau pelos mares. Nota-se também a presença das

⁹⁸ *RELAÇÃO curiosa da varanda, em que se celebrou a aclamação e exaltação ao trono...* Lisboa: Na Officina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha. BPNA. p. 5.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 3.

¹⁰⁰ *AUTO de Levantamento, e Juramento, que os Grandes, Títulos Seculares, e mais Pessoas, se acharam presentes fizeram ao fidelíssimo, muito alto, e muito Poderoso senhor El-Rei D. Josepho I...* Lisboa: Officina Francisco Luís Ameno, 1752. BNRJ. Seção de Obras Raras [24, 3, 2 n.26]. fl. 4.

¹⁰¹ De acordo com a historiadora Jacqueline Hermann, em Portugal os reis eram “aclamados” ou “alevantados”, e não “coroados” ou “entronizados”. A partir do século XI, observou-se a “abdicação do tradicional e medieval uso da coroa, que passou a ter um caráter eminentemente simbólico e a designar genericamente ‘reino’ ou ‘casa’, aspecto observável tanto em território luso como castelhano. O atributo régio português por excelência passou a ser o cetro, principal insígnia real das cerimônias de aclamação”. HERMANN, Jacqueline. *No reino do Desejado...* São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 132-141.

figuras da Fama, da Abundância e da Justiça, sendo esta última um dos princípios centrais da noção corporativa de organização do poder, da qual passaremos a tratar neste momento. A figura da Justiça, localizada à direita no pano do dossel, foi registrada da seguinte forma:

[...] ainda que inferior no lugar, nos vestidos, adereço e formosura nenhuma inferioridade se lhe divisava. As roupas que se lhe trajava eram de preciosa primavera, sobressaindo no branco com singular graça, e artifício de flores azuis, e encarnadas que saíam de verdes ramos. O manto com o que se ornava, era de azul o mais vistoso. Com a mão direita pegava de uma espada, e na esquerda sustentava uma balança, sem que servisse de defeito a tão vistosa figura o ter os olhos vendados.¹⁰²

À esquerda se via a figura da Prudência:

a qual mostrava na mão direita prudente liberalidade, e na esquerda sustentava um capacete cheio de preciosidades, que parecia lhe estava caindo da mão. Ornava esta figura com umas roupinhas cinzentas admitindo para ser mais vistoso o seu ornato, a cor de vivo fogo nas mais roupas, e no manto. O enfeite da cabeça era curiosamente formado de finíssimo ouro, para assim se fazer mais atencível tão bela, e engraçada figura. À sua mão esquerda estava um anjo [...].¹⁰³

Os emblemas no pano do dossel faziam referência aos dois princípios constitutivos da noção de bom governo: a justiça e a prudência. No âmbito da semântica e morfologia da cerimônia de aclamação como um todo, a noção da justiça apareceu representada visualmente e também enunciada na forma do juramento proferido pelo o novo rei, momento no qual a carga dramática da cerimônia chegou ao seu ápice, bem como das construções narrativas que a registraram. Ao chegar à varanda no lugar do dossel, o rei D. José I realizou os esperados cumprimentos à rainha, “a que ela correspondeu com a política inalterável em tão regífica dignidade”, e sentou-se em sua cadeira, “em tudo majestosa, por ser feita de prata tão artificiosamente entalhada, que confundindo a vista, negou a facilidade ao conhecimento”¹⁰⁴. Recebeu o cetro da mão do Marquês de Marialva e, “como é cerimônia inviolavelmente observada”, o Rei de Armas proferiu a expressão “Ouvide, ouvide, ouvide, estás atento”, para que então

¹⁰² *RELAÇÃO curiosa da varanda, em que se celebrou a aclamação e exaltação ao trono...* Lisboa: Na Officina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha. Biblioteca da Ajuda. p. 8.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid., p. 9.

o orador escolhido pelo rei pudesse recitar a reverência a Sua Majestade. Concluída a oração, o rei se ajoelhou sobre uma rica almofada e colocando sua mão direita em um rico missal e na cruz disse em “voz clara e perceptível” as palavras do juramento na seguinte forma:

Juro, e prometo com a graça de Deus vos reger, e governar bem, e diretamente, e vos administrar diretamente justiça, quanto a humana fraqueza permite, e de vos guardar vossos bons costumes, privilégios, graças, mercês, liberdades, e franquezas, que pelos Reis meus predecessores vos foram dados, outorgados e confirmados¹⁰⁵.

Ao finalizar, o rei sentou-se novamente em sua cadeira e em seguida o secretário de Estado leu em voz alta a forma do juramento que os Grandes Títulos, Seculares, Eclesiásticos e Nobreza ali presentes deveriam fazer naquele Auto a Sua Majestade, “levantando-o e reconhecendo-o por seu Rei e senhor deles”¹⁰⁶. Aqui, o uso da expressão “levantar” o rei relaciona-se, conforme demonstrou Jacqueline Hermann, à forma específica assumida pela sacralidade do rei na monarquia portuguesa. Em Portugal, os reis não eram “coroados” e sim “levantados” estando a sacralidade associada à sua capacidade de travar um contato direto, sem intermediários, com o divino¹⁰⁷. Imediatamente após a realização dos juramentos e beija-mão, o secretário de Estado anunciou que o rei aceitava o juramento, e depois disso o alferes-mor, com a bandeira real desenrolada, falou: “Real, Real, Real pelo muito alto, e muito poderoso Senhor, El Rei D. Joseph o primeiro nosso Senhor”. Palavras essas repetidas por todas as

¹⁰⁵ Ibid., p. 15.

¹⁰⁶ *AUTO de Levantamento, e Juramento, que os Grandes, Títulos Seculares, e mais Pessoas, se acharam presentes fizeram ao fidelissimo, muito alto, e muito Poderoso senhor El-Rei D. Josepho I...* Lisboa: Officina Francisco Luís Ameno, 1752. BNRJ. Seção de Obras Raras [24, 3, 2 n.26].

¹⁰⁷ HERMANN, Jacqueline. *No reino do Desejado...* São Paulo: Companhia das Letras, 1998. De acordo com essa historiadora, a ausência documental referente ao ritual da sagração dos monarcas portugueses contribuiu para que alguns estudiosos atribuíssem à realeza portuguesa um caráter eminentemente laico. Este tipo de leitura é perceptível nos trabalhos de Paulo Mêrea. Sobre a aclamação dos nossos reis. In: *Revista Portuguesa de História*, t.x. separata. Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1962, e de Ana Maria Alves. *Iconologia do poder real no período manuelino: à procura de uma linguagem perdida*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1995. Para Hermann, tal interpretação deriva do equívoco de se tentar explicar a realeza portuguesa a partir do modelo descrito por Marc Bloch para os casos francês e inglês em *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. Como a autora afirma, “ao buscar o que no ritual não havia, esses pesquisadores talvez tenham deixado de observar as características que conferiram especificidade à realeza monárquica em Portugal” (p. 14).

peças presentes na varanda “ajudando este alvoroço os Menestrelis com os seus instrumentos”¹⁰⁸. Neste momento, o “povo” que estava no Terreiro do Paço,

não podendo já encobrir a grandeza de seus júbilos, sem demora publicaram os seus VIVAS, e com seus lenços de neve fizeram umas tão assombrosas demonstrações dos afetos, que ao novo rei sacrificavam, que a impulsos destes, emprestaram seus lenços ao ar, para que este parecesse à vista enfeitado de nevadas plumas¹⁰⁹.

O alferes-mor proferiu mais uma vez as mesmas palavras, as quais foram repetidas por todos os que estavam na varanda, seguidos pelo povo que “repetiu com novo excesso os VIVAS”, acompanhados pelos

[...] sinos da Sagrada Basílica Patriarcal com suave melodia repicaram; as artilharias, que fortificavam os fortes, as torres, e os navios com suas estrondosas vozes também publicavam os perceptíveis ainda que inanimados VIVAS¹¹⁰.

Tendo concluído os segundos vivas, o rei iniciou o percurso até a Real Capela ao som dos instrumentos que eram tocados com “o primor que se pode presumir da grande alegria”. Sua Majestade caminhava com o cetro encostado no peito e para que:

o povo, que no Terreiro do Paço estava, não padecesse violenta aplicação para o ver, veio por junto das grades, por onde tinham ido, e por três vezes parou em distintas grades, por espaço de tempo considerável, observando sempre em todas, as que ornavam as varandas, a louvável política de tirar o chapéu. Com esta benigna atenção se aumentaram os júbilos nos peitos de seus fidelíssimos Vassallos, os quais muitas vezes repetiram os seus cordiais vivas; continuando também as salvas, e os repiques da Basílica referida¹¹¹.

O templo estava “ricamente armado de damasco encarnado, ao qual guarneciam muitos e preciosos galões e franções de ouro”¹¹². Ao chegar ao altar onde se encontrava o Cardeal Patriarca vestido de Pontifical, D. José I ajoelhou e beijou a relíquia da cruz. Depois desse ato, começou a música a cantar no coreto o *Te Deum laudamus*. O rei dirigiu-se para a Capela-mor, “precedendo-o o Alferes-

¹⁰⁸ *RELAÇÃO curiosa da varanda, em que se celebrou a aclamação e exaltação ao trono...* Lisboa: Na Officina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha. BPNA. p. 17.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Ibid., p. 18.

¹¹¹ Ibid., p. 18-19.

¹¹² Ibid., p. 19.

mor com a bandeira, o sereníssimo infante D. Pedro com o Estoque, e todos os mais iam no lugar que lhe pertencia”, aonde ouviu de joelhos a oração proferida pelo Cardeal Patriarca, o qual “logo depois lançou com o Santo Lenho a benção ao El-Rei e as mais pessoas reais”¹¹³. Em seguida, dirigiu-se para a Capela do Sacramento com a sua comitiva e ali, pondo-se novamente de joelhos,

deu as devidas graças a Deus sacramentado, e lhe pediu auxílios para o acerto do seu governo, como quem sabia o muito, que Deus se mostra atencioso a tão justificadas súplicas. Finalizadas estas, se retirou S. Majestade para o seu quarto, fazendo companhia os Sereníssimos Infantes D. Pedro, e D. Manuel, o Alferes-mor, os Oficiais da Casa, e Títulos, precedendo a todos os Reis de Armas, Arautos, Passavantes, e Porteiros da maça e da cana, que foram até a presente Sala do paço, tocando neste tempo os Menestréis seus suaves, e deliciosos instrumentos¹¹⁴.

Assim finalizou a cerimônia de aclamação de D. José I em Lisboa, que em seu conjunto e também em continuidade e ligação com o ritual das exéquias de D. João V, procurava (re) apresentar visualmente e espetacularmente o “corpo místico” do império português, colocando em cena algo invisível¹¹⁵. Em sua ligação com as exéquias, o ritual da aclamação enunciava a noção da perpetuidade dinástica, ao mesmo tempo em que reforçava o seu significado de reiteração do pacto político entre o rei e os vassalos na inauguração de um novo reinado.

As festas reais compreendiam as celebrações de aclamação, morte, nascimento, casamento e entrada de indivíduos da família real, constituindo-se em momentos nos quais os diferentes segmentos sociais ali reunidos visualizavam de forma espetacular a representação dos poderes secular e eclesiástico e a demarcação das hierarquias, ao mesmo tempo em que, como protagonistas ou espectadores, construíam e compartilhavam o sentimento de pertença a um mesmo e único corpo político que tinha o rei no seu centro. Como vimos, os autos de D. João V e D. José I, ao introduzirem a novidade de proceder à aclamação não mais na presença dos Três Estados e sim entre os “Grandes, títulos seculares,

¹¹³ Ibid., p. 20.

¹¹⁴ Ibid., p. 21-22.

¹¹⁵ Sobre a categoria de representação, João Adolpho Hansen nos diz que vigorava no século XVIII a concepção neoescolástica de linguagem da representação, segundo a qual “as representações põem em cena, exteriormente, as imagens interiores da substância espiritual da alma participante na substância metafísica de Deus”. A categoria ‘representação’ nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: JANCOSO, István; KANTOR, Iris. *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec/ Editora da Universidade de São Paulo/ FAPESP/ Imprensa Oficial, 2001. v. II. p. 738.

Eclesiásticos e mais pessoas da nobreza”, indicavam uma transformação no equilíbrio de forças da configuração do poder no reino português, em que se nota o fortalecimento da dinastia bragantina acompanhada por um reforço de centralização das decisões no rei, assessorado por um número restrito de conselheiros e ministros.

As festas, com sua dimensão ritual, constroem um tempo diferenciado – com uma duração total, ritmos próprios, pausas e clímax – que contrasta com as formas de experiência do tempo cotidiano. Ao longo do tempo festivo ocorrem ações sucessivas carregadas de dramaticidade, em um espaço previamente demarcado para tal e geralmente formado por igrejas, praças, teatros, sala de banquete, dentre outros.¹¹⁶ No caso da cerimônia de aclamação de D. José I, o percurso do festejo desenhou um espaço que compreendeu, inicialmente, a praça do Terreiro do Paço e, em seguida, a Real Capela onde a cerimônia se finalizou. Às duas horas da tarde a praça já estava repleta de gente aguardando ansiosamente e em “alvoros impacientes”¹¹⁷ o aparecimento do rei, que, enfim, pôde ser visto às duas e meia, dirigindo-se da Câmara, seguido pelo seu cortejo de acompanhamento, até a varanda construída especialmente para a realização do Auto de Juramento.

O ritual chegou ao seu clímax quando o rei jurou fazer justiça e respeitar os privilégios, honras e liberdades. Seguiram-se os juramentos dos grandes, títulos seculares, eclesiásticos e nobreza, tendo o ritual alcançado um novo momento de intensidade com o desenrolar da bandeira, o soar dos instrumentos, o toque dos sinos e os repetidos e intensos gritos de VIVA do povo em aclamação ao novo rei.

Marcavam quatro horas da tarde quando o soberano se deslocou do Terreiro do Paço até a Real Capela, onde, com um número de espectadores restritos, procedeu-se ao *Te Deum laudamus*, a oração e a benção pelo Patriarca, indicativas da importância da consagração proveniente das instâncias eclesiásticas no âmbito da aclamação. Com relação ao último conjunto da unidade ritual, ou seja, aquele

¹¹⁶ SCHMITT, Jean-Claude. Rito. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Volume II. Bauru: EDUSC, 2006, p. 415.

¹¹⁷ *AUTO de Levantamento, e Juramento, que os Grandes, Títulos Seculares, e mais Pessoas, se acharam presentes fizeram ao fidelissimo, muito alto, e muito Poderoso senhor El-Rei D. Josepho I...* Lisboa: Officina Francisco Luís Ameno, 1752. BNRJ. Seção de Obras Raras [24, 3, 2 n.26]. fl. 7.

realizado no interior da Capela Real, é importante comentar que este foi introduzido na cerimônia de aclamação de D. João III em 1521. Nos autos anteriores, de D. Duarte e D. João II, em vez do *Te Deum laudamus*, temos o registro da realização de uma missa no início do dia antes do cerimonial de aclamação¹¹⁸.

A presença de ações sequenciais, obedecendo a uma ordem intencional, preconcebida e elaborada com um começo, meio e fim indica o planejamento para que, nessa sequência estipulada de antemão, haja um clímax em algum momento do ritual¹¹⁹. Nesse sentido, a aclamação de um rei ou o casamento de indivíduos da realeza são ritos que se desenvolvem como um “drama”, na medida em que suas ações assumem a forma de espetáculo, sendo a representação uma “repetição mística” ou a “reapresentação do acontecimento”¹²⁰. Ao construir um fluxo temporal com começo, meio e fim, os ritos demarcam uma espécie de intervalo na experiência do tempo rotineiro. Essa característica temporal se assemelha, em larga medida, à experiência de tempo vivenciada no teatro propriamente dito:

A moldura temporal é compartilhada pelos rituais e pelo teatro, que precisam demarcar simbolicamente aquele tempo em que ocorrerão com um tempo especial, que vai estabelecer contrastes com outras formas de experiência do tempo – o tempo mais cotidiano, regular, corriqueiro (ele também, é claro, social e simbolicamente construído)¹²¹.

O espaço-tempo cerimonial era vivenciado como um momento de efetiva presença do sagrado, que se fazia visível pelo uso dos signos – o cetro, o trono, a opa real, o estoque, a cruz, o missal – em sua relação orgânica com os demais elementos – alegorias, emblemas, arquitetura, música, ações, gestos, cenas, personagens e grupos de personagens. A repetição coletiva dos principais atos, sequências e símbolos, vale dizer de uma mesma dramaticidade, a cada aclamação de um novo rei, ensejava o surgimento da noção de tradição, reiterada nos

¹¹⁸ Sobre esse tema, ver CURTO, Diogo Ramada. *Cultura política no tempo dos Filipes (1580-1640)*. Lisboa: Edições 70, 2011. p. 210.

¹¹⁹ CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Ritual, drama e performance na cultura popular: uma conversa entre antropologia e teatro. In: *Série Passagens*, n°12, Fórum de Ciência e Cultura, UFRJ, p. 5.

¹²⁰ Ver MALERBA, Jurandir. *A Corte no Exílio: civilização e poder no Brasil às vésperas da Independência (1808-1821)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 36.

¹²¹ CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. op. cit., p. 3.

registros escritos ao observarem que as solenidades obedeciam “as cerimônias costumadas”.

É preciso considerar que as descrições narrativas sobre os festejos públicos da monarquia contribuíam, em larga medida, para organizar a sequência dos acontecimentos ali vivenciados, conferindo-lhes um determinado sentido – podendo até mesmo servir para corrigir possíveis deslizes do evento na prática. O acontecer das festas, com seus elementos variados e dispersos, exigiam uma capacidade de síntese nem sempre alcançada entre aqueles que dela participavam ou a assistiam. Os registros escritos serviam, portanto, como relato para os ausentes, memória da festa para gerações futuras fixando certos sentidos da celebração, lembrança para os que a presenciaram e modelo para montagem de outras cerimônias¹²².

Ainda que houvesse a intenção de se praticar o *costume*, os modelos cerimoniais sofreriam alterações com a introdução de aspectos inéditos, fazendo com que cada aclamação assumisse uma configuração específica em íntima relação com as circunstâncias em que foram concebidas e realizadas. Afirmar isso implica endossar uma opção analítica que procura apreender a historicidade das práticas festivas, distanciando-se da intenção de mobilizá-las em um significado original, fixo e único. De acordo com Diogo Ramada Curto, as cerimônias, tal como um texto, encontram-se sujeitas a uma multiplicidade de usos, sendo os seus significados mutáveis e conflituais¹²³.

No que se refere ao ato de aclamação de D. José I, identificamos, ao longo do texto, alguns de seus elementos inéditos: a designação de *fidelíssimo* atribuída ao rei, a presença dos recém-empossados Secretários de Estado, cuja escolha significou politicamente uma ruptura com o reinado anterior, o papel de destaque desempenhado pelo secretário Diogo de Mendonça Corte Real no ritual, e, em certa medida, a continuidade com uma novidade introduzida na aclamação de D. João V, expressa nos próprios títulos das narrativas que a registraram – vale dizer

¹²² Ver SOUZA, Iara Lins Carvalho. Liturgia Real. In: JANCSO, István; KANTOR [Org.] *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec/ Editora da Universidade de São Paulo/ FAPESP/ Imprensa Oficial, 2001.v. II, p. 554. Ver também MEGIANI, Ana Paula Torres. A Escrita da Festa: os panfletos das jornadas filipinas a Lisboa de 1581 a 1619. In: JANCSO, István; KANTOR [Org.], op. cit., v. I, p. 639-653.

¹²³ CURTO, Diogo Ramada. *A cultura política no tempo dos Filipes*. Lisboa: Edições 70, 2011. p. 218.

a referência à presença não mais dos Três Estados e sim dos “Grandes, Títulos Seculares, Eclesiásticos e mais pessoas da nobreza” do reino.

A fórmula do juramento proferido por D. José I assentava-se em uma *cultura política*¹²⁴ tradicional segundo a qual o rei deveria governar com “justiça”, garantindo o “bem comum”. O “bom governo” fundamentava-se na manutenção dos privilégios e obrigações dos súditos, no zelo pela harmonia e equilíbrio do corpo social, e no respeito à legalidade das instituições e dos costumes. No entanto, como adverte Nuno Gonçalo Monteiro, o reinado de D. José I inauguraria, sobretudo durante o pombalismo, a prática sistemática de outra *cultura política*, caracterizada por algumas novidades: a supremacia sem precedentes do poder político ministerial das Secretarias de Estado, a mudança na política das grandes mercês – afastando do círculo dos seus beneficiários algumas das casas mais destacadas da dinastia de Bragança –, e a introdução da ideia de que o governo legisla para modificar o que existe. Com relação a esta última, temos como desdobramento o entendimento de que o “bom governo” não seria regido apenas pelo objetivo do fazer justiça, ou seja, de “pôr as coisas no seu lugar”, mas também pelo de “mudar as coisas em conformidade com o que se fazia nas cortes da Europa”¹²⁵.

¹²⁴ O conceito de “cultura política” foi apropriado e ressignificado no campo dos estudos históricos por trabalhos que articularam as abordagens da *Nova História Política* e a da *História Cultural* (que não é a das ideias, nem das mentalidades). O movimento teve início nos anos 1960 no plano internacional, chegando ao Brasil com maior intensidade na década de 1970. De acordo com Ângela de Castro Gomes, o conceito de política é ampliado, entendendo-se que “as relações de poder são intrínsecas às relações sociais. Dessa forma, as relações de poder excedem o poder do Estado, e as relações políticas excedem o campo político-institucional”. A noção de “cultura política” sugere “uma espécie de código e de um conjunto de referentes formalizados no seio de um grupo social ou de uma tradição política, destacando a importância das representações na definição de uma dada cultura política. [...] Trata-se, pois, de compreender as motivações que levam um indivíduo, um grupo ou uma sociedade a adotar um determinado comportamento político. As culturas políticas constituem fator de agregação social, contribuindo de modo decisivo na constituição de uma visão do mundo, de uma leitura compartilhada do passado e do futuro”. Ver GOMES, Ângela de Castro. *História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões*. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVEA, Maria de Fátima (Orgs.). *Culturas políticas: ensaios de história cultural e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 21-44. A produção historiográfica sobre o reino e o império português nos tempos modernos vem destacando a existência de uma cultura política própria daquela época, ou seja, uma cultura de Antigo Regime que tinha na economia das mercês sua lógica fundadora. Ver: BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *Pacto colonial, autoridades negociadas e o império ultramarino português*. In: _____. *Culturas políticas: ensaios de história cultural e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 85-105.

¹²⁵ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José: na sombra de Pombal*. [s.l.]: Coleção Reis de Portugal. p. 210. O governo de D. José I procurou equiparar Portugal em civilidade e opulência às nações tidas como cultas da Europa, adotando, para tanto, certas medidas legislativas e governamentais. O

Apesar das inovações referidas, Nuno Gonçalo Monteiro observa que, ainda assim, no Auto de Aclamação do reinado seguinte, de D. Maria I, o mesmo modelo de juramento permaneceria¹²⁶. Recuperando o dado de imprevisibilidade entre aqueles que viveram à época, é importante notar que, para eles, no momento da aclamação, não eram perceptíveis quais os rumos que o governo josefino iria assumir, ou ainda o papel de destaque que Sebastião José de Carvalho iria desempenhar, tampouco o reconhecimento de um momento de crise financeira e política no reino, que só seria evidente em 1760¹²⁷. Aos olhos dos contemporâneos, as novidades introduzidas no cerimonial de aclamação de D. José I foram provavelmente vivenciadas sob o signo de surpresas e expectativas de um novo tempo que ainda estava por se constituir.

O investimento simbólico em representações públicas em louvor à monarquia, iniciado por D. João V, ganhou continuidade no reinado de D. José I, também pontuado por um número significativo de celebrações de nascimentos, casamentos e mortes de membros da família real portuguesa, assim como pela grandiosidade e suntuosidade destas, tanto no reino como nos domínios ultramarinos.

Ao fim da cerimônia de “levantamento” do rei D. José I, os vassalos lisboetas tiveram que aguardar dois anos para que pudessem realizar as festas com a intenção de demonstrar publicamente suas alegrias, uma vez que o reino ainda encontrava-se em luto pelo falecimento do rei D. João V:

seu reinado ficaria conhecido pela profusão legislativa. De acordo com Luisa Rauter Pereira, a “lei, em autores ‘pombalinos’ como Thomaz Antônio Gonzaga, depende da vontade do legislador e não, de forma alguma, da aceitação do povo. Os privilégios são apenas leis particulares e sua validade não vem do costume, das tradições ou da emanção popular, mas, como em qualquer outro caso, provê do reconhecimento que lhe dá ou não o monarca”. Há uma inflexão que se manifesta, conforme sustenta a autora, em uma transformação semântica do entendimento do “povo” na linguagem política: “o espírito fundamental do pombalismo transforma os ‘povos’, que na tradição eram identificados a um conjunto de vassalos detentores de direitos e jurisdições, em algo próximo a indivíduos súditos horizontalmente submetidos a uma lei comum”. Entretanto, essa transformação semântica não eliminou o peso da tradição hierárquica, de modo que tanto o governo pombalino quanto os governos mariano e joanino tiveram que dialogar com os diversos poderes estamentais e incorporar suas reivindicações e visões de mundo”. Ver: PEREIRA, Luisa Rauter. Os conceitos de povo e plebe no mundo luso-brasileiro setecentista. *Almanack Brasiliense*, São Paulo, n° 11, p. 107, mai. 2010.

¹²⁶ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José: na sombra de Pombal*. [s.l.]: Coleção Reis de Portugal. p. 74.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 214-219.

[...] e como não era justo se fizesse esta demonstração dentro dos dois anos, em que Suas Majestades mostraram o seu grande, e justíssimo sentimento, nos primeiros dias do referido mês foi o ilustríssimo e Excelentíssimo Marquês Presidente ao Real Paço de Belém em nome do Ilustre Senado da Câmara pedir licença a Sua Majestade para festejar a sua felicíssima Exaltação ao Trono. [...]¹²⁸

No ano de 1752, o rei D. José I permitiu, então, que o Senado da Câmara da cidade de Lisboa organizasse as festividades pela “felicíssima exaltação ao Trono”, que duraram seis dias e tiveram como principal divertimento o “correr touros no Terreiro do Paço”, uma vez que “foi sempre o mais plausível para a Nobreza, e Povo dela, e presentemente do maior agrado para Sua Majestade”. Com a permissão do rei, o presidente do Senado, Marquês de Alegrete, pôs editais para:

se arrematar o chão do Terreiro do Paço para se fazerem os palanques, com as condições costumadas, e dentro de poucos dias se fez a arrematação, se levantou o mastro, e principiaram a armar os palanques; porque o alvoroço, e gosto, com que os Portugueses desejam.¹²⁹

Pertencentes a um gênero narrativo muito distinto das *Relações* que acabamos de analisar sobre a aclamação de D. José I, tais relatos descrevem festas e celebrações de outra natureza. Eles também nos permitem entrever a diversidade de sujeitos que delas fizeram parte.

Antes de examiná-los, porém, vejamos como a notícia da aclamação do rei D. José I foi celebrada e festejada em outras partes do mundo atlântico português. Para tanto, tomaremos como referência o modelo festivo da aclamação de D. José I em Lisboa, no ano de 1750, que acabamos de analisar. A leitura das duas narrativas que descreveram tal celebração nos aproximou, pela fresta do olhar daqueles que as registraram, da configuração ritual assumida por aquele evento em um contexto específico, ainda que remetido a um padrão mais amplo de formas festivas ancoradas na tradição. Sem perder a dimensão de que as festas são eventos contextualmente definidos, pretendemos, a partir do exame dos registros

¹²⁸ NOTÍCIA Individual de tudo o que se há de Executar em segunda-feira 28 de agosto de 1752, primeiro dia da festividade dos Touros, com que o Ilustre Senado da Câmara, com o seu Presidente, o Ilustríssimo, e Excelentíssimo Fernando Telles da Silva, Marquês de Alegrete, Aplaudem a felicíssima Aclamação de El-Rei D. Joseph I. Nosso Senhor. Lisboa: [s.l.], 1752. M. DCC. LII. BPNA. 55-II-17. Página 185, número 19.

¹²⁹ Ibid.

de celebrações pela aclamação de D. José I ocorridas em outras localidades, compreender as especificidades de tais práticas e de que modo dialogaram com uma forma festiva dada.

1.2

Um Padrão em todo o Império: as festas na África e na América

Ampliando, neste momento, a escala da nossa análise, vamos enfocar alguns locais das conquistas ultramarinas do espaço atlântico português em que foram preservados registros de manifestações festivas pela aclamação do rei D. José I. Nosso objetivo é analisar celebrações diversas do mesmo fato, de modo a buscar pontos em comum e diferenças. Em ofício dirigido ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte-Real, o então governador e capitão-general de Angola, Conde do Lavradio, teceu algumas informações sobre as exéquias realizadas na Sé da cidade de Luanda, e o ato e cerimônia de aclamação de D. José I. O governador iniciou este ofício do seguinte modo:

Com inexplicável sentimento recebi a notícia do infausto sucesso da morte de El-Rei Dom João Quinto de gloriosa memória cuja infelicidade [...] seria eternamente chorada por todos os seus vassallos se não tivéssemos outro Rei com tantas prerrogativas [...] que vem felicitar-nos com as demonstrações devidas do nosso pesar podemos render a Deus devidas graças pelo soberano que nos deixou, o mesmo Sr. permita dar-lhe tantas felicidades no seu governo e na sua Real Casa que tantas (quantas) ele merece, nós lhe devemos respeitosamente desejar.¹³⁰

Também aqui, em um tipo de registro documental de natureza distinta das narrativas trabalhadas no item anterior, é possível perceber a ligação existente entre os rituais das exéquias e o de aclamação de um novo rei, por meio do comentário de que as demonstrações de infelicidade foram logo seguidas pelas de felicidade. As cartas, ofícios e relatórios trocados entre os agentes do governo, ao lado das narrativas de festas, notícias de batalhas e cercos militares, elogios oratórios e poéticos, integravam o complexo aparato burocrático administrativo das monarquias na época moderna, e do império português em particular¹³¹. A

¹³⁰ EÇA E MELO, António de Almeida Soares Portugal de Alarcão. [Ofício] 29 mar. 1751, Luanda [para] CORTE-REAL, Diogo de Mendonça. AHU, Angola, cx. 40, doc. 3803.

¹³¹ MONTEIRO, Rodrigo Bentes, *O rei no espelho: a monarquia portuguesa e a colonização da América, 1640-1720*. São Paulo: Editora HUCITEC, 2002, e, do mesmo autor, *Memórias que atravessam o Atlântico: folhetos na coleção Barbosa Machado*. In: *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*, p. 1-23.

prática da escrita esteve em íntima conexão com a expansão do domínio português no ultramar, constituindo-se no canal de comunicação entre as partes do império e viabilizando, em larga medida, uma união administrativa. Sendo a escrita um dos meios necessários para a efetivação do governo nas conquistas, o escrever cartas, relatórios e ofícios tornou-se uma das principais atribuições dos administradores ultramarinos, que seguiam na sua forma certos padrões estabelecidos pela cultura escrita da época. A prática epistolar contribuiu, deste modo, para o exercício da governança colonial, unindo os distantes, instruindo, possibilitando a troca de ideias e impressões, como também criando espaço para possíveis articulações, disputas e negociações políticas.¹³²

Após manifestar os seus sentimentos diante do ocorrido, o governador e capitão-general passou a tratar do modo pelo qual conduziu os procedimentos devidos, pautando-se para isso nas informações contidas em duas cartas de D. João V dirigidas àquele domínio:

O Navio em que V. Exa. mandou a sua carta e a D. El-Rei Nosso Senhor chegou um mês depois do primeiro que saiu com ela e considerando se não deviam retardar as demonstrações militares, como também as exéquias públicas dando-me evidente prova para esta verdade duas cartas do Sr. Rei Dom João o quinto, escritas a dom [? Louis] de Altamira que se achava governando este Reino na ocasião da morte do S. Rei D. Pedro que Sta. Gloria haja, ambas de 22 de Março de 1707, em uma das quais se diz que se faça as demonstrações do estilo, no caso de as não ter já feito por esta causa examinando o estilo, e costume de semelhantes atos, não achei nenhum, por que fiando-se todos naquela ocasião, como na da aclamação da memória, a todos os daquele tempo achei tão esquecidos, que se não lembravam do que naquele tempo se fez¹³³.

Nessa passagem, o governador e capitão-general deixa-nos entrever as especificidades comuns àqueles espaços designados por “conquistas” ultramarinas, caracterizados pela ausência física do rei e pela morosidade da comunicação entre os domínios e o reino. As fragilidades na comunicação abriam brechas para a ação dos representantes do rei no ultramar que, conforme as circunstâncias, deveriam tomar resoluções rápidas sem ter tempo de esperar uma

¹³² CONCEIÇÃO, Adriana Angelita da. *Sentir, escrever e governar*. A prática epistolar e as cartas de D. Luís de Almeida, 2º Marquês do Lavradio (1768-1779). Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas do Departamento de História da USP. São Paulo, 2011, p. 15-17.

¹³³ EÇA E MELO, António de Almeida Soares Portugal de Alarcão. [Ofício] 29 mar. 1751, Luanda [para] CORTE-REAL, Diogo de Mendonça. AHU, Angola, cx. 40, doc. 3803.

posição vinda do reino. No caso acima, o governador não considerou prudente retardar as manifestações militares e exéquias públicas e pretendeu realizá-las conforme observava o “estilo” e “costume” em semelhantes atos.

Quando o governador e capitão-geral de Angola informa que iria observar o “estilo” e o “costume” na realização das exéquias do rei D. João V, estava se referindo ao modelo de celebração praticado em Lisboa – o que mostra ter havido certa padronização na forma da realização dos festejos em homenagem à monarquia nas diferentes partes do império português. As fontes disponíveis, ou seja, as narrativas de festas e correspondências entre as autoridades locais e o reino, evidenciam uma semelhança na morfologia das celebrações por ocasião de casamentos, nascimentos, aclamações e honras fúnebres da Casa Real. Vejamos sua descrição sobre o modo pelo qual o referido ritual foi praticado em Luanda:

Isto suposto entrei a executar o que julguei mais próprio para a ação das exéquias, as que se fizeram na Sé desta cidade com a maior pompa que prometeu na tarde do dia 19, e manhã do dia 20 de Fevereiro; na tarde se cantaram vésperas e matinas capituladas pelo Exmo. Bispo, com assistência de todo o clero [...], de todos os religiosos, e de toda a nobreza, e mais povo. Na manhã seguinte cantaram-se laudes, missa de Pontifical pelo Exmo. Bispo, pregou o Reitor da companhia [...].”

Mando a V. Exa. o risco do Mausoléu que se fez no qual ardiam cinquenta e duas tochas e nos Altares que ele tinha trinta velas, executou-o um degredado, que veio há pouco tempo com o título de Carpinteiro [...], o qual armou também toda a Igreja de luto, e o dito Mausoléu se forrou das melhores e mais próprias sedas porque este lustroso ato guarnecidas de galas e o pano que cobria o caixão era de melanca roxa de ouro com galão, e franja do mesmo metal.

Como S. Majestade que Deus tem era protetor de todas as Misericórdias, e usou de muitas com a desta cidade nos achamos obrigados os que lá servimos, a tributar à Real alma de S. Majestade os nossos respeitosos agradecimentos com outras quase semelhantes exéquias às da Sé, o Mausoléu é mais pequeno, mas sobre as mesmas colunas levantado; executa-se este ato no primeiro e segundo dia de Abril, há de recitar oração fúnebre o Ministro da terceira ordem de S. Francisco¹³⁴.

Tal como no reino, a execução das exéquias em Luanda requeria uma pompa ritual, guardadas as especificidades locais, que pode ser evidenciada pela escolha do espaço para a celebração – a Sé da cidade –, pelos cânticos, missa e oração fúnebre realizados, pelos ornamentos da Igreja e pelo risco do mausoléu [Ver imagens 1 e 2].

¹³⁴ Ibid.

Igualmente, o ritual das exéquias ligava-se ao da aclamação. Nas conquistas, a prática cerimonial evocava a figura distante do soberano, trazendo-o para perto dos seus vassalos. No caso em questão, participaram do ritual todos os religiosos, pessoas da nobreza e do “povo”. O mausoléu que fingia conter o corpo do rei, ao evocar a ausência, tornava presente aquilo que não estava¹³⁵.

¹³⁵ Sobre a tensão entre presença e ausência no fenômeno da “representação” ver GINZBURG, Carlo. Representação: a palavra, a ideia e a coisa. In: *Olhos de Madeira*: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Nas palavras do autor, “Nas ciências humanas fala-se muito, e há muito tempo, de ‘representação’, algo que se deve, sem dúvida, à ambiguidade do termo. Por um lado, a ‘representação’ faz as vezes da realidade representada e, portanto, evoca a ausência; por outro, torna visível a realidade representada e, portanto sugere a presença. Mas a contraposição poderia ser facilmente invertida: no primeiro, a representação é presente, ainda que como sucedâneo; no segundo, ela acaba remetendo, por contraste, à realidade ausente que pretende representar”, p. 85.

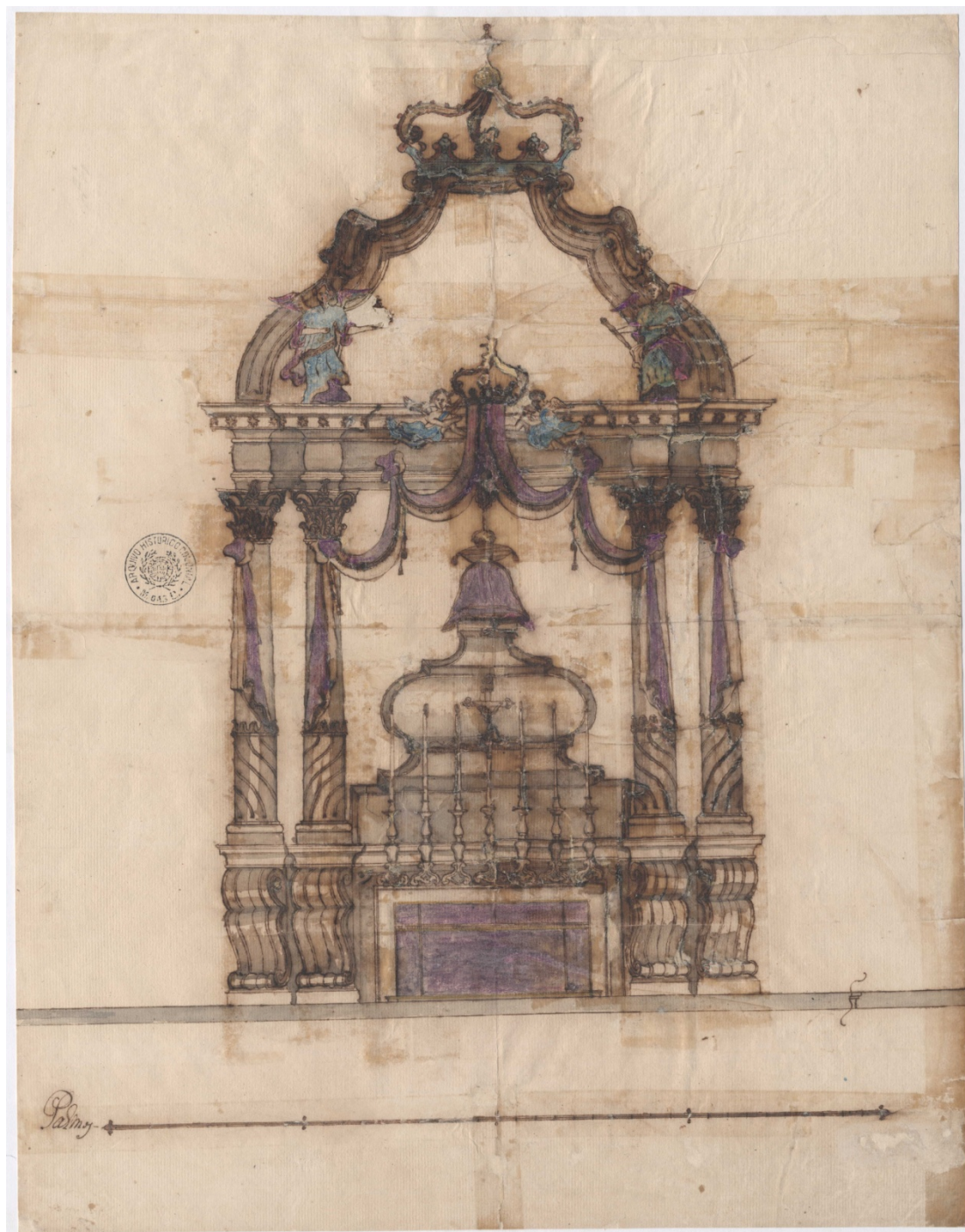


Figura 1 – Planta do cadafalso armado na Sé para a celebração das exéquias. Fonte: AHU, Angola, Cartografia Manuscrita, 001, D. 241 e D. 242.

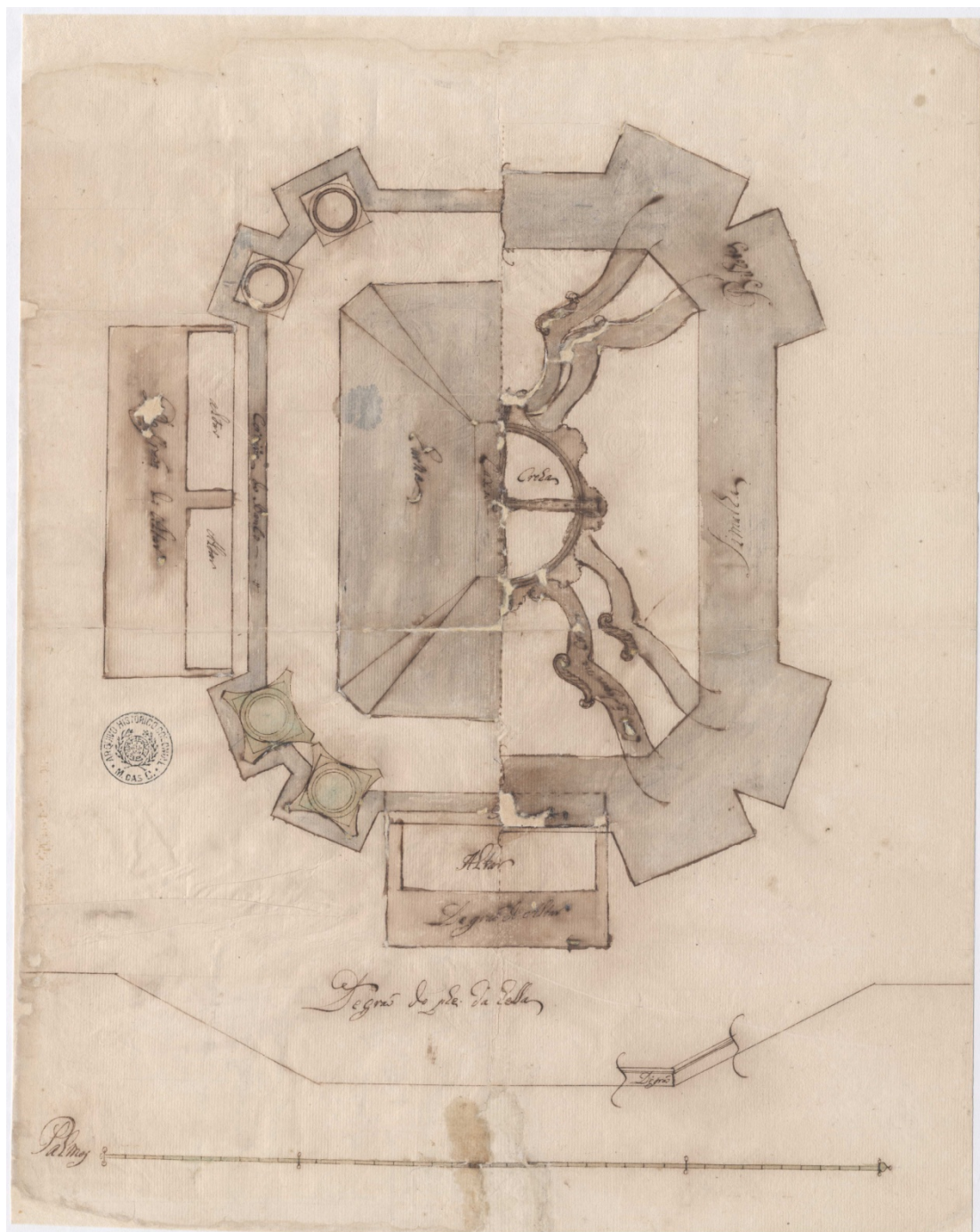


Figura 2 – Planta do cadafalso armado na Sé para a celebração das exéquias. Fonte: AHU, Angola, Cartografia Manuscrita, 001, D. 241 e D. 242.

Do outro lado do Atlântico, em São João del-Rei, na região de Minas Gerais, também temos o registro da realização de exéquias pela morte do rei D. João V entre o fim do ano de 1750 e o início de 1751. De forma similar ao que se praticava no reino, o ritual teve lugar na matriz da cidade, especialmente adornada para a ocasião, onde foram proferidas orações fúnebres, executadas esplendorosas músicas e luminárias nas quais se gastaram mais de quinze arrobas de cera. Para tanto, ergueu-se um mausoléu simbólico, um “obelisco funeral” de “estupenda e majestosa arquitetura”, que estava ornado de mármore e alabastros “fingidos”, festões e folhagens de ouro e prata, cortinados e fumos em veludo negro e pano roxo. Em cima do monumento havia um banco adornado de peças douradas e prateadas, no qual, sobre uma almofada de veludo bordado, viam-se os símbolos do poder real: a coroa e o cetro¹³⁶. No âmbito daquele ritual, afirmava-se a perenidade da função monárquica, conforme evidenciam as palavras abaixo:

Não choramos um rei desaparecido, mas o vemos restituído ao céu/ O Augustíssimo Rei D. João V/ Não perdeu seu poder, nem a Coroa/ Agora reina/ Mais soberanamente ainda sobre nós/ Pois reina no céu¹³⁷.

Depreende-se, pelo o que até aqui foi exposto, que as exéquias realizadas em Luanda, Minas Gerais e Lisboa fizeram uso de um vocabulário semelhante de signos, imagens e metáforas, indicando a existência de um modelo comum na celebração do luto em todo o império português¹³⁸. Tal consideração também é válida para as festas em comemoração a aniversários, casamentos ou aclamação. A percepção entre os contemporâneos de certa simultaneidade festiva em torno de

¹³⁶ ÁVILA, Affonso. As barroquíssimas exéquias de D. João V. In: *O Lúdico e as projeções do mundo barroco*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1980. p. 192-193.

¹³⁷ Nas Reaes Exéquias de D. João V. In: *Ibid.*, p. 279-82; ver também SOUZA, Laura de Mello e. Festas barrocas e vida cotidiana em Minas Gerais. In: JANCOS, István; KANTOR, Íris. *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec/ Editora da Universidade de São Paulo/ FAPESP/ Imprensa Oficial, 2001. v. 1, p. 183-195.

¹³⁸ Cabe observar que a proposta deste trabalho consiste em analisar as festas reais ocorridas no espaço atlântico do império português. Não obstante, é importante considerar a prática de tais padrões festivos nas possessões portuguesas no oriente. No tempo do vice-reinado do Marquês de Távora na Índia foram feitas festividades para celebrar “os anos da marquesa, em março de 1751, o nascimento do rei d. José, em Junho do mesmo ano, e por fim, no 1 de dezembro de 1751, fizeram um ‘Auto de Aclamação da Majestade De El Rei D. Joseph I Nosso Senhor e do juramento, que lhe foi feito pelos três Estados dos Povos do Estado da Índia’, marcado por inúmeros festejos nos dias subsequentes, entre os quais se contou a representação em Francês da tragédia de ‘Poro, Rei da Índia, vencido Alexandre Magno’ atribuída a Corneille, e também uma ópera”. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José: na sombra de Pombal*. [s.l.]: Coleção Reis de Portugal, p. 141.

acontecimentos e datas importantes ligadas à vida da monarquia portuguesa contribuía para a construção de um sentimento de pertencimento ao conjunto do império português. Nas conquistas, a prática festiva era um meio de aproximar os vassallos do rei distante e de demarcar a presença do poder real nos territórios ultramarinos.

No entanto, para além da existência de um modelo festivo que tinha Lisboa como referência e das especificidades concernentes à situação colonial, havia uma dinâmica própria vinculada aos processos histórico-sociais de cada localidade. Um exemplo de tal afirmativa está na passagem documental em que o governador e capitão-geral de Angola informa ao reino de que não havia encontrado naquele domínio nenhum registro escrito que lhe pudesse servir de guia para a execução dos cerimoniais de exéquias e de aclamação. Na ausência de tal registro, deveria se pautar na “memória” dos habitantes, entretanto “a todos os daquele tempo achei tão esquecidos”. Diante disso, finaliza o seu ofício comentando que:

Quanto ao ato e cerimônia da aclamação formei tenção logo que recebi a notícia da morte de S. Majestade fazê-la em dia de S. José, porém como em toda a quaresma estive bastante maltratado, ainda fico pouco convalescido, determino esperar as notícias do como em [Lisboa] se fez este ato, para cá o executar conforme a terra o permitir, porque também não acho Memórias do como ele se executou a última vez, é tudo quanto por notícia de V. Exa. para o fazer presente a S. Majestade.¹³⁹

O Conde do Lavradio manifestou as dificuldades encontradas na experiência daquele governo local para fazer cumprir a realização das cerimônias exigidas pelo reino português. Aguardaria, portanto, as orientações de Lisboa sobre como executar o Ato de Aclamação ao rei D. José I, mas já adiantava a ressalva de que iria segui-las “conforme a terra o permitir”. Deste modo, podemos inferir que, no caso em questão, a continuidade ritual requerida entre as exéquias e a aclamação do novo rei foi possivelmente prejudicada pela demora na execução da última – já que o governador, além de encontrar-se “convalescido”, optou por aguardar as notícias de Lisboa sobre o modo de sua execução.

Diferente foi a situação e atuação do governador e capitão-geral da capitania de Pernambuco, Luis José Correa de Sá, na América Portuguesa. Ao receber do

¹³⁹ EÇA E MELO, António de Almeida Soares Portugal de Alarcão. [Ofício] 29 mar. 1751, Luanda [para] CORTE-REAL, Diogo de Mendonça. *Arquivo Histórico Ultramarino*, doravante AHU, Angola, cx. 40, doc. 3803.

reino notícias sobre a aclamação de D. José I, escreveu imediatamente cartas ao bispo de Pernambuco, aos prelados das religiões e às Câmaras da cidade de Olinda e da vila do Recife, solicitando que procedessem as públicas demonstrações de contentamento. Assim foram as palavras do governador dirigidas ao bispo:

Parecendo-me justo que depois de darmos graças a Deus, pela mercê de deixar ver coroado um rei, que desempenha as obrigações do seu nome no cuidado com que procura o aumento dos seus vassallos, não só na generosa equidade com que distribui prêmios mas na retidão com que quer se administre a justiça, determinei que na mesma noite do dia 6 de junho (em que Vossa Excelência dispõe na sua Catedral o *Te Deum laudamus*) com aviso das Câmaras da Cidade de Olinda, e Vila do Recife mostrassem os moradores de uma e outra povoação o seu justíssimo alvoroço com três noites sucessivas de luminárias e suposto que aos Prelados das Religiões escrevo [...]. A Vossa excelência peço queira intimar-lhes, que concorram também para as públicas demonstrações de tão justificado contentamento [...].¹⁴⁰

Seguindo os rituais da escrita administrativa, o governador demonstra pelo tom da sua carta que não possuía dúvidas sobre como conduzir e proceder às manifestações festivas naquela região. Chama atenção nesta passagem a consideração de que a coroação do novo rei era uma mercê divina, indicando a associação entre realeza e divindade na concepção do poder da época. Por conseguinte, tanto aqueles que representavam o rei naquela conquista ultramarina como os eclesiásticos deveriam estar presentes nos festejos públicos, revelando de forma visual e sensível a interligação entre o poder do rei e o poder religioso. Finalmente, vale destacar a referência às noções da justiça e da liberalidade – “na generosa equidade com que distribui prêmios” – como obrigações também esperadas por aqueles vassallos ultramarinos do rei.

Nas cartas, o governador determinou a data do início das demonstrações públicas: o dia 6 de junho de 1751, coincidindo com a Festa da Santíssima Trindade e a comemoração do nascimento do novo rei. Definiu também que as festas se prolongariam por três dias, sendo obrigação a realização de luminárias

¹⁴⁰ CORREA, Filipe Neri [Oficial-maior da Secretaria do Governo, e Secretário particular do mesmo Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor Governador]. *Relação das Festas que se fizeram em Pernambuco pela feliz Aclamação do Mui Alto, e Poderosos. Rei de Portugal D. Joseph I, Nosso Senhor, do ano de 1751 para o de 1752, sendo Governador, e Capitão General destas Capitánias o Ilustris. e Excelentis. Senhor Luiz Joseph Correa de Sá do Conselho de Sua Majestade, etc..* Lisboa: Na Officina de Manoel Soares, 1753. Com todas as licenças necessárias. p. 9-10. BNP. [Microfilme F4415].

em todas as noites e “três salvas de artilharia de hora em hora, principiando às sete”¹⁴¹. À Câmara de Olinda, especificamente, determinou que deveriam “assistir em corpo de Câmara, no lugar destinado em funções semelhantes”¹⁴² ao *Te Deum laudamus* a ser celebrado na Sé da cidade. Além de não demonstrar insegurança no modo como seriam conduzidas as celebrações festivas, estas foram registradas pelo oficial maior da Secretaria do Governo, e seu secretário particular, Felipe Néri Correa, que redigiu a *Relação das Festas que se fizeram em Pernambuco pela feliz aclamação do mui alto e poderoso Rei de Portugal D. Joseph I*. As *Relações* de festas, ao lado das biografias panegíricas e orações funerárias, pertenciam a um gênero literário caracterizado pelo uso de hipérboles e alegorias, sendo escritas visando à obtenção de prêmios e mecenato, constituindo-se em uma arte a serviço da política e do orgulho¹⁴³. Pelo teor argumentativo do referido texto, fica evidente a exaltação feita pelo autor às ações do governador Luis José Correia de Sá, que aparecem em primeiro plano, seguidas pelas manifestações de fidelidade dos oficiais da Câmara, prelados das religiões, oficiais militares, cidadãos e

de todos aqueles a quem o seu honrado nascimento fazia inseparáveis da assistência de tão gloriosa ação, sem que os longes das suas habitações, nem o dilatado dos caminhos, lhes diminuísse o ardor com que esta porção de vassalos (imitando a seus leais progenitores) souberam distinguir-se na fidelidade, e obséquio de seus soberanos [...].¹⁴⁴

Ganha destaque a intenção de distinguir os vassalos daquela região ultramarina qualificando as suas demonstrações públicas como gloriosas e ardorosas. Diz ainda Correa que estariam, ao agir deste modo, imitando os seus “leais progenitores”, sugerindo que seriam herdeiros dos homens daquela terra que lutaram contra o domínio holandês em 1640¹⁴⁵. A narrativa constrói, portanto, uma filiação entre aqueles vassalos que comemoravam a aclamação do rei D. José

¹⁴¹ Ibid. fl. 8.

¹⁴² Ibid. fl. 7.

¹⁴³ SCHWARTZ, Stuart B. Introdução. In: SCHWARTZ, Stuart B.; PÉCORA, Alcir. *As excelências do governador: o panegírico fúnebre D. Afonso Furtado*, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676). São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 33.

¹⁴⁴ CORREA, Filipe Neri. *Relação das Festas que se fizeram em Pernambuco pela feliz Aclamação do Mui Alto, e Poderosos. Rei de Portugal D. Joseph I...* Lisboa: Na Officina de Manoel Soares, 1753. Com todas as licenças necessárias. p. 9-10. BNP. [Microfilme F4415]. fls. 9 e 10.

¹⁴⁵ SILVA, Noelly Gomes da. ‘Viva El Rei’: aclamação e celebração para D. José I em Pernambuco. In: *CLIO – Revista de Pesquisa Histórica*. Número 33.1, Junho/2015.

I em 1751 e os nacionais “conquistadores” que expulsaram os holandeses daquela região, operando uma lógica discursiva semelhante àquela realizada pela açucarocracia de Pernambuco no século XVII, como tão bem demonstrou Evaldo Cabral de Mello¹⁴⁶. Esta passou a solicitar ao rei D. João IV a reserva dos cargos locais para si justificando tal merecimento por meio da afirmativa de que “à custa de nosso sangue, vidas e despesas de nossas fazendas, pugnamos há mais de cinco anos por as [capitanias] libertar da possessão injusta do holandês”¹⁴⁷.

O contexto festivo pela aclamação do rei D. José I aparece como uma distinta e nova situação em que os vassallos daquele domínio, acionando a tópica de conquistadores presente no imaginário social local, pretenderam distinguir-se perante o rei e, dessa forma, conseguir admiração régia e possivelmente angariar mercês do soberano. O registro escrito das festividades, por sua vez, cumpria o importante papel de levar as informações de tais atos de fidelidade e lealdade para o outro lado do oceano, constituindo-se em um importante meio propiciador da circulação de dádivas pelo império português.

A realização das demonstrações públicas pela aclamação de D. José I era uma forma de aqueles vassallos distantes reafirmarem o “pacto de sujeição” que guardavam perante o novo rei. De acordo com a descrição de Felipe Néri Correa, as celebrações iniciaram com a salva da artilharia ao meio-dia, obedecendo ao costume praticado nos dias “em que fazem anos as pessoas Reais”¹⁴⁸. As tropas dos dois Regimentos da Vila do Recife e da cidade de Olinda marcharam para o terreiro da Catedral de Olinda, trajando um novo fardamento para a ocasião. Fizeram-no com “tão majestoso aparato, desembaraço, e militar disciplina, como sempre o souberam praticar estas tropas, tanto na paz como na guerra”¹⁴⁹. A Sé estava “magnificamente” adornada e “curiosamente” guarnecida “das mais vistosas sedas, e ricos paramentos que permitia o país”¹⁵⁰. Nota-se que havia a

¹⁴⁶ MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro veio: o imaginário da restauração pernambucana*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

¹⁴⁷ Câmara de Pernambuco e povos das capitanias do Brasil a D. João IV, 1651. Apud Ibid., p. 106.

¹⁴⁸ CORREA, Filipe Neri. *Relação das Festas que se fizeram em Pernambuco pela feliz Aclamação do Mui Alto, e Poderosos. Rei de Portugal D. Joseph I...* Lisboa: Na Officina de Manoel Soares, 1753. Com todas as licenças necessárias. p. 9-10. BNP. [Microfilme F4415], fl. 8.

¹⁴⁹ Ibid., fl. 9.

¹⁵⁰ Ibid., fl. 10.

pretensão de seguir o modelo festivo das aclamações dos reis em Lisboa, mas a situação colonial daquele domínio acabava impondo limites à sua realização.

No interior da Sé “se achava o mais nobre e luzido auditório”¹⁵¹, no qual estavam presentes a Câmara da cidade, os Prelados das Religiões, os oficiais militares e demais cidadãos, os quais escutaram o sermão do reverendíssimo bispo e o *Te Deum laudamus*. Acabada a missa, os sinos repicaram e os soldados deram três descargas de mosquetaria “a que responderam como em eco as fortalezas, formando com línguas de fogo conceituosas expressões de marcial alegria”¹⁵². Naquela primeira noite, deram início às luminárias, que perduraram até o dia 8, quando o governador, em seu palácio, concedeu aos oficiais “de capitão para cima” dos dois regimentos um jantar “abundante das mais esquisitas iguarias, e delicados manjares, que pode descobrir o gosto, em um país aonde não alcançam os mimos da Corte, nem as deliciosas frutas da Europa”¹⁵³.

Os dias festivos foram finalizados com um sarau em que “o capricho, destreza e galantaria, fizeram os principais papéis”¹⁵⁴. Entretanto, o governador desejava realizar outras públicas manifestações com o intuito de realçar ainda mais a “distinção” dos vassalos da Capitania de Pernambuco, conforme evidenciam suas palavras em carta dirigida aos oficiais da Câmara do Recife:

Para que em toda a parte se conheça, que esta Capitania de Pernambuco, assim como se assinalou sempre na defesa dos domínios do seu Soberano, se distinguia no aplauso da Coroação do seu Monarca, ordenei que depois de darmos com o *Te Deum* graças a Deus pela mercê de nos dar um rei com tantas virtudes, que está prometendo encher ao seu Reino, e conquistas de felicidades se fizessem no pátio deste Palácio umas comédias como o permitisse o estado da terra.¹⁵⁵

No trecho acima, a distinção dos pernambucanos aparece novamente associada à ideia de que eram conquistadores atuando sempre na “defesa dos domínios do seu Soberano”, mas também pela qualidade do “aplauso” que faziam naquele momento. Para tanto, foi armado em frente às janelas do Palácio um “suntuoso tablado, ou edifício” com duas galerias que formavam uma “grande e bem desafogada plateia”. O governador encarregou ao “grande curioso Francisco

¹⁵¹ Ibid., fl. 10.

¹⁵² Ibid., fl. 12.

¹⁵³ Ibid., fl. 12.

¹⁵⁴ Ibid., fl. 12.

¹⁵⁵ Ibid., fl. 18.

de Sales Silva” a responsabilidade de aprontar as três comédias, “o que ele soube desempenhar, não só em pôr hábeis as pessoas que haviam entrar, mas em compor para elas, discretas loas, e engraçados bailes”¹⁵⁶. Ao Senado da Câmara do Recife considerava “justo” que concorresse, “ao menos com algum trabalho”, para o “complemento desta festividade”. Devido à dificuldade de seus rendimentos, propôs que a mesma ficasse responsável em vestir “as figuras que hão de entrar nas ditas comédias, e bailes, procurando para este fim o meio que julgarem menos pesado a este povo”¹⁵⁷.

Os camaristas, em cumprimento ao que o governador ordenava em sua carta e também seguindo as ordens régias, responsabilizaram “aos ofícios mecânicos aquela diligência”. Entretanto, alguns “mais por pobreza de ânimo, que de bens”, no entender do autor da *Relação*, dirigiram requerimentos à Câmara queixando-se de tal tarefa. Ao tomar conhecimento do que ocorria, o governador escreveu à Câmara a seguinte determinação:

Como me consta que a maior parte dos oficiais a quem vv.mm. obrigaram a concorrer para o ornato das figuras, ou por ambição, ou por necessidade se queixam uns, e se pretendem isentar outros, não bastando por lhe fazer voluntária, e gostosa esta contribuição, nem a moderação com que vv.mm. a arbitraram, nem o motivo da festividade, se me faz preciso dizer a vv.mm. que mandem logo chamar a todos os principais dos ofícios, e lhe declarem, que por ordem minha os desobrigam de toda a despesa [...].¹⁵⁸

Ordenava que estivessem prontos para cumprir suas respectivas tarefas, uma vez que iria restituir “a quem pertencer qualquer parcela mínima que seja que para este fim tenha se dado”. E finalizava afirmando que:

para se não confundam as queixas com os aplausos, tenho tomado o acordo de encarregar este trabalho a pessoas, que cuidam ao mesmo tempo na satisfação do meu empenho, e no crédito da sua pátria¹⁵⁹.

É possível assim depreender que a participação e contribuição dos vassallos nos momentos festivos era aparentemente voluntária e gratuita. Como já comentamos, a imagem do bom governante na cultura política do Antigo Regime

¹⁵⁶ Ibid., fls. 12-13.

¹⁵⁷ Ibid., fl. 18.

¹⁵⁸ Ibid., fls. 18-19.

¹⁵⁹ Ibid.

esteve associada às qualidades da liberalidade e da magnificência régia. O gesto de “dar” era uma prerrogativa própria dos reis, um meio de manter e consolidar o seu poder, que residia justamente na capacidade de distribuir dádivas e por meio destas conseguir a gratidão e obrigação dos seus súditos. No gesto voluntário da retribuição estava implícita a noção de obrigatoriedade. A distribuição de benesses criava vínculos de reciprocidade entre o rei e os seus vassalos, baseados nos princípios do *dar-receber-retribuir*. Esta cadeia de obrigações recíprocas, que Marcel Mauss denominou como “economia da dádiva”, estava na base da natureza das relações sociais e também das próprias relações políticas das sociedades do Antigo Regime¹⁶⁰. As dádivas funcionavam como instrumentos do “bom governo”, estimulando a vontade dos seus vassalos de servir ao soberano. Importa notar ainda que as ações afetivas do rei de forma a tornar pública sua gratidão diante dos serviços prestados por seus vassalos davam-se de forma desigual, conformando hierarquias e distinções¹⁶¹.

Os requerimentos de alguns oficiais mecânicos dirigidos à Câmara do Recife queixando-se das despesas com que deveriam arcar para vestirem as figuras da comédia revela que, na prática, as relações de troca eram complexas, envolvendo os princípios da rivalidade e do antagonismo. Como observou Mauss, a dádiva está longe de implicar necessariamente o estabelecimento de um nexos e aliança entre os envolvidos. No caso em questão, o recurso dos oficiais mecânicos tentando não cumprir com a obrigação determinada pela Câmara introduzia um dado de novidade e imprevisibilidade naquela relação de troca, e insinuava o

¹⁶⁰ MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.

¹⁶¹ A noção maussiana da “dádiva” vem sendo apropriada pelos estudos historiográficos brasileiros, particularmente nos trabalhos que versam sobre as relações de poder no império português e sobre a sociedade da América Portuguesa nos séculos XVII-XVIII. Reconhecendo o potencial interpretativo pelo viés da incorporação da teoria do dom, ou dádiva, a historiadora Laura de Mello e Souza chama a atenção para o fato de que “à medida que o Antigo Regime foi se aproximando do termo o sistema atributivo, viu-se paulatinamente solapado pelo contributivo, e o caráter positivo da liberalidade foi sendo recoberto pela sua negação enquanto valor”. Para Mello e Souza, no século XVIII o dom, graça ou mercê tenderam a ser substituídos por valores mais pragmáticos. SOUZA, Laura de Mello e. *O Sol e a sombra: política e administração portuguesa na América Portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 73. Ainda no âmbito dessa discussão, Natalie Davis faz uso do conceito de Mauss em seu trabalho sobre a circulação da dádiva na França do século XVI. Seguindo a proposta de Davis, o modo da dádiva, *giftmode*, coexistiria com outros dois modos: o coercitivo e o de compra e venda, que estariam “sempre em jogo nas sociedades, algumas vezes se complementando, outras se suplantando ou se confrontando”. DAVIS, Natalie Zemon. *The Gift in Sixteenth-Century France*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2000.

rompimento com a cadeia das obrigações recíprocas. Em meio a esse jogo o governador optou por desobrigá-los de toda a despesa. De acordo com o autor da *Relação*, tão logo as pessoas souberam que o governador não estava nada satisfeito com aquela situação “se vieram gostosamente oferecer, julgando cada um por favor, a eleição que se fez no capitão Nicolau da Costa Leitão, que bem mostrou no desempenho a sinceridade do seu oferecimento”¹⁶².

Devido a um rigoroso inverno que atingiu a costa da capitania, as comédias só puderam ser realizadas em fevereiro do ano de 1752, quando se representaram “finalmente com geral aplauso e admiração”, sendo o auditório “o mais nobre e o mais luzido destas Capitanias”. Os festejos foram concluídos com três sucessivas noites de fogo, e o autor finaliza sua narrativa fazendo referência mais uma vez àqueles que não cumpriram com as obrigações esperadas:

Estas obsequiosas oblações e encarecidos sinais do contentamento, para todos que olhavam com respeito, e admiravam com pasmo, moveu de sorte os ânimos de todos, que nem ainda aqueles que se escusaram, deixaram de conhecer a falta em que os fez cair a sua pusilanimidade querendo-a imputar uns aos outros, e os que o sério do estado, e o grave dos empregos, lhe não dava lugar a concorrer pessoalmente para este festival empenho, não podendo suportar o fogo em que sentiam abrasar seus leais e amantes corações, romperam em métricos aplausos, mostrando bem, que o fumo do incenso não ofusca o simulacro.¹⁶³

A escrita sobre a festa qualifica as demonstrações públicas de alegria pela aclamação do rei D. José I em Pernambuco, como “obsequiosas oblações”. De acordo com o dicionarista Raphael Bluteau, o termo *oblação* guarda em seu sentido mais geral o significado daquilo que “se oferece a Deus com devoção, e com ato interior ou exterior”. Também pode ser entendido como “oferta”, “presente”¹⁶⁴. Portanto, as festas eram, no âmbito das relações de reciprocidade da cultura política do Antigo Regime, um presente, algo que se oferecia gratuitamente em retribuição às virtudes reais da liberalidade e justiça que deveriam presidir o exercício do governo, este último compreendido como uma vontade divina. A lógica da narrativa procurava ordenar os imprevistos e queixas

¹⁶² CORREA, Filipe Neri. *Relação das Festas que se fizeram em Pernambuco pela feliz Aclamação do Mui Alto, e Poderosos. Rei de Portugal D. Joseph I...* Lisboa: Na Officina de Manoel Soares, 1753. Com todas as licenças necessárias. p. 9-10. BNP. [Microfilme F4415]. fl. 19.

¹⁶³ Ibid., fl. 22.

¹⁶⁴ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. v. 6, p. 12-13.

ocorridos na prática, afirmando que até mesmo aqueles que haviam se negado a contribuir com a festividade reconheciam a falta e fraqueza em seus corações. Procurava, ao final, acentuar o consenso entre os sujeitos da festa que teriam todos, de modo unívoco, sentido abraçar o fogo em seus “leais e amantes corações” rompendo em aplausos. Esta é a memória que o autor Felipe Neri constrói dos acontecimentos, mas sabemos que no plano das relações concretas e dinâmicas entre os indivíduos as tensões e conflitos subsistiam.

Assim, podemos considerar que a *Relação* de Felipe Neri, tal qual outros relatos de festas do mesmo gênero, tinha a intenção de fixar uma imagem ordenada, hierarquizada, regrada e perfeita dos momentos festivos. Por outro lado, por contraste, as cartas do governador encaminhadas à Câmara do Recife nos possibilitam identificar diferentes anseios sociais que se expressaram em torno da festa pelos sujeitos nela envolvidos. Portanto, tanto a organização da festividade como o seu próprio acontecer eram permeados por conflitos.

Mas retomemos, neste momento, a observação feita pelo governador de Angola, o Conde do Lavradio, de que não achava “Memórias”, ou seja, registros escritos, acerca de como haviam sido praticadas naquele domínio comemorações anteriores ao seu governo. Tal impressão também foi constatada no decorrer da presente pesquisa. Com relação aos domínios portugueses na África são escassas as fontes documentais que nos informam sobre as festas ali realizadas em homenagem ao rei lusitano. A correspondência oficial entre os representantes da Coroa portuguesa e o reino indica a existência de uma prática festiva nos domínios africanos semelhante ao padrão observado em Lisboa e também na América Portuguesa. Como exemplo, podemos citar a carta escrita pelo sargento-mor comandante da cidade de Cacheu à Coroa em junho de 1777, por ocasião da morte do rei D. José I e o casamento do sereníssimo príncipe da Beira com a sereníssima infanta Dona Maria Francisca:

Ilmo. Exmo. Sr.

Acompanho a Vossa Excelência no justo sentimento da falta de El-Rei Nosso Senhor de eterna memória nossa. Por cópia ao aviso de Vossa Excelência fiz funeral e todas as honras fúnebres que me foram possíveis para apressar o nosso sentimento e o luto forma do mesmo aviso. O júbilo que a Vossa Excelência [tinham] de causar os felicíssimos Esposórios dos nossos Príncipes aliviaram em parte a mágoa da falta ao nosso bom El-Rei de eterna saudade. Pela cópia do Real

Decreto de Sua Majestade Fidelíssima fiz e mandei fazer festejos e demonstrações de todo o gosto que a mim me causam muito particular.¹⁶⁵

O conteúdo da carta faz referência à presença de uma ritualística envolvendo os agentes do governo do império português no encaminhamento da organização das festas reais. Observa-se, em geral, o envio de decretos do reino dirigidos às câmaras locais, que também podiam ser remetidos para a Igreja ou bispo, informando sobre um determinado evento¹⁶⁶, em seguida a Câmara avisava à população da notícia vinda do reino e como seriam realizados os festejos, definindo as tarefas, indumentárias, percursos e datas. Cabia às câmaras arcar com as despesas dos festejos reais; cabia-lhes também, quando solicitadas pela Coroa, prestar as devidas contas quanto às despesas realizadas¹⁶⁷. Por último, as autoridades locais escreviam em resposta ao reino informando como aqueles vassallos receberam a notícia e como transcorreram as devidas demonstrações públicas.

A despeito da existência de indícios documentais sobre a prática de festas comemorativas de eventos ligados à monarquia portuguesa em domínios na África, não localizei narrativas descritivas sobre estas. Ao contrário, tanto nas cidades do reino de Portugal como nas diferentes regiões da América Portuguesa é possível encontrar uma série dessas *Relações*, muitas delas inclusive publicadas

¹⁶⁵ AHU. Guiné. AHU_CU_049, cx. 10, doc. 918.

¹⁶⁶ Como exemplo, cito a ordem expedida do reino de Portugal à capitania de Pernambuco para que ali procedessem as exéquias pela morte do rei D. José I no ano de 1777: “Em a noite do dia de ontem pela meia-noite, e vinte minutos, chamou Deus a Sua Santa Glória o Augustíssimo Senhor Rei Dom José o 1 depois de muitos, e fervorosos Atos de Católica resignação. E a Rainha Nossa Senhora manda participar a V. Sa. esta infausta notícia, para que V. Sa. concorra pelo que lhe pertence para as demonstrações do justo sentimento de tão grande perda: Ordenando que nas Praças e Terras desse governo mande V. Sa. fazer todas as honras fúnebres que se costumam praticar em semelhantes ocasiões. E o luto geral que a mesma Senhora mandou que se tomasse, há de o ser por tempo de um ano, seis meses rigoroso, e seis aliviado, não obstante o capítulo sete da Pragmática de 24 de Maio de 1749. O que V. Sa. assim fará executar. Deus guarde a V. Sa. Palácio de N. Senhora da Ajuda em 25 de Fevereiro de 1777 = Martinho de Mello e Castro = Senhor Jozé Cezar de Menezes”. AHU. Capitania de Pernambuco. AHU_ACL_CU_015, cx 190, doc. 13131.

¹⁶⁷ Por ocasião das exéquias do rei D. José I em Pernambuco foram enviadas ao reino as seguintes despesas: “Despesas com as Exéquias do Augustíssimo Senhor Rei Dom José no ano de 1777. Documento de Despesa N. 134: Fatura de Mausoléu: 355\$085; Cera: 428\$ 540. Documento N. 127: Música: 40\$ 000; Sermão: 40\$000; Missas: 29\$440. Total de gastos = 893\$065. Pedro Antonio Le Roy”. Ibid. A referida declaração das despesas com as exéquias de D. José I em Pernambuco indica que tanto naquela capitania como em Cachêu as autoridades locais procuravam seguir o modelo ritual consagrado pela tradição, ainda que, vale observar, as especificidades locais e conjunturais introduzissem novidades na prática de tais cerimoniais.

pelas tipografias em Lisboa com a permissão régia. No caso acima referido da morte do rei D. José I e o casamento do príncipe da Beira com a infanta Dona Maria Francisca, temos apenas uma concisa *Relação* elaborada pelo secretário do governo de Cachéu em resposta ao reino, informando como teriam sido praticadas ali as cerimônias exigidas. São dois textos curtos que se aproximam muito mais, em seu aspecto formal, de uma carta dirigida a um órgão específico do governo monárquico, com a intenção de descrever de modo objetivo as celebrações realizadas naquela localidade. Distanciam-se, portanto, do estilo narrativo comum às *Relações*: textos mais longos, preocupados com uma descrição detalhada do acontecimento festivo, caracterizados pelo uso de uma linguagem metafórica. Além disso, estas últimas, apesar de serem destinadas ao rei, também se dirigiam a um público de leitores mais amplo, com a pretensão de serem publicadas. Os aspectos anteriormente ressaltados podem ser percebidos na passagem abaixo, em que o secretário de governo de Cachéu descreve as demonstrações públicas realizadas pela morte do rei D. José I:

Mandou o dito Senhor [o sargento-mor comandante] por um Bando fazer ciente ao Povo como do mesmo se mostra, e ao tempo que se principiou a Romper e içaram as bandeiras a meio pau, e se disparou todas as artilharias da praça a um tempo, todas as armas, bandeiras e mais Insígnias em funeral mostrando todos os Oficiais e soldados as insígnias de luto, continuaram tiros de artilharia de meia hora e hora até passarem quarenta e oito no fim [delas] que era o terceiro dia houve ofício solene com Vésperas na Igreja do Hospício [...] na mesma [foi] feito um mausoléu, ou túmulo de cinco degraus coberto de Negro e dossel da mesma cor com mais de [setenta] luzes: assistiram a ele não só todas as pessoas principais da Praça mas os Oficiais de doze navios que se acham neste porto, e grande parte do Povo, [...]: fez-se aviso ao Vigário desta matriz [...] para no momento da missa encomendar com o maior fervor a alma do mesmo Real Senhor; e a custa do Senhor Sargento-Mor Comandante se fez no segundo dia com igual solenidade outro ofício pela alma do mesmo Real Senhor [...]. Certifico passar na Verdade por ver presenciar e assistir em firmeza do que passei ao presente. 14 de junho de 1777. João Pereira Barreto, Secretário do Governo.¹⁶⁸

Também nesse documento é possível identificar a ritualística mencionada anteriormente. Como o próprio título da *Relação* indica, as honras fúnebres foram feitas em cumprimento às ordens recebidas do reino pelo sargento-mor e capitão da região, que logo emitiu um bando para informar a população sobre a notícia.

¹⁶⁸ BARRETO, João Pereira. *Relação das honras fúnebres que se fizeram pelo falecimento de Excelentíssimo El-Rei Nosso Senhor Dom José o primeiro nesta cidade Nossa Senhora do Vencimento de Cachéu por ordem do Sargento-Mor comandante da mesma o frei Antonio Araújo em virtude das ordens que para isso teve*. Cachéu: [s.n], 14 jun. 1777. AHU. Guiné.

Em seguida descreve-se a solenidade praticada, que observou a tradição: bandeiras a meio pau, tiros de artilharia, cerimônia solene na Igreja, construção de um mausoléu. O próprio texto da *Relação* é, por fim, a resposta dada por aquela localidade à Coroa de suas demonstrações públicas, com a garantia feita pelo secretário de governo de que tudo era verdade “por ver, presenciar e assistir”. Dois dias depois, temos outra *Relação* redigida pelo mesmo secretário, ainda mais concisa, sobre as manifestações de alegria pelo casamento real:

Com um bando de que vai na cópia se suspendeu o luto de El-Rei Nosso Senhor por três dias mandando que todos vestissem de gala, houvessem [...] festejos, luminárias e todas as mais demonstrações de alegria, havendo ao mesmo tempo Salvas Reais [...] Missa Solene, e *Te Deum Laudamus*, e se fizeram avisos as mais Praças para haver a mesma execução; o que tudo certifico passar na verdade por ver, e assistir em firmeza do que passei ao presente. Cacheo, 16 de Junho de 1777. João Pereira Barreto, Secretário do Governo.¹⁶⁹

A falta no cumprimento da ritualística que envolvia a condução dos festejos poderia gerar conflitos, como o que ocorreu entre o governador das Ilhas de Cabo Verde, Antonio do Valle de Souza e Menezes, e o sargento-mor comandante da praça de Beisão, seu subordinado, também em torno das manifestações públicas pelo desponsório dos príncipes e as honras fúnebres de D. José I. O recém-empossado governador de Cabo Verde escreveu ao rei queixando-se da “desobediência e falta de subordinação” do sargento-mor da praça de Beisão, Jozé Luiz Braum, pela demora em responder à carta que havia lhe enviado “com ordens para os públicos festejos” e requerendo informações sobre o:

[...] estado da ilha, e daquele continente da necessidade de socorro e do que mais ocorria, para dar as providências que parecessem necessárias entendendo como sem dúvida que aquela ilha era de subordinação deste governo [...].¹⁷⁰

De acordo com o governador, o sargento lhe respondeu “bem tarde” e sem demonstrar na carta “nenhuma subordinação que mostra no modo de dizer”, e

¹⁶⁹ BARRETO, João Pereira. *Relação do festejo de demonstração de alegria que se fizeram nesta Praça de Nossa Senhora do Vencimento de Cacheo pelos Desponsórios do Sereníssimo Senhor Dom Jozé Príncipe da Beira com a Sereníssima Infanta Dona Maria Francisca por ordem do Sargento-Mor comandante da mesma o frei Antonio Araújo em execução ao Real serviço de Sua Majestade Fidelíssima e Governador de Cabo Verde*. Cacheo: [s.n.]: 16 jun. 1777. AHU. Guiné.

¹⁷⁰ SOUZA E MENEZES, Antonio do Valle de. [Carta] 3 ago. 1777, Cabo Verde [para] S. Majestade. AHU. Guiné. AHU_ACL_CU_049, cx 10, doc. 929.

ainda negando-o “o tratamento que sempre foi costume dar-se aos governadores nesta Ilha”. Em anexo enviou uma cópia da referida carta, na qual se lê o seguinte:

Senhor governador Antonio do Valle Souza e Menezes = A vinte e cinco do mês de Junho me remeteu [as] cartas concernentes ao Real Serviço – Cujas Ordens pus logo em execução das demonstrações de alegria pelo matrimônio do Sereníssimo Senhor Príncipe da Beira com a Sereníssima Senhora Infanta Dona Maria Francisca Benedita tendo já feito a vinte três do mês de abril as honras fúnebres pelo falecimento do senhor Rei Dom José primeiro pela notícia que das Cortes tive, continuando tanto nas Tropas, como nas mais pessoas que debaixo do meu comando estão as demonstrações de sentimento. Vejo o que vossa mercê na sua carta me diz tomar posse desse governo, desejarei seja em tudo feliz do estado desta praça, remeto um mapa por vossa mercê pedido [...].¹⁷¹

Pelo conteúdo da carta percebemos que, a despeito da demora, o sargento-mor comandante da praça de Beisão cumpriu a execução das cerimônias públicas e apresentou ao governador as informações por ele solicitadas, muito embora este último tenha compreendido que o “seu modo de dizer” indicava “nenhuma subordinação”. É possível inferir que o desconforto daquele governador “pela falta de tratamento” por parte do comandante tenha sido gerado por ele ter lhe informado que antes de receber suas ordens para a execução das honras fúnebres já o tinha realizado por obter notícias das Cortes sobre o falecimento de D. José I. Agindo de forma autônoma, o comandante da praça de Beisão não respeitou as regras hierárquicas e de precedências, ao decidir pela realização das demonstrações públicas antes mesmo de receber as ordens do seu superior para tanto. O comandante, por sua vez, escreveu à rainha, dando sua versão sobre o ocorrido:

Senhora. Vossa Real Majestade me ordena por expedição do Conselho Ultramar o motivo que tive de não dar resposta ao Governador de Cabo Verde da Carta que me escreveu por queixa que o mesmo fez em trinta de julho de mil setecentos e setenta e sete, é bem certo que não o fiz pelo Bargantim N. Sra. Do Bom Despacho, por o mesmo tempo se achar neste Porto a partir para aquela Ilha a escuna N. S. Do Rosário que se esperava primeiro chegasse ao Porto de Cabo Verde, em razão do dito Bargantim ir desta com escala por Cacheo e a dita escuna em direitura teve, esta a infelicidade de tornar a ribada com Água Aberta, depois de ter saído, e novamente fabricada saiu para o referido Porto no dia vinte e oito de julho em que lhe enviei a carta de que vossa Majestade remeteu a cópia em pública forma dando comprimento ao que me ordenava cuja resposta foi as mãos do dito Governador no mês de Agosto do mesmo ano, e nesta parte e em todas as mais não sei em que mereça aquele governador o macular-me de desobediente quando me persuado

¹⁷¹ Ibid.

cumpro prontamente com as Reais ordens de V. Majestade expedidas pelo referido Governador.¹⁷²

De todo modo, a troca de correspondências sobre a referida contenda acabou nos fornecendo indícios de que os vassalos da praça de Beisão também manifestaram publicamente os seus sentimentos pela morte do rei D. José I e pela união matrimonial entre o Príncipe da Beira e a infanta Dona Maria Francisca. Constitui também um exemplo da existência de conflitos em torno da organização das festas reais nos domínios ultramarinos atlânticos, tal qual aquele ocorrido entre os oficiais mecânicos e a Câmara nas festas pela aclamação do rei D. José I em Pernambuco, em 1752, porém, no caso de Cachéu, a contenda teve outros motivos, envolvendo o governador e um comandante seu subordinado.

Mas, como compreender a ausência de narrativas de festas nas regiões sob o domínio da Coroa portuguesa na África, quando comparadas, por exemplo, com as existentes na América Portuguesa? É possível que algumas descrições tenham sido redigidas, mas não preservadas até os nossos dias. Entretanto, vale lembrar que o próprio governador de Angola queixava-se ao reino sobre a ausência de “Memórias” que o orientasse na condução das demonstrações públicas naquela localidade. Suponho que uma resposta possível para tal questão se encontra, em larga medida, na situação instável da presença portuguesa nas regiões africanas, marcadas por permanentes guerras e conflitos internos em uma sociedade composta por uma minoria branca em uma população majoritariamente negra. No ano de 1757, é remetida um ofício do governador com um mapa da população de Luanda para o reino, no qual a situação descrita era a seguinte:

[...] no mapa incluso verá Vossa Excelência as suas naturalidades, cores, e que da branca só tenho presentemente 333 e destes a terça parte é de velhos [...] e as mais a metade estão continuamente no hospital, com as doenças que este clima é causa. Pelo que só cem homens brancos há presentemente para o serviço e destes se ocupam muitos no real serviço sem poder ser no militar, por que uns são pedreiros, outros carpinteiros outros ferreiros e serralheiros que todos trabalham nas obras reais todo o ano, enfim, posso segurar que fico não só sem soldados mas também sem moradores na cidade, as doenças continuadas nestes dois anos têm acabado a vida a todos os habitantes que nela havia e fico governando um tão pequeno

¹⁷² Carta do sargento-mor comandante da praça de Bissau à Rainha em 6 de março de 1779. AHU. Guiné.

número de gente da minha cor que faz a maior lástima ver ao que se tem reduzido esta infeliz terra [...].¹⁷³

Em ofício anterior, o governador já havia comentado sobre “o lastimoso estado em que esse reino se acha para se defender de seus inimigos” em decorrência da qualidade das tropas, que não tinham coronel nem tenente-coronel por serem todos inábeis, e assim concluía:

[...] enfim compõem este regimento de trezentos e tantos homens naturais de Angola, e da Ilha da Madeira todos frouxos mal fardados, e mal mantidos, porque o soldo lhe não chega nem para os sapatos, e esta triste tropa que é toda a segurança de Angola, sem armas como tenho dito por muitas vezes.¹⁷⁴

Pensando particularmente na região de Angola¹⁷⁵, as relações estabelecidas entre os portugueses e os nativos foram marcadas por uma desconfiança inicial e pela relutância destes em aceitar a doutrinação cristã. As tentativas portuguesas de manter relações políticas e econômicas eram sempre acompanhadas pela catequese católica. Diante das dificuldades encontradas, os portugueses travaram guerras com os centro-africanos buscando a conversão das almas, o mercado de escravos e as minas de metais. No ano de 1575, os portugueses fundaram São Paulo de Luanda, sua primeira colônia na África, valendo-se para isso de sucessivas e flutuantes alianças com os chefes locais.

Visando efetivar o projeto de conquista temporal e espiritual, os portugueses foram construindo fortalezas e igrejas ao longo da costa ocidental africana. As primeiras cumpriam a função de garantir a defesa e de criar uma ordem política capaz de favorecer o intercâmbio comercial com a região e o termo circundante do local amuralhado. De acordo com o historiador Diogo Ramada Curto, os fortes e fortalezas também devem ser pensados em suas relações uns com os outros, em uma rede, atuando como pontos de dominação em um território mais vasto. Ainda segundo esse autor, os fortes assinalavam não apenas a presença militar

¹⁷³ SOUZA E MENEZES, Antonio do Valle de. [Ofício] 26 mai. 1757, Cabo Verde [para] S. Majestade. AHU. Angola. AHU_CU_001, [Angola], cx 44, Doc. 4104.

¹⁷⁴ AHU. Angola.

¹⁷⁵ De acordo com a historiadora Marina de Mello e Souza, os portugueses designavam de Angola a área que compreendia o Ndongo e adjacências, localizadas “ao sul e sudeste do Congo e habitadas por povos ambundos e jagas, que pagavam tributos ao rei congolês e reconheciam a sua soberania, ainda que apenas formalmente”. *Reis negros no Brasil escravista: a história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 99-101.

portuguesa, mas também sua atuação no sentido de criar uma “hierarquização dos regimes de vassalagem entre sobas frente a capitães portugueses (residentes em fortalezas), e reis locais debaixo da proteção dos governadores e monarcas portugueses”¹⁷⁶. O enraizamento dos portugueses em Angola foi se efetivando por meio das alianças tecidas com os chefes locais e da articulação das leis portuguesas com as instituições e práticas locais.

No final do século XVII, São Paulo de Luanda era uma cidade colonial que se assemelhava a muitas outras do império português, com um forte, o Colégio dos Jesuítas, o quartel que abrigava a guarnição militar, a casa do governador, o Senado da Câmara e outros edifícios da administração. Conforme assinalou Charles Boxer, em obra clássica, as câmaras, ao lado das misericórdias, constituíam-se como “os pilares gêmeos da sociedade colonial portuguesa do Maranhão até Macau”, conferindo um senso de continuidade entre as diversas colônias do império marítimo português¹⁷⁷. A despeito de possuírem semelhanças com as câmaras do reino, tais instituições tiveram que se adaptar a realidades socioculturais bastante distintas, assumindo, portanto, contornos específicos relacionados às experiências de cada colonização¹⁷⁸.

No caso das áreas de colonização portuguesa na África Ocidental, o perfil populacional, marcadamente negro com uma exígua população branca, impunha dificuldades em se fazer valer os critérios de “pureza de sangue” exigidos pela legislação metropolitana para o exercício dos cargos burocráticos, dentre eles o da vereança. Deste modo, na maior parte das câmaras municipais, com exceção de Luanda, até meados do século XVIII, foi prática aceitar indivíduos mestiços, desde que se tratasse de homens casados e abastados. Também a regra que estipulava que os oficiais da Câmara não deveriam estar ligados uns aos outros por laços de sangue ou de negócios era difícil de ser cumprida na Câmara de Luanda. Os relatos de época indicam as dificuldades vivenciadas pela minoria branca, que, geralmente, não conseguia viver por muito tempo na região. São

¹⁷⁶ CURTO, Diogo Ramada. Do Reino à África: formas dos projetos coloniais para Angola em inícios do século XVII. In: FURTADO, Junia Ferreira [Org.]. *Sons, formas, cores e movimentos na modernidade atlântica: Europa, Américas e África*. São Paulo: Annablume/ Belo Horizonte: Fapemig/ PPGH-UFMG, 2008, p. 191.

¹⁷⁷ BOXER, Charles R. *O império marítimo português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 286.

¹⁷⁸ Sobre as câmaras no império português, ver: BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *A Cidade e o Império: o Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

Tomé, por exemplo, viveu um estado de anarquia ao longo dos séculos XVII e XVIII com uma sociedade fechada que tendia mais a se africanizar que a se europeizar¹⁷⁹.

O processo de miscigenação, decorrente dos longos contatos travados entre os povos da região africana e os europeus, também observado na América Portuguesa, teve alcances e significados relativamente distintos nos dois lados do Atlântico Sul. Charles Boxer afirma que, no caso angolano, a formação de uma sociedade miscigenada era limitada pelas barreiras naturais, sobretudo as febres, e também pela permanência dos portugueses nas cidades costeiras. Sendo assim, alguns mestiços de Angola obtiveram postos na milícia, na Igreja e no comércio de escravos pessoas escravizadas da região, sem se constituírem, contudo, em um setor destacado da população local, que tendia a ser predominantemente negra na vigência da ocupação colonial portuguesa¹⁸⁰.

Podemos depreender que, em Angola, a existência de guerras permanentes, visando o aprisionamento de pessoas para a escravidão, ao lado das tensões sociais cotidianas advindas da relação entre uma população majoritariamente negra e uma minoria branca que procurava impor as leis do império e da fé católica, tornava o domínio português mais instável quando comparado, por exemplo, àquele exercido nas áreas de colonização da América Portuguesa. Tal instabilidade era igualmente sentida na prática das festas reais e religiosas nos domínios portugueses na África, assim como no registro escrito das mesmas. Também ali se procurava, por meio das cerimônias simbólicas, transmitir as mensagens da Coroa e da Igreja, apesar de em sua realização se enfrentarem as dificuldades impostas por questões materiais e pelo perfil populacional, essencialmente negro, que trazia consigo uma cosmologia própria e, portanto, uma forma particular de estar nas festas.

Tendo apresentado até aqui uma visão mais ampla de como um acontecimento – a aclamação do governo de D. José I – foi celebrado em diferentes localidades do espaço atlântico português, chamamos atenção para as maiores dificuldades encontradas em se fazer cumprir o ritual festivo entre os

¹⁷⁹ BOXER, Charles R., op. cit., p. 293.

¹⁸⁰ BOXER, Charles R. *Relações raciais no império português (1415-1825)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

representantes do rei lusitano que estavam nas possessões africanas. Se neste mundo atlântico a interação entre os portugueses, africanos e ameríndios se desenvolveu, em larga medida, pela ação de exploração e dominação dos primeiros sobre os últimos, não podemos deixar de considerar a capacidade das populações nativas, seja na América, seja na África, para desenvolver estratégias de defesa de seus interesses individuais e coletivos. No espaço das conquistas, as diferentes realidades coloniais acabaram ensejando o desenvolvimento por parte da população de suas próprias formas e significados de exibição nas cerimônias públicas em homenagem ao rei português. A seguir, analisaremos alguns documentos relacionados a eventos festivos ocorridos em Luanda com a intenção de perceber suas especificidades e lógicas.

1.3

Os limites da ordem imperial: o caso de Luanda

No que se refere aos domínios portugueses na África, o único relato de festa que consegui localizar foi o texto jesuítico intitulado *Procissão: Relação das festas que a Residência de Angola fez na beatificação do beato padre Francisco de Xavier da Companhia de Jesus*¹⁸¹ acerca das demonstrações públicas realizadas na cidade de Luanda em 22 de julho de 1620 pela beatificação do padre da Companhia de Jesus. Embora esse documento tenha sido escrito em um momento histórico bem anterior ao recorte cronológico deste trabalho e também descreva uma festividade cuja motivação não é a celebração de algum acontecimento relativo à família real portuguesa, sua leitura nos fornece alguns elementos que corroboram a construção do nosso argumento. Ainda porque é importante considerar que no mundo do Antigo Regime uma festa de cunho religioso podia simultaneamente exaltar o poder real, assim como nas festas chamadas reais havia a presença da Igreja e de seus representantes, indicando o entrelaçamento dos domínios temporal e espiritual.

¹⁸¹ Agradeço a Carlos de Almeida a referência e concessão deste documento. *PROCISSÃO: relação das festas que a Residência de Angola fez na beatificação do beato padre Francisco de Xavier da Companhia de Jesus*. Transcrição de Adriano Parreira. Lisboa: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1994. Fundos da Biblioteca Nacional de Portugal, caixa 29, nº 34.

Esta *Relação* é um texto jesuíta, que, assim como outros, era distribuído pelos diversos colégios da Companhia de Jesus e divulgado entre o público culto em geral, escrito tendo em vista o leitor europeu. Caracteriza-se por ser um relato pormenorizado, envolvente e figurativo. Um primeiro elemento desta narrativa que nos interessa ressaltar diz respeito à referência a Lisboa como modelo seguido na forma de execução dos festejos:

[...] e como esta cidade carecer de frescura de árvores neste dia não faltou pelas ruas, estando, em algumas paragens árvores cobertas de flores da arte que podiam competir com as da natureza, davam princípio a procissão três gigantes com seu pajem como se costumam fazer em Lisboa, e deram muita matéria de alegria a todos e espanto dos negros, os quais diziam que a casta daqueles não vinha a Angola porque não cabiam nas nau[s] a altura do corpo destes gigantes [...].¹⁸²

Em certos momentos, o relato evidencia as adaptações locais necessárias na forma de realização do festejo em decorrência das especificidades da terra. O trecho acima, por exemplo, informa que a cidade carecia de frescura de árvores e que nos dias festivos em algumas ruas puderam ser vistas “árvores cobertas de flores da arte que podiam competir com as da natureza”. Em outra passagem, lê-se que quando ficaram sabendo sobre “a nova da beatificação” os padres decidiram “que no mesmo dia se festejassem tão alegres novas conforme a possibilidade da terra”, visto “a terra ser falta do necessário para semelhantes festas”¹⁸³.

Tais manifestações de alegria expressaram-se por meio de práticas rituais e festivas comuns ao conjunto do império português. O padre superior ordenou a dois padres “pedir aos senhores dos navios que mandassem disparar a artilharia e avisar os principais da Cidade” sobre a beatificação do padre Francisco de Xavier, para que eles ajudassem “a festejar e dar mostras de alegria”¹⁸⁴, sendo o governador Luis Mendes de Vasconcelos o que melhor colaborou, mandando um dos moradores:

[...] que se disparasse toda a artilharia das fortalezas, e navios, e se arvorassem todas as bandeiras, mandando avisar aos nossos que da sua parte estava prestes para festejar o santo, e logo depois das ave marias dado o repique dos sinos no nosso colégio, seguindo-se o das outras igrejas mandou o governador dependurar das janelas de sua casa e varanda muitas luminárias aparecendo no mesmo tempo toda a Cidade, e navios ardendo em fogos de várias luminárias, o que causava uma

¹⁸² Ibid., p. 29.

¹⁸³ Ibid., p. 26.

¹⁸⁴ Ibid., p. 26.

aprazível vista particularmente o mosteiro dos religiosos de S. Francisco, e o nosso colégio [...] em todo este tempo soava a artilharia das fortalezas, e navios e câmara, que em diversas partes da cidade estavam postas [...].¹⁸⁵

Pela descrição podemos identificar os grupos locais e instituições que se envolveram naqueles dias festivos. A narrativa faz referência às fortalezas, igrejas, ao Colégio dos Jesuítas e à Câmara, polos a partir dos quais se foi configurando a presença portuguesa naquela cidade e na costa ocidental africana como um todo ao longo do século XVII. A organização da celebração foi dirigida pela Companhia de Jesus, que contou também com a ajuda dos demais religiosos, do governador e da Câmara. A bandeira com o retrato do santo foi mandada fazer pelo governador por um pintor que ele trouxe consigo quando veio do reino, a qual foi arvorada com a solenidade devida ao som de sinos e charamelas e do disparar dos arcabuzes e mosquetes. Já a Câmara da cidade “mandou armar, e consertar as ruas, e caminhos prometendo por prêmio a quem melhor armasse, vinte cruzados”¹⁸⁶.

A narrativa jesuítica sobre a procissão destaca em várias passagens a participação do governador e da Câmara na execução da festividade em homenagem ao santo, registrando que “foi a melhor que até agora se fez nesta cidade em Luanda assim pela muita variada de danças como pelos carros triunfantes nunca vistos nestas partes”¹⁸⁷. Sobre as danças comenta que:

[...] após os gigantes se seguia uma dança dos crioulos de São Tomé que na ligeireza do dançar venciam os mais, e com elesia o seu rei; diante do qual diziam as suas arengas conforme seu costume, seguiam-se logo as confrarias desta cidade que são as seguintes: a confraria de Santa Luzia, a de santa Maria Madallena, o Corpo santo, a de são José, a das almas, santo Antonio, nossa senhora do rosário, nossa senhora da conceição, a do santíssimo sacramento, todas com as suas insígnias; logo se via uma nau que representava a que o santo se embarcou para a Índia e as que livrou de vários naufrágios [...] de trás da nau ia uma dança de espadas tão boa como as melhores de Portugal, a qual se ordenou e saiu por mandado da câmara, junto a esta ia outra de pastores muito bem vestidos eram os filhos dos principais homens desta cidade, todos exercitados na arte de [?] dançar, e depois de várias mudanças faziam outras com cajados.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Ibid., p. 26.

¹⁸⁶ Ibid., p. 28.

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Ibid., p. 29.

Portanto, os disparos da artilharia, o arvorar das bandeiras, o repique dos sinos, o som das charamelas, as luminárias e fogos, as variadas danças, os carros triunfantes e a saída de touros constituíam elementos comuns da experiência festiva do mundo atlântico português. A percepção de uma similaridade no modo de execução dos festejos públicos, reais e religiosos, tanto nos diferentes espaços do império português como em tempos históricos distintos, não significa afirmar a existência de uma homogeneidade entre tais práticas festivas. A análise circunscrita de situações históricas e sociais específicas tem o mérito de realçar as articulações culturais construídas pelos indivíduos em cada experiência festiva, pondo em evidência sua dinâmica e originalidade. Seguindo uma perspectiva que enfatiza a ideia do movimento de gentes (homens, mulheres, missionários, agentes administrativos, degredados), mercadorias, práticas sociais e culturais no âmbito do mundo atlântico português, não devemos deixar de considerar as especificidades locais das várias partes em seus contextos precisos.

Nesse sentido, a narrativa da procissão e festa pela beatificação do padre Francisco de Xavier na cidade de Luanda em 1620 nos oferece uma oportunidade extremamente rica para apreender as articulações culturais em uma ocasião festiva específica. Não é o nosso propósito, com esse exemplo, generalizá-lo para as demais regiões africanas ou para os demais períodos históricos, incorrendo no risco de imobilizar a experiência festiva com uma interpretação esquemática e cristalizada. Interessa sim apontar a existência de uma lógica festiva naquela localidade e momento precisos, e, a partir deste exemplo, inferir que outras celebrações festivas puderam construir suas próprias lógicas através de práticas que articulavam elementos culturais locais com aqueles trazidos e impostos pelos colonizadores portugueses.

A passagem que descreve o momento das danças na festa nos permite perceber algumas dessas articulações culturais locais, sendo este o segundo elemento dessa narrativa para o qual nos interessa chamar a atenção para os propósitos deste estudo. O leitor atento certamente observou que, no interior de uma cerimônia essencialmente cristã, integravam-se práticas festivas localmente legítimas, como a “dança dos crioulos de São Tomé que na ligeireza do dançar venciam os mais, e com eles ia o seu rei; diante do qual diziam as suas arengas conforme seu costume”. Uma forma própria no dançar que evocava um gestual e

ritmo marcado pela “ligeireza”, ao lado da presença do seu rei e suas arengas “conforme seu costume”¹⁸⁹. Na narrativa, os referidos costumes locais aparecem ao lado das confrarias da cidade, evidenciando a presença cristã na região, e das danças praticadas no reino português: a da espada e a dos cajados. Na sequência da procissão iam os carros triunfantes, sendo que o primeiro, levando o santo, trazia a representação do triunfo deste sob o diabo, a carne e a idolatria. Puxavam esse carro as figuras da Europa, Índia, Japão e China, seguidos por outras danças para “mais festejar o santo”. Acompanhavam o carro triunfante:

toda a clerezia e religiosos que havia na terra; aos quais seguiam os principais da terra, e mais gente do povo, que além da que ia no couse da procissão, era tanta que não cabia pelas ruas, e nunca se viu em Angola; posta em ordem.¹⁹⁰

Os referidos lugares ocupados pelos grupos sociais na procissão representavam a ordem e hierarquia que a presença portuguesa procurava impor naquele domínio. A procissão, na forma acima descrita, saiu para que o santo recebesse o Reino de Angola, que estava “vestido de veludo verde” com detalhes de “ouro, pérolas finas, pedras preciosas de muito preço”, nos pés “levava botas brancas todas cobertas de botões e cadeias de ouro”¹⁹¹. Ao encontrar o santo, o Reino de Angola proferiu algumas palavras, dentre as quais:

é tão sublime, e tal minha alegria,
e por todos tão assinalada
com a mercê que hoje em este dia
meu reino recebeu com vossa entrada
que vendo o novo sol que lhe alumina
anda a gente toda alvoroçada
com jogos e danças, festas e primores
que em meu reino não virão outras maiores;
depois que esse divino fundador
de vossa santa, e casta companhia
em meu reino entrou deu resplendor
tão grande que a do sol próprio excedia
bem sentiram os meus seu ruivo ardor,
e os quilates da luz que em si trazia
por muitos deles foram batizados
por seus filhos, e os tais regenerados; [...].¹⁹²

¹⁸⁹ Ibid..

¹⁹⁰ Ibid., p. 50.

¹⁹¹ Ibid., p. 51.

¹⁹² Ibid., p. 51-52.

Logo depois foi a vez do Reino do Congo, igualmente vestido com o traje e riqueza de Angola, a dizer as seguintes palavras:

[...] De Congo o reino sou que seguramente
meus filhos governarão o reino quando
vós divino Francisco do oriente
os reflexos da luz me fostes dando,
se vosso corpo não gozei presente
hoje por vós a Deus estou gozando
que as minhas trevas vossos filhos deram
Luz que em vossa doutrina receberão.¹⁹³

Das escadas da Câmara, por ordem e traço da mesma, saiu uma figura que representava todo “este império da Etiópia, trajada conforme ao costume da terra que é um pano da cintura para baixo e o mais como a natureza criou”. A Etiópia¹⁹⁴ disse os seguintes versos ao santo:

Eu que cabeça sou da Etiópia ardente
católica, e cezária, [...]
(Divino xavier) que lá no oriente
Fostes das almas sol, das vidas norte,
Pois que nesta festa vossa estou presente
Feliz ocasião ditosa sorte
Dos moradores vos ofereço
O preço da vontade que não tem preço.¹⁹⁵

Portanto, as “falas” dos reinos de Angola, do Congo e da figura Etiópia, ao lado das imagens evocadas pelos carros triunfantes, procuravam representar em

¹⁹³ Ibid., p. 53.

¹⁹⁴ De acordo com Carlos de Almeida, o termo Guiné, utilizado pelos portugueses como designativo de “terra de negros”, desde o século XIV, é sobreponível ao vocábulo Etiópia. Este último, de origem grega, constitui-se através da junção de *aith*, queimado, e *ops*, face. “Verifica-se portanto, uma vez mais, que a designação do lugar deriva, como no caso da Guiné, de uma qualidade das gentes que o habitam – a coloração escura da sua pele – que é considerada singular e distintiva, e que, no caso, era atribuída à sua proximidade em relação ao sol”. Os etíopes eram associados, para além da marca distintiva da cor da pele, à condição de ser uma gente que habitava um lugar distante, apartado do centro. “Enquanto se mantém a sua vinculação entre o termo etíope e os efeitos da ação do sol sobre a cor da pele, o termo tende a fixar-se como o signo que designa os negros africanos, eleitos como paradigma das gentes vítimas daqueles rigores. Mas, em simultâneo, aquilo que antes era uma condição de distância – mesmo que não apenas geográfica – adquire agora conotações moralizantes, já que esse apartamento torna-se sobretudo moral, porque intimamente conectado com o pecado. Na mundivência cristã, a cor negra é insistentemente associada ao mal e à morte, relação que é acentuada pelo fato de a negritude de Satanás ser considerada função da sua exposição ao rigores do calor abrasivo do Inferno”. ALMEIDA, Carlos. *Uma infelicidade feliz*. A imagem da África e dos africanos na literatura missionária sobre o Kongo e a região mbundu (meados do século XVI – primeiro quartel do séc. XVIII). Dissertação de Doutoramento em Antropologia. Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2009. p. 49-50.

¹⁹⁵ Ibid., p. 55.

sua ritualística a conversão deles ao cristianismo, elemento que, ao lado dos interesses mercantis, moveu a ação colonizadora portuguesa, marcada pela imposição da fé e do império sobre as regiões conquistadas. Os versos proferidos enunciam a vontade dos moradores locais de receber e oferecer suas almas à “luz” da doutrina cristã e indicam o batismo como um meio de alcançar a regeneração. As festas, jogos e danças seriam a forma de exprimir “tão sublime alegria”.

Em seguida, com a procissão já defronte à Igreja da cidade, saiu desta o Patriarca, que também falou ao santo. Tão logo terminou, os anjos do carro triunfante tocaram uma música e colocaram o santo em um “andor muito bem ornado no qual pegaram os vereadores levando nas mãos e os anjos cantando louvores ao santo, até o porem no altar”¹⁹⁶. A solenidade prosseguiu no interior da Igreja, que estava devida e ricamente armada por ordem do governador Luis de Mendes de Vasconcelos¹⁹⁷, e à noite fizeram fogos de artifício. A festividade ainda se prolongou por outros dias, nos quais houve missa solene cantada “com todo o gênero de instrumentos e pregação”, declamação de poesia com distribuição de prêmios, representação de uma comédia pastoril na praça pública com a presença do governador, saída de touros organizada pela Câmara com distribuição de prêmios “aos que melhores sortes fizessem”. Antes dos touros, apresentou-se um carro com uma folia:

tão perfeita que poderá aparecer na corte, e competir com as melhores de Portugal, porque além de serem bons músicos, e tangedores de todos os instrumentos, e exercitados na arte de dançar iam ricamente vestidos, e trajados, e alguns com muitos colares, e cadeias de ouro, e ainda que todos os faziam muito bem, com tudo o tambor se avantajou a todos na arte, e destreza com o tocar, e dançar [...].¹⁹⁸

A folia foi considerada “tão perfeita” que poderia “competir com as melhores de Portugal” pela boa música, arte de dançar e ricos trajes, aparecendo novamente a menção à Corte portuguesa como modelo de referência das práticas festivas. Curiosamente, a marca local é evidenciada na frase seguinte: “contudo o

¹⁹⁶ Ibid., p. 58.

¹⁹⁷ Em uma passagem da narrativa lê-se que ainda que as colunas e arcos armados no interior da Igreja “se possam fazer facilmente em Lisboa e outras partes do mundo contudo em Angola é muito mais dificultoso porque nem oficiais nem madeira acomodada para se fazer e se não fora a contínua assistência do governador que por espaço de dois meses desde pela manhã até noite estava ensinando e encaminhando os oficiais não se poderá levar a obra ao cabo [...]”. Ibid., p. 60.

¹⁹⁸ Ibid., p. 85.

tambor se avantajou a todos na arte, e destreza com o tocar, e dançar”. Em meio a uma celebração cristã que pretendia reproduzir em terras africanas um modelo de festejar característico do reino português, sobressaíam, articulando-se a esse modelo, elementos culturais daquela localidade, como o toque do tambor e o jeito de dançar em sintonia a essa base rítmica. Lembremos também da referência feita no início da descrição à dança de crioulos de São Tomé com sua “ligeireza no dançar” e à presença do seu rei, “diante do qual diziam suas arengas”.

A realização da procissão e festividade pela beatificação do padre certamente associa-se ao momento em que foi escrita, requerendo para a sua compreensão um estudo mais profundo sobre aquele contexto específico e sua autoria. Entretanto, uma análise dessa natureza nos distanciaria do nosso objetivo de estudo, definido pela investigação das festas reais no mundo atlântico português na segunda metade do século XVIII. A referência a esse documento foi uma estratégia metodológica adotada diante da ausência de relatos sobre festas em homenagem à monarquia portuguesa nos domínios africanos. A partir da sua leitura e das considerações anteriormente levantadas, é possível supor que também em outras conjunturas o espaço ritual e festivo compartilhado entre os grupos sociais ensejava a articulação entre práticas culturais¹⁹⁹.

Finalmente, essa referência documental também é importante por nos dar notícia de um grandioso acontecimento festivo na cidade de Luanda, no qual foram vistos carros triunfais, danças, touros, apresentação de comédias, fogos de artifício. Em vários momentos, a própria narrativa aponta para excepcionalidade e novidade de celebrações deste tipo, em decorrência das condições da terra, que dificultavam a realização das mesmas. A informação sobre a existência dessa celebração, em conjunto com as cartas trocadas entre os governantes locais e a Coroa portuguesa informando sobre a realização de festas em homenagem à monarquia ao longo da segunda metade do século XVII, nos possibilita inferir que algumas daquelas práticas poderiam estar presentes em outras celebrações, ainda que não tenhamos o seu registro escrito e também que seus alcances e significados tenham sido outros.

¹⁹⁹ Retenhamos por ora a informação sobre as danças no interior do festejo, pois irei retomá-la mais adiante quando, no capítulo 3, for analisar as danças apresentadas na continuidade das festas pela aclamação do rei D. José I em Lisboa.

Já é hora de retornarmos ao contexto do ano de 1752, quando o governador de Angola, Conde do Lavradio, em carta de 10 de agosto endereçada ao secretário de Estado da Marinha, discorreu sobre as particularidades da terra e as dificuldades encontradas no exercício do governo naquela região. De acordo com suas palavras:

Não devo encobrir a V. Exa. coisa nenhuma do que sucede nesta terra, principalmente os casos mais estranhos, que ainda que os presenciam têm grande dificuldade em os acreditar: isto é se entende, daqueles q' fomos nascidos, e criados em Reino Católico com conhecimento de Deus, e temor do Nosso Soberano, e das suas Justiças que vimos para estas Conquistas na consideração de como são domínios do mesmo Senhor para donde manda governadores, Bispos, Ministros e Religiosos, que os seus nacionais, e naturalizados, seguem a mesma lei Católica com o mesmo respeito, conhecimento, obediência aos Decretos de Sua Majestade da mesma forma, que nos vimos costumados a esta obrigação; mas são tão diversos que conhecendo-o eu nos primeiros dias que aqui cheguei, lastimando-me de ver tanta guerra e absolutas, ao mesmo passo que ia correndo o tempo sem perder ocasião empenhei-me, quanto as forças me permitirão umas vezes com brandura, outras com rigor e com os exemplos, e conselhos, e prática, que pode alcançar o meu discurso, a fim de ver se podia destruir tão escandalosos abusos.²⁰⁰

Transparece no texto o “estranhamento” do governador com o que presencia naquela terra estrangeira, estabelecendo uma diferença entre aqueles que, como ele, nasceram e cresceram em um reino católico “com conhecimento de Deus e temor do nosso Soberano, e das Justiças”, e os nacionais e naturalizados de Angola que, apesar de seguirem “a mesma lei católica com o mesmo respeito” e “observarem os decretos de Sua Majestade da mesma forma”, eram “tão diversos”²⁰¹. Enuncia o modo que encontrou para destruir o que considerava como “escandalosos abusos”, alternando a brandura com o rigor, e tecendo conselhos e exemplos. Mas concluía que isso não era possível por meio do argumento e que tais abusos:

²⁰⁰ EÇA E MELO, António de Almeida Soares Portugal de Alarcão. [Carta] 10 ago. 1752, Luanda [para] CORTE-REAL, Diogo de Mendonça. AHU. AHU_CU001, cx. 41, doc. 3829.

²⁰¹ De acordo com Selma Pantoja, a divisão estabelecida entre os “de fora”, aqueles que vêm do reino, e os “de dentro”, a maior parte dos habitantes e moradores nascidos ou residentes há muito tempo no local, é bastante usual na documentação portuguesa para nomear as populações do espaço urbano de Luanda. Ainda segundo a autora, pela “documentação da época, os moradores eram também conhecidos como os naturais da terra, que incluía os brancos, os tidos como brancos e as categorias chamadas de mulatos, fuscos ou pardos. Em ofícios enviados de Lisboa, os termos como filhos da terra e naturais da terra indicavam aqueles que viviam há muitos anos em terras africanas ou que lá nasceram. Este tipo de distinção foi usado em outras regiões africanas, como na região da Senegambia e da Guiné, e em outras partes do mundo, como nas Américas e na Ásia”. PANTOJA, Selma. Laços de afeto e comércio de escravos. Angola no século XVIII. In: *Cad. Pesq. CDHIS*, Uberlândia, v. 23, n. 2, jul./dez., 2010, p. 379.

[...] já lhes procedem de seus Pais e Avós, que são os bens que deles herdaram, tem-nos tão inveterados no coração, que sendo igualmente [...] fracos de nenhuma forma se persuadem da verdade para a emenda, por que a todos lhes faltam vejo honra e vergonha para temerem o castigo da repreensão e da prisão, antepõem qualquer conveniência, por muito vil que seja, a toda a honra [...].²⁰²

Portanto, para o governador, tais abusos seriam naturais àqueles indivíduos que não demonstravam temor diante dos “castigo[s] da repreensão e da prisão”. Complementa que eles viviam “esquecidos da Religião Católica e do respeito, obediência, que devem ter aos superiores, Bispos, Governadores, e Justiças”, sendo uma prática comum o jurar em falso sem vergonha alguma:

[...] e como todos vivem sem religião, muitas destas se oferecem para satisfazerem jurando falso as suas vinganças, outras por qualquer conveniência que se lhes ofereça não tem Dúvida o venderem-se para o perverso fim de fazerem o mal; e como a consciência, nem ainda na hora da morte os obriga ao escrúpulo da restituição e do crédito, continuam a viver satisfeitos [...].²⁰³

Todas essas informações para introduzir o caso de uma desordem que se passou na manhã do dia 8 de maio daquele ano, quando na cidade se “festejava o mistério da santíssima trindade” deixando ele e o bispo “muito ofendidos”. Esperava do rei “alta piedade” e “clemência” acudindo “com o castigo, e justiça que se faz precisa aos mentores e delinquentes que cometeram contra toda a razão semelhante excesso”. O ocorrido era duplamente escandaloso, primeiro pela sua forma e segundo pela ofensa na escolha do dia e momento em realizá-lo: o da festividade.

Naquela manhã, o governador havia saído de casa para acompanhar a missa e a festa da santíssima trindade, à qual também ia o capitão-mor do regimento do distrito de Cuanza, Bernardino Pinheiro Falcão, segundo ele um “dos principais moradores desta terra, e o único que frequentemente me assiste e repetidamente me acompanha”. Quando o referido capitão passou em frente à porta do capitão de Infantaria Antonio João de Menezes, saíram da sua loja os seus “negros” que:

[...] armados de porrinhos, e fazendo-lhes uns tiros à cabeça, outros às pernas, imediatamente o derrubaram e como ficou perturbado, e sem sentidos para se defender, o Capitão Antonio João de Menezes e seu Cunhado Pedro Matozo de

²⁰² Ibid., p. 379.

²⁰³ Ibid., p. 379.

Andrada Irmão do Coronel e soldado do Regimento desta Praça logo que viram o Capitão-mor Bernardino Pinheiro no chão, e sem acordo, saíram da loja com espadas nuas, e em companhia dos negros foram dando naquele corpo quase morto [...].²⁰⁴

O tenente de infantaria, que se achava no fim da rua, ainda correu para tentar defender Bernardino, quando, ao vê-lo, os “dois brancos, com acidentes de negros” fugiram para a Igreja dos Capuchinhos Italianos, não obedecendo àquele tenente que com voz bem alta os intimava de prisão por ordem do governador. Já os demais “negros” escaparam por outros caminhos e o juiz de fora Manuel de Mendes abriu devassa para averiguar o crime. De acordo com o governador, tal cena de extrema violência era possível naquela terra porque

[...] este Reino é muito dilatado, a gente branca muito pouca, o gentio infinito, visivelmente se vê que a poderosa mão de Deus é que vai defendendo esta terra, e todo o sertão da infidelidade, e insultos, que os negros possam ter contra os brancos: este respeito, sujeição e grande temor, que até agora conservaram os negros aos brancos acha-se perdido [...].²⁰⁵

A perda do respeito dos negros pelos brancos acontecia, em larga medida, devido à ação dos próprios brancos, que por vezes apareciam como provocadores das desordens. O caso descrito fazia o governador reconhecer perante o rei que não convinha:

[...] que filho desta terra seja Coronel, e ainda Capitães são de muito pouca utilidade para o serviço de S. Majestade que os sejam os filhos da mesma terra, creia V. Exa. que falo com bastante conhecimento, e experiência, causará admiração em Lisboa, por se não terem dado ainda estas contas [...].²⁰⁶

Sugere que para o caso em questão o capitão de Infantaria Antonio João de Meneses e os demais envolvidos deveriam ser mandados para Lisboa para lá terem “castigo gravíssimo” e “ficarem expulsos do serviço de Sua Majestade”. Caso contrário, não haveria emenda. Propôs também ao rei que enviasse:

Oficiais do reino casados e com as suas famílias, honrados, e valorosos servirem a S. Majestade nesta Conquista, antes é muito conveniente, e preciso, porque seguro a V. Exa. com a maior verdade, que não há um só Oficial se quem fíemos uma

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Ibid.

diligência [...], porque valor, honra, segredo, e acerto com bem magoado meu coração digo, que o não há nesta terra, porque todos geralmente vivem como os mesmos costumes, abusos, superstições, e ciência dos negros.²⁰⁷

O episódio ocorrido revela, em primeiro lugar, as dificuldades encontradas pelo governo naquele domínio, advindas, em larga medida, da permanência dos “costumes, abusos, superstições e ciência dos negros”. No início da carta, o Conde do Lavradio reconhecia que os nacionais e naturalizados seguiam a lei católica e obedeciam às leis da Coroa portuguesa, entretanto, eram “tão diversos”. Mas adiante, afirmava que eles viviam “esquecidos da Religião Católica e do respeito, obediência, que devem ter aos superiores, Bispos, Governadores, e Justiças”. Contradição no argumento do governador?

Essa aparente contradição revela o tema da inconstância observado por Carlos Almeida em sua análise sobre as narrativas dos missionários capuchinhos em Angola²⁰⁸. De acordo com ele, esses religiosos em vários espaços de missão registraram que os africanos, ao mesmo tempo em que tinham devoção e acolhimento aos ensinamentos cristãos, mostrando-se frequentes no sacramento da missa e da confissão, insistiam em continuar assíduos nas cerimônias rituais próprias da sua cosmologia. Atribuía tal comportamento à fraqueza de seus espíritos, à dependência que tinham da experiência sensível e à incapacidade de elaboração espiritual. O tema da inconstância constituiu-se no traço estruturante da representação do africano entre os missionários, sendo considerado um dos principais obstáculos à evangelização²⁰⁹. Portanto, os argumentos do Conde do Lavradio em sua carta também apontam para o tema da inconstância dos africanos.

Em segundo lugar, o episódio narrado constitui exemplo de que os dias festivos não seriam necessariamente tão tranquilos e regrados, podendo ser

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ ALMEIDA, Carlos. *Uma infelicidade feliz*. A imagem da África e dos africanos na literatura missionária sobre o Kongo e a região mbundu (meados do século XVI – primeiro quartel do séc. XVIII). Dissertação de Doutorado em Antropologia. Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2009.

²⁰⁹ ALMEIDA, Carlos. Despojos do Demônio na Casa da Igreja: curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692). In: RODRIGUES, José Damião; RODRIGUES, Casimiro. *Representações de África e dos africanos na história e cultura: séculos XV a XXI*. CHAM – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Lisboa/Universidade dos Açores, Jul. 2001, p. 148.

pontuados por desordens ou revoltas. Tempos depois, em outubro do ano de 1759, o governador de Angola, Antonio de Vasconcellos, considerava o grande número de tavernas²¹⁰ que se via por toda a cidade de Luanda, abertas até grande parte da noite, a principal origem de todas as desordens e ferimentos que ocorriam “entre os Pretos e gente ordinária” pela “afluência de bebidas, [a] que brutaemente se entregam”. Com a intenção de tomar providência “a tão escandaloso estilo” e evitar tais desordens, o governador ordenou que as tavernas passassem a fechar às sete horas da noite e que:

em todos os Domingos, e dias Santos, e naqueles em que se fizerem procissões públicas, ou sejam de quaresma, ou festivas, estarão da mesma forma fechadas as sobreditas Tavernas, sem que delas se venda a pessoa alguma as tais bebidas, [...] que o que faltar, ou transgredir o disposto nesta ordem será rigorosamente castigado a meu arbítrio. E para que a todos se faça manifesto, se publicará este bando nas partes mais públicas desta cidade, extraídas dele mais três cópias que serão assinadas pelo secretário deste governo, se afixarão nos lugares costumados, este defronte do palácio da minha residência.²¹¹

A particular menção, feita pelo governador, aos dias de procissões públicas ou festivas é indicativa de que as desordens seriam frequentes naqueles momentos, sendo as bebidas, provavelmente, acompanhadas por gestos, danças e sons próprios do mundo social e cultural dos indivíduos daquela região. Conforme sustenta Roquinaldo Ferreira, o intercâmbio religioso e cultural foi uma dimensão

²¹⁰ As tavernas em Luanda eram locais frequentados por residentes livres e escravizados e também por visitantes, que ali socializavam, jogavam, bebiam, conduziam negócios e até mesmo tramavam atividades criminosas. Outros testemunhos da época concordam com a visão negativa, expressa pelo governador Antonio de Vasconcellos, de que nas tavernas ocorria uma série de incidentes relacionados ao consumo excessivo de álcool. Em 1769, o governador Inocêncio de Souza Coutinho qualificava os proprietários das tavernas como “vagabundos temporários”. De acordo com Roquinaldo Ferreira, as tavernas em Luanda eram estabelecidas e controladas por comerciantes locais ou estrangeiros, que travavam disputas entre si, originando outros tipos de desordem. Para este autor, as tavernas desempenharam um papel fundamental por reunir pessoas de contextos sociais e culturais muito diversos: marinheiros do Brasil, Portugal e Ásia e comerciantes africanos e luso-africanos (sertanejos e pombeiros) do interior de Angola (sertões). Ver: FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic world. Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. New York: Cambridge University Press, 2012. p. 143-145.

²¹¹ Bando do governador de Angola Antonio de Vasconcellos. São Paulo de Assumpção, 30 de outubro de 1756. AHU. AHU_CU_001, cx. 46, doc. 4235. Ao que parece, tal determinação – de que as tavernas passassem a fechar às 19 horas – não foi algo fácil de ser estabelecido. Segundo Roquinaldo Ferreira, no ano de 1815, a administração de Luanda determinou, diante da resistência dos proprietários e patronos, que as tavernas fechassem às 20 horas, estabelecendo multas aos proprietários que violassem o regulamento. Anos depois, em 1822, a questão voltava à tona pela persistência dos patronos, e a administração passou a permitir que as tavernas ficassem abertas até as 21 horas. FERREIRA, Roquinaldo. op. cit., p. 144.

central do tecido social de Angola, tanto no litoral como no interior, ao longo do século XVIII. Testemunhos da época registraram uma significativa adesão por parte dos residentes brancos às práticas religiosas e curativas africanas, de que é exemplo a observação de um sacerdote capuchinho, segundo a qual as “mulheres [em Luanda] criadas entre os negros, são tão mudadas que mal conservam nada de branco sobre elas, exceto suas peles”²¹². Em 1784, o desembargador ouvidor-geral de Angola, em ofício, dizia que aquela região, “em muitos aspectos, não parecia uma colônia antiga, mas sim um território recém-conquistado”²¹³, justamente pela preeminência de práticas socioculturais locais tradicionais. Alguns anos depois, em 1788, o bispo de Málaca comentava em uma carta que “muitos mulatos e poucos brancos que vivem em Luanda, são culturalmente tão negros como os negros que vivem na cidade”²¹⁴.

Seguindo o argumento de Roquinaldo Ferreira, apesar da prevalência das formas culturais africanas, o ambiente de Angola, assim como o de Benguela, foi marcado pela mistura de elementos das culturas africana e portuguesa. Por outro lado, a intensa e constante movimentação de estrangeiros vindos de Portugal e do Brasil para Luanda, dentre os quais muitos na condição de degredados²¹⁵, bem como de indivíduos de várias partes da Angola interna, contribuiu para a configuração de uma sociedade fluida e multifacetada, na qual o intercâmbio cultural não se dava de modo unidirecional e uniforme. Tendo em vista esse quadro, devemos considerar que nesta região africana as cerimônias em louvor à monarquia portuguesa foram predominantemente marcadas pela presença de práticas culturais locais. Em geral, os africanos que se integraram às igrejas e irmandades cristãs permaneceram comprometidos com suas crenças religiosas locais. Em sua *História de Angola*, Silva Corrêa observou que as grandes e frequentes procissões que as irmandades organizavam eram “celebrações sem

²¹² MEROLA, A Voyage to Congo, p. 295. Apud FERREIRA, Roquinaldo. op. cit., p. 188.

²¹³ Ofício do Desembargador Ouvidor Geral de Angola, em 20 de Março de 1784. AHU, Angola, cx. 68, doc. 46. Apud FERREIRA, Roquinaldo. op. cit., p. 188.

²¹⁴ Carta do Bispo de Málaca, em 1788, AHU, Angola, cx. 73, doc.28 Apud FERREIRA, Roquinaldo. op. cit., p. 188.

²¹⁵ De acordo com Roquinaldo Ferreira, entre meados de 1714 e 1719, os degredados portugueses representavam 60% dos exilados que chegaram a Luanda, e os brasileiros, 40% do número total de exilados no país. Os degredados portugueses eram, em sua maioria, brancos e vinham do norte de Portugal, enquanto do Brasil provinham mulatos e negros, sobretudo da Bahia e de Pernambuco. Ibid., p. 191-193.

religião"²¹⁶. Ora, a configuração das festas reais organizadas pela câmara de Luanda não deveria ser muito distinta daquelas.

Diante do exposto acima, podemos fazer duas suposições: a primeira delas ancora-se no que estudos recentes vêm sublinhando como característica constitutiva do movimento religioso dos povos da África centro-ocidental, ou seja, o da sua dinamicidade e capacidade de lidar com a diversidade. Essa região era habitada por uma variedade de povos, organizados em aldeias, confederação e reinos que, apesar de manterem suas particularidades, possuíam afinidades linguísticas e culturais, levando os pesquisadores a classificarem-nos como pertencentes ao macrogrupo dos bantos²¹⁷.

O universo cosmológico desses povos era orientado pelo complexo “ventura-desventura”, sendo a prática da aceitação e incorporação de novas formas religiosas, advindas dos contatos com outros povos, ao seu próprio instrumental cognitivo um meio de prevenir a desventura e maximizar a ventura. Assim, o que os missionários liam como inconstância era a persistência de um modo singular de representação do mundo, que incorporava e assimilava a mudança e a novidade propostas pelo cristianismo à luz do universo cosmológico banto, para o reforço dos poderes dos chefes locais e a manutenção da harmonia das comunidades que governavam²¹⁸.

No contexto festivo, ainda que as narrativas procurem registrar o seu acontecer sob o ponto de vista dos colonizadores portugueses, algumas das suas passagens nos dão pistas da presença de gestos rituais pertencentes àquela localidade, como as que se referem à destreza do toque do tambor ou ao modo de dançar, tão ligeiro, ou ainda, às arengas ditas ao seu rei. Levando-se em consideração o expressivo número de indivíduos negros ou mestiços, muito superior ao de brancos²¹⁹, podemos inferir que as festas em homenagem ao rei

²¹⁶ SILVA CORRÊA, História de Angola Apud FERREIRA, Roquinaldo. op. cit. p. 180.

²¹⁷ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do rei congo*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 135-136.

²¹⁸ Ibid., p. 62-71; e ALMEIDA, Carlos. Despojos do Demônio na Casa da Igreja: curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692). In: RODRIGUES, José Damião; RODRIGUES, Casimiro. *Representações de África e dos africanos na história e cultura: séculos XV a XXI*. CHAM – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Lisboa/Universidade dos Açores, Jul. 2001. p. 149.

²¹⁹ Sobre a população civil das duas freguesias da cidade de Luanda no ano de 1773, temos a seguinte informação: “pessoas brancas 251 (214 do sexo masculino e 37 do feminino), com 787

português nas conquistas africanas eram fortemente permeadas por elementos e práticas culturais locais. Talvez por essa característica – e aqui apresento minha segunda suposição – a dificuldade em encontrar registros narrativos sobre tais festividades esteja de algum modo relacionado à fisionomia destas, predominantemente negras, e carregadas por práticas que o olhar missionário registrava como formas “supersticiosas” e “idólatras”²²⁰.

Do outro lado do Atlântico, as condições da ocupação portuguesa na América tornaram a fixação dos portugueses bem mais frequente e constante, quando comparada ao que ocorria nas possessões africanas²²¹. Guardadas as especificidades das situações históricas e sociais locais, também no espaço

escravos; pessoas pardas 138 (106 do sexo masculino e 32 do sexo feminino) com 187 escravos; pessoas pretas livres 147 (143 do sexo masculino e 4 do feminino) com 9 escravos”. Os números revelam a importância assumida pela população de cor, sendo que a soma dos pardos e pretos ultrapassava o número de civis brancos. Ver: REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 54-55. Roquinaldo Ferreira afirma que, ao longo do século XVIII, houve um aumento da população mulata em Luanda, impulsionada, em larga medida, pela migração predominantemente masculina de Portugal e do Brasil para aquela cidade. Esses homens acabavam casando-se ou relacionando-se com as mulheres africanas. Os mulatos procuraram construir uma identidade como grupo social distinto, usando-se da administração militar e civil para alcançar a mobilidade social. Naquele contexto, os portugueses acreditavam que o crescimento da população mulata era um meio de fortalecer os alicerces da sociedade colonial naquela região. FERREIRA, Roquinaldo. op. cit., p. 154-155.

²²⁰ Carlos Almeida observa em sua análise sobre as narrativas dos missionários capuchinhos em Angola que, apesar de elas fazerem referência às cerimônias e às práticas rituais africanas da região, e exaltar a perseguição que lhes era movida, não registraram uma descrição física da sua aparência. Em suas palavras: “Os ‘ídolos’ e objetos ‘supersticiosos’ como André Paiva e a generalidade de seus companheiros os designavam são identificados muitas vezes pelo nome que lhes é atribuído, em alguns casos assinalam-se os materiais que os compõem, os espaços rituais são esboçados, os especialistas na sua manipulação são apresentados, com frequência anotando certos adornos ou elementos da sua indumentária de modo a orientar o olhar missionário, mas em nenhum momento o autor destes textos se presta a descrever as suas formas, as suas cores, a sua configuração”. *Despojos do Demônio na Casa da Igreja: curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692)*. In: RODRIGUES, José Damião; RODRIGUES, Casimiro. *Representações de África e dos africanos na história e cultura: séculos XV a XXI*. CHAM – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Lisboa/Universidade dos Açores, Jul. 2001. p. 139.

²²¹ Em Angola, por exemplo, conforme demonstrou Roquinaldo Ferreira, a atuação portuguesa se viu obrigada a incorporar instituições e práticas locais já existentes, como estratégia para assegurar o seu domínio. Um exemplo disso foram os chamados tribunais de mucano, em que leis costumeiras articularam-se ao ordenamento jurídico português em meados do século XVII, sintetizando a “natureza interligada dos costumes, poder e direito em Angola Portuguesa”. FERREIRA, Roquinaldo. op. cit., p. 100. Outro exemplo desse movimento de incorporação de práticas localmente legítimas por parte dos colonizadores portugueses foi a convivência de duas línguas em Angola: a portuguesa e o quimbundo. Naquela região, muito mais do que a imposição da língua da metrópole, a conquista seria marcada pela disseminação do uso do quimbundo. Para uma reflexão sobre esse idioma no mundo atlântico, ver o artigo de LIMA, Ivana Stolze. *Língua e comunicação no mundo atlântico*. Em torno da língua de Angola, século XVII. In: MATTOS, Regiane Augusto de (Org.). *Áfricas: histórias, identidades e narrativas*. Curitiba: Prismas, 2016, p. 37-77.

colonial americano as práticas culturais de origem africana tiveram uma presença marcante no cotidiano tanto das vilas e cidades como no meio rural.

Nas festas públicas em homenagem ao rei português, nas diferentes regiões coloniais da América Portuguesa, os costumes africanos tiveram um lugar de destaque. Sua presença foi marcada pela particularidade de suas danças, músicas, roupas e instrumentos. Na segunda parte deste trabalho, analisaremos algumas dessas festas ocorridas na cidade do Rio de Janeiro ao longo da segunda metade do século XVIII, com a intenção de apreender os aspectos específicos de tais celebrações nesta localidade e em conjunturas precisas. Antes, porém, voltaremos ao contexto da aclamação de D. José I em Lisboa, a fim de analisar as festas ocorridas no ano de 1752, nas quais também estiveram presentes elementos da cultura africana.

Procuramos demonstrar ao longo deste capítulo a existência de um padrão de celebração festiva no espaço atlântico português, que pode ser evidenciado pela presença de uma ritualística na forma da organização das festas. Tal ritualística compreendia, por um lado, o envio de cartas do reino às câmaras, governadores ou vice-reis informando sobre um evento – nascimento, casamento, aclamação, morte – e a resposta destes ao reino relatando como aquela localidade recebeu tal notícia, bem como foram as demonstrações públicas; e, por outro, a publicação de bando por parte das câmaras, estabelecendo como seriam realizados os festejos, em quantos dias, bem como as “obrigações” de cada grupo social na preparação e execução das festividades. O padrão também se fazia notar na semelhança da morfologia das festas nas diferentes localidades do mundo atlântico português, com a realização de luminárias, procissões, missas, apresentação de danças e carros alegóricos, touradas, teatro, banquete, fogos de artifício, dentre outros. A despeito desse padrão mais amplo de formas festivas, que seguia uma orientação vinda do reino, a prática da festa mostrava-se muito mais complexa.

O caso de Luanda constitui um exemplo de que o “tão escandaloso estilo”, recuperando aqui a expressão do governador Conde do Lavradio, pelo qual os “naturais” se integravam aos festejos da monarquia indicava as dificuldades encontradas pelos representantes do rei português naquela localidade para fazer cumprir o estilo festivo por eles desejado. Ainda que os idealizadores das festas

reais pretendessem imprimir um sentido fechado aos rituais de louvor à monarquia, o seu acontecer mostrava-se aberto a múltiplas apropriações relacionadas às realidades locais e a contextos definidos.

2

A festa narrada

Durante o segundo momento das festividades pela aclamação do rei D. José I, ocorridas em Lisboa no ano de 1752, circulou pela cidade um conjunto de folhetos impressos que relatavam, de um modo bastante particular, cada dia daquelas celebrações²²². Distinguiam-se, quanto ao gênero narrativo e ao público a que eram destinados, dos dois textos analisados no capítulo anterior acerca das primeiras solenidades de 1750. A passagem de um desses folhetos transcrita

²²² Desse conjunto documental, temos os relatos de autoria de Luiz Lázaro Leitão, que são: LEITÃO, Luiz Lázaro. *Curiosa Relação e Verdadeira Notícia do que se passou em o dia segunda feira 28 de agosto de 1752 em que se solenizaram as festividades que o Supremo Senado fez em aplauso da Aclamação d' El rei d. José I Nosso Senhor, e nesta cópia se dá conta de todo o sucedido, e das Entradas, e Cavaleiros, e dos Bois que morreram na dita tarde, no Terreiro do Paço*. Lisboa: [s.n.], 1752, fls. 189-192; Id., *Relação Verdadeira que se fez um curioso noticiando toda a festividade que houve na divertida tarde do segundo dia de Touros a 4 de setembro de 1752 em que se solenizou o Supremo Senado a Ilustre Aclamação d' El rei d. José I Nosso Senhor, Nobilíssimo Atlante de Portugal, e nesta cópia se dá conta de todo o sucedido, e das entradas, e Cavaleiros, e dos bois que morreram na dita tarde, no Terreiro do Paço*. Lisboa: [s.n.], 1752, fls. 193-196; Id., *Nova Relação do segundo dia de touros, e segunda festividade, em que o supremo senado renova o festejo, em satisfação com régio aparato, e dá princípio em 26 de setembro 1752. Notícia certa do sucedido, das Danças, Carros Triunfantes, Cavaleiros, e dos divertimentos, entremeados*. Lisboa: [s.n.], 1752, fls. 210-212; Id., *Relação Terceira que fez um curioso noticiando toda a festividade que houve na divertida tarde do terceiro dia de touros a 11 de setembro de 1752. Em que se solenizou o Supremo Senado a Ilustre Aclamação d' El rei d. José I Nosso Senhor, Nobilíssimo Atlante de Portugal, e nesta cópia se dá conta de todo o sucedido, e Entradas, e dos 4 Cavaleiros, e dos bois que morreram na dita tarde, no Terreiro do Paço*. Lisboa: [s.n.], 1752, fls. 202-204; Id., *Nova Relação do terceiro dia de Touros, e segunda festividade, em que o Supremo Senado renova o festejo, em satisfação com Régio aparato, e dá princípio em 2 de outubro de 1752. Notícia certa do sucedido, das danças, Carros Triunfantes, Cavaleiros, e dos divertimentos, entremeados*. Lisboa: [s.n.], 1752, fls. 217-221; Id., *Quinta Relação de todo o sucedido na tarde de 26 de setembro, em que conta e descreve tudo quanto sucedeu, e se celebrou na dita tarde, Dedicada ao Régio Desempenho do Senado*. Lisboa: [s.n.], 1752, fls. 213- 217. BPNA, 55-II-17. Além destes, temos outros folhetos de autoria anônima: *Relação verdadeira da grande e magnífica festividade com que no segundo dia de touros, que se contavam 4 do mês de setembro, celebrou o supremo senado, a feliz aclamação do Augustíssimo e Fidelíssimo Rei de Portugal, o senhor Rei d. José I. Danças e Carros*, [s.l.]: [s.n.], 1752, BPNA. 55-II-17, 20b, fls. 197-200. ; *Terceira relação da magnífica e suntuosa festa de touros celebrada no terreiro do paço, em o dia II, do mês de setembro*. [s.l.]: [s.n.], 1752, fls. 205-208; *Relação verídica de toda a magnificência com que foi executada o festejo do 5 dia de touros em vinte e seis do mês de setembro, com danças e carros, e mais divertimentos, com que desde a uma hora até as seis e meia da tarde se celebrou o supremo senado a régia aclamação do augustíssimo, e fidelíssimo senhor d. José I*. Lisboa: Oficina de Manoel dos Passos Mestre das Cabriolas, 1752, fls. 222-224; *Sexta e última relação da festividade de touros com que o supremo Senado de Lisboa celebrou o sempre feliz aclamação do Augustíssimo e Fidelíssimo senhor d. José I, Nosso Senhor*. Lisboa: En La Impremt de los Libros Viejos, 1752, fls. 225-228. BPNA, 55-II-17.

abaixo nos dá certa ideia do tom de tais narrativas, classificadas pelos seus autores como “silva”²²³:

Leitores dai-me licença,
Saia à luz minha silva em defesa;
Do louvor, que é digno de memória
Pois a fama o produz, e a minha história
Verdadeira, o publica por barzao,
A festa do Senado aclamação,
Del-Rei D. José primeiro,
De Portugal atlantes, e dele herdeiro,
Pois se faz merecedor, das quatro partes do mundo ser Senhor [...] ²²⁴

Este capítulo propõe discutir a narrativa das *Relações* em forma de silva compostas com o propósito de registrar um momento específico das festas de 1752, o qual despertava grande interesse por parte do público: o combate de touros. Consideramos que, conforme o público e os fins que tentavam atingir, esses relatos em silva obedeciam a formas e lógicas diversas daquelas adotadas pelos textos produzidos no primeiro momento das festividades pela aclamação de D. José I, em 1750. A análise procura compreender a produção desses folhetos em meio ao processo de disseminação da cultura escrita no cotidiano dos indivíduos que viviam nos reinos europeus, possibilitado pela invenção da tipografia. O registro manuscrito, ao lado dos diferentes tipos de registros tipográficos – livros, folhetos, panfletos, gazetas –, em sua diversidade de gêneros e temáticas, associaram-se ao empenho da Coroa portuguesa em difundir, por meio da escrita, imagens que procuravam confirmar a ordem e a hierarquia social, bem como uma memória positiva da monarquia e do Império.

As festas reais eram momentos intensamente esperados por todos os grupos sociais de uma localidade, que delas participavam para celebrar eventos importantes para a monarquia ou a família real, e também para se divertir. Por baixo do manto da exaltação ao rei, indivíduos diversos acorriam às festas para reunirem-se e socializarem-se: eram mulheres fidalgas, mecânicas e criadas, homens de diversas corporações de ofício, estudantes, estrangeiros, indivíduos de origem africana, dentre outros. As touradas eram uma festa dentro da festa real,

²²³ No decorrer do capítulo falaremos sobre as características deste gênero narrativo.

²²⁴ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Relação Terceira que fez um curioso noticiando toda a festividade que houve na divertida tarde do terceiro dia de touros...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 202.

constituindo-se em um espetáculo específico. As narrativas registram que todos queriam assistir aos touros e descrevem as apresentações de inúmeras danças e carros alegóricos antes mesmo do seu início, dando destaque ao modo de dançar de algumas mulheres e também dos “pretos”. Se as festas, em si, geravam divertimento, a leitura posterior de textos que tratavam desses acontecimentos não era muito diferente. As pessoas corriam para comprar os inúmeros folhetos de *Relações* que noticiavam os acontecimentos festivos e narravam casos curiosos, ainda que estes fossem vendidos, em larga medida, pelo comércio ambulante a um preço considerado alto pelos seus contemporâneos²²⁵.

Analisaremos o conjunto documental das *Relações* compostas em forma de silva sobre as festas de touros realizadas em Lisboa, no ano de 1752, procurando compreendê-las na dinâmica do contexto em que foram produzidas e a partir de três eixos de reflexão. O primeiro deles procurará por em evidência os diversos significados que tais textos e seus gêneros narrativos assumiram entre aqueles que os elaboraram. A variedade de relatos existentes sobre aquele momento festivo indica, por um lado, a existência de uma disputa discursiva em torno do registro da festividade em questão e, por outro, que o texto era um espaço no qual os autores apresentavam e debatiam as concepções literárias da época. O segundo eixo reflexivo terá como propósito identificar algumas das representações, construídas nessas narrativas, dos diversos tipos sociais que participavam das festividades, como a “mulher”, o “poeta” e os “pretos”, e procurar compreender seus possíveis significados. Finalmente, o último eixo tem como proposta relacionar as narrativas em estudo com outros tipos de fontes, tais como as consultas das Câmaras, com o intuito de vislumbrar a dinâmica social daquele contexto festivo e matizar as imagens de “ordem” e “hierarquia” que os relatos procuraram construir acerca das práticas socioculturais no espaço da festa. Ao longo de todo esse caminho de análise das *Relações* sobre as festas de touros de 1752, procurar-se-á evidenciar a circulação de padrões retórico-poéticos, temáticas, imagens e símbolos nas escritas produzidas no espaço atlântico português.

²²⁵ Esta informação está contida nos próprios folhetos da época, que mencionam a curiosidade dos contemporâneos pelas notícias festivas e o esforço financeiro que se fazia para conseguir comprá-los. Ver: *RELAÇÃO veridica de toda a magnificência com que foi executada o festejo do 5 dia de touros...* Lisboa: Oficina de Manoel dos Passos Mestre das Cabriolas, 1752. fl. 3; *SEXTA e última relação da festividade de touros...* Lisboa: En La Imprent de los Libros Viejos, 1752. fl. 3.

2.1

Os relatos de festas e suas formas narrativas

[...] Das Festas no Régio agrado,
 Serão Touros do Senado
 Mas tem visos de Reais
 Hão de ser majestosas? [...]
 Temos entradas vistosas
 De novo artifício, e traça
 Com tal indústria, tal graça
 Com tais invenções, tais modos,
 Que entendendo, pareça a todos
 Nova Babilônia a praça [...].²²⁶

As festas organizadas pela Câmara de Lisboa e realizadas com a participação do “povo” daquela cidade, no ano de 1752, visando a demonstrar publicamente a felicidade com que se exaltava o novo rei, acabaram gerando diversos relatos com o intuito de registrar, cada qual ao seu modo, aqueles seis dias de acontecimentos festivos. Somando-se aos dois textos trabalhados no capítulo anterior²²⁷, que descreveram a cerimônia de aclamação de d. José I em Lisboa no ano de 1750, tais narrativas foram impressas e circularam sob a forma de folhetos, ajudando a construir e a difundir uma memória acerca daquele segundo momento festivo. A qualidade das festividades que ocorreram em 1752 tornou-as distintas daquelas realizadas dois anos antes, não só por terem sido muito mais solenes, mas também pelo tom narrativo dos escritos que as registraram. Num dos folhetos da época, intitulado *Notícia Individual de tudo que se ha de executar em segunda-feira 28 de agosto de 1752, primeiro dia da festividade dos Touros, com que o Ilustre Senado da Câmara, com o seu presidente, o Ilustríssimo, e Excelentíssimo Fernando Telles da Silva, Marques de Alegrete, Aplaudem a felicíssima Aclamação de El Rey D. Joseph I*, o autor

²²⁶ MAPA curioso das vistosas entradas, e danças, que hão de preceder aos combates de Touros que no Terreiro do Paço se hão de fazer nos primeiros três dias. BPNA, 55-II-17. fl. 181-185.

²²⁷ RELAÇÃO curiosa da varanda, em que se celebrou a aclamação e exaltação ao trono do sempre inclito e augusto monarca D. José I Nosso Senhor e de tudo o que se admirou neste festivo e plausível ato. Lisboa: Na Officina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha, 1752. BPNA.; e *Auto de Levantamento, e Juramento, que os Grandes, Títulos Seculares, e mais Pessoas, se acharão presentes fizeram ao fidelíssimo, muito alto, e muito Poderoso senhor El Rei D. Josepho I., nosso senhor. Na Coroa destes Reinos, e Senhorios de Portugal*. Lisboa: Officina Francisco Luís Ameno, 1752. BNRJ. Seção de Obras Raras [24, 3, 2 n.26]

anônimo esclarece o leitor sobre a diferença discursiva entre a “notícia” e a “relação”:

Como esta informação se dirige somente a dar notícia do futuro, parece desnecessário informar o público do que ele está vendo de presente; e assim nela se não fala na forma, ordem, e arquitetura dos palanques, e Camarotes, que de propósito fica reservada esta notícia para a relação geral desta suntuosa, e magnífica festividade.²²⁸

Consequentemente, o texto é prescritivo e informa como deveria transcorrer o primeiro dia daqueles festejos: quem iria tourear, os lugares a serem ocupados pelos indivíduos proeminentes, as roupas que deveriam ser usadas, as danças e os carros de triunfo que seriam apresentados. Podemos supor que a “notícia” tenha sido elaborada pela Câmara de Lisboa, uma vez que era esta a instituição responsável pela organização de dias de festa como aquele. De acordo com a narrativa, a função iniciaria ao meio-dia, de forma que: “[...] a primeira ação de alegria, e gosto para todas as pessoas que assistirem a ela, será a de se abrirem as cortinas da Varanda, e aparecerem as Reais pessoas de Suas Majestades aos olhos de seus fiéis vassalos [...]”.²²⁹

Conforme indica a passagem acima, tal como nas demonstrações públicas do ano de 1750, foi construída para aquelas festividades no Terreiro do Paço uma varanda, de onde a realeza assistiria ao evento. Também aqui o ato de “abrirem as cortinas da Varanda” para que os vassalos pudessem ver “Suas Majestades” era parte integrante do espetáculo, que em seu momento inicial tinha o rei como protagonista. Como prescreve a “notícia”, após a abertura das cortinas a praça seria palco da entrada daqueles que deveriam prestar as “cortesias do estilo” ao monarca, como o meirinho da cidade, que se apresentaria “em um cavalo formosíssimo, ricamente ajaezado, com seus criados muito bem vestidos”²³⁰, e o corpo da guarda, que marcharia pela praça em duas alas, compostas por mais de cento e cinquenta arqueiros, precedidas por tambores e pífanos, e acompanhadas por seus tenentes e capitães. Em seguida, entrariam os

²²⁸ *NOTÍCIA Individual de tudo que se ha de executar em segunda-feira 28 de agosto de 1752, primeiro dia da festividade dos Touros, com que o Ilustre Senado da Câmara, com o seu presidente, o Ilustríssimo, e Excelentíssimo Fernando Telles da Silva, Marquês de Alegrete, Applaudem a felicíssima Aclamação de El Rey D. Joseph I. Nosso Senhor, Lisboa: [s.n.], M.DCC.LII. p. 185, n. 19, fl. 3. BPNA, 55-II-17.*

²²⁹ *Ibid.*, fl. 3.

²³⁰ *Ibid.*, fl. 4.

[...] homens dos forcados, que serão sete, vestidos com suas couras, vestias, e calções de pano encarnado; e as dos Toureiros de pé, chamados Capinhas, que serão dez, e fazendo todos as cortesias, buscarão os seus lugares, e os Toureiros se proverão de garrochas [...]²³¹

Antes dos touros, seriam apresentadas as danças, que se iniciariam pelas das mulheres que vendiam peixe; representando a estação do inverno, seguidas pelas das mulheres que vendiam fruta, formando a estação da primavera; as das medeiras do trigo, representando a estação do verão; e das vendedoras de hortaliças, representando o outono. Depois, ainda haveria as danças das ciganas “vestidas de trajes egípcios” e a dos pretos, “vestidos ao modo Africano, com Arcos, e flechas, tudo muito bem prateado”²³². Após as danças, entrariam oitenta homens “vistosamente vestidos” para aguar a praça, os quais seriam seguidos por dois carros do triunfo. O primeiro seria conduzido por oito leões e estaria

pintado, e dourado nobremente com muitas e diversas figuras, excelentemente vestidas, umas que representam todas as virtudes, e outras as Conquistas de Portugal, e no meio as armas reais, adornadas de uma grande Tarja dourada, e na parte anterior a figura da Fama, ricamente adornada, que publica este magnífico festejo.²³³

O segundo carro representaria o Parnaso, com a presença da figura de Apolo, acompanhada por outras, que “lançarão ao Povo muitas, e excelentes obras feitas por poetas, que quiseram aplaudir esta festa, todas alusivas a ela”²³⁴. Esse carro ainda conteria “muitos músicos com diversos instrumentos, todos nobremente vestidos”²³⁵ e seria conduzido por oito camelos.

Após esses divertimentos, a uma ordem do rei, entrariam os cavaleiros que iriam tourear: “vestidos à castelhana, e montados à gineta, acompanhados cada um de dois criados, e oito capinhas, irá um deles esperar à tranqueira o boi, e

²³¹ Ibid., fl. 5.

²³² *NOTÍCIA Individual de tudo que se ha de executar em segunda-feira 28 de agosto de 1752, primeiro dia da festividade dos Touros, com que o Ilustre Senado da Câmara, com o seu presidente, o Ilustríssimo, e Excelentíssimo Fernando Telles da Silva, Marquês de Alegrete, Aplaudem a felicissima Aclamação de El Rey D. Joseph I. Nosso Senhor*, Lisboa: [s.n.], M.DCC.LII. p. 185, n. 19, fl. 3. BPNA, 55-II-17.

²³³ Ibid., fl. 6.

²³⁴ Ibid., fl. 6.

²³⁵ Ibid., fl. 6.

assim se continuará a função com grande divertimento de todos os que assistirem a ela”²³⁶

O empenho em definir e hierarquizar o desenrolar do primeiro dia de comemorações é indicativo da importância assumida por aquele momento festivo na construção e afirmação da ordem política e social da monarquia portuguesa, tanto no reino quanto nos domínios ultramarinos. Tal importância é reiterada pelos diversos relatos produzidos acerca do transcurso das festas em questão, os quais procuravam fixar uma memória sobre o evento, transmitindo, via de regra, uma imagem do acontecimento que fosse harmoniosa e isenta de conflitos. Os textos constituíam parte integrante dos cerimoniais e acontecimentos públicos do império português, e desempenhavam um papel importante no ritual, como evidenciam, por um lado, as práticas de produção de escritos antes e após as festividades e, por outro, a distribuição “ao Povo” de obras poéticas que aplaudiam os festejos, conforme registrou o autor da *Notícia*.

Apresenta-se aqui a questão da disseminação da cultura escrita no cotidiano dos indivíduos durante a época moderna, tanto no reino português como nos demais reinos europeus, iniciada, em larga medida, com a invenção da imprensa no século XV. A reprodução de textos escritos e imagens em quantidades e velocidades até então nunca vistas possibilitou a propagação do saber, a constituição de grandes bibliotecas e a criação de novas formas de sociabilidade em torno da escrita. As oficinas tipográficas no Antigo Regime colocaram em circulação uma variedade de objetos impressos que abrangia, além do livro, avisos, cartazes, folhetos e estampas. Esses materiais eram lidos de forma silenciosa ou em voz alta, em grupo e individualmente, em espaços públicos e privados, o que indica que a difusão da forma de comunicação escrita conviveu com a permanência das práticas de oralidade, de forma que indivíduos desempenhavam o papel de mediadores da cultura escrita. De acordo com João Luís Lisboa e Tiago dos Reis Miranda, o grupo dos que atuavam como mediadores era mais complexo do que se pode imaginar, abrangendo, ainda que de modo restrito, setores à parte dos grupos mais escolarizados. A capacidade de

²³⁶ Ibid, fl.7.

leitura não estava necessariamente associada à formação escolar, tendo se desenvolvido e distribuído de formas diversas. Nas palavras desses autores:

O acesso à cultura escrita, crescendo, cria novas distinções. O conjunto mais vasto é o dos que a ela acedem indiretamente, ouvem as narrativas, os sermões, os versos, e pedem ajuda cada vez que têm de participar de algum ato que implique a necessidade da escrita. Destes, alguns poderão ainda reconhecer pequenos textos ou reproduzir uma assinatura desenhada. Setores mais restritos têm capacidades que podem exercitar no quotidiano, mas raramente em leituras extensas. Menor é certamente o número dos que têm acesso direto ao conjunto das leituras disponíveis, as encontram, e porventura as colecionam, por compra ou por cópia.²³⁷

O desenvolvimento da capacidade de leitura em grupos sociais diversificados possibilitou, por sua vez, um acesso generalizado aos textos que circulavam no interior de diferentes estratos sociais, mesmo que a grande maioria da população continuasse iletrada²³⁸. Portanto, não é interessante, do ponto de vista analítico, trabalharmos com o estabelecimento de oposições rígidas entre leituras de elite e leituras populares ou entre alfabetizados e não alfabetizados. Outro exemplo que nos convida a matizar o uso de tais categorias diz respeito à constatação, conforme observou Fernando Bouza Alvarez, de que as comunicações oral e icônico-visual na Idade Moderna europeia não eram formas de expressão exclusivas dos setores considerados populares e iletrados, sendo praticadas também entre aqueles que dominavam a leitura e a escrita²³⁹. Tendo isso em conta, pode-se concluir que os folhetos sobre as festas de touros de 1752, em Lisboa, estiveram acessíveis de formas e meios diversos a grupos sociais variados.

É importante observar que o aparecimento do texto impresso não foi acompanhado pelo desaparecimento do texto manuscrito. No caso do reino português, em concordância com Diogo Ramada Curto, na primeira metade do século XVII, circulou um maior número de textos manuscritos do que impressos, sendo os primeiros ainda fortemente presentes na primeira metade do século

²³⁷ LISBOA, João Luís; MIRANDA, Tiago dos Reis. A cultura escrita nos espaços privados. In: MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011. p. 337-338.

²³⁸ Ibid, p. 345-346.

²³⁹ BOUZA ALVAREZ, Fernando. *Del escribano a la biblioteca*. La civilización escrita en la Edad Moderna (siglos XV-XVIII). Madrid: Síntesis, 1992.

XVIII²⁴⁰. De acordo com André Belo, ao estudarmos o livro impresso em Portugal, devemos situá-lo no interior de um quadro mais amplo da produção tipográfica europeia entre o século XVI e o início do século XVIII. Nesse período, sobretudo a partir do século XVII, delineia-se a distinção entre uma Europa protestante, onde o impresso se desenvolve de forma mais rápida, e uma Europa católica, em que o florescimento desse tipo de texto é mais tardio. No âmbito da produção tipográfica, o norte e o centro europeus destacaram-se como grandes produtores, sobretudo França, Alemanha e Holanda, sendo Lyon e Genebra os principais centros redistribuidores de livros para a Península Ibérica – que ocupava a periferia dessa atividade econômica.²⁴¹

O desenvolvimento da cultura escrita esteve intimamente associado à lógica de organização do poder do governo monárquico, constituindo-se em meio de distinção social. À medida que a cultura escrita se incorporava ao dia a dia das elites e também de grande parte das populações urbanas, ela acabava por criar novas formas de exclusão social, de que é exemplo a exigência das competências da leitura e da escrita para o exercício das funções administrativas e da justiça, bem como para as práticas de espiritualidade e a formação individual.²⁴² Conforme observaram João Luís Lisboa e Tiago dos Reis Miranda, a expansão da leitura criou uma contradição essencial: por um lado, ela disseminava-se, de

²⁴⁰ CURTO, Diogo Ramada. *O discurso político em Portugal (1600-1650)*. Lisboa: Universidade Aberta, 1988. p. 102. Sobre o tema da circulação de manuscritos e impressos em Portugal e Espanha na Idade Moderna, ver: MEGIANI, Ana Paula Torres. Memória e conhecimento do mundo: coleções de objetos, impressos e manuscritos nas livrarias de Portugal e Espanha, séculos XV-XVII. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 155-171, jan.-jun. 2009.

²⁴¹ BELO, André. *As gazetas e os livros – A Gazeta de Lisboa e a vulgarização do impresso (1715-1760)*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2001. p. 30-32. O autor observa que a percepção da existência de tal contraste entre uma Europa do Sul e uma Europa do Norte não deve se desdobrar na retomada “do postulado, frequentemente veiculado ao longo deste século pela historiografia portuguesa, sobretudo a de tradição republicana, de um país abafado pela Contra-Reforma e pelo peso da Inquisição e, por essa via, definitivamente afastado dos principais movimentos intelectuais europeus dos séculos XVII e XVIII”. Ibid., p. 31-32.

²⁴² João Luís Lisboa e Tiago dos Reis Miranda observam que a exigência da leitura e da escrita para o acesso aos cargos públicos indicam uma mudança de modelo na proximidade com o poder e apresentam alguns exemplos: “Em 1592, Antonio Dias, embora não soubesse ler, ainda será tesoureiro da Câmara do Porto. Mas três anos depois, o lugar de almotacé é-lhe recusado explicitamente por causa dessa incapacidade. Em 1650, Domingos de Souza, barbeiro, representante escolhido do povo na Junta das Décimas do Porto, é impedido de tomar posse desse lugar pela mesma razão. No início do século XVIII a exigência de se saber ler e escrever aparece no Regimento da Mesa dos Offícios de pedreiro e de carpinteiro para todos os que ocupam um lugar de responsabilidade nas corporações (...)”. LISBOA, João Luís; MIRANDA, Tiago dos Reis. A cultura escrita nos espaços privados. In: MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da vida privada em Portugal. A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011. p. 338.

formas variadas, entre os diferentes segmentos da população, que liam, ouviam ou repetiam trechos decorados de cartazes, cartas, bilhetes, anúncios, tabuletas, versos copiados, gazetas, sermões, livros de reza, panegíricos, relações, decretos e denúncias; por outro, era uma habilidade desempenhada por uma minoria, constituindo-se, portanto, em instrumento de dominação e distinção social.²⁴³ No caso dos folhetos que circularam em Lisboa por ocasião das festas de touros de 1752, é possível perceber, pela forma dos relatos, pelo padrão narrativo e pelos temas tratados, que pretendiam fixar uma memória da festa para um público mais amplo. Como já mencionamos, a prática da leitura esteve presente em diversos setores sociais, de forma que os assuntos narrados nos folhetos podiam ser apreendidos pela leitura individual ou compartilhada em voz alta.

No ano de 1730, um texto impresso que circulava pelas ruas de Lisboa fazia alusão, em tom satírico, ao alcance dos folhetos na época:

não há chichibéu que viva tedioso, antes todos fazem gala de o usarem como regozijo: fazem-lhe cortesia os palacianos, e dão queixas contra o autor, porque não foi largo, e até se lê na casa do pasto, donde o mais gordo taverneiro bebe à saúde do chiste, e lhe faz a razão o maior piantíssimo alfaiate. Não menos decoração e estimação tem em Inglaterra, pois no coche o vai recitando a Madona, na cozinha o escuta a servente, no prado o lê Adônis, e até como oração acadêmica o introduz o mestre de meninos na escola.²⁴⁴

Na ocasião dos festejos promovidos pela Câmara de Lisboa no ano de 1752, também um folheto que narrou o quinto dia de celebração nos deixou o registro sobre a recepção desse tipo de narrativa impressa entre a população daquela cidade:

Meus desapaixonados, pródigos, e não sei se diga também ignorantes Leitores, desapaixonados; porque é certo se não houvera em vós tanta pachorra, não caberia no vosso ânimo tanta curiosidade pródigos; porque o dispêndio, que fazeis com a compra de tanta papelada, que há dias a cá se tem dado ao prelo, é uma trombeta assas de alto som, que está de contínuo acusando a vossa prodigalidade; ignorantes porque fazendo estimação do que por si nada vale, se pode dizer de vós o que lá se conta dos cafres, que são grande peso de ouro, a quem por ele se dá o mesmo de

²⁴³ Ibid., p. 346-347.

²⁴⁴ TAVORA, Jerônimo Mascarenhas. *Folheto de ambas Lisboas*, 1730, apud LISBOA, João Luís; MIRANDA, Tiago dos Reis. A cultura escrita nos espaços privados. In: MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalves (Coord.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, p. 355. Diogo Ramada Curto também faz menção a esse folheto em seu texto *Literaturas populares e de grande circulação*. CURTO, Diogo Ramada. *O discurso político em Portugal (1600-1650)*. Lisboa: Universidade Aberta, 1988. p. 316.

ferro, enfim qualquer que fores, que pouco importa averiguar qualidades, quando se pretende narrar festas [...].²⁴⁵

Nesta passagem, o autor anônimo informa que durante aqueles dias festivos muitos papéis saíram do prelo e, quando o assunto era o “narrar festas”, os leitores pouco se atinham em averiguar a qualidade dos escritos, comprando tal papelada sem discernimento e pagando qualquer preço por ela. Nas palavras desse autor, o dispêndio que faziam com a compra de tais escritos era uma trombeta “assas [sic] de alto som”, que acusava a prodigalidade dos leitores, também qualificados como desapaixonados, ignorantes e curiosos. Assim como na passagem citada do panfleto anterior, existe o uso de expressões atribuídas ao universo do vulgo, e uma crítica que se manifesta por meio da comicidade.

Outro folheto anônimo, que narrava o sexto dia de festa, faz menção, de modo similar, às muitas obras sobre as ocasiões festivas que eram compostas e saíam impressas,

Com aquela verdade, que a memória permite, e com aquela eloquência que o tempo consente, hei de relatar a última função de touros; perdoe-me os Críticos, que não atendendo a brevidade com que é feita, querem que as obras repentinas tenham a mesma gala, que as premeditadas, e por esta razão (se é que a tem a sua maledicência) não compondo as próprias, somente se empenham em descompor as alheias; bem conheço, e não deixo de censurar as inumeráveis obras, que até agora tem saído, sendo tais que mais eram dignas das chamadas para se consumirem, que da luz do Prelo, para se eternizarem; mas se hei de atender ao que acima disse, ainda me parece que faz muito, quem para semelhantes obras tem o tempo tão pouco; mas deixarei satisfações, e somente referirei grandeza deste último dia, se é que neste dia houve grandezas, que se possam referir [...].²⁴⁶

Embora o narrador chame a atenção dos “Críticos”, interessados, segundo ele, em “descompor as obras alheias”, para atentarem à distinção existente entre as obras “repentinhas” e as “premeditadas”, reconhece que, dentre as inúmeras obras impressas, grande parte delas seriam mais “dignas das chamadas para se

²⁴⁵ *RELAÇÃO verídica de toda a magnificência com que foi executada o festejo do 5 dia de touros em vinte e seis do mês de setembro, com danças e carros, e mais divertimentos, com que desde a uma hora até as seis e meia da tarde se celebrou o supremo senado a régia aclamação do augustíssimo, e fidelíssimo senhor d. José I.* Lisboa: Oficina de Manoel dos Passos Mestre das Cabriolas, 1752,, p. 221, 20h, fl. 3.

²⁴⁶ *SEXTA e última relação da festividade de touros com que o supremo Senado de Lisboa celebrou o sempre feliz aclamação do Augustíssimo e Fidelíssimo senhor d. José I, Nosso Senhor.* Lisboa: En La Impremt de los Libros Viejos, 1752, p. 225, 20i, fl. 3.

consumirem, que da luz do Prelo, para se eternizarem”²⁴⁷. As passagens transcritas evidenciam a existência de um padrão discursivo nesses folhetos sobre as festas, seja pelo tema tratado, seja pela forma com que ele é apresentado ao leitor, via de regra fazendo uso de um vocabulário considerado vulgar com o intuito de obter um efeito cômico.

As citações documentais acima, tanto por seu conteúdo quanto por sua forma, fornecem-nos elementos para refletir acerca do modo de recepção dos relatos de festas designados como *Relações*, que eram impressos e vendidos sob a forma material do folheto. Ambas as narrativas dos festejos de 1752 informam, seguindo um padrão, sobre o grande número de papéis deste gênero então produzido, os quais, do ponto de vista daqueles que escrevem os relatos – que tentavam assim justificar a relevância de seus próprios escritos –, não apresentavam, via de regra, uma boa qualidade literária e eram vendidos por alto preço.

Uma grande parte do público leitor é representada na passagem do relato sobre o quinto dia de touros como não tendo interesse em “averiguar qualidades” quando se tratava de “narrar festas”, o que atesta a existência de uma curiosidade compartilhada entre os contemporâneos sobre o referido tema. Há, também, a desqualificação do leitor dos outros relatos que tratam daquela mesma ocasião festiva, porém não daquele que lê o texto do próprio autor. Isso se verifica pelo emprego das palavras “desapaixonados”, “pródigos”, “ignorantes” e “pachorra”, sendo esta última definida por Raphael Bluteau como um “termo do vulgo”²⁴⁸. Nesse sentido, podemos dizer que no entendimento daquele autor a grande massa de leitores aproxima-se da acepção de “povo miúdo, a plebe, o vulgo, a gente baixa de qualquer Povoação, Cidade ou Vila”²⁴⁹. Identifica grande parte dos leitores à tópica do “povo” como multidão homogênea, sem discernimento, que deve ser guiada pelos mais esclarecidos, no caso, o grupo letrado do qual ele fazia parte. No campo oposto, apresenta, por um lado, uma imagem autovalorizada²⁵⁰

²⁴⁷ Ibid., p. 225.

²⁴⁸ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. 8 v. p. 760.

²⁴⁹ Ibid., p. 661.

²⁵⁰ De acordo com Diogo Ramada Curto, os intelectuais “representam a si próprios, através de uma variedade de modelos retóricos”. Entre os lugares-comuns das representações acerca do estatuto do intelectual, estão: a imagem “das misérias, infortúnios e perseguições sofridas pelos que à

daquele que escreve – o bom letrado, capaz de discernir entre uma literatura de qualidade ou não – e, de outro lado, também do leitor elevado que o lê. O texto constrói uma oposição entre a leitura de qualidade, praticada por um leitor elevado, ou seja, o que lê o próprio relato, e a que caracteriza o resto da massa leitora, ou seja, os leitores das outras narrativas. Esta passagem expressa um movimento do autor na disputa por um determinado tipo de leitor, pois ele procura definir, por meio da sua narrativa, o perfil daquele que o lia como forma de valorizar seu texto.

Tanto o autor da primeira narrativa quanto o da segunda emitem seus discursos a partir da posição de homens de letras. A segunda narrativa estabelece uma interlocução com os “Críticos”, fornecendo assim uma evidência empírica de que tais obras eram objeto de leitura e tema de discussão entre os círculos letrados, que não tendiam a reconhecer valor literário nos relatos de festas ditos “repentinos”. Tais *Relações*, no entanto, geravam grande curiosidade entre a população em geral, que se divertia com a leitura de tais folhetos. Num destes, seu autor comenta: “[...] e assim discreto Leitor se estas [histórias sobre a festa de touros] te agradarem prometo dar-te outras, em que igualmente te divirtas, pois todos estes meios ponho em conseguir só este”²⁵¹.

As ocasiões festivas eram momentos intensamente esperados pelos diferentes segmentos sociais do reino. Quando se aproximavam, especificamente, os dias das festas de touros, “nem em conversas públicas, nem em particulares, se trata de outra coisa”²⁵², segundo declara o autor de uma dessas narrativas. As do ano de 1752, particularmente, atraíram não só numerosa quantidade de pessoas das províncias até Lisboa, como também muitas oriundas de Castela – de onde vieram, segundo um testemunho, “cento e vinte pessoas”²⁵³. Neste folheto, o autor

escrita se dedicam”; a *imagem autovalorizada* dos intelectuais exemplificada pelas biografias de escritores; e, por último, a *imagem de utilidade pública*, na qual o “intelectual define-se a si próprio em termos da função política que lhe compete”. CURTO, Diogo Ramada. *O discurso político em Portugal (1600-1650)*. Lisboa: Projecto Universidade Aberta, 1988. p. 133-135.

²⁵¹ *Nova relação das peças, e moveis, que se empenharam por diversas pessoas, para irem ver os touros, e de outras, que para o mesmo efeito se venderam, obra curiosa, e fielmente recolhida das mais palestras da Corte, por um veterano sebastianista dela, apaixonado por novidades, que, para que os curiosos se divirtam, lhas oferece aqui embrulhadas nesta folha de papel por Italus Graecus. Criado, já se sabe, de quem serve*. Calahorra: En La Impression de Los Libros Vieios, [s.d.], p. 242. BPNA, 55-II-17.

²⁵² Ibid., p. 240.

²⁵³ Ibid., p. 240.

conta que foi grande a “Fama destas nobilíssimas festas, que não só no nosso Reino, mas também nos estranhos soou tão grande eco”²⁵⁴. Isso gerou muita comoção “no Povo da opulenta Lisboa”, que ficou preocupado em não conseguir participar das festas pelo alto valor que teriam de pagar pelos lugares de onde assisti-las. O assunto desta narrativa gira justamente em torno de “alguns mais célebres casos dos muitos que acerca disto sucederam”, de pessoas “tão apaixonadas” que “vendem a camisa” para conseguir ver os touros. O autor faz questão de observar que escolheu destes casos os mais célebres “e os escreve conforme a notícia” que teve deles²⁵⁵. Ou seja, no caso deste relato, o autor não presenciou os eventos que descreveu.

Tais passagens colocam em evidência, por um lado, a importância e a atratividade que as festas reais exerciam entre os contemporâneos. Era o que acontecia, em particular, nas festas de touros, com as diversas danças e carros alegóricos que as antecedia – uma das partes mais concorridas e esperadas. Variadas pessoas concorriam a este tipo de festejo, como fez questão de assinalar o autor de um dos relatos sobre o quinto dia de touros: “Veio concorrendo ao Terreiro do Paço muita gente [...] isto é homens, e mulheres, umas formosas, outras feias, umas velhas, outras moças, umas fidalgas, outras mecânicas; porque o apetite do ver semelhantes funções é contágio que a todos toca [...]”²⁵⁶.

O segundo momento festivo pela aclamação do rei d. José I também guardou o aspecto solene, observando-se as regras de precedência e as cortesias de costume, com a presença da família real, assistindo o evento de sua varanda. Entretanto, o acontecimento contou com a participação ativa de diferentes segmentos sociais, que tocavam instrumentos, dançavam, apresentavam-se em carros triunfais, toureavam, manifestando o seu louvor à monarquia portuguesa. O foco dos relatos das festividades do ano de 1752 centra-se menos nas descrições da arquitetura efêmera, das entradas e vestimentas das pessoas da família real e outras figuras importantes do Reino, conforme observamos nas narrativas que registraram as celebrações de 1750, e muito mais na dinamicidade das apresentações da população e das situações, por vezes, imprevisíveis que

²⁵⁴ Ibid., p. 240.

²⁵⁵ Ibid., p. 240.

²⁵⁶ *RELAÇÃO verídica de toda a magnificência com que foi executada o festejo do 5 dia de touros...* Lisboa: Oficina de Manoel dos Passos Mestre das Cabriolas, 1752. fl. 222.

ocorriam, como, por exemplo, o incêndio de um carro alegórico ou a briga entre uma couveira e uma cozinheira²⁵⁷. Os folhetos de 1752, ao registrarem as práticas da diversidade de sujeitos que compunham a festa de touros, não estavam investidos de um olhar etnográfico. O que está em jogo é o esforço de seus autores para valorizar essa diversidade, não a diversidade em si – ou seja, a construção narrativa unificadora da ideia de que a festa era, de fato, de todos, característica realçada pela atribuição de sua diversidade.

Embora tais relatos tragam as representações das hierarquias, precedências e imagens que tais festividades reais pretendiam demarcar e fixar, também descrevem a dinamicidade do seu acontecer e apresentam sociabilidades diversas. Sob o pretexto geral que reunia a todos naquelas festividades – celebrar a aclamação do novo rei –, os que ali compareciam estavam interessados mesmo em ver o combate de touros e as diversas danças, conforme evidencia a passagem a seguir, sobre os três primeiros dias festivos de 1752:

[...] e temos muito que ver?
Em fim haja sarambéque,
dancem, tremam, deem ao beque
Que isto que o povo quer [...]²⁵⁸

Se as festas em si atraíam a população que de modo geral queria delas tomar parte, os impressos que descreviam os acontecimentos e os casos curiosos ocorridos durante tais eventos também geravam grande alvoroço entre os contemporâneos, que, como vimos, mostravam-se dispostos a pagar um preço alto pela compra de tais papéis. A leitura das *Relações* de festas possibilitava às pessoas obter informações sobre o seu acontecer, tomar conhecimento dos casos curiosos e se divertir. A festa era revivida na memória por meio das imagens e representações que circulavam no registro escrito, o qual procurava atribuir um

²⁵⁷ O incêndio do carro alegórico é mencionado nas seguintes narrativas: LEITÃO, Luiz Lázaro. *Relação Verdadeira que se fez um curioso noticiando toda a festividade que houve na divertida tarde do segundo dia de Touros...* Lisboa: [s.n.], 1752. fls. 193-196; e *RELAÇÃO verdadeira da grande e magnífica festividade com que no segundo dia de touros...* [s.l.]: [s.n.], 1752, BPNA. 55-II-17, 20b, fls. 197-200. Sobre a briga de uma couveira com uma cozinheira, temos: *NOVA Relação da disputa que teve uma couveira com uma cozinheira na tarde de touros, por se lhe ter perdido um sapato com uma fivela de prata, e entender que a cozinheira lhe tinha apanhado.* [s.l.]: [s.n.], 1752. BPNA, 55-II-17, 23, fls. 243-246.

²⁵⁸ *MAPA curioso das vistosas entradas, e danças, que hão de preceder aos combates de Touros que no Terreiro do Paço se hão de fazer nos primeiros três dias.* BPNA, 55-II-17. fl. 183. De acordo com o dicionário de Antonio de Moraes e Silva, o termo sarambeque significa “um baile alegre e lascivo”. SILVA, Antonio Moraes e. *Diccionario da lingua portugueza*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. p. 669.

significado aos acontecimentos em questão, conforme indicam as seguintes palavras de uma dessas narrativas:

[...] e reparai que tudo é assim,
o que este papel explica, e assim que significa
a própria tarde do que se passou
e agora esta Relação vos dou [...]²⁵⁹

Lidos a contrapelo, os relatos dão pistas de que, para além da construção da unidade por eles pretendida, diferentes grupos faziam da festa um espaço de disputa em defesa de seus próprios interesses, culturas e visões de mundo – fazendo da festa celebrada pelas narrações não apenas uma afirmação do poder real, mas também um campo de disputa. A seguir, analisaremos alguns desses relatos com a intenção de apreender as representações que seus autores constroem – a partir de códigos compartilhados com o leitor – acerca dos sujeitos que tomavam parte da festa. O registro escrito era uma forma de reviver a festa, guardando sobre ela certa memória.

2.2

Os relatos em forma de silva

Dentre os inúmeros impressos que descreveram as festas pela aclamação de d. José I em Lisboa, no ano de 1752, que se conservaram nos arquivos até os dias de hoje, destaca-se um conjunto de seis relações compostas por Luiz Lázaro Leitão sob a forma de silva, publicadas na capital do reino naquele mesmo ano. De um modo geral, os relatos de festas produzidos nas diferentes localidades do espaço atlântico português ao longo da época moderna não foram todos iguais, uma vez que podiam obedecer a lógicas e convenções formais distintas. As narrativas em forma de silva constituem exemplo de uma forma específica de narrar a festa, cuja lógica pretendemos decifrar nas páginas a seguir.

O gênero narrativo da silva possui como marcas formais a ausência de estrofes e a alternância de versos decassílabos e hexassílabos, com rima cruzada e

²⁵⁹ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Quinta relação de todo o sucedido...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 216.

emparelhada²⁶⁰. Em termos gerais, a silva tinha um caráter de manifestação improvisada diante de um fato circunstancial que provocasse grande alvoroço, como a aclamação de um rei ou as ocasiões do nascimento ou do casamento de algum personagem da realeza. Era um tipo de poesia que tinha características em comum com as do panegírico, por exemplo, que é expressão da comoção sentida diante de uma morte, ou com os sermões de ação de graça, todos os quais diziam respeito a um evento particular. A silva, na Portugal dos séculos XVII e XVIII, foi gênero definido sobretudo como imitação do improvisado que expressa um súbito abalo afetivo – por isso mesmo, admite certa desordem, para dar ideia de espontaneidade²⁶¹. No *Vocabulário português & latino*, entre os significados propostos para a palavra silva, temos: “[...] uma Prosa, ou Poesia, feita de repente [...]”²⁶².

Nas *Relações* escritas por Luiz Lázaro Leitão, que descreveram alguns dias das festas de touros de 1752, essa sensação de improvisado e desordem verifica-se nos momentos em que o autor se reporta aos leitores, pedindo-lhes desculpas por “erros” ou “desprimores” que o registro rápido, feito no calor dos acontecimentos, poderia conter:

[...] e assim meus Leitores,
dos erros, também dos desprimores,
peço vos me deis o perdão,
gratificar-vos-ei tanta atenção,
não é a Silva para admirar,
somente é para vos contar,
o que os sucedeu em as tais [...]
tanto vos custa um papelinho,
dez reis que dais a um ceguinho,
ele então reparte,
com o pobre poeta a sua arte,
este é o meu sentido,
e a Silva já tenho concluído,

²⁶⁰ Sobre o gênero da silva, ver: TEIXEIRA, Ivan. *Mecenato pombalino e poesia neoclássica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999. p. 308; 406.

²⁶¹ De acordo com Ivan Teixeira, na *Arte poética ou regras da verdadeira poesia em geral...*, de 1759, seu autor, Francisco José Freire, unificou diversas espécies poéticas sob o nome abrangente de *silva*: “classificam-se como silva as modalidades de poemas que nascem repentinamente do estro poético”. Dessas diversas modalidades, destacam-se o epitalâmio, o genetliaco, o epicédio e o panegírico. São todos poemas de recorte laudatório, constituindo-se numa variante do discurso lírico do século XVIII “por se manifestar como comunhão cívica do cidadão com o reino”. Ibid., p. 402-407. Agradeço, aqui, ao professor Alcir Pécora pelos seus esclarecimentos sobre o gênero da silva.

²⁶² BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. 8 v. p. 646.

o perdão nela a vós suplico,
 pois a vós somente a dedico,
 não cuideis que isto é suposto,
 somente desejo dar-vos gosto,
 repito outra vez que desculpeis,
 os erros, que bastantes achareis,
 porém haveis de desculpar,
 que a pressa não deu mais lugar,
 ficar-vos-á muito obrigado,
 Luiz Lazaro Leitão vosso Criado.²⁶³

O autor apresenta-se como “pobre poeta” e “Criado” dos seus leitores, aos quais dedica a silva. A adoção desta *persona*, seja ela condizente com a realidade ou não, produz o efeito de subordinação hierárquica do autor em relação ao seu interlocutor, constituindo-se em um procedimento relevante para a obtenção da “boa vontade do ouvinte”, conforme observou Alcir Pécora em sua análise sobre o *Panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado de Juan Lopes Sierra*²⁶⁴. Tendo em vista a semelhança mencionada anteriormente entre os gêneros da silva e do panegírico, a tópica do “pobre poeta” de Luiz Lázaró Leitão aproxima-se, em certa medida, à da “persona rústica” assumida por Juan Lopes Sierra. De acordo com Pécora, ao partir do lugar retórico autorizado do rústico, Lopes Sierra produz o efeito discursivo da “fidedignidade do relato historiográfico”. O autor rústico não teria tantas habilidades na arte da escrita, não sabendo fingir ou fantasiar de maneira convincente a matéria de seus enunciados, que estariam fundamentados na experiência de vida como garantia do saber que propicia. Nesse sentido, diz ele,

[...] a rusticidade seria uma espécie de fiança da não aplicação de truques artísticos que pudessem iludir o seu auditório: ela funcionaria como uma troca vantajosa dos ornatos enganosos, conquanto deleitosos, por um discurso pedestre, por vezes árido mas manifestadamente mais substancial e verdadeiro [...].²⁶⁵

²⁶³ LEITÃO, Luiz Lázaró. *Nova Relação do terceiro dia de touros...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 220-221. Podemos citar, como mais um exemplo, a seguinte passagem de outra relação composta pelo autor: “[...] Leitores com grande cuidado/o perdão dos erros peço/porque sempre me confesso/por vosso humilde criado/Às vossas plantas prostrado/Me porei com atenção/Em mim tudo é feição/Em vós o juízo sobre/Desculpai o Autor da Obra/ Luiz Lázaró Leitão”, Id., *Relação Terceira que fez um curioso noticiando toda a festividade que houve na divertida tarde do terceiro dia de touros...* Lisboa: [s.n.], 1752, p. 204.

²⁶⁴ PÉCORA, Alcir. A história como colheita rústica de excelências. In: SCHWARTZ, Stuart; PÉCORA, Alcir. *As excelências do governador: o panegírico fúnebre a D. Afonso Furtado de Juan Lopes Sierra* (Bahia, 1676). São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 51.

²⁶⁵ Ibid., p. 51-52.

A mesma suposição de simplicidade narrativa é notada nas relações compostas por Luiz Lázaro Leitão, o qual chama a atenção dos seus leitores para o fato de a silva “não ser para admirar”, mas somente “para vos contar” a partir de sua experiência. O autor faz referência também ao modo de venda ambulante dos folhetos, na passagem em que diz: “tanto vos custa um papelinho/ dez reis que dais a um ceguinho”. Os cegos pertencentes à Irmandade do Menino Jesus dos Homens Cegos detinham, desde o tempo de d. João V, o privilégio da venda de papéis avulsos, de relações e de pequenos livros, usados ou de valor inferior a 120 réis. Tratava-se de um modo de venda desses folhetos que, conforme observou Manuela Domingos, assumiu formas variadas e envolveu uma pluralidade de agentes ao longo do século XVIII em Portugal.²⁶⁶

Recorrendo mais uma vez ao *Vocabulário português & latino*, encontramos a definição de silva como “termo da poesia vulgar” que “consta de vários ramos, como a canção, e se usa o mesmo nela de versos pequenos, e grandes”.²⁶⁷ Temos, assim, na própria definição do gênero a associação da silva à poesia vulgar, o que ajuda a situar a opção narrativa de Lázaro Leitão. Ainda de acordo com Bluteau, a palavra vulgar significa “comum, ordinário [...] coisa do vulgo”²⁶⁸, e vulgo, por sua vez, “o comum dos homens. A gente popular. A plebe. O povo. [...]”²⁶⁹. Nesse sentido, a silva apresenta-se como um gênero da poesia vinculado ao público “popular”.

Como bem observou Diogo Ramada Curto, os estudos situados entre os anos de 1870 e 1920, que procuravam definir o território da literatura popular em Portugal, acabaram fazendo-o por meio do uso de categorias que separavam um

²⁶⁶ DOMINGOS, Manuela D. *Livreiros de setecentos*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2000. p. 58-59. Em outra narrativa de Luiz Lázaro Leitão, o autor volta a mencionar os cegos como pessoas que vendiam folhetos sobre as festas: “[...] e agora esta Relação vos dou/para que vejas, e leis/e deis ao cegos dez reis [...]”, LEITÃO, Luiz Lázaro. *Quinta Relação de todo o sucedido na tarde de 26 de setembro...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 216.

²⁶⁷ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português & latino*: aulico, anatomico, architectonico ... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. 8 v. p. 646. No dicionário de Antônio de Moraes e Silva, do ano de 1789, temos uma definição muito semelhante à de Raphael Bluteau: “[...] *Silva, poema como a canção, cujos consoantes vão rimados de dois em dois, como os dois últimos versos das oitavas*”. SILVA, Antonio Moraes e. *Diccionario da lingua portugueza*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. p. 699.

²⁶⁸ BLUTEAU, Raphael, op. cit. p. 603.

²⁶⁹ Ibid., p. 604.

estilo alto e culto daquele considerado baixo e popular.²⁷⁰ Um nome representativo dessa configuração intelectual foi o de Teófilo Braga, que em texto fundador sobre os impressos considerados populares traçou critérios de identificação do que se constituiria, sob o seu ponto de vista, o gênero popular na literatura portuguesa²⁷¹. O primeiro critério relaciona-se à autoria dos textos, sendo possível classificar alguns escritores como “populares”, por escreverem para o povo, por se inspirarem em suas tradições, ou por terem nele a sua origem social. O segundo diz respeito à existência de um conjunto de temas próprio desse gênero, identificados como do gosto do vulgo, tais como a poesia lírica e épica, dramática, os contos, os enigmas, o cordel, dentre outros. O terceiro e quarto critérios seriam, respectivamente, a sua forma material – a dimensão de folheto – e seu modo de transmissão – a venda ambulante.

Em um primeiro movimento, seguindo os critérios pontuados por Teófilo Braga, seríamos tentados a classificar os relatos de Luiz Lázaro Leitão como representativos da literatura popular, uma vez que descrevem um tema – as festas reais – que, como vimos, despertava, segundo registros da época, grande curiosidade entre os leitores em geral. Além disso, a opção pela narrativa em forma de silva pode ser interpretada como indicativa da pretensão deste autor de atingir um público amplo. As características do gênero – a simplicidade, os versos em rima e a semelhança com a canção – contribuíam para a memorização dos textos, facilitando assim sua difusão entre os diferentes segmentos do povo, inclusive entre aqueles que não dominavam a leitura. Outros elementos seriam o seu suporte material, o formato de folheto, e o modo de venda ambulante, conforme nos indica o próprio Lázaro Leitão, quando faz alusão aos cegos.

Curioso notar, seguindo mais uma vez as observações de Diogo Ramada Curto, que o próprio Teófilo Braga, ao final do seu texto, estabelece uma distinção entre o que considera a literatura popular e os diversos folhetos vendidos pelo comércio ambulante – como notícias, relações, folhinhas e anúncios. Estes constituiriam, segundo ele, um grupo à parte, pois não se reconheceria em tais

²⁷⁰ CURTO, Diogo Ramada. Literaturas populares e de grande circulação. In: _____. *Cultura escrita (séculos XV a XVIII)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007. p. 281-316.

²⁷¹ BRAGA, Teófilo. Os livros populares portugueses (folhas volantes ou literatura de cordel). *Era Nova. Revista do Movimento Contemporâneo (1880-1881)*, Lisboa, a. 1, n. 1, p. 3-49, jul. 1880.

impressos valor inerente ao seu conteúdo nem importância histórica.²⁷² Essa conclusão parece incorporar, em certa medida, a visão expressa nas passagens há pouco destacadas dos dois folhetos de autoria anônima que circularam no contexto festivo da Lisboa de 1752, segundo as quais grande parte dos papéis que saíam do prelo na época não possuíam boa qualidade literária.²⁷³

Afastando-nos da perspectiva de análise de Teófilo Braga, cujo significado está vinculado ao contexto em que ela foi formulada²⁷⁴, propomos construir nossa reflexão seguindo uma perspectiva mais flexível, que não trabalha com a oposição entre um estilo culto e outro considerado popular e tampouco tem como objetivo identificar quais relatos seriam representativos de uma literatura popular, compreendendo-a como um gênero dotado de consistência substantiva. Pretende-se aqui examinar as relações das festas pela aclamação de d. José I em Lisboa no ano de 1752 na dinâmica do contexto em que foram produzidas, procurando compreender os diversos significados que tais textos e seus gêneros narrativos assumiram entre aqueles que os elaboraram. De fato, a leitura dos diversos relatos fornece-nos indícios da configuração do campo dos escritores daquela época, bem como da existência de uma disputa discursiva em torno do registro festivo, que não resume à oposição entre o erudito e o popular. Cabe, assim, analisar o modo pelo qual se constrói, em cada narrativa, a própria ideia da popularidade dos festejos contemplados por tais obras.

Era o caso de outro folheto em forma de silva que, assim como o de Lázaro Leitão, propunha-se a descrever alguns dos dias de festejos públicos pela aclamação do rei d. José I em Lisboa. Como no caso anterior, ele iniciava com uma apresentação em que se colocava em posição de subordinação em relação ao leitor, num padrão característico desse modo de escrita:

²⁷² CURTO, Diogo Ramada. Literaturas populares e de grande circulação. In: _____. *Cultura escrita (séculos XV a XVIII)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007. p. 315-316.

²⁷³ *RELAÇÃO verídica de toda a magnificência com que foi executada o festejo do 5 dia de touros...* Lisboa: Oficina de Manoel dos Passos Mestre das Cabriolas, 1752. fl. 3.

²⁷⁴ Teófilo Braga pertenceu a uma configuração intelectual situada entre os anos de 1870 e 1920 cujos trabalhos procuravam caracterizar o povo e a nação. De acordo com Diogo Ramada Curto “do ponto de vista da luta política, o estudo dos costumes e das crenças populares permitiu atribuir um sentido, isto é uma identidade cultural aos excluídos da vida cívica”. As obras de Teófilo Braga evidenciam “uma convergência de esforços tendo em vista o estudo de um modo positivo do povo e das tradições nacionais”. CURTO, Diogo Ramada. Literaturas populares e de grande circulação. In: _____. *Cultura escrita (séculos XV a XVIII)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007. p. 281-282.

[...] Que eu relato, refiro, e conto só,
 o que vi com licença de uma Avó,
 que me deu para ver a tal função
 Por meus rogos, e prantos um tostão,
 E me disse vai Neto,
 A ver este festejo tão seleteo,
 N'uma sílaba mo escreve para eu ler,
 E na letra redonda a hei de ver,
 Olha lá não escreva a tua ideia,
 Versos grandes, que tenham légua, e meia,
 Ou mui curtos, insípidos, mas antes,
 Faze versos que sejam bem constantes,
 Deixa aquela figura epopeia,
 Para quando intentares outra Ideia,
 Isto que ela me disse logo fiz,
 E contar este Aplauso agora quis [...]²⁷⁵

Segundo esta narrativa anônima, a forma da silva – com versos constantes e sem o uso de epopeias – era o modo mais apropriado para tratar daquele “festejo tão seleteo”. Na passagem em questão, o autor dá a entender que deve escrever versos fáceis – nem muito curtos, nem muito longos –, que se ocupem de contar de modo mais direto o que ele viu. Tais características contribuíam para tornar o texto acessível a um público mais amplo de leitores. O autor encontra uma forma de introduzir, em meio à descrição da festa, o seu posicionamento acerca do estilo literário que considerava mais apropriado para fazer tal registro, tema esse que possivelmente era objeto de debate e discussão no âmbito do círculo letrado da época. No trecho a seguir, a mesma narrativa faz referência às críticas de que tal gênero era alvo:

[...] Que teus versos constantes vituperam
 Quando o mesmo que fazes não fizeram,
 E se querem ser bons criticadores,
 Que componham, se sabem outros melhores,
 Que dizer que presta, coisa é que se faz,
 Qualquer destes que a fruta leva e trás [...]
 Tudo quanto vi neste último dia,
 Tenho dito que vi neste primor;
 Quem disser não é bom, faça melhor.²⁷⁶

Os versos mostram que para além da postura supostamente humilde do início da narrativa, o autor anônimo se coloca orgulhoso e cioso de sua produção.

²⁷⁵ TERCEIRA relação da magnífica e suntuosa festa de touros... [s.l.]: [s.n.], 1752. fl. 208.

²⁷⁶ Ibid., fl. 208.

Os relatos, além de informarem sobre os acontecimentos festivos, aparecem como um campo de disputa no qual os letrados da época manifestavam as suas concepções literárias. Se compararmos o estilo narrativo da silva com a forma e o tom das *Relações* que descreveram o primeiro momento festivo da aclamação de d. José I no ano de 1750, a diferença é evidente. Um dos elementos narrativos diferenciadores é o uso do humor por parte das descrições em forma de silva, cuja presença nos escritos tornava-os mais facilmente digeríveis do que os outros. As *Relações* que descreveram as festas de 1750, por sua vez, caracterizam-se por uma narrativa em prosa, com descrições longas e detalhadas da sequência das ações, das vestimentas e da arquitetura efêmera.²⁷⁷ Aqueles que escrevem apresentam-se de forma mais distanciada, posicionamento adotado como um recurso narrativo para afirmar a autoridade do relato:

Esta é [benigno Leitor] a curiosa relação no título prometida, e entendo que na execução [desempenhada]. Protesto, que o meu empenho foi observar indefectivelmente a verdade, e se alguma coisa te parecer encarecimento, suponho, que não ignoras ser este uma das mais observadas figuras, que admitem os professores da Retórica. Porém se com a perspicácia de teu sutil engenho descobrires coisa que não diga conformidade com o seu objeto, sempre me livro de mentira formal, porque ou foi engano da vista, ou errada informação que se me participou [...]²⁷⁸

Na passagem acima, o autor prevê a possibilidade de algum leitor perspicaz vir a descobrir alguma informação não condizente com a “verdade”. Preocupa-se em apresentar, já de antemão, uma justificativa, caso isso fosse notado, a saber, o “engano da vista” ou alguma “errada informação”. O tema da veracidade do relato também aparece nos escritos em forma de silva sobre as festas de touros de 1752, nos quais afirma-se que a matéria sobre a qual se escreve é verdadeira e confiável, por ter sido testemunhada presencialmente por seu autor. Tal ideia é perceptível

²⁷⁷ Na narrativa em forma de silva a referência à arquitetura efêmera, por exemplo, é feita de forma ligeira e com mais leveza, como é possível perceber nessa passagem: “[...] chegando ao portal admirei/a Tribuna que defronte encontrei/arquitetura era tal/que me pareceu coisa real/e certamente que não me enganei/e para firma ao mastro me encostei/suspenso de ver bom cortinado/que tinha a tribuna do Senado/e nos mais camarotes não me fundo/pois era bizzarria sem segundo/tão nobilíssimo era o conclave/que em minha vida o não vi eu mais grave [...]”. LEITÃO, Luiz Lázaro. *Curiosa relação e verdadeira notícia do que se passou em o dia segunda feira 28 de agosto de 1752...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 189.

²⁷⁸ *RELAÇÃO curiosa da varanda, em que se celebrou a aclamação e exaltação ao trono do sempre inclito e augusto monarca D. José I...* Lisboa: Na Officina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha, 1752. fl. 22.

na passagem abaixo, extraída de um dos relatos compostos por Luiz Lázaro Leitão:

Leitores Dai-me licença,
 Saia à luz minha silva em defesa;
 Do louvor, que é digno de memória
 Pois a fama o produz, e a minha história
 Verdadeira, o publica por barzao,
 A festa do Senado aclamação,
 Del-Rei D. José primeiro,
 De Portugal atlantes, e dele herdeiro,
 Pois se faz merecedor,
 Das quatro partes do mundo ser Senhor,
 Pela sua urbanidade,
 Ficara em mortal na Eternidade,
 Porém variemos de conceito,
 Luiz Lázaro Leitão é bom sujeito
 E por ser tão bela feição,
 Não quis perder esta função,
 Para do que vir,
 Em Silva curiosa, a imprimir;
 Contar-vos-ei o que vi pois ignoras;
 Saí da minha casa às onze horas,
 E minha Tia mui chorosa,
 ficou em casa reciosa,
 Não houvesse algum sucesso [...]
 Cheguei ao terreiro do Paço,
 Valente e forte como um aço,
 fui-me Apolo esclarecido,
 pagar-lhe o tributo, que é devido;
 Pedi licença, para entrar,
 na Praça para tudo admirar [...]²⁷⁹

Em outra narrativa, Luiz Lázaro Leitão inicia sua silva dedicando-a aos seus “amigos leitores”, contando-lhes que saiu de casa ao meio-dia para ver a festa real com a permissão da sua tia, a qual lhe deu “um cruzado novo”. Dentro de uma hora, chegou ao Terreiro do Paço,

[...] e levando o meu cruzio como digo
 dei-o a um palanqueiro meu amigo,
 assentou-me num lugar bem ao meu gosto
 que tudo ficou à flor do rosto
 e logo muito contente
 tirei pela pluma de repente
 e de tudo fiz memória
 verdadeira achareis minha história [...]²⁸⁰

²⁷⁹ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Relação Terceira que fez um curioso noticiando toda a festividade que houve na divertida tarde do terceiro dia de touros...* Lisboa: [s.n.], 1752, fl. 202.

Argumenta que lhe foi possível “fazer memória” e escrever uma história “verdadeira” porque ali esteve presente, bem de perto, “à flor do rosto”, fazendo o registro da festividade no momento do seu desenrolar. Temos aqui, mais uma vez, a referência ao testemunho visual como aquele que garante a confiabilidade dos registros ao público leitor. Ainda assim, Lázaro Leitão adianta-se ao leitor, pedindo desculpas por possíveis erros: “[...] e também Leitores/ perdoai os erros, e os errores”. Posicionamento semelhante é adotado por outro autor, que inicia seu texto anônimo dizendo que sua narrativa irá narrar a última função de touros com “aquela verdade que a memória permite” e finaliza-o com a observação: “tenho dado relação do sexto dia de touros e se alguma coisa me falta por dizer, entenda o Leitor, que ou pela pressa com que escrevo me esquece, ou por ser de pouco momento a não refiro”²⁸¹. O caráter autêntico e verídico dos textos é destacado pelos autores como um critério de valor dos relatos.

Conforme observou Alcir Pécora acerca do panegírico, este descreve ações passadas produzindo um discurso que autoriza a verdade desses feitos por meio do “emprego de procedimentos elocutivos assentados sobretudo na acuidade, ou seja, na descrição que produz o efeito de proximidade visual diante do movimento das ações narradas”²⁸². O uso de tal recurso é facilmente percebido nas passagens dos relatos em forma de silva acima destacados, nos quais o que é narrado, com uma dose de ironia, ganha vivacidade por se imaginar ter sido testemunhado pela vista no exato momento da leitura. Distingue-se, nesse sentido, da crônica que se reporta a um tempo passado, escrita a partir do que o autor ouviu dizer a respeito das ações de alguém, as quais reteve em sua memória. Outra diferença da crônica em relação ao panegírico, igualmente perceptível no gênero da silva, é que a primeira procura ser um relato exaustivo, que narra da forma mais completa possível as ações dos seus protagonistas, ao passo que no panegírico e na silva o autor apresenta uma seleção das passagens que considera mais significativas

²⁸⁰ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Curiosa relação e verdadeira notícia do que se passou em o dia segunda feira 28 de agosto de 1752...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 190.

²⁸¹ *SEXTA e última relação da festividade de touros...* Lisboa: En La Impremt de los Libros Viejos, 1752, fls. 226, 228.

²⁸² PÉCORA, Alcir. A história como colheita rústica de excelências. In: SCHWARTZ, Stuart; PÉCORA, Alcir. *As excelências do governador: o panegírico fúnebre a D. Afonso Furtado de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 49.

acerca do tema, as quais funcionam como uma amostra das virtudes também presentes naquilo que não foi registrado.²⁸³

Além da referência ao testemunho visual como fundamento que garante a veracidade do que foi registrado pela escrita, podemos perceber também uma semelhança na construção argumentativa de ambas as narrativas: tanto Luiz Lázaro Leitão quanto o autor anônimo contam que foram assistir aos festejos reais graças à licença da tia e da avó, respectivamente. Numa das passagens do relato anônimo, temos a impressão de que o autor faz referência às narrativas de Lázaro Leitão, evidenciando a existência de intertextualidade. Um autor comentando outro, de forma que se estabelece entre eles um diálogo que traz em si a marca do cômico:

Terceira vez ao Curro tornar quero
Onde ver a função taurina espero,
E já parto pois toca ao meio-dia,
Com licença da Avó; mas não da Tia [...]²⁸⁴

Ambas as descrições apresentam tipos fictícios, a tia e a avó, referendados em sujeitos da realidade empírica que poderiam ser reconhecidos no cotidiano da Lisboa daquele tempo, e também fazem referência a situações que poderiam ter sido possivelmente vivenciadas por alguns dos leitores no contexto festivo. Tais tipos fictícios difundem e reforçam uma determinada representação da mulher; vale dizer, aquela de idade um tanto avançada, que não sai de casa para ir aos festejos públicos, mas que possui dinheiro suficiente para dar ao sobrinho ou ao neto, para que estes possam presenciá-los e depois contar a elas tudo o que ocorreu.²⁸⁵ Na trama das narrativas, são elas que detêm a autoridade para conceder a licença necessária para que os narradores possam ir às festas, a qual é por eles conseguida, às vezes de modo fácil e outras nem tanto, conforme as palavras do autor anônimo: “Que eu relato, refiro, e conto só/ o que vi com licença de uma

²⁸³ Ibid., p. 49.

²⁸⁴ TERCEIRA *relação da magnífica e suntuosa festa de touros...* [s.l.]: [s.n.], 1752. fl. 205.

²⁸⁵ No conjunto das *Relações* em forma de silva compostas por Luiz Lázaro Leitão, as narrativas sempre seguem o mesmo argumento: o autor inicia a história pedindo licença à sua tia para assistir aos festejos públicos, e esta consente e lhe dá dinheiro para que possa ir ao evento, enquanto permanece em casa “chorosa” e “preocupada”. Apenas num dos relatos o autor conta ter levado a sua tia consigo para ver as festas. Nas palavras do autor: “[...] Levei comigo minha Tia/para que visse tanta bizzaria/e para seu desenfadado/Levou a merenda no costado/alugou um camarote para ver/quem dinheiro tem pode o fazer [...]” In: : LEITÃO, Luiz Lázaro. *Nova Relação do segundo dia de touros, e segunda festividade...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 210.

Avó/ que me deu para ver a tal função/ Por meus rogos, e prantos um tostão”²⁸⁶.
Também é o que se lê na seguinte passagem do texto de Lázaro Leitão, em que o autor revela ao leitor:

[...] a pouca valentia,
que tive para com minha tia,
não tinha cara para lhe pedir
dinheiro para me divertir;
contar-lhe-ei a nova traça,
e verão se isto não foi praça,
o modo como lho saquei,
ainda que a vista amofinei,
fui-me ao pé dela assentar,
e disse-lhe que a queria catar,
dando-lhe na cabeça dois estouros
lhe pedi dinheiro para os touros,
disse-me mata-me dois,
que eu te darei para ir ver bois,
a pouco, e pouco procurando
no cabo não os ia achando,
eis aqui para que conheça
eu tinha-os tirado da minha cabeça,
ficou a Velha mais contente
meteu a mão na bolsa de repente,
me deu as duas de seis,
e me disse cá mais não torneis,
aquilo sempre me ela diz,
mas sempre eu fiz o que quis [...]²⁸⁷

Muitos outros tipos femininos aparecem representados nessas descrições de festas, tema este que voltaremos a desenvolver no próximo item deste capítulo. No momento, interessa notar que tais personagens femininas aparecem inclusive em ilustrações que, por vezes, acompanhavam o texto dos folhetos, como se pode ver na figura abaixo:

²⁸⁶ *RELAÇÃO verídica de toda a magnificência com que foi executada o festejo do 5 dia de touros...* Lisboa: Oficina de Manoel dos Passos Mestre das Cabriolas, 1752. fl. 3.

²⁸⁷ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Quinta Relação de todo o sucedido na tarde de 26 de setembro...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 214.



Figura 3 – Ilustração de folheto, contendo representação de personagem feminina.

A mulher ajoelhada aos pés do escritor, escutando atentamente o que este lhe conta, faz alusão ao público feminino da época, a quem essas narrativas também se dirigiam. No contexto de expansão da cultura escrita, as mulheres tiveram acesso aos livros, folhetos, bilhetes, etc., fosse lendo-os ou ouvindo sua leitura, comportamento este que se tornou um tema discutido na Europa como um todo.

Se, por um lado, a referida imagem evidencia e reafirma as hierarquias daquela sociedade do Antigo Regime – a mulher numa postura corporal de recolhimento, submissão e atenção diante da figura imponente do homem escritor, que detém e transmite o conhecimento – por outro contrasta, em certa medida, com a própria ação da história contada, na qual a personagem feminina, no caso a “tia”, aparece como aquela que controla as decisões e o dinheiro no âmbito da casa, atributos de um chefe de família. O contraste revela uma ironia que perpassa

o próprio texto em si, como, por exemplo, quando afirma que a tia lhe diz o que deve fazer, mas ele sempre fez o que quis.

A narrativa sugere que, para além das representações rígidas e ideais da mulher, a dinâmica social mostrava-se muito mais complexa, sendo-lhes possível desempenhar outros papéis, muito embora a mensagem final do texto reafirme as posições e comportamentos esperados da mulher e do homem naquela sociedade.

A gravura representa a mulher e o escritor. Tanto nas *Relações* de Lázaro Leitão quanto neste texto anônimo, os autores emitem seus discursos do lugar de letrados, apresentando testemunhos sobre o próprio ato de produção de suas narrativas. Lázaro Leitão apresenta-se como “poeta” e, em alguns de seus relatos, parece estabelecer uma interlocução com outros letrados do seu tempo, revelando a existência de conflitos. Isso ocorre, por exemplo, quando ele faz referência à atitude de outro poeta que, ao narrar o quarto dia festivo, teria se passado por ele, roubando-lhe o nome. Inicia a sua *Quinta Relação...* apresentando uma resposta a esse autor, por meio da seguinte décima²⁸⁸:

Descrevi esta seguinte por achar erro crasso o querer ele tomar o nome do Autor
deste tendo ele por nome o Canário.

DÉCIMA

Para Luiz falas pouco
Para Lázaro é muito chegado,
Só Leitão é acertado,
Que lá vem a dar em porco,
És poeta és tão louco,
Que outrem te quer assinar,
Quando te é devido o dar,
Teu nome que é tributário,
Pois dizem é o Canário
Que nos andam a xilar.²⁸⁹

²⁸⁸ De acordo com João Adolfo Hansen a décima era um gênero de composição formada por “dez versos redondilhos, divididos em 4,3,3, geralmente funcionando os quatro primeiros como consideração ou apresentação do tema, os três seguintes como seu desenvolvimento e os três últimos, por vezes, os dois últimos, como espécie de arremate do exposto”. HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho*: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da Unicamp, 2004. p. 68.

²⁸⁹ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Quinta relação de todo o sucedido...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 214. O autor finaliza a mesma narrativa com outra décima: “Qual seria o maganão/que o meu nome me furtou/a confiança tomou/não lhe quero dar perdão/eu Luiz Lázaro Leitão/é que esta agora faço/inda não satisfaço/em isto só escrever/verão o que ei de fazer/se ainda não maço. Fim”. Ibid., fl. 217.

O texto se constrói como um tipo de desafio, no qual dois cantadores (ou contadores) da festa provocam-se mutuamente para ver quem faria dela a melhor descrição. Este assunto já havia sido evocado na *Relação* sobre o segundo dia de touros, na qual Lázaro Leitão manifesta o seu desconforto com a atitude de tal poeta:

[...] Leitores, dar-vos quero o desempenho
 é Lázaro Leitão vosso criado,
 que se mostra servir-vos empenhado,
 outra vez vos repito pois precisa,
 Luiz Lázaro Leitão tenha devise
 Que o mesmo nome outro autor,
 Já o descreveu [seja quem for]
 É um poeta de quem eu faço caso,
 pois anda de cocras no Parnaso [...]
 Tomara eu crismar,
 Este que o meu nome quis furtar,
 Por-lhe-ia o nome verdadeiro,
 Poeta sem carcunda, mas brejeiro,
 Não é Luiz Lázaro Leitão,
 aquele que faz versos por pão,
 De poeta é justo traga a capa,
 Quem versos faz só pela papa,
 Deveras eu o arrenego,
 Já que faz versos para um cego,
 Por certo que é grande cegueira,
 Este poeta será mestre da asneira,
 Ele disse me tem jeito [...] ²⁹⁰

Na citação acima, o desafio aparece associado a uma afronta dirigida ao seu “opositor”, como fica evidente no trecho que diz: “é um poeta de quem eu faço caso, pois anda de cocras no Parnaso”. No prosseguimento da narrativa, Luiz Lázaro Leitão desconsidera o talento do oponente ao afirmar que: “não é Luiz Lázaro Leitão, aquele que faz versos por pão, do poeta é justo traga a capa. Quem versos faz só pela papa, Deveras eu o arrenego, já que faz versos para um cego”. Temos aqui, também, a menção de que tais folhetos eram vendidos pelas mãos dos cegos que sobreviviam do comércio ambulante.

É perceptível nesses relatos a adoção, por parte de Luiz Lázaro Leitão, da mesma *persona* literária – que se mostrava em disputa com outro autor pelo registro do acontecimento festivo. As narrativas se estruturam em torno de uma competição pelo relato mais fidedigno e interessante da festa em pauta – o que

²⁹⁰ Id., *Nova Relação do segundo dia de touros, e segunda festividade...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 210.

asseguraria seu maior interesse e graça. Tal disputa, por sua vez, põe em evidência um aspecto importante, que marca este gênero tão específico que eram os relatos de festas, a saber: o humor satírico. Propomos refletir sobre a obra literária, especificamente as relações de festas em forma de silva, na perspectiva da história social, compreendendo-as como participantes dos movimentos do seu tempo. Ao representar a festa, as narrativas constroem o seu significado e agem sobre o seu presente – o que fazem por meio de normas e protocolos de narração compartilhados pelos contemporâneos. Interessa-nos interrogar a forma pela qual o texto literário constrói ou representa a sua relação com a realidade social, apreendendo a especificidade de cada testemunho, avaliando suas condições de produção, as intenções do autor e sua inserção nas polêmicas e disputas de seu tempo. No âmbito desta perspectiva, interessa pôr em evidência a ideia de que tanto o texto literário quanto os escritores, enquanto sujeitos e personagens das histórias que contam, fazem parte e ajudam a criar o contexto no qual se inseriam.²⁹¹

No ataque por ele dirigido ao suposto autor rival, Luiz Lázaro Leitão oferece um conjunto de imagens do que considerava atributos de um bom e de um mau poeta, afirmando que ele, Lázaro Leitão, não fazia “versos por pão” e que ao poeta “é justo que traga a capa”. Identifica o “autor madrasto” como aquele que faz versos para um cego e qualifica-o como “mestre da asneira”. Inicia sua descrição sobre o terceiro dia de touros fazendo, mais uma vez, referência ao autor “trapaceiro”, classificando-o como “Maganão, Leicenço, Louco Lopus Cegonha”²⁹². Cabe observar que termos insultuosos, como “maganão”, “louco”, “asno”, eram convencionais, ou seja, faziam parte da prescrição retórico-poética adequada dos séculos XVII-XVIII e eram utilizados pelos autores em suas disputas discursivas.²⁹³

Segundo João Adolfo Hansen, a poesia dessa época possui uma linguagem estereotipada de lugares-comuns retórico-poéticos anônimos e coletivizados. Ela é

²⁹¹ Sobre a reflexão apontada acerca da literatura na perspectiva da história social, ver: CHALHOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda [Orgs]. *A história contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. p. 7-13.

²⁹² LEITÃO, Luiz Lázaro. *Nova Relação do terceiro dia de touros...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 218.

²⁹³ De acordo com João Adolfo Hansen, dentre as insolências e insultos convencionais que integravam o código de honra ibérico, figuravam os termos “corno”, “asno” e “ladroão”. HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da Unicamp, 2004. p. 72.

engenhosa e não inventiva, uma vez que a invenção nesse tipo de poesia não passa pela ideia de originalidade expressiva, e sim pela arte combinatória de elementos coletivizados, repostos de forma aguda e nova. Seguindo essa lógica, faz-se importante redimensionar a questão da autoria, uma vez que, nessa poesia, “a figura do Autor, no sentido subjetivado do termo, não tem importância, rigorosamente falando, a não ser como elemento posterior ao poema, efetuado pela leitura”²⁹⁴. A noção de linguagem estereotipada, por sua vez, deve ser compreendida como aquela que é fortemente regrada por prescrições de produção e recepção, e não pelo significado pejorativo do termo, que remete ao desgaste decorrente do uso reiterado e à redundância.

O uso desse tipo de linguagem ultrapassava as fronteiras do reino, sendo observado também nas formas de escrita produzidas em outros espaços que compunham o império português. Para o que nos interessa mais diretamente, podemos citar como exemplo um poema satírico atribuído a um certo vigário, que circulou na cidade colonial da Bahia do século XVII, no qual o autor acusava um outro poeta, no caso Gregório de Mattos, de furto poético. Guardadas as especificidades dos gêneros da sátira e da silva, é possível perceber que tanto a temática quanto a forma retórica sobre a qual se expressa a acusação aproximam-se das utilizadas por Lázaro Leitão em suas narrativas:

Doutor Gregório Guaranha
pirata do verso alheio,
caco, que o mundo tem cheio,
do que de Quevedo apanha:
já se conhece a maranha
Das poesias, que vendes
Por tuas, quando as empreendes
Traduzir do castelhano;
Não te envergonhas, magano?²⁹⁵

A comparação é duplamente significativa, porque nos permite, em primeiro plano, visualizar em ambos os textos o uso de termos convencionais para maldizer aquele que teria realizado o furto poético e, em segundo plano, por oferecer evidência de que os padrões retórico-poéticos circulavam no âmbito do espaço

²⁹⁴ Ibid., p. 32-33.

²⁹⁵ Apud HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Ateliê Editoria; Campinas: Editora da Unicamp, 2004. p. 74.

atlântico português. Saber que os insultos empregados por Lázaro Leitão faziam parte de um repertório linguístico comum ajuda-nos a redimensionar a leitura de suas narrativas, compreendendo-a no contexto do seu tempo e também como um elemento da escrita comum ao espaço atlântico português.

Em seguida, Luiz Lázaro Leitão declara como desejaria que seus escritos fossem lidos. Na sequência da narrativa, solicita a Apolo uma de suas nove musas, para

[...] que diga acertos, e não trove,
ajudai ó Musa, que preciso,
a minha silva não motive riso,
ajudai o outro Poeta,
que não se pareça comigo, tão pateta,
ajudai que também aquele,
que o mundo se ria de mim, e dele;
Meus Leitores é verdade,
O que vos conto da Festividade [...] ²⁹⁶

Chama-nos a atenção a preocupação manifestada pelo autor de que sua silva não motivasse o riso. Devemos indagar a que tipo de riso ele está se referindo, uma vez que o tom jocoso é perceptível nesses escritos.²⁹⁷ Parece-nos que o riso que pretendia evitar fosse aquele decorrente de informações inverídicas que suas *Relações* pudessem vir a conter, reaparecendo assim no discurso a sua preocupação com a questão da fidelidade do testemunho. O próprio título deste relato contém tal ideia: “*Nova Relação do segundo dia de touros [...] Notícia certa do sucedido, das danças, Carros triunfantes, Cavaleiros, e dos divertimentos entremeados*”.

Localizamos, na Biblioteca Nacional da Ajuda, o total de seis narrativas compostas por Luiz Lázaro Leitão sobre as festas de touros ocorridas em Lisboa no ano de 1752. Desse conjunto, temos um relato sobre o primeiro dia, duas descrições sobre o segundo e o terceiro dias de festas e uma narrativa sobre o

²⁹⁶ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Nova Relação do terceiro dia de touros...* Lisboa: [s.n.], 1752. fls. 218-219.

²⁹⁷ Diogo Ramada Curto faz referência a dois folhetos: “*Relação ou embargos de todos os autores contra a silva das silvas*”, Lisboa, 1752, e “*Relação contra todas as relações ... Silva das Silvas*”, Lisboa, 1752. De acordo com este autor, ambos os folhetos possuem sentido jocoso e ambos fizeram parte de uma constelação de impressos publicados em Lisboa por ocasião das festas em homenagem ao rei, no ano de 1752. CURTO, Diogo Ramada. *Cultura escrita (séculos XV a XVIII)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007. p. 297.

quinto dia.²⁹⁸ Na mesma instituição, encontramos outros relatos, porém anônimos, sobre as referidas festas descritas por Lázaro Leitão, os quais narram o segundo, terceiro, quinto e sexto dias de celebração.²⁹⁹ Esses relatos parecem por vezes disputar entre si o controle discursivo da festa, na pretensão de construir a sua própria memória do acontecimento. O primeiro indício de tal disputa está presente nos próprios termos escolhidos para compor os títulos dessas narrativas, tais como: “*Curiosa Relação e Verdadeira Notícia do que se passou...*”; “*Relação Verdadeira*”; “*Relação verídica*”; “*Notícia certa do sucedido*”. Cada uma dessas narrativas tenta afirmar maior veracidade e interesse. Outros indícios encontram-se no conteúdo dos textos, como na seguinte “Advertência” que abre uma das *Relações* de Lázaro Leitão:

Advertência

Suposto que em outra Relação, que corre já impressa deste suntuoso aparato, se apontam as leis do duelo a que estarão sujeitos os cavaleiros combatentes; nesta se faz preciso dizer que inteiramente se enganou o seu Autor; e não só padeceu equivocação nesta matéria do duelo, mas em afirmar, que os Touros não terão as pontas cortadas, e na maior parte de tudo o mais, que ali se refere.³⁰⁰

O autor procura desautorizar a outra versão narrativa impressa na mesma época e apresenta o seu relato como “verdadeira notícia”. Oportuno notar que o modo escolhido por Lázaro Leitão para contar a “verdade” sobre o que aconteceu naqueles dias festivos tenha sido uma forma de escrita caracterizada pelo jogo de imagens, acompanhada por um certo tom de comicidade. Ao pesquisar o significado do termo *silva* em dicionários da época, obtivemos as seguintes

²⁹⁸ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Curiosa relação e verdadeira notícia do que se passou em o dia segunda feira 28 de agosto de 1752...* Lisboa: [s.n.], 1752. fls. 189-192; Id., *Relação Verdadeira que se fez um curioso noticiando toda a festividade que houve na divertida tarde do segundo dia de Touros...* Lisboa: [s.n.], 1752, fls. 193-196; Id., *Nova Relação do segundo dia de touros, e segunda festividade...* Lisboa: [s.n.], 1752. fls. 210-212; Id., *Relação Terceira que fez um curioso noticiando toda a festividade que houve na divertida tarde do terceiro dia de touros...* Lisboa: [s.n.], 1752. fls. 202-204; Id., *Nova Relação do terceiro dia de touros...* Lisboa: [s.n.], 1752. fls. 217-221; Id., *Quinta Relação de todo o sucedido na tarde de 26 de setembro...* Lisboa: [s.n.], 1752. fls. 213-217. BPNA 55-II-17.

²⁹⁹ *RELAÇÃO verdadeira da grande e magnífica festividade com que no segundo dia de touros...* [s.l.]: [s.n.], 1752, fls. 197-200; *TERCEIRA relação da magnífica e suntuosa festa de touros...* [s.l.]: [s.n.], 1752. fls. 205-208; *RELAÇÃO verídica de toda a magnificência com que foi executada o festejo do 5 dia de touros...* Lisboa: Oficina de Manoel dos Passos Mestre das Cabriolas, 1752. fls. 222-224; *SEXTA e última relação da festividade de touros...* Lisboa: En La Impremt de los Libros Viejos, 1752. fls. 225-228. BPNA. 55-II-17.

³⁰⁰ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Curiosa relação e verdadeira notícia do que se passou em o dia segunda feira 28 de agosto de 1752...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 189.

definições: de acordo com o *Vocabulário português e latino* de Raphael de Bluteau, de 1728, silva é definida como “um arbusto silvestre que lança umas varinhas verdes, dobradiças, verdes guarnecidas de espinhos muito agudos”³⁰¹; ou ainda, como mencionado anteriormente, como um termo que se refere à “poesia vulgar” que: “conta de vários ramos, como a canção e se usa o mesmo nela de versos pequenos e grandes, só difere em que nesta se metem muito poucas vezes os consoantes interpolados, porque se usam os mais seguidos como os dois últimos versos de oitava”³⁰². Por último, uma terceira acepção define silva como um “instrumento de penitência”³⁰³.

O *Diccionario da lingua portuguesa* de Antonio de Moraes Silva de 1789 define o termo de forma bem semelhante:

Silva: arbusto silvestre que lança umas varinhas verdes flexíveis armados de puas ou espinhos agudos; silva-mancha, outro arbusto silvestre espinhoso, tem folhas de roseira e flor como uma rosa [...]; Poema como canção cujos consoantes vão rimados de dois em dois como os dois versos das oitavas; [...] Cilício de arame.³⁰⁴

Levando-se em consideração os diversos significados assumidos pelo termo, é possível considerar a silva como um estilo de escrita poética com características comuns à canção, que pode, por vezes, conter mensagens “espinhosas”³⁰⁵.

Vejamos o relato de Luiz Lázaro Leitão sobre o segundo dia de touros, presenciado por ele de um camarote “defronte da régia majestade”. Inicia sua descrição comentando sobre os ornamentos e aparatos dos camarotes e da tribuna real, e também sobre a música tocada naquele momento. Registra as entradas do neto, guarda real, tenente e capitão e as cortesias de costume e, em seguida, descreve os variados tipos de danças e carros triunfantes que se apresentaram antes das entradas dos cavaleiros. Discorre sobre a atuação dos cavaleiros e dos

³⁰¹ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*: aulico, anatomico, architectonico ... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. 8 v. p. 645.

³⁰² Ibid., p. 646.

³⁰³ “É um cilício de arame, a modo de cordão torcido, com bico do mesmo arame; com ele se cinge o corpo, e por ter feitio de silva no picante dos bicos, chama-se silva”. Ibid., p.646.

³⁰⁴ SILVA, Antonio Moraes e. *Diccionario da lingua portugueza*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. p. 699.

³⁰⁵ A etimologia de silva vem da palavra latina para ‘selva’. Daí ela se referir aos arbustos espinhosos, como a amora silvestre (outra palavra derivada de silva em latim), e aos matagais em geral. A origem da versificação conhecida como silva poderia ser, supostamente, devida à espinhosidade, como sugerido, acima, mas também poderia dever-se ao fato de que esse tipo de poema alterna versos de diferentes métricas, de modo um tanto aleatório, como galhos numa selva.

touros na praça e conclui que “esteve boa a festa no terreiro/ porém eu sempre choro o meu dinheiro”. Finaliza a sua narrativa com as seguintes palavras:

O Apolo de Apolo é imagem,
 Imagem do vivo sendo morta,
 Dos touros só quer guardar a porta,
 Escapou de ser satirizada,
 Esta silva das silvas ser cortada,
 E é em tudo verdadeira, silva da silva forte asneira,
 Dos júbilos de Portugal,
 Teve, que dizer este animal,
 Só arte de tourear
 Como há pouco entendido a quis louvar,
 Porém guarde-se do sucate,
 Que lhe há de vir por a remate.³⁰⁶

Ainda que tal passagem não seja facilmente compreensível ao olhar contemporâneo, é possível destacar certos elementos da narrativa que nos ajudam a desenhar uma interpretação possível. Chamam a atenção, numa primeira leitura, os termos escolhidos pelo autor para qualificar a silva: ela é “verdadeira” e ao mesmo tempo uma “forte asneira”. Nota-se que a palavra utilizada para maldizer a silva foi a mesma empregada para insultar, no início desta narrativa, o poeta que havia lhe roubado o nome, constituindo-se mais um exemplo do uso de repertórios de lugares-comuns da tradição retórico-poética. Os termos empregados constroem um jogo de imagens no qual o discurso da silva é representado como virtuoso/verdadeiro, mas também aberto ao vício, uma vez que poderia constituir-se como “forte asneira”. Nesta passagem, Lázaro Leitão utiliza-se das expressões “Apolo de Apolo” e “silva das silvas”. Se por “Apolo de Apolo” o autor compreende a “imagem do vivo sendo morta”, podemos por analogia interpretar a “silva das silvas” como uma imagem discursiva do real, no caso, das festividades de touros. Lázaro Leitão informa que “esta silva das silvas” teria escapado de ser satirizada e cortada, e conclui com a seguinte Décima:

Já que este autor silvado
 contra as silvas descreveu,
 E justo para Cacheu,
 Seja logo degredado,
 Pelas ruas açoitado,
 Irá por crices fazer,
 Porém ao vulgo há de ver,

³⁰⁶ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Nova Relação do segundo dia de touros, e segunda festividade...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 212.

Outra silva mais silvada,
Que fique a sua arrastada,
Para nunca mais se erguer”³⁰⁷

Interessante acompanhar a lógica narrativa: o autor se coloca praticando uma ação não virtuosa, emitindo por meio de um tom cômico uma mensagem, em certa medida, espinhosa e desestabilizadora, já que estaria agindo contra regras estabelecidas. Por ter escrito “contra as silvas”, Lázaro Leitão não tivera um comportamento adequado a um letrado da Monarquia. Diante de tal fato, adianta-se em sugerir seu próprio castigo: o de ser degredado e açoitado publicamente. Se o texto apresenta uma mensagem ameaçadora, a violação da virtude, logo em seguida empenha-se em se retratar e restabelecer a ordem do discurso, cumprindo a função de sensibilizar os leitores para a correção das maneiras, da moral e da boa ordem política.

Nesse sentido, seguindo as reflexões de João Adolfo Hansen em sua análise sobre a sátira de Gregório de Mattos, tais passagens de sentido ameaçador não devem ser interpretadas como um discurso libertário de oposição aos poderes constituídos ou contra a moral. Pelo contrário, elas acabam exercendo um efeito moralizante, na medida em que apresentam como contrapartida a reiteração das virtudes e hierarquias. O autor, por sua vez, não deve ser visto como alguém que tem uma consciência fora do lugar, diferente dos demais do seu tempo.³⁰⁸ Isso porque, de acordo com Hansen, a sátira: “é um subgênero do cômico – o que não a faz necessariamente engraçada, porém, uma vez que o ridículo, que no cômico é a inconveniência que faz rir sem dor, nela é a maledicência”³⁰⁹.

A maledicência, enquanto elemento presente nos relatos em forma de silva de Luiz Lázaro Leitão, confere por vezes um tom de comicidade à narrativa. Mas não aquele associado ao ridículo, preocupação manifesta pelo próprio autor quando diz: “[...] ajudai o outro Poeta/ que não se pareça comigo, tão pateta [...]”³¹⁰.

³⁰⁷ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Nova Relação do segundo dia de touros, e segunda festividade...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 212.

³⁰⁸ HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da Unicamp, 2004. p. 51-57.

³⁰⁹ Ibid., p. 88.

³¹⁰ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Nova Relação do terceiro dia de touros...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 218-219.

Nas *Relações* de Lázaro Leitão cruzam-se os registros sobre a magnificência das festas reais – o discurso que exalta o rei, as hierarquias e o império português – e sobre as práticas socioculturais dos diferentes segmentos da população que assistiam aos festejos e neles se apresentavam. Nesse cruzamento, a escrita apresenta uma tipologia de diversos sujeitos – o Rei, o toureiro, os pretos, o poeta, a tia, as regateiras, as couveiras, as cozinheiras –, ao lado de representações de comportamentos considerados adequados e não adequados. Devemos indagar de que modo tais práticas socioculturais aparecem representadas em textos que tinham como finalidade produzir um discurso em nome do rei e da monarquia.

Como mencionado anteriormente, a silva é definida como uma forma de poesia vulgar. Alguns elementos aqui analisados contribuem para reforçar tal concepção, tais como: a maledicência que introduz comicidade ao que é relatado; a própria temática da festa de touros, acompanhada pela descrição de formas culturais de forte componente gestual; o aspecto formal do gênero da silva, que se assemelha ao improviso e à canção, que facilitam a memorização do texto pelos que ainda não dominavam a leitura. Tais elementos aproximariam este tipo de escrito do chamado “gosto do vulgo”, difundindo certas imagens e comportamentos. Entretanto, em concordância com Diogo Ramada Curto, devemos considerar que a postura observada entre os letrados da época, quando estes tentavam classificar os tipos de literatura e os livros adequados “ao gosto do povo” revela “mais acerca dos seus autores do que aqueles que têm por objeto”³¹¹. Tal postura indica a existência de um movimento de controle sobre os que começavam a participar da cultura escrita, consumindo livros e impressos, na tentativa de ligar esse público leitor em expansão a determinado tipo de literatura, vale dizer, a de entretenimento³¹².

Todavia, algumas narrativas das *Relações* de festas possuem certa ambivalência, na medida em que, por um lado, apresentam elementos que as aproximam do “gosto do vulgo” e, por outro, associam-nas ao ambiente letrado. As *Relações* não devem ser compreendidas como textos voltados para um público

³¹¹ CURTO, Diogo Ramada. *O discurso político em Portugal (1600-1650)*. Lisboa: Projeto Universidade Aberta, 1988. p. 111.

³¹² Ibid., p. 110-112.

“popular” coeso e homogêneo, com interesses e lógicas de todo opostas às de uma elite letrada. Até porque seus autores faziam parte deste círculo letrado, para o qual dirigem também os seus escritos. Além disso, é possível observar entre alguns letrados um interesse pelo que tradicionalmente se relaciona ao universo popular, o qual é evidenciado pela incorporação, na escrita, de expressões orais e temas identificados como populares.³¹³ As silvas, ainda que constituíssem gênero culto, eram um meio de comunicação entre setores diversos da sociedade, tanto pela qualidade da sua forma discursiva – tom cômico, linguagem simples e direta, com sonoridade semelhante à canção –, como pelas temáticas abordadas, visando, deste modo, ao alcance de um público mais amplo. A seguir, procuraremos explorar algumas das representações construídas por esses textos acerca dos diferentes sujeitos que participaram dos festejos de touros no ano de 1752, em Lisboa.

2.3

As gentes na festa

Mas, quem foi Luiz Lázaro Leitão? Deste autor não temos informação. Possivelmente fosse uma persona literária, como Gregório de Mattos³¹⁴. Conseguimos localizar apenas uma menção aos relatos por ele escritos no livro de Arthur Lamas sobre a casa nobre de Lázaro Leitão³¹⁵. Nessa obra, Lamas fala longamente a respeito de Lázaro Leitão Aranha, nascido em Lisboa no ano de 1764, que ao completar 14 anos de idade foi para Coimbra estudar cânones. Em

³¹³ Diogo Ramada Curto cita a obra de Miguel Leitão de Andrada como representativa desse movimento de fixação, pela escrita, de formas criadas e transmitidas oralmente, indicando o modo como esse autor “adaptou contos populares ao gosto de um público letrado”. Prossegue seu argumento comentando que, sob a mesma perspectiva, “a linguagem dos clérigos”, incorporando “imagens e expressões próximas da comunicação oral e das tradições populares”, contribuiu para o seu reconhecimento, sendo “as proibições decretadas por jesuítas, contra o uso de palavras menos próprias nos sermões” indícios de que assim poderia acontecer. Já “a literatura de piedade ou de devoção oferece terreno vasto a quem pretenda explorar a hipótese de que o gênero de livro impresso mais produzido trazia aos temas da literatura oral e popular a confirmação ou prestígio da coisa escrita”. CURTO, Diogo Ramada. *O discurso político em Portugal (1600-1650)*. Lisboa: Projeto Universidade Aberta, 1988. p. 108-109.

³¹⁴ Ver HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

³¹⁵ LAMAS, Arthur. *A casa-nobre de Lázaro Leitão no sítio da Junqueira (Extra-muros da Antiga Lisboa)*. Lisboa: Imprensa Lucas & C. A., 1925. Agradeço a Diogo Ramada Curto a referência deste texto.

1701 recebeu o grau de doutor em ciência de Direito Civil e, no ano de 1706, concorreu às cadeiras de leis na Universidade de Coimbra, tendo sido aprovado. Lá atuou por quatro anos, após os quais foi convidado a compor a insigne colegiada da Capela Real.³¹⁶ Aceitou o convite e retornou a Lisboa, recebendo lá também as nomeações de desembargador titular da Relação e Casa do Porto, inquisidor-geral e capelão-mor. Em 1712, Lázaro Leitão Aranha viajou para Roma, integrando a embaixada que aspirava conseguir junto ao papa o engrandecimento da Capela Real.³¹⁷ Em nota, Arthur Lamas diz que “com este Lázaro, de que me vou largamente ocupar, nenhum parentesco teve, segundo creio, um Luiz Lázaro Leitão que escreveu dois folhetos relativos a certas festas realizadas em 1752”³¹⁸.

Lázaro Leitão Aranha e Luiz Lázaro Leitão foram contemporâneos. O primeiro, filho de um ourives de prata, conseguiu por meio das letras ascender socialmente e se destacar na corte, exercendo vários cargos importantes. Apesar do nome semelhante, não temos indícios de parentesco entre os dois, conforme observou Lamas, tampouco temos como afirmar se eram a mesma pessoa. Ainda que não tenhamos informações a respeito de Luiz Lázaro Leitão, é possível tecer algumas considerações ao seu respeito. A primeira delas é que, certamente, era um homem de letras, não apenas porque assim se apresenta aos leitores em seus textos, mas sobretudo pelo conteúdo dos mesmos, que indicam, por um lado, em seu aspecto formal, que o autor dominava as convenções retóricas vigentes e, por

³¹⁶ De acordo com Arthur Lamas “[...] foi ele provido, em Janeiro de 1707, numa conduta com privilégios de lente, na Faculdade de leis, onde ficou a *substituir uma cadeira de institutas em que, por gênio seu mudou a formalidade das explicações, porque sendo até então estilo entre os professores de institutas o alegarem da cadeira muitos textos, doutores e antinomias, e depois conciliá-las, em que gastavam muito tempo sem utilidade para os estudantes, ele passou a fazê-las claras e perceptíveis, acomodando-as às Ordenações do Reino, às matérias práticas e aos estilos da Relação, de forma que os alunos aprendiam ao mesmo tempo as matérias especulativas e práticas no que adquiriu um aplauso universal e talvez, diz ele com modéstia, não merecido*” [Grifo do autor]. LAMAS, Arthur. *A casa-nobre de Lázaro Leitão no sítio da Junqueira (Extra-muros da Antiga Lisboa)*. Lisboa: Imprensa Lucas & C. A, 1925. p. 16.

³¹⁷ Nas palavras de Lamas: “Novo, 34 anos, já doutor em leis, lente da Universidade, colegial de S. Paulo, desembargador, deputado do Santo Ofício, e cônego da insigne colegiada da Capela Real; estimado e admirado por El-Rei, dominado pela ambição e pelas manias, tão contagiosas naquela época, da grandeza e do luxo, Lázaro Leitão não pode, decerto deixar de se envaidecer, então com a sua bonita posição social, e de sentir enorme alegria em ir à cidade Eterna, ver as suas grandezas, falar ao Papa, ouvir o ruído das sedas Cardinalícias nos lajeados corredores do Vaticano, recrear-se com a boa música que muito apreciava, conviver com pessoas de alta categoria, ele filho de um simples ourives da prata, e percorrer as ruas de Roma em vistoso coche dourado no dia da entrada pública”. Ibid., p. 19.

³¹⁸ Ibid., p. 14.

outro, com base nos temas abordados, seu envolvimento nas polêmicas relacionadas ao campo intelectual da época.

A segunda consideração constitui um desdobramento da primeira: provavelmente Luiz Lázaro Leitão era um letrado que integrou a lógica do mecenato, baseada no reconhecimento mútuo do protetor e do protegido. A evidência para tal afirmação encontra-se nas capas das suas *Relações*, algumas das quais dedicadas ao “régio desempenho do senado”³¹⁹. Quando não há uma dedicatória em destaque, observa-se no título a seguinte informação: “Nova Relação do terceiro dia de touros e segunda festividade, **em que o supremo Senado renova o festejo, em satisfação com régio aparato [...]**”³²⁰, o que indica que ele escrevia como porta-voz do Senado. Nesse sentido, podemos afirmar que Luiz Lázaro Leitão era um dentre os vários agentes que tinham ao seu cargo produzir narrativas com um discurso político favorável à monarquia portuguesa. A preocupação do Senado em financiar obras literárias de apelo “popular” reforça o caráter daquele momento festivo como evento dirigido a um público mais amplo e diversificado. No caso em questão, as *Relações* de festas efetuavam por meio do registro escrito a valorização social da cerimônia da monarquia, estando a ela vinculadas.

Os folhetos de Luiz Lázaro Leitão circularam em Lisboa no ano de 1752 sob a forma impressa, provavelmente após a obtenção das licenças necessárias. É importante observar que, no Antigo Regime português, a comunicação impressa era previamente censurada, o que contribuía, em larga medida, para que os textos apresentassem um discurso afinado com as pretensões políticas da Coroa e comprometido com a preservação da hierarquia social.

O surgimento da técnica tipográfica abriu novas possibilidades à propagação do conhecimento e à comunicação entre os indivíduos, e isso exigiu o desenvolvimento, por parte da monarquia, de novas estratégias de controle. Os impressos eram, em princípio, discursos aprovados pelas instituições de censura, e funcionavam como dispositivos retóricos para agir sobre os leitores, disseminando formas de conduta que visavam a contribuir para o disciplinamento social. O

³¹⁹ Como em LEITÃO, Luiz Lázaro. *Quinta relação de todo o sucedido...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 213.

³²⁰ Id., *Nova Relação do terceiro dia de touros...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 217. Grifo meu.

poder monárquico procurou controlar e apropriar-se dos diversos gêneros discursivos e formas tipográficas – livros, folhetos, panfletos – como um meio de propaganda, e também difundir entre o público leitor em expansão a representação do que era considerado popular de um ponto de vista culto. À medida que a imprensa tornava a cultura escrita acessível a um número cada vez maior de pessoas, surgiam no âmbito do círculo letrado, por um lado, manifestações de resistência a tal expansão, com a intenção de manter o saber limitado a uma minoria e, por outro, discussões em torno da qualidade dos gêneros literários que circulavam, acompanhadas de denúncias quanto aos perigos dos maus textos.

Refletindo sobre a diversidade de registros tipográficos que circularam no contexto posterior à Restauração de 1640, Diogo Ramada Curto notou, no meio intelectual da época, atitudes de resistência em aceitar as gazetas e as relações como formas de saber legítimo.³²¹ De acordo com o autor, ainda que tais formas discursivas fizessem parte da “propaganda do Estado”, isso se dava no âmbito de “constelações polêmicas”³²². Na conjuntura da qual nos ocupamos, verificamos nos folhetos sobre as festas ocorridas em Lisboa no ano de 1752 uma polêmica que se apresentava textualmente ao público leitor, em torno da discussão sobre a qualidade literária dos escritos considerados “repentinos” – vale dizer, as *Relações*. Após aquelas festividades, saiu um impresso anônimo intitulado *Relação contra todas as relações que têm saído impressas, depois que se fez pública a festividade de touros. E elogios Encomiásticos a todos os seus autores*³²³. Essa narrativa, em forma de silva, apresenta o juízo de valor do autor sobre as várias Relações impressas sobre as festas de touros de 1752 em Lisboa. Este diz que pretende fazer “a todas sem desvio/ Laudatório juízo/ Louvando em

³²¹ De acordo com esse autor: “[...] em 1629, num parecer escrito em Castela, distingue-se a verdadeira história das notícias de ‘gaçetas y de outras relaciones semejantes’; passadas mais de duas décadas, o *Hospital das Letras* fala de ‘dous relacionistas pouco mais de gazeteros’, e quanto aos seus escritos ‘que se não chame a política e se fique na classe de noveleiros’”. CURTO, Diogo Ramada. *O discurso político em Portugal (1600-1650)*. Lisboa: Universidade Aberta, 1988. p. 149.

³²² Ibid., p. 149.

³²³ *RELAÇÃO contra todas as Relações, que têm saído impressas, depois que se fez pública a festividade de touros. E elogios Encomiásticos a todos os seus Autores. Silva das Silvas*. Lisboa: [s.n.]: 1752. Biblioteca Pública de Évora, doravante BPE. Seção de Reservados. fls. 1- 7. Logo no início do texto, percebemos como o autor entra no jogo retórico, dialogando com os demais letrados que escreviam na época. Tal como nos folhetos de Lázaro Leitão, este autor se apresenta como se estivesse em disputa: “[...] Vai ligeiro, pregoa, Por todas essas ruas de Lisboa, dizendo em voz alta e inteligente: *Relação excelente, Cômica, pastoril, séria, e jocosa* [...] Dize mais, porque tenhas compradores: *Épicos elogios aos Autores, que novamente escrito têm dos touros*; pois neste subscrito Terá, como presumo, a nossa Relação melhor consumo [...]”. fl. 1.

seus autores/ De agudo engenho as obras superiores”³²⁴. Nessa passagem fica evidente a existência, por um lado, de um debate em torno das qualidades literárias dos folhetos que circulavam, e, por outro, de uma disputa pela engenhosidade do modo de narrar entre aqueles que escreviam. O modo como se manifesta o engenho em cada narrativa, em sua forma e conteúdo, dá a ver o que o círculo letrado considerava como boa ou má literatura, e ainda quais os elementos de curiosidade e interesse sobre a festa que valia destacar. O autor anônimo enumera por meio dos títulos *Relação* por *Relação*, e dentre estas considera como melhores as narrativas cuja autoria sabemos ser de Luiz Lázaro Leitão:

A Relação silvada,
Com que saiu contando da tourada,
Que houve o primeiro dia
O Néscio, que facou o crúzio à Tia,
E gostando da asneira
Já saiu com segunda, e com terceira,
E sairá com quarta,
Porque um tolo como eu, nunca se farta,
Arte de tourear, já me escapava,
E talvez por ser boa, não lembrava;
Foi papel de conceito,
Bem discreto, bem visto, e bem aceito,
E entre os quais tem saído
Não vi outro mais digno de ser aplaudido;
Porque em discretos modos
Este pode ser Rei dos papéis todos; [...]³²⁵

E aqui apresentamos a terceira consideração a respeito de Luiz Lázaro Leitão, que se refere ao seu posicionamento no interior deste debate. Em uma de suas narrativas, o poeta tece o seguinte comentário:

[...] ao néscio ambicioso
nunca me há de deixar lustroso,
em a sua opinião,
porque o seu nome põem em vão,
para o papel ter mais gasto [...]

³²⁴ Ibid., fl. 2. Ainda sobre o tema da qualidade literária das silvas, temos a seguinte passagem: “Se na Silva puserem erro, ou vício/ Não te enfades; porém o Juiz do Ofício/ Te vai queixar dos néscios insolentes/ Que tendo os seus empregos diferentes/ Querem com fantasia/ Entender da celeste Poesia/ Como se esta arte nobre/ Fosse comum ao tolo, rico, ao pobre/ Despreza a petulância/ *Pues es hidalgo toda la ganância*/ O ponto está na venda/ Para que a musa corra, a traça renda/ O Poeta interesse, o Cego ganhe/ quem se arranhar na Silva/ que se arranhe”. Ibid, fl. 2.

³²⁵ Ibid., fl. 5. Além da narrativa de Lázaro Leitão, o autor menciona em sua lista outras duas *Relações* que analisamos neste capítulo. São elas: *MAPA curioso das vistosas entradas, e danças, que hão de preceder aos combates de touros...* BPNA, 55-II-17 e *NOVA Relação de uma disputa de uma couveira com uma cozinheira na tarde de touros...* [s.l.]: [s.n.], 1752. BPNA, 55-II-17, 23.

com tanta ignorância
 não tendo o papel elegância,
 criticando o ruim por bom,
 e isto sem tom nem som [...] ³²⁶

Nesta passagem, o autor reconhece, em primeiro lugar, que dentre os papéis que eram então impressos existiam escritos de boa e má qualidade literária, e, em segundo lugar, que tal distinção não era facilmente reconhecida pelos contemporâneos. Introduz, por isso, em meio às descrições dos acontecimentos festivos, frases que procuram atestar ao leitor a qualidade e o propósito dos seus próprios escritos:

Ilustre Apolo ³²⁷ esclarecido,
 me ajude com aplausos o sentido,
 para que a possa solenizar,
 não me elevando o cantar,
 que qualquer ave pode ter
 considerando vou em que o hei de fazer,
 mas seja esta Silva decantada,
 a qual espero seja lembrada,
 conceda-me Apolo, que aos Leitores
 de esta notícia, para que os louvores,
 sendo a quinta tarde exaltada
 nesta Silva celebrada [...] ³²⁸

Seu objetivo com esses versos é, como já dissemos, o de noticiar o acontecimento festivo sobretudo para que, por meio da escrita, o louvor e o aplauso ao rei e à monarquia portuguesa fossem lembrados e eternizados. ³²⁹ Por produzir este tipo de narrativa, Luiz Lázaro Leitão deve ter conquistado, levando em conta a lógica da sociedade do Antigo Regime, algum tipo de distinção social. O conjunto de relatos por ele escritos sobre as festividades de touros de 1752 insere-se num processo, inaugurado por volta da segunda metade do século XVII, de diversificação das formas de produção do discurso político em Portugal. Ao

³²⁶ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Quinta Relação de todo o sucedido na tarde de 26 de setembro...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 216.

³²⁷ Interessante observar que Luiz Lázaro Leitão, com certa recorrência em suas narrativas, invoca Apolo, que era o deus da verdade e da arte. Esta parece ser outra tópica recorrente desses escritos: a de pedir inspiração aos deuses do Olimpo.

³²⁸ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Quinta Relação de todo o sucedido na tarde de 26 de setembro...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 214.

³²⁹ Na passagem em destaque, Luís Lázaro Leitão escreve: “mas seja esta Silva decantada”. No dicionário de Raphael Bluteau, encontramos o seguinte significado para o termo decantar: “Deriva-se do verbo latino Decantare, que é celebrar, publicar, e repetir muitas vezes. Coisa Decantada A em que se fala, ou em quem se fala muito”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. 8 v. p. 23.

lado de teólogos, juristas, conselheiros ou oficiais régios, emergem novos agentes produtores de discursos comprometidos com a Coroa, como os “gazeteiros”, os “relacionistas”, os “alviteiros” ou “arbitraristas”³³⁰.

Já que a única documentação encontrada sobre Luiz Lázaro Leitão foi o conjunto de suas *Relações*, e diante da ausência de outras informações a seu respeito, vamos considerar que, ao escrever tais relatos, ele tenha atuado como um “relacionista”. Sua opção por registrar o evento festivo por meio do gênero da silva aproxima-o de um público leitor amplo e diversificado. Ainda que suas narrativas possuam um padrão de escrita que condiz com um sujeito letrado, em que se verifica o emprego de expressões e imagens não necessariamente pertencentes ao repertório das pessoas comuns, elas também se abrem para a incorporação de formas culturais de componentes gestual e oral diferenciadas. Suas *Relações* sobre as festividades de touros procuram organizar e representar, do ponto de vista letrado, as manifestações e práticas dos diversos sujeitos que tomaram parte daquelas celebrações. O discurso, por vezes, efetua uma homogeneização das diferenças – quando, por exemplo, classifica todos os que estavam presentes no festejo como “bons vassalos”. Além disso, a pluralidade dos sujeitos e a diversidade das práticas socioculturais aparecem representadas de forma ordenada e hierarquizada:

El Rei de Portugal tem bons vassalos,
 principiou o festejo
 tudo com garbo, e com cortejo,
 entrou o Neto acompanhado
 de quatro pretos de estado,
 vestidos de azul com partazanas
 e fez fiéis cortesias soberanas,
 três as Régias Majestades
 cortejando também as deidades,
 e virando pelo outro lado
 fez as outras três ao Senado [...] ³³¹

Na passagem acima citada é possível perceber como o plano discursivo vai fixando as hierarquias à medida que registra a observância da ordem das precedências e das cortesias do costume. Os “pretos de estado” aparecem

³³⁰ Ver CURTO, Diogo Ramada. *O discurso político em Portugal (1600-1650)*. Lisboa: Projeto Universidade Aberta, 1988. p. 137-138.

³³¹ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Curiosa relação e verdadeira notícia do que se passou em o dia segunda feira 28 de agosto de 1752...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 190.

acompanhando o neto e fazendo “fiéis cortesias” às régias majestades e ao Senado, e o rei, da sua varanda, dá as ordens ao estribeiro-mor, o “ilustríssimo Marques de Marialva”, que, por sua vez, as repassa ao neto³³². As *Relações* também fazem referência à entrada do almirante e da guarda, que acontecia sempre na abertura dos dias de festejos.

Os “pretos” são mencionados ora compondo um cortejo, como no trecho acima, ora “tocando instrumentos”.³³³ Às vezes, o autor emite um juízo de valor, como se vê nesta passagem: “[...] por de trás das bandeiras sem igual/ estavam pretos tocando, bem não mal [...]”³³⁴, ou ainda, “[...] Por cima do portal, pretos tocando/ vários instrumentos com primor/ também são dignos de louvor [...]”³³⁵. Nesta última passagem, a narrativa dá a entender que até os “pretos” eram dignos de louvor. Em outro momento, Luiz Lázaro Leitão registra os pretos em seu silêncio, enfatizando neles a atitude de respeito e admiração diante da solenidade:

[...] também eram sem igual
as bandeiras por cima do portal
e os pretos também estavam olhando
para dar louvor de quando em quando [...].³³⁶

Mas, o emprego da expressão “também” no texto mostra que tais sujeitos estavam no degrau mais baixo da escala hierárquica. Por ocasião das danças, eles sempre estavam presentes, a ponto de serem merecedores de destaque na escrita:

[...] entraram logo as dez danças,
fazendo esquipáticas mudanças,
e cada uma o que trazia,

³³² “[...] e tomando a volta larga/ [...] veio a Guarda a limpar a praça/ [...] mas esqueceu-me dizer que o Almirante/ Capitão da Guarda ia adiante: o segundo pelo que se diz/ era D. Manoel o Calhariz,/ nenhum dos capitães ficou na praça/ deveras volo digo, e não é graça/ vi que ao Neto dava a salva/ o ilustríssimo Marques de Marialva/ como Estribeiro-mor, e urbano/ as Ordens lhe dava o Soberano/ e com bizarro aspecto/ inteiramente as dava ao Neto [...]”. Ibid., fl. 190; Em relato sobre outro dia festivo, temos: “[...] fiquei em assento reto/ donde vi entrar o Neto,/ bom semblante nos mostrou/ inda que vinha sem o avou,/ as cortesias fez bem feitas/ de que ficaram bem aceitas,/ saiu de vivas muito cheio/ a guarda de repente logo veio,/ bom capitão ela trazia,/ de que fez logo a praça vazia, [...]”, Id., *Quinta Relação de todo o sucedido na tarde de 26 de setembro...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 215.

³³³ Id., *Curiosa relação e verdadeira notícia do que se passou em o dia segunda feira 28 de agosto de 1752...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 190.

³³⁴ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Relação Verdadeira que se fez um curioso noticiando toda a festividade que houve na divertida tarde do segundo dia de Touros...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 194.

³³⁵ Id., *Nova Relação do segundo dia de touros, e segunda festividade...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 210.

³³⁶ Id., *Relação Terceira que fez um curioso noticiando toda a festividade que houve na divertida tarde do terceiro dia de touros...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 202.

eram dez figuras fora o guia
e eu deveras digo e com razão,
gostei dos pretos ver a esquipação [...].³³⁷

Ainda sobre as danças dos “pretos”, Luiz Lázaro Leitão tece os seguintes comentários: “Gostei de ver dos pretos a pendência”³³⁸ ou “[...] a dança dos pretinhos é de meu gosto”³³⁹. O uso do diminutivo sugere uma postura depreciativa por parte do autor, que reconhece a presença dos pretos na festa, mas demarca sua superioridade sobre eles.

Outros folhetos, de autoria desconhecida, que tratam das mesmas festividades de touros ocorridas em Lisboa no ano de 1752, também registraram as danças dos pretos. Num destes, intitulado *Mapa curioso das vistosas entradas, e danças, que hão de preceder aos combates de touros que no Terreiro do Paço se hão de combater nos primeiros três dias*, o autor descreve com maiores pormenores a apresentação dos “pretos” no festejo. Ao fazer isso, introduz a partir do momento em que principia essa descrição, o uso de uma variedade de português particular, cheia de erros e deformações, com marcas da oralidade que a escrita procura fixar³⁴⁰:

[...] Angola os pay Bacião
Pay Domingo, e Pay Thomé,
E os fios di mãy Zabe
E os neto dos pay Zuão:
Pelos teleiro intlarão
E os seus buya muito rongo;
E se os vizazo candongo
Ou divagá, ou dipleça,
Andi fazee no seus festa
Dos placa campo di Congo.
Duvéla firo plimito

³³⁷ Id., *Relação Verdadeira que se fez um curioso noticiando toda a festividade que houve na divertida tarde do segundo dia de Touros...* Lisboa: [s.n.], 1752, fl. 194.

³³⁸ Id., *Relação Terceira que fez um curioso noticiando toda a festividade que houve na divertida tarde do terceiro dia de touros...* Lisboa: [s.n.], 1752, fl. 202.

³³⁹ Id., *Nova Relação do terceiro dia de touros...* Lisboa: [s.n.], 1752, fl. 219.

³⁴⁰ Os folhetos registram uma diversidade de dialetos e línguas regionais. Diante de tal constatação, Diogo Ramada Curto apresenta a seguinte questão: “Destinar-se-iam tais impressos àqueles cujos dialetos são utilizados pela própria escrita ou, pelo contrário, serão eles reveladores das diferenças culturais no interior de um espaço nacional que se encontra longe de estar unificado? Qualquer que seja a resposta, será sempre necessário salvaguardar a ideia de que o uso de uma língua não supõe que seja necessária a sua compreensão, pois outros elementos presentes em determinado contexto cultural podem conferir sentido à ação [em] que tem lugar o referido uso”. CURTO, Diogo Ramada. *Cultura escrita (séculos XV a XVIII)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007. p. 302.

Que aos estiro du Guiné
Handi baya os cumbé,
Quiçá plopio som dos preto [...].³⁴¹

Na tradição literária portuguesa, esta variedade de português posta na boca de personagens negras ficou conhecida como *língua de preto*³⁴². As diferenças sociais se evidenciam no plano linguístico pelo uso de variedades de distintas: o português “perfeito” em contraste com o caráter desviante do idioma falado por negros. Conforme notou Tânia Alkimin, a *língua de preto* representa a contrapartida da imagem do negro na sociedade portuguesa, que esteve associada à inferioridade biológica, cognitiva e cultural. Sendo que, do ponto de vista linguístico, é possível reconhecer a natureza estereotipada da representação da fala dos negros³⁴³.

Interessante notar que a descrição acima aponta para a percepção de diferenças entre os que são designados por “pretos” de acordo com suas procedências: os de Angola e os do Congo (reino do Congo), que representam uma mesma região. A outra região citada é a Guiné. Essas eram as duas maiores zonas de procedência do tráfico escravo no século XVIII.³⁴⁴ Na passagem citada, não fica claro se o autor compreende essas regiões como zonas distintas ou se as trata como se fossem a mesma coisa, pois parece haver indivíduos originários do Congo dançando “ao estilo da Guiné”. Outros dois relatos sobre as festas de touros de 1752 que circularam na época sob a forma de folheto fazem referência a uma dança dos pretos ao “uso americano”, apresentando outra distinção, ou seja, a forma de dançar característica dos “pretos” da América:

³⁴¹ MAPA curioso das vistosas entradas, e danças, que hão de preceder aos combates de Touros que no Terreiro do Paço se hão de fazer nos primeiros três dias. BPNA, 55-II-17. fl. 184.

³⁴² De acordo com Tânia Alkimin, desde o início do século XVI é possível encontrar nas composições literárias portuguesas a presença de personagens negros caracterizados pelo uso de uma variedade de português particular, que ficou conhecida como *língua de preto*: “O negro como tipo cômico, preguiçoso, ingênuo, dado a furtos, pouco inteligente, usuário de uma variedade de português ‘estropiado’, surgiu em Portugal e fez história na tradição literária portuguesa, tendo permanecido vivo até o século XIX em obras de caráter popular como comédias, entremezes e almanaques”. ALKIMIN, Tânia. Falas e cores: um estudo sobre o português de negros e escravos no Brasil do século XIX. In: LIMA, Ivana Stolze; CARMO, Laura do (Orgs.). *História social da língua nacional*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2008. p. 247.

³⁴³ Ibid., p. 250

³⁴⁴ Ver SOARES, Mariza Carvalho. Nações e grupos de procedência no Atlântico escravista. In: CAMPOS, Adriana Pereira; SILVA, Gilvan Ventura da (Org.). *Da África ao Brasil*. Vitória: Flor e cultura, 2007. p. 131-157.

[...] nove danças faziam a praça lustrosa e à função magnífica, todos vestiam de gala, exceto as do terreiro, o que fez persuadir a muitos, seria composta de viúvas, tornarão os pretos a sua antiga moda, do uso Americano; formando uma peleja, caindo mortos, e ressuscitando logo mais espertos [...].³⁴⁵

[...] e entraram as danças, que por todas eram dez, sendo as Egípcias as primeiras aos seu modo vestidas, e como esta primeira entrada, não tenha diferença dos mais dias, não serei molesto ao Leitor em especializar circunstâncias, e somente direi que de todas, nenhuma roubou mais as atenções que a das Couveiras; nenhuma provocou mais a riso do que a dos pretos, que vestidos ao uso Americano, na forma de peleja que representavam, faziam o baile com que divertiam, ficando uns mortos ao impulso das festas, e logo erguidos continuavam o seu desconcertado; mas alegre aplauso [...].³⁴⁶

Ambas as passagens fazem referência à dança em forma de luta na qual alguns indivíduos caíam mortos e em seguida ressuscitavam. Na cosmologia das sociedades centro-africanas, os mortos faziam parte do mundo dos vivos, existindo rituais que por meio da dança e da música acionavam forças que atuavam como forma de cura, como um meio de restaurar a saúde. Nas passagens acima, temos a descrição de uma dança ao “uso americano”, que guardava, no entanto, relações com práticas de origem centro-africanas³⁴⁷. Com relação a esse ponto, é interessante recuperar aqui a descrição, mencionada por Carlos Almeida, do padre Cavazzi sobre um episódio relacionado a um ritual fúnebre, quando realizava sua tarefa missionária na região do Congo. Segundo Carlos Almeida, o padre diz que este ritual

Creditava-se a um *nganga* a capacidade para, durante alguns momentos, ressuscitar um morto, levando-o a realizar gestos e movimentos. O missionário refere que, nas suas deambulações pelas regiões do Nsoyo, muitas vezes verificou que as populações desenterravam os seus mortos que eram então levados para a floresta onde o *nganga* os submetia a cerimônias e invocações. Depois de algumas danças executadas em seu redor, o cadáver dava sinal de mover as mãos, ou os pés, ou a cabeça, em gestos que Cavazzi designa como vitais. [...] A verdade é que o missionário se mostra, ele próprio confuso com os acontecimentos. Que pela virtude artificiosa do ‘feiticeiro’ o morto pudesse ressuscitar, ou chegasse a comer, isso é algo que recusa limiamente³⁴⁸

³⁴⁵ *RELAÇÃO verídica de toda a magnificência com que foi executada o festejo do 5 dia de touros...* Lisboa: Oficina de Manoel dos Passos Mestre das Cabriolas, 1752. fl. 223.

³⁴⁶ *SEXTA e última relação da festividade de touros...* Lisboa: En La Imprint de los Libros Viejos, 1752. fl. 226.

³⁴⁷ SLENES, Robert, “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, Silvia Lara; PACHECO, Gustavo (Orgs.). *Memória do jongo*. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2007. p. 109-156.

³⁴⁸ ALMEIDA, Carlos. *Uma Infelicidade feliz*. A imagem da África e dos africanos na literatura missionária sobre o Kongo e a região mbundu (meados do século XVI – primeiro quartel do

A comparação entre os registros narrativos permite-nos ter uma visão ampliada e diversificada sobre a presença e atuação dos “pretos” na festividade. Luiz Lázaro Leitão oferece impressões sucintas, deixando transparecer o seu “gosto” por tais danças que, segundo ele, destacam-se por sua “pendência”. Contudo, não opta por descrevê-las com detalhes, talvez porque seu objetivo fosse justamente o de representar este grupo social sempre em relação ao conjunto maior da celebração do qual faziam parte, destacando a posição deles na hierarquia do festejo e não a singularidade de suas práticas culturais, sob um ponto de vista etnográfico. A representação social dos “pretos” na escrita da festa e no festejo em si remete para uma posição de subalternidade destes indivíduos. Mas, ainda assim, tais escritos acabam registrando práticas e visões de mundo dos pretos, mesmo aquelas que os autores de tais registros parecem não entender.

Os relatos são unânimes em classificar as danças como um momento de graça e divertimento: “[...] Já toda a praça se via coberta dessas engraçadas danças [...]”³⁴⁹ observa o autor anônimo. Já nas palavras de Luiz Lázaro Leitão, podemos ler: “[...] seguiam-se as danças como digo/ rir bastantemente, como amigo [...]”³⁵⁰. Ainda assim, as danças dos pretos “provocam mais riso” do que as demais, provavelmente em decorrência das diferenças gestuais e de sonoridade, que eram percebidas por quem escreve como “desconcertadas”. De todo modo, esse tipo de registro indica que os africanos apresentavam-se aos portugueses daquele tempo como representantes de uma realidade social e cultural próxima e concreta, que gerava estranhamento.

Eram variados os tipos de danças que antecedia as touradas, das quais tomavam parte homens e também mulheres. Outros tipos de documentos fornecem-nos indícios da presença de mulheres nas apresentações das danças em dias de festas e procissões. O primeiro destes, sem data nem autoria, mas pelo seu teor provavelmente escrito por um eclesiástico, trata-se de uma representação sobre as danças na procissão de Camarate do patriarcado de Lisboa. O autor dos

século XVIII). Dissertação de Doutorado em Antropologia. Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2009. p. 434.

³⁴⁹ Ibid., fl. 226.

³⁵⁰ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Curiosa relação e verdadeira notícia do que se passou em o dia segunda feira 28 de agosto de 1752...* Lisboa: [s.n.], 1752. fl. 190.

escritos alerta sobre o perigo das danças “de homens e também de mulheres, uns e outros de diferentes idades e estados”, em decorrência dos ensaios que antecedem tais apresentações. De acordo com a representação,

[...] e para se mostrarem eles e elas mais destros no ato da procissão, vão a ensaiar-se muito antes por todas as noites a diferentes casas e sítios de que se seguem muitos absurdos, grandes escândalos, gravíssimos pecados, e formidáveis consequências: tudo originado do referido misto de homens e mulheres nos acessos e abcessos dos noturnos ensaios, e nos mesmos atos destes com o ingresso de muitos homens de menos honestidade e mínima lascívia em palavras e ações: ameaçando os procuradores da Supra Festividade fanaticamente a todos; e a todas que abominam, e não convém como o que os tais pretendem, ou negam as suas filhas, e mais mulheres para o que dito é.³⁵¹

A mistura de homens e mulheres nos ensaios noturnos das danças contribuíam para “grandes escândalos” e “gravíssimos pecados”. O problema trazido por essa representação não deve ter se restringido àquela localidade, e pode ter sido vivenciado em outros momentos e espaços e por ocasião de outras festividades. Nos diversos folhetos impressos sobre as festas de touros ocorridas em Lisboa no ano de 1752, as mulheres são descritas participando de vários tipos de danças. Num desses impressos, o autor anônimo elogia a “dança das Marias” por “ir bem ensaiada”³⁵² indicando a existência da prática do ensaio envolvendo tais apresentações. Na mesma narrativa, o autor descreve a dança das regateiras, formada por “moças, e bem dispostas”, e a das “damas do raboleiro”, de “meninas formosas”, que “dançaram graves e francas”, classificando tal dança como “séria e briosa”³⁵³. Comenta, também, sobre as curraleiras:

são nutridas, não balofas
que são por vaidades fofas
maias altas, e rexinchudas
escolham dez campanudas
que vão a dançar as fofas.
As fofas, não é som mau
Em mulheres chafaleiras
E é próprio nas curraleiras [...].³⁵⁴

³⁵¹ MEMÓRIAS do Patriarcado de Lisboa – Coleção de documentos e notícias históricas e Eclesiásticas de Lisboa e seu termo, freguesias, rendimentos, população, etc. Tomo 38. BNP. Seção de Reservados. COII 8834, fls. 210-211.

³⁵² MAPA curioso das vistosas entradas, e danças, que hão de preceder aos combates de Touros que no Terreiro do Paço se hão de fazer nos primeiros três dias. BPNA, 55-II-17. fl. 182.

³⁵³ Ibid., fl. 182.

³⁵⁴ MAPA curioso das vistosas entradas, e danças, que hão de preceder aos combates de Touros que no Terreiro do Paço se hão de fazer nos primeiros três dias. BPNA, 55-II-17. fl. 183. No

A seguir, fala das ciganas “ao egípcio modo a dançar as folias Castelhanas: menos sérias, que profanas”³⁵⁵. Um outro impresso anônimo registra: “Ora vamos notando, que lá vem as ciganas rebolando”³⁵⁶. Sobre as ciganas, Luiz Lázaro Leitão comenta: “belo ar, de corpo, e com desdém/ fizeram as suas mudanças”³⁵⁷. Em suas descrições, Lázaro Leitão confere particular destaque para a dança das couveiras:

[...] a primeira era a das ciganas
e logo se seguiam outras manas
iam danças de pretos, e galegos
que da vista dos olhos foram empregos,
mui bizarras, e mui franças
foram por todas as nove danças
e como foram tão ativas,
as Couveiras levaram sempre os vivas
além dos bons ornamentos
levavam também os seus instrumentos
e pelo que se admirava
ia de fora quem as dominava
de cada dança vos digo a quantia
eram dez fora a guia
e ali mostraram os seus primores
levando nas mãos arcos e flores [...].³⁵⁸

Sobre outro dia festivo, Lázaro Leitão comenta:

[...] entraram em boa ordem as danças
todas mui bizarras, e mui franças
porém as couveiras
sempre nos vivas são as primeiras
levando plumas com primores,
e nas mãos também arcos e flores,
e com bela aparência [...].³⁵⁹

Vocabulário português & latino, a palavra “chafalão” é classificada como “termo chulo”, que significa “jovial, engraçado, que está de chança”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*: aulico, anatomico, architectonico ... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. 8 v. p. 222.

³⁵⁵ MAPA curioso das vistosas entradas, e danças, que hão de preceder aos combates de Touros que no Terreiro do Paço se hão de fazer nos primeiros três dias. BPNA, 55-II-17. fl. 184.

³⁵⁶ TERCEIRA relação da magnífica e suntuosa festa de touros... [s.l.]: [s.n.], 1752. fl. 206.

³⁵⁷ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Relação Terceira que fez um curioso noticiando toda a festividade que houve na divertida tarde do terceiro dia de touros...* Lisboa: [s.n.], 1752, fl. 203.

³⁵⁸ Id., *Curiosa relação e verdadeira notícia do que se passou em o dia segunda feira 28 de agosto de 1752...* Lisboa: [s.n.], 1752. fls. 190-191.

³⁵⁹ LEITÃO, Luiz Lázaro. *Relação Terceira que fez um curioso noticiando toda a festividade que houve na divertida tarde do terceiro dia de touros...* Lisboa: [s.n.], 1752, fl. 202.

Nessas passagens dos relatos, as mulheres que dançam são representadas como moças, belas, formosas ou, no caso das curraleiras, altas e bem nutridas. De aspecto sério, ou forma profana, podendo provocar o riso daqueles que as assistiam, as danças aconteciam, de acordo com os registros escritos, obedecendo a um padrão estético condizente com uma festa real.

O segundo documento sobre a participação de mulheres em apresentação de danças refere-se ao contexto festivo de 1752, e diz respeito justamente a uma das dançarinas das couveiras. Trata-se de uma consulta da Câmara dirigida ao rei, em 30 de agosto de 1755, acerca da petição de “Maria Thereza vendedeira de hortaliças”, na qual a requerente pede que: “ordene V. Majestade que o senado lhe satisfaça 45\$200 réis que diz haver despendido com a dança das mulheres couveiras, de que foi mordoma em a última festividade de touros que se fez no Terreiro do Paço”³⁶⁰.

Esta era a segunda petição de Maria Thereza sobre o assunto, uma vez que já havia dirigido uma representação ao rei, o qual em resposta ordenou que o Senado lhe pagasse a quantia devida. Entretanto, a mesma não obteve o deferimento do Senado, que julgou negada a petição – o que fez com que Maria Thereza recorresse novamente. Diante da nova petição, a Câmara apresentou a seguinte argumentação:

Sendo vista a dita petição e ponderada a matéria de que trata, parece ao Senado não merece a atenção de V. Majestade o requerimento da suplicante, porque sempre foi costume o darem as couveiras uma dança para as festas de touros que o Senado fazia, da mesma forma que são obrigadas a dar as suas as medideiras do Terreiro e as regateiras do peixe, repartindo entre si a despesa das ditas danças, sem que o Senado lhe concorresse com alguma quantia; e, sem embargo de não haver essa obrigação da parte do Senado, o marquês, presidente, de equidade, lhe mandou dar 12\$800 réis; mas não obstante os motivos referidos, que excluem o requerimento da suplicante, V. Majestade determinará o mais justo.³⁶¹

³⁶⁰ Consulta da câmara a el-rei em 30 de agosto de 1755. In: OLIVEIRA, Eduardo Freire de. *Elementos para a história do município de Lisboa*. Lisboa: Tipographia Universal, 1882. p. 126-127.

³⁶¹ Ibid. Em nota, Eduardo Freire escreve que “Maria Thereza, coagida pelo senado da câmara de Lisboa ser a mordoma das vendeiras de hortaliça – mulheres couveiras – na dança com que elas abrilhantaram as festas tauromachias que se realizaram no Terreiro do Paço, e que tiveram por objeto celebrar a aclamação de el-rei D. José I, tomara a peito o mordomado, e organizara-a, no seu dizer, melhor, mais luzida, dispendiosa e aplausível de todas as danças que ali se exibiram; mas para conseguir tão brilhante êxito, foi-lhe mister auxiliar as despesas, gastando 45\$200 reis do seu bolsinho, e era essa importância que reclamava”. p. 127.

Esse documento serve-nos como contraponto para matizar as representações das mulheres formuladas pelos relatos de festas, indicando que os agentes, no plano das suas práticas cotidianas, podiam protagonizar comportamentos diversos, agindo de forma criativa. A petição mostra que Maria Thereza cumpriu com a “obrigação” esperada de um bom vassalo, contribuindo com o próprio dinheiro para a organização das danças das couveiras apresentadas nas festas de touros. Os relatos de Luiz Lázaro Leitão dão destaque, inclusive, a tais danças, descrevendo-as como primorosas e de bela aparência, sendo as primeiras a receber os vivas do público.

Conforme a argumentação da Câmara, era prática costumeira que a despesa com as danças fosse dividida entre os responsáveis por sua execução, tratando-se, portanto, de uma *obrigação* daqueles vassalos. Tal costume era um dos aspectos constitutivos da cultura política do Antigo Regime português, que procurava construir vínculos de reciprocidade entre o rei e os seus súditos, baseados na lógica da *dádiva*. As festas reais, sobretudo as de aclamação de um novo rei, com suas práticas rituais, afirmavam pelo gesto e pela imagem o pacto político entre o rei e os súditos. A festa era um ato de reconhecimento, um gesto voluntário no qual os vassalos manifestavam gratidão e obrigação, e o rei, por sua vez, o compromisso de governar o reino com justiça.

A ideia de *obrigatoriedade* das danças aparece num folheto anônimo sobre o contexto festivo de 1752:

[...] primeiramente foi nomeada
esta couveira, e foi obrigada,
para ir fazer suas mudanças,
em que esta festa, que costume levar danças [...]³⁶²

A petição de Maria Thereza indica que os vínculos de reciprocidade do pacto político entre o rei e os seus súditos traziam em si uma tensão intrínseca. Maria Thereza cumpre com sua *obrigação*, mas isso não a impede, como detentora de sua própria história, de considerar que devesse recorrer ao rei, reivindicando merecer do Senado o ressarcimento da quantia que gastou.

³⁶² NOVA Relação de uma disputa que teve uma couveira com uma cozinheira na tarde dos touros... [s.l.]: [s.n.], 1752. BPNA, 55-II-17, 23, fls. 243-245; Em outra passagem deste mesmo documento lemos: “[...] mas isto foi no primeiro dia/ no segundo veio com a mesma alegria/ a cumprir a sua obrigação [...]”. Ibid., fl. 243.

Geralmente, o momento posterior às festividades era marcado por disputas desse teor entre os diferentes agentes que delas participavam. Neste caso, o conflito envolveu uma “vendedeira de hortaliças”, os oficiais da Câmara e o rei. Cabe notar que, em sua primeira petição, Maria Thereza obteve uma resposta favorável do rei, a qual não foi cumprida pela Câmara. Na segunda petição, por seu turno, a resolução régia escrita à margem do documento – “Como Parece. Belém, 8 de setembro de 1755” –, concorda com a solução encaminhada pela Câmara.

A petição era uma forma discursiva que os vassallos dispunham para endereçar a palavra ao rei, com a pretensão de que suas queixas fossem resolvidas com justiça. Todavia, algumas delas não chegavam até o soberano, ficando retidas nas mãos de ministros. Na consulta em questão, a Câmara desqualifica o requerimento de Maria Thereza, afirmando que sua matéria “não merece atenção de V. Majestade”. Ao final, a Câmara consegue o parecer favorável do rei, que concorda com o encaminhamento por ela proposto. Entretanto, podemos considerar que, neste campo de disputa, Maria Thereza saiu em certa medida vitoriosa. Se não recebeu o valor total solicitado, e aprovado pelo rei em sua primeira petição, também não saiu de mãos abanando, pois obteve da Câmara uma quantia inferior.

As petições e as consultas da Câmara são registros discursivos de outra qualidade, que nos permitem visualizar a dinâmica da experiência dos indivíduos em determinado contexto festivo. Nesse sentido, se as *Relações* de festas procuram fixar uma imagem sempre ordenada e harmoniosa dos eventos que registram, as petições e consultas, por sua vez, informam sobre conflitos vivenciados em torno da festa por diferentes sujeitos. Como outro exemplo de conflitos e desordens registrados nas festividades da monarquia, temos uma consulta da Câmara dirigida ao rei, em 1660:

Senhor – É muito antigo costume, que nas ocasiões que nesta corte se correm touros, mandar este Senado por a porta do curro um dos juizes de sua data, que lhe parece, para ter mão no concurso grande de gente, acudir às brigas que se fazem na real presença de Sua Majestade, e para outras coisas de seu serviço, que podem suceder; e, em ordem a isto, nesta ocasião de touros próxima, mandou ao Senado um juiz do crime, João de Lamirante, assiste-se naquela porta, a que não só não quis obedecer, e às notificações que se lhe fizeram, mas respondeu com palavras mal compostas, e, ultimamente, levando avante sua teima, se foi sentar à vista do

Senado em um tamborete, de onde viu os touros, não fazendo caso das ordens do Senado.³⁶³

Embora refira-se a uma festividade de touros ocorrida em um período bem anterior ao que estamos analisando, o documento é bastante elucidativo, na medida em que aponta para a existência de dois tipos de desordens possíveis: a primeira relacionada à grande quantidade de pessoas presentes nessas festas, que acabavam envolvendo-se em brigas, sendo necessário a presença de um juiz do crime; e a segunda diz respeito a desobediências e excessos de ministros, que desrespeitavam publicamente o Senado em dias festivos. Além do desrespeito do juiz do crime, descrito acima, a consulta faz referência a uma outra desobediência, dessa vez feita pelo juiz dos órfãos, que não quis pegar a vara do pálido na procissão de transladação do glorioso mártir de São Vicente, respondendo: “que ele não pegava no pálido, e que, a quem o Senado dava os melhores lugares para ver os touros, pegasse nele”. Negou-se a cumprir as ordens da Câmara, “a que, como juiz dos órfãos e cidadão, é obrigado” e também não compareceu à procissão.³⁶⁴

Transparece, pela fala do juiz de órfãos, que ele devia estar aborrecido por não ter recebido do Senado um bom lugar para ver os touros. Estes casos são interpretados pela Câmara como de natureza muito grave, por constituírem exemplos de insubordinação pública. Nas festas reais, as imagens e gestos integravam um vocabulário político que, com sua forte dimensão simbólica, representavam a centralidade do poder do rei e a posição dos demais poderes da monarquia em relação a este centro. Todavia, ainda que pretendessem difundir sempre uma imagem harmoniosa daqueles que compunham o corpo político da monarquia, por vezes a experiência entre os indivíduos em locais e momentos

³⁶³ Consulta da câmara a el-rei em 24 de setembro de 1660. In: OLIVEIRA, Eduardo Freire de. *Elementos para a história do Município de Lisboa*. Lisboa: Tipographia Universal, 1882. p. CVII.

³⁶⁴ OLIVEIRA, Eduardo Freire de. *Elementos para a história do Município de Lisboa*. Lisboa: Tipographia Universal, 1882. p. CVII-CVIII. Diante desses dois exemplos de insubordinação por parte dos ministros, a Câmara argumenta ao rei: “[...] e cometendo estes dois ministros tão grande excesso, ainda que o Senado não fora seu superior, era coisa justa que fossem castigados com todo o rigor, porque os tribunais e o Senado só se conservam no respeito, e se este não guardar aos ministros superiores, não poderão fazer o serviço de Sua Majestade nem advertir a quem não fizer a sua obrigação [...] Espera o Senado da justiça de V. Majestade e de sua grandeza, não só a conservação de seus privilégios, liberdades e autoridade, mas avantajadas mercês e favores, e que lhe faça V. Majestade mercê conceder que possa suspender e prender estes dois ministros, pela desobediência e excesso que publicamente se houveram, sendo súditos do Senado e assalariados por ele; e que da mesma maneira se proceda daqui em diante com os que cometerem semelhantes exorbitâncias, porque, de não ser assim, se seguem grandes inconvenientes ao serviço de V. Majestade”.

precisos tornavam aparentes nas cerimônias públicas as potenciais disputas e conflitos.

As *Relações* de festas, enquanto textos concebidos por uma elite letrada, procuravam fixar, por meio da escrita, imagens e comportamentos ideais, com o intuito de conduzir condutas. Os dispositivos retóricos agiriam sobre os leitores, visando a contribuir para reafirmar a ordem e a hierarquia. Entretanto, não devemos perder de vista a dinâmica da experiência vivida. Em algumas das *Relações*, conforme procuramos demonstrar, é possível identificar o registro de uma variedade de tipos sociais e suas práticas no ambiente festivo. A comparação entre o conteúdo das diferentes narrativas ajuda-nos a relativizar o sentido unilinear e rígido que elas pretendiam conferir ao acontecer das cerimônias e celebrações, apresentando a diversidade da festa em uma visão homogeneizadora que congregava a todos em torno da exaltação à monarquia. Entretanto, existiam outras motivações que congregavam os sujeitos ali reunidos, conferindo à festa outros sentidos e significados. Por outro lado, outros tipos de fontes documentais apontam as desordens e as disputas como constitutivas do acontecer festivo, o que nos permite construir uma interpretação que não replique as imagens que as *Relações* procuravam fixar.

2.4

Um arremate: a história da couveira e a cozinheira

Em meio ao conjunto dos impressos que descreveram as festas de touros de 1752, destaca-se um intitulado *Nova Relação de uma disputa que teve uma couveira com uma cozinheira na tarde dos touros, por se lhe ter perdido um sapato com uma fivela de prata, e entender que a cozinheira lhe tinha apanhado*³⁶⁵. Interessante notar que o propósito desse impresso não foi o de descrever um dia da festa real em seu conjunto, tal como as demais narrativas analisadas até aqui, e sim de fazer uma “Relação desta couveira” em sua “disputa”

³⁶⁵ NOVA Relação de uma disputa que teve uma couveira com uma cozinheira na tarde dos touros... [s.l.]: [s.n.], 1752. BPNA, 55-II-17, 23, fl. 243.

com uma cozinheira³⁶⁶. Temos uma narrativa cujo foco recai sobre pessoas comuns, que podiam simplesmente estar presentes naquele festejo público: a Couveira, apresentando-se nas danças, e a Cozinheira, assistindo ao espetáculo.

Outro elemento que chama atenção quando comparamos o conteúdo desta narrativa com o dos relatos que descreveram a sequência festiva em sua totalidade – suas regras de precedências, as cortesias de costume, as entradas, danças, carros triunfais e touradas – é que, no primeiro caso, o registro escrito centra-se no conflito, enquanto que, no segundo, a ênfase está na boa ordem e harmonia do acontecimento. A possibilidade de desordem e conflito no âmbito festivo parece associada, no discurso escrito, ao espaço das relações entre as pessoas comuns.

A trama da narrativa gira em torno de uma suposta briga entre a Couveira e a Cozinheira, ocorrida no palanque no qual a primeira foi se sentar, após sua apresentação, para assistir ao restante dos festejos:

[...] nele foi de pressa assentar,
e ficando ao pé de uma cozinheira,
entrou a conversar com ela a Couveira,
e estando com todo o seu desafogo,
apareceu um carrinho com seu fogo,
que serviu mais de desgraça que de graça,
porque até pegou fogo sem chegar à Praça [...]³⁶⁷

Por mais que os festejos reais ocorressem em “ordem” e “harmonia”, as imagens ressaltadas pelos relatos, não estavam livres de imprevistos, sendo o fogo em carros alegóricos um exemplo disto.³⁶⁸ De acordo com a narrativa, o incêndio causou “estrondo” e confusão, sobretudo entre as mulheres,

[...] que ainda qualquer coisa não sentem,
já estão todas amotinadas,
e andam todas alvoroçadas,
chegou-se a função de se levantarem,
vi as quase em termos de se matarem,
e principalmente esta Couveira,
que teve disputas com uma cozinheira,
porque se lhe perdeu um sapato,
e entendeu que o tinha no seu fato

³⁶⁶ A narrativa se inicia da seguinte forma: “*Relação desta Couveira vos explico/ A que, vós leitores vos dedico/ desta minha curiosidade [...]*”. *NOVA Relação de uma disputa que teve uma couveira com uma cozinheira na tarde dos touros...* [s.l.]: [s.n.], 1752. BPNA, 55-II-17, 23, fl. 243.

³⁶⁷ Ibid., fl. 243.

³⁶⁸ O fogo no carro alegórico foi registrado em mais outras duas Relações sobre estas festividades.

que pôs uma a outra bem à curta [...].³⁶⁹

A cozinheira ficou “envergonhada” com a insinuação da Couveira de que teria aproveitado a confusão e lhe roubado o sapato com “fivela de prata”:

[...] mas a rapariga tomando alento,
entrou logo no mesmo tempo,
a descompor a tal couveira,
ande dai que é dançadeira,
e é das que aqui baila,
e basta ser mulher de toalha
não tem vergonha desta gente [...].³⁷⁰

No desenrolar da discussão entre as duas, o autor desenha representações destes tipos femininos. A Couveira é retratada como “dançadeira”, mulher que “não tem vergonha” e que “tem muitos pés, há de mister ao menos sapatos dez”³⁷¹. Já a Cozinheira, aparece como uma “pobre rapariga”, que tinha ido assistir aos festejos de touros acompanhando sua ama. Trabalhava em casa de pessoas ricas e nunca teria tirado nada dos outros.³⁷² Em determinado momento, o ocorrido passa a ser contado ao leitor por meio da fala da cozinheira:

[...] repare bem ao que lhe digo
veja se está já livre de perigo,
não torne a clamar de mim,

³⁶⁹ *NOVA Relação de uma disputa que teve uma couveira com uma cozinheira na tarde dos touros...* [s.l.]: [s.n.], 1752. BPNA, 55-II-17, 23. fl. 244.

³⁷⁰ Ibid., fl. 244.

³⁷¹ Ibid., fl. 244.

³⁷² Em certo momento da narrativa, a cozinheira assim explica o acontecido para a sua ama: “Senhora V.M. ficou diante de mim, e eu fiquei mais atrás, depois das danças, veio aquela mulher e assentou-se ao pé de mim, entrou a conversar comigo, esteve-me contando a sua vida, e eu também a minha, mas quando veio o carro de fogo, erguer-se, e com o lavarinto parece que perdeu um sapato, com uma fivela de prata, entendeu que eu lhe tinha tirado, eu que nunca arredei coisa nenhuma de ninguém, e tenho estado na casa do senhor Escamel mor da Costa, que é o irmão do Senhor João Segunda-Feira, que é uma casa tão rica, que não sabem o que tem de seu [...]”. Em resposta, a ama diz: “[...] tu não, olha isto é mal feito eu dizer-te isto, é muito fielzinha, só uma coisa tens contigo, que és um tanto gulosa [...] eu, senhora V.M. está enganada, eu tal não faço, só se é algum bocado de pão com manteiga, ou algum bocado de doce o mais, ora ainda eu estava guardada para esta, é ao que me chegaram os pecados de Maria Castanha, ora senhora não me diga isso, deixar-me ir para a cozinha [...]”. Ibid., fl. 245. As cozinheiras também aparecem como tema de um outro folheto anônimo, intitulado *Embargos para que as cozinheiras não vão ver os touros, sendo bonitas, formosas e de boa feição. Oferecido por parte do cego amor e do menino Ascânio, para a melhor forma de Direito, e se cumprir*. Nesse relato, elas são representadas como mulheres “belas” e “galantes”, que gastam o “seu dinheiro contado” para ir assistir aos “touros tão caros”. Por serem tão belas e formosas, seria melhor que ficassem em casa cozinhando, pois ao irem ver os touros inquietavam muita gente. O texto conta alguns casos, como o “que já no campo pequeno/ aconteceu de uma vez/fugir uma cozinheira/com dois toureiros, ou três [...]”. *EMBARGOS para que as cozinheiras não vão ver os touros...* BPNA, 55-II-17, n. 24, fls. 247-250.

porque eu falo a verdade, e é assim,
 nem necessitava do seu sapato lhe tirar,
 nem me havia em tão pouco sujar,
 em tantas casas que tenho servido,
 nada lhe tem faltado, nem eu bolido,
 [...]
 porque ainda que sou Cozinheira,
 não quero dar confiança a Couveira,
 porque entre as Cozinheiras há distinção,
 umas com mais, outras com menos estimação [...].³⁷³

Na passagem citada acima, o autor simula dar voz à cozinheira, de modo que seu relato assume a perspectiva de uma dessas gentes da festa. Tal recurso reforça a marca imposta pelas disputas hierárquicas entre os presentes na festa: entre as cozinheiras “há distinção”. Depois das considerações feitas pela cozinheira, o autor volta a conduzir o discurso, com a introdução da seguinte frase “Agora descreve o Autor Ao mesmo assunto”. Em seu relato da disputa, ele se posiciona a favor da cozinheira, solicitando, inclusive, os “louvores” dos leitores a ela:

[...] Agora vós Leitores
 não só a mim perdoai
 mas à cozinheira dai
 os in excelsos louvores
 Cozinheiras que as flores
 A elas são dedicadas
 Agora mais exaltadas
 As podem pôr por formosa [...].³⁷⁴

Se no relato de Luiz Lázaro Leitão o dançar das couveiras provoca admiração, nesta outra Relação o “ser dançadeira” é empregado como atributo que desqualifica a mulher a quem se aplica. A couveira que louva o novo rei, oferecendo-lhe danças nos dias festivos, é a mesma que depois solicita deste o ressarcimento da quantia que ali gastou. Enfim, a comparação documental permite-nos visualizar a mulher couveira em múltiplas situações: participando de forma ordenada das danças no Terreiro do Paço e envolvendo-se em disputas – num primeiro momento, com uma cozinheira no palanque do ambiente festivo e, num segundo momento, com a Câmara, depois de passados os festejos públicos, reclamando a importância que considerava justo receber.

³⁷³ Ibid., fls. 244-245.

³⁷⁴ Ibid., fl. 246.

O caso da couveira, nas festividades de touros em Lisboa no ano de 1752, possibilita que coloquemos em evidência duas ordens de questões. A primeira está relacionada à proposta de análise que, ao priorizar a escala micro dos contextos e dar maior atenção aos comportamentos dos sujeitos em cada um dos acontecimentos, procura aproximar-se das práticas sociais em sua dinâmica e contingência. O relato da couveira e da cozinheira mostra-nos os letrados vendo graça em uma disputa entre gentes que eles costumavam pensar serem todas igualmente subordinadas, colocando em evidência, com isso, a própria existência dessas disputas que eventualmente ocorriam nas festas reais. A segunda questão diz respeito à perspectiva interessada em perceber as conexões culturais no espaço atlântico. É manifesto o empenho da Coroa portuguesa no sentido de se fazer reconhecer pelos seus súditos por meio dos escritos, que se constituíram em instrumentos eficazes de informação e de construção da memória do império português, tanto no reino quanto no ultramar. As *Relações* de festas, ao lado de tantas outras formas discursivas – cartas, petições, crônicas, narrativas de viagem, sátiras, etc. –, configuravam uma “cultura escrita” que foi, inclusive, base da dinâmica da governabilidade entre o centro e as periferias no Império Português.³⁷⁵

Pensando no espaço das conquistas, as festas reais e os relatos destas seguiam um modelo vindo do reino, tanto na organização do seu acontecer como nos registros escritos que pretendiam descrevê-las. Nesses relatos, é possível identificar a circulação de padrões retórico-poéticos, temáticas, imagens e símbolos. Dentre estes, escolho um: a sandália de prata, objeto da disputa entre a Couveira e a Cozinheira nas festividades de touros na Lisboa de 1752. Quando se lê uma narrativa sobre as festividades ocorridas na cidade da Bahia em 1761, por ocasião do casamento da princesa do Brasil com o infante d. Pedro, chama a atenção, no relato, a passagem em que seu autor descreve as roupas “dos lacaios, pajens, e os carregadores de carruagens”, que são, segundo ele, “não de vestidos ordinários mas de custosas librés com fivelas de prata em sapatos”³⁷⁶. Reaparece

³⁷⁵ RAMINELLI, Ronald. *Viagens ultramarinas – Monarcas, vassalos e governos a distância*. São Paulo: Alameda, 2008.

³⁷⁶ TORRES, Reverendo P. Manuel Cerqueira. *Narração panegírico-histórica das festividades com que a cidade da Bahia solenizou os felicíssimos desponsórios da princeza N. Senhora com o sereníssimo Sr. Infante d. Pedro*. Lisboa: AHU. Projeto Resgate. Capitania da Bahia. AHU_CU_005-01, p. 53.

aqui, em outro contexto, a referência à fivela de prata no sapato, símbolo indumentário de distinção e prestígio. Na celebração de outro evento festivo da monarquia portuguesa, em uma localidade do outro lado do Atlântico, o sapato com a fivela de prata foi usado para distinguir um escravo que compunha o séquito do cerimonial. Como bem observou Silvia Hunold Lara, na América Portuguesa a linguagem visual das exposições públicas incluía os símbolos da dominação escravista.³⁷⁷ Símbolos que circulavam nas festas do espaço atlântico, os quais apontam para semelhanças entre práticas, mas também sinalizam diferenças locais.

³⁷⁷ LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas*. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 110-114.

Parte II

Celebrações locais

3

O Rio de Janeiro em festa

Neste capítulo, iremos falar sobre a diversidade da composição social daqueles que viveram na cidade do Rio de Janeiro na segunda metade do século XVIII, compreendendo-a como uma característica que singulariza a capital dentro do espaço colonial da América Portuguesa e, por extensão, do império português. Ao identificar os diferentes sujeitos e, dentre eles, os que tomavam parte nas festas reais, pretendemos trazer para o foco da análise o modo peculiar pelo qual tais indivíduos construíram, dramatizaram e disputaram, com suas participações nos dias festivos, uma representação naquela sociedade. Este capítulo pretende recortar um contexto e um local específicos, a cidade do Rio de Janeiro no ano de 1762, com o intuito de analisar a lógica festiva da celebração pelo nascimento do príncipe da Beira.

Vimos, na primeira parte deste trabalho, que as *Relações de festas*, apesar das limitações que se lhes possa atribuir, constituem-se em registros reveladores da construção de sentidos simultâneos no interior das celebrações em homenagem à monarquia³⁷⁸. É recorrente em tais narrativas o uso do termo “povo” para definir aqueles que estiveram presentes nos momentos festivos. Mas quem formava o “povo” da cidade do Rio de Janeiro no ano de 1762? O primeiro item do capítulo discute essa questão, chamando a atenção para a presença maciça de africanos e seus descendentes na condição de escravos, libertos ou livres naquele ambiente urbano. O “povo” era formado por sujeitos diversos, tais como artesãos,

³⁷⁸ A condição de observação do historiador em relação aos rituais do passado possui sua especificidade. Como bem assinalou Jean-Claude Schmitt, não temos acesso direto à observação desses rituais, mas somente aos seus textos e imagens. Estes os descrevem ou os mostram necessariamente de uma maneira parcial e limitada, já que nos dão sempre uma interpretação, às vezes explícita, mas nem sempre implícita, determinada desde o início pela escolha do vocabulário”. SCHMITT, Jean-Claude. Rito. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. v. II. Bauru: São Paulo, EDUSC, 2006. p. 419.

índios, pardos e negros, que ocuparam um lugar nas celebrações festivas, trazendo para os rituais da monarquia seus gestos, danças e concepções de mundo.

No segundo item, recuperamos a ideia de que os relatos de festas produzidos na América Portuguesa fizeram parte de uma produção escrita dirigida ao soberano que conectava realidades socioculturais geograficamente distantes e diferentes, ligando-as à Coroa. Existia, portanto, um investimento dos grupos locais da colônia tanto no sentido de promover a festa, como também de que a informação sobre esta chegasse ao rei. Alguns desses relatos foram noticiados na *Gazeta de Lisboa* e outros impressos em tipografias localizadas em Lisboa. Os habitantes da América, ao enviar os seus textos para que fossem examinados e publicados no reino, pretendiam aproximar-se do centro, almejando algum tipo de reconhecimento e distinção.

Dentre as narrativas de festas da América Portuguesa, temos preservadas duas *Relações* anônimas sobre um mesmo evento festivo ocorrido no Rio de Janeiro no ano de 1762: a celebração pelo nascimento do príncipe da Beira. Em 1763, justamente no momento em que aquela cidade tornava-se sede do vice-reinado, um desses textos foi impresso em Lisboa. Os itens 3 e 4 do capítulo examinam a celebração: acompanhamos, primeiramente, a sequência das duas narrativas apresentando ao leitor uma visão do conjunto daquele festejo; em seguida propomos uma reflexão sobre os significados da exibição pública apresentada pelos *pardos* do Rio de Janeiro durante a festa.

3.1

O “Povo” do Rio de Janeiro

Portugueses europeus e portugueses americanos, brancos, pardos, índios e negros, homens e mulheres livres, libertos e escravos conviveriam com a ausência do rei, pelo menos até o estabelecimento da Corte portuguesa no Rio de Janeiro em 1808. Ainda que o soberano estivesse distante fisicamente dos súditos ultramarinos, a imagem régia desempenharia um papel relevante na manutenção da ordem colonial na América Portuguesa, sendo os dias festivos um importante momento de representação dos laços que ligavam aqueles súditos ao centro do

poder, e também da unidade do Império³⁷⁹. De acordo com Maria Fernanda Bicalho, dentre as inúmeras atribuições das câmaras, tanto reinóis quanto ultramarinas,

aquelas que lhes davam maior prestígio e que as transformavam em verdadeiros agentes mediadores entre as localidades e o centro da monarquia, eram as festas régias e religiosas, momentos de celebração do corpo místico sobre o qual se fundava o Império.³⁸⁰

Em seu conjunto, essas festividades assinalavam a união das autoridades local e real e das esferas civil e religiosa para um propósito político comum: demonstrar e reafirmar a lealdade e fidelidade de uma determinada comunidade à Coroa portuguesa. No espaço das conquistas, a ausência física do rei era compensada pela representação da sua presença na pessoa do vice-rei ou dos juízes do Tribunal da Relação investidos pelo selo real. A Câmara, por sua vez, enquanto importante “agente mediador”, recuperando a expressão de Bicalho, também atuou no sentido de representar o rei em uma localidade, sobretudo, nas de estatuto colonial. Por outro lado, conforme sublinha a autora, o órgão camarário constituiu-se, ao mesmo tempo, em espaço de representatividade do “povo”³⁸¹.

Essa palavra assumiu diferentes significados conforme os seus usos no âmbito da linguagem política do Antigo Regime português. O primeiro deles – tomando as correspondências, relatórios, avisos, consultas entre autoridades diversas no século XVIII – vincula-se à ideia do “povo” como a totalidade do corpo político cujo centro é o monarca. Nessa acepção, o termo pode ser

³⁷⁹ Sobre esse tema ver MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho: a monarquia portuguesa e a colonização da América, 1640-1720*. São Paulo: Editora HUCITEC, 2002.

³⁸⁰ BICALHO, Maria Fernanda Baptista. Mediação, pureza de sangue e oficiais mecânicos. As câmaras, as festas e a representação do império português. In: PAIVA, Eduardo F.; ANASTASIA, Carla Maria Junho (orgs.). *O trabalho mestiço*. Maneiras de pensar e formas de viver. Séculos XVI a XIX. São Paulo: Annablume/PPGH-UFGM, 2002. p. 307-322. Ver também Id. *A cidade e o império: o Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

³⁸¹ Ibid. Silvia Hunold Lara também chama a atenção para o papel das Câmaras como espaços mediadores. Em suas palavras: “Assim como no Reino, os conselhos municipais espalhados por todas as partes do Império constituíam uma teia na qual se apoiava a política metropolitana e que servia de mediação entre os funcionários reais e os poderes locais”. De acordo com a autora, o aparecimento dos núcleos urbanos no espaço colonial não se fazia sem uma certa atribuição de poder aos moradores de uma determinada localidade. Deste modo, a circunscrição espacial surgia vinculada à ideia da existência de uma jurisdição. LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 30-31.

substituído por expressões intercambiáveis como o conjunto dos “súditos” ou “vassalos”, “comunidade” ou “reino”. É esse o sentido da palavra “povos”, abaixo, na passagem do relatório que o vice-rei Marquês do Lavradio escreveu ao seu sucessor:

[...] o amor ao Real serviço, e o interesse que tenho por esses povos, e pelo Estado, me não podem dispensar estas coisas, todas, a que eu a V. Exc. faça uma narração das forças desta Capitania [do Rio de Janeiro], do estado em que achei-a, os seus interesses, o sistema que tenho seguido, o caráter dos grandes, e ultimamente o estado em que entrego a V. Exc. [...].³⁸²

De acordo com Luisa Rauter Pereira, apesar de o termo “povo” ser empregado com recorrência nos documentos oficiais tanto do reino como do ultramar, ainda não havia no século XVIII se tornado um conceito propriamente dito, com contornos próprios e definidos³⁸³. Nos textos legais portugueses denominados *Ordenações*, o significado do léxico “povo” aparece igualmente associado à relação com a figura real e também à ideia de justiça. Segundo a concepção corporativa portuguesa de organização da sociedade e do poder, o rei (caput) deveria governar em obediência às leis naturais, constituindo-se como uma das suas principais atribuições o fazer justiça, vale dizer, manter a harmonia de cada grupo do corpo social, garantindo a cada qual o seu estatuto (foro, direito, privilégio)³⁸⁴. O monarca, como árbitro dos conflitos sociais e mantenedor dos equilíbrios estabelecidos, era visto como “bom Príncipe, pois que por Deus foi dado [seu poder] principalmente não para si, nem seu particular proveito, mas

³⁸² MASCARENHAS, Luís de Almeida Portugal Soares de Alarcão d'Eça e Melo Silva. [Relatório] abr. 1778, Rio de Janeiro [para] MASCARENHAS, Luís de Almeida Portugal Soares de Alarcão d'Eça e Melo Silva. [Relatório] abr. 1778, Rio de Janeiro [para] VASCONCELLOS E SOUZA, Luiz de, Rio de Janeiro. Relatório do Marquês do Lavradio, Vice-rei do Rio de Janeiro, entregando o Governo a Luiz de Vasconcellos e Souza, que o sucedeu no Vice-reinado. In: *RIHGB*, Rio de Janeiro, tomo 4, abr. 1842, p. 52.

³⁸³ PEREIRA, Luisa Rauter. Os conceitos de povo e plebe no mundo luso-brasileiro setecentista. *Almanack Braziliense*, São Paulo, nº 11, p. 100-114, mai. 2010. De acordo com a autora: “A política pensada em termos de um campo discursivo formado por conceitos é uma criação do mundo moderno, assim como a vivência de um amplo espaço público de debate político. No caso específico do conceito de que estamos tratando, é importante não perder de vista que sua centralidade no debate político é, sobretudo, um fenômeno contemporâneo, a partir da generalização da ideia de soberania popular”. p. 114.

³⁸⁴ Sobre esse tema, ver XAVIER, Ângela Barreto; HESPANHA, Antonio Manuel. A Representação da Sociedade e do Poder. In: *História de Portugal*, v. 4. Lisboa: Estampa, 1993. p. 130.

para bem governar o seu povo, e aproveitar a seus súditos como a próprios filhos”³⁸⁵.

Uma das maneiras de os súditos retribuírem e reconhecerem o bom governo de um monarca era a realização de cerimônias públicas. Na passagem a seguir de um relato sobre as festas ocorridas na capital da capitania do Rio de Janeiro no ano de 1762 pela comemoração do nascimento do príncipe da Beira, está presente a ideia do reconhecimento do monarca português por parte dos moradores daquela cidade, bem como o significado do termo “povo” enquanto conjunto de súditos que tinham em comum o vínculo com aquele soberano:

[...] Esta fausta notícia participada à Cidade do Rio em 24 de janeiro de 1762, fez que seus moradores dessem ilustre prova de amor que consagram os seus Soberanos. Concorriam todos impacientes a outra vila; e uns a outros se congratulavam dela, como se em cada particular se contivesse toda a felicidade do Estado. Neste regozijo público, vendo-se as ruas cobertas, e as praias bordadas de imenso povo, se feria o ar de aclamações alegres [...].³⁸⁶

Já no verbete sobre as Cortes portuguesas elaborado por Raphael Bluteau em seu *Vocabulário Português e Latino*, o termo “povo” adquire outra significação. Ao discorrer sobre os três estados reunidos nas Cortes, Bluteau diz que

[...] No eclesiástico entram os arcebispos, bispos, e os priores-mores das ordens militares de Santiago e Avis; no da nobreza, os duques, marqueses, condes, conselheiros, senhores de terras e alcaides-mores; e no do povo os procuradores de dezoito cidades e 75 vilas principais do Reino.³⁸⁷

Nessa passagem, o “povo” não é entendido como o conjunto dos súditos e sim como os procuradores das Câmaras Municipais, que eram escolhidos entre os membros da oligarquia local. Esta segunda acepção tem um sentido mais restrito em relação à primeira, já que “povo” é aqui identificado àqueles que ocupavam cargos na administração municipal, sendo também reconhecidos como cidadãos. No mundo do Antigo Regime, nem todos os habitantes das cidades eram

³⁸⁵ *Ordenações Manoelinas*. Livro I. Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. p. 1.

³⁸⁶ *EPANÁFORA Festiva ou relação sumária das festas com que na cidade do Rio de Janeiro, capital do Brasil, se celebrou o feliz nascimento do sereníssimo príncipe da Beira, nosso senhor*. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1763. BNRJ, p. 5.

³⁸⁷ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. Vol. 2, p. 577

considerados cidadãos, mas sim os que, por eleição de seus pares, ocupavam ou haviam ocupado os cargos da governança local, bem como seus descendentes, ou seja, os “homens bons” e suas famílias³⁸⁸. De acordo com a legislação vigente no reino, e que teoricamente deveria ser seguida nas outras partes do Império, os cargos camarários deveriam ser preenchidos por pessoas de *pureza de sangue* e que não exercessem profissões *vis*. Naquele contexto, ser cidadão não era um direito tal como o concebemos na atualidade, e sim um privilégio outorgado pelo rei de Portugal, que distinguia alguns poucos indivíduos do conjunto de súditos do reino, tendo, portanto, um caráter excludente³⁸⁹.

Ainda no *Vocabulário* de Bluteau temos o verbete sobre o termo “povo” com a seguinte definição: “Povo. Os moradores de uma cidade, Vila ou lugar. [...] Povo miúdo, plebe, o vulgo, a gente baixa de qualquer povoação, Cidade ou Vila”³⁹⁰. Tal definição opera uma distinção entre “povo” e “povo miúdo”, sendo este último termo carregado por uma dupla exclusão: aquela que o opõe aos grupos privilegiados da nobreza e do clero, e a que o opõe ao que seria considerado o núcleo distintivo do povo, ou seja, as pessoas da governança local. Por vezes, o termo povo é usado como equivalente a “plebeu”, vale dizer, a gente popular. De acordo com Bluteau, o “peão” era o “homem do povo, homem plebeu que não tem ofício algum militar nem civil, nem chegou a ser sequer vereador da Câmara da cidade ou vila”³⁹¹.

³⁸⁸ Ver BICALHO, Maria Fernanda Baptista. O que significava ser cidadão nos tempos coloniais. In: ABREU, Martha; SOIHET, Raquel. *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 114.

³⁸⁹ De acordo com Maria Fernanda Baptista Bicalho, “a qualidade de cidadão poderia ser adquirida: 1) pelo nascimento, de acordo com a expressão ‘filhos e netos cidadãos’; 2) pelo merecimento, cabendo naturalmente ao rei, a quem competiria distribuir mercês, títulos e privilégios, arbitrar sobre a sua concessão; 3) por via institucional, através do exercício de certas funções no governo das localidades, aproveitando como trampolim para a obtenção de privilégios; 4) pelo matrimônio com filhas de cidadãos; e 5) finalmente pelas letras – ou seja, pelo fato de ser letrado –, o que funcionava como fonte de mérito para se ascender na escala social”. Ibid., p. 144.

³⁹⁰ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. v. 6, p. 82.

³⁹¹ Ibid., p. 492. Sobre esses termos, ver a análise de LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas...* São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 81-84. Segundo a autora, “a palavra *povo* foi usada também como oposta a *vassalo*, criando um sentido de oposição entre o conjunto dos que pertencem ao corpo social e aqueles que, em determinadas situações, criavam ‘tumultos’, agiam de forma ‘ignorante’” (p. 82). De acordo com Augusto Santos Silva, a demarcação entre o que é definido como “povo” e “plebe” é móvel e varia segundo as conjunturas e os locais de enunciação. SILVA, Augusto Santos. *Tempos cruzados: um estudo interpretativo da cultura popular*. [s.l.]: Biblioteca das ciências do Homem, Sociologia e Epistemologia, v. 16. Edições Afrontamento, 1994. p. 108.

Finalmente, a palavra “povo” podia ser utilizada como sinônimo de “mecânicos”. É esse, por exemplo, o sentido do cargo de “juiz do povo” existente em algumas câmaras, como nas de Lisboa e do Porto, cuja função era a de representar os interesses dos ofícios mecânicos no Senado e, no caso de Lisboa, também diretamente junto à Coroa³⁹². Nessas cidades, os principais oficiais e artesãos elegiam anualmente, dentre os membros de sua corporação, vinte e quatro representantes que formavam a chamada Casa dos Vinte e Quatro. Seus integrantes, por sua vez, escolhiam dentre eles quatro indivíduos designados como procuradores dos *mesteres*, que atuavam no Conselho Municipal, ao qual estavam subordinados. Tinham o direito de participar das sessões de vereança e de votar nos assuntos que afetassem a vida econômica da cidade e os interesses dos ofícios e corporações³⁹³. O membro mais velho da Casa dos Vinte e Quatro intitulava-se “juiz do povo”, que, como dito acima, também tinha assento no Senado. A possibilidade de os ofícios mecânicos terem sua representação nas sessões da Câmara foi um privilégio especial concedido pelo rei a algumas cidades consideradas notáveis. Na América Portuguesa, tal privilégio foi desfrutado, ainda que por um período determinado, pelas cidades de Salvador (1641) e do Rio de Janeiro (1642), cujas câmaras receberam as chamadas liberdades dos cidadãos do Porto.

³⁹² Sobre a representação dos ofícios nas Câmaras, ver BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 287-288; CAVALCANTI, Nireu. *O Rio de Janeiro setecentista: a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 209-210; BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *A Cidade e o Império...* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003; SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *Festa do Corpo de Deus, Oficiais Mecânicos e Estatutos de Pureza de Sangue no Rio de Janeiro Setecentista*. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Cláudia. [Organizadores] *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. p. 247.

³⁹³ De acordo com Charles Boxer, os procuradores aconselhavam a Câmara quanto aos preços que artífices e diaristas deveriam cobrar por seus serviços e também estabeleciam as condições de aprendizagem e de admissão em uma corporação. Estas “se organizavam em bandeiras, assim chamadas em virtude das grandes bandeiras quadradas ou oblongas que os artífices transportavam nas procissões religiosas e nas ocasiões festivas. Eram geralmente feitas de damasco ou brocado carmesim, bordadas com lantejoulas de ouro ou prata, e traziam o desenho do santo padroeiro ou do ofício que representavam. Uma bandeira podia abranger os profissionais de um único ofício, ou de diversos ofícios, um dos quais era reconhecido como o cabeça”. *O império marítimo português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 288. Segundo Nireu Cavalcanti, a bandeira dos ofícios remonta à tradição dos antigos grêmios medievais. Em 1539, as corporações deixaram de ser “puramente civis para se tornarem ‘soldadócios religiosos’, ou seja, sociedades de pessoas conviventes sob um manto piedoso que tomavam por padroeiros os santos sob cuja invocação funcionavam”. Referindo-se ao caso do Rio de Janeiro, o autor afirma que, no século XVIII, havia nesta cidade as “Bandeiras dos Ofícios – ou o que é o mesmo, as Irmandades Embandeiradas –, com uma importante diferença: no Brasil essas irmandades não constituíram a ‘Casa dos 24’, o que não as impediu, no entanto, de se articularem ao Estado, por meio da Câmara dos Vereadores local, com a qual mantinham elos institucionais”. *O Rio de Janeiro setecentista...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 209-210.

Tendo em vista os significados possíveis do termo “povo” elencados acima, é oportuno indagar sobre os seus usos discursivos no contexto da sociedade colonial da América Portuguesa, sem perder de vista suas variações conforme as circunstâncias, espaços e agentes de enunciação. Nas *Relações* de festas, a palavra “povo” será usada com recorrência, e, por mais que o seu significado deva ser apreendido no âmbito do contexto discursivo, considero importante pontuar algumas ideias que estiveram a ela associadas no espaço colonial americano. Para tanto, devemos recuperar a afirmativa de que a Câmara não somente representava a presença do rei no território colonial, mas também a “nobreza” e o “povo”, ou seja, as partes constitutivas da sociedade jurídica de ordens.

Importante notar, como faz Silvia Hunold Lara, que o plano das relações sociais mostra-se muito mais complexo do que o das definições jurídicas, e a realidade não seguiu de perto as determinações da legislação, apresentando uma infinidade de critérios estamentais e hierárquicos que se sobrepunham³⁹⁴. Pensando na situação do reino português, podemos afirmar que dentro da categoria dos nobres, por exemplo, existiram diversos graus de nobreza que variavam conforme o nascimento, as posses e os serviços prestados ao rei. Havia ainda um chamado “estado do meio”, formado por pintores, cirurgiões, boticários, dentre outros, que se situava entre os mecânicos e os nobres. A sociedade colonial da América Portuguesa, por sua vez, como parte constitutiva do império português, herdou as formas de diferenciação social vindas do reino, baseadas no nascimento e na distribuição de privilégios, muito embora tenha acrescido a elas novos critérios de distinção como os da cor e do *status* legal – se homens livres, libertos ou escravos – relacionados à presença massiva da escravidão nessas terras³⁹⁵.

³⁹⁴ LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas...* São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 79-87.

³⁹⁵ Em estudo sobre a Bahia dos séculos XVI ao XIX, Stuart Schwartz afirma que aquela sociedade “herdou concepções clássicas e medievais de organização e hierarquia, mas acrescentou-lhes sistemas de graduação que se originaram da diferenciação das ocupações, raça, cor e condição social [...]. Foi uma sociedade de múltiplas hierarquias de honra e apreço, de várias categorias de mão de obra, de complexas divisões de cor e de diversas formas de mobilidade e mudança: contudo, foi também uma sociedade com forte tendência a reduzir complexidades a dualismos de contraste – senhor/escravo, fidalgo/plebeu, católico/pagão – e a conciliar as múltiplas hierarquias entre si, de modo que a graduação, a classe, a cor e a condição social de cada indivíduo tendessem a convergir”. SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 209-210. Para uma

Quem eram, portanto, os que constituíam a “nobreza” e o “povo” nos núcleos urbanos da sociedade colonial da América Portuguesa de modo geral, e na cidade do Rio de Janeiro em particular? Formavam a chamada “nobreza da terra” ou “principais da terra” os indivíduos que tinham qualidades inatas – como a ascendência familiar ou a pureza de sangue – ou adquiridas pela via econômica – o ser senhor de terras e escravos – ou política – aqueles que exerciam cargos na Câmara Municipal. Também recebiam o título de nobres ou “principais” os que tivessem por suas ações contribuído para a conquista, povoamento e defesa da colônia. Foi esse o argumento acionado pelos vereadores da Câmara do Rio de Janeiro em uma representação dirigida ao rei D. João V no ano de 1730. Nela, queixavam-se que jornaleiros, caixeiros e oficiais mecânicos vindos de Portugal, ao chegarem à América, reivindicavam igualdade com as pessoas de maior distinção, querendo “aqueles forasteiros de inferior condição” atropelar a “nobreza principal da terra” e servir nos “cargos honrosos da República”. Solicitavam ao monarca o respeito a leis, provisões e alvarás sobre o assunto por serem prejudiciais aos “naturais, os filhos e netos dos cidadãos *descendentes dos conquistadores* daquela capitania, de conhecida e antiga nobreza”³⁹⁶. Ou seja, os vereadores enfatizavam a filiação aos que haviam contribuído para a conquista daquela capitania em nome do rei como um atributo que os distinguia enquanto nobreza da terra.

Tal representação põe em evidência, conforme demonstrou Maria Fernanda Bicalho, duas ordens de conflitos: um primeiro envolvendo os oficiais da Câmara e os representantes do poder central na colônia, em decorrência da intromissão destes últimos, sobretudo governadores e ouvidores, nas eleições dos vereadores; e um segundo entre as oligarquias locais e outros grupos sociais – tais como

reflexão sobre as singularidades dos critérios estamentais e hierárquicos na sociedade colonial da América Portuguesa, ver também: RUSSELL-WOOD, J.A.R. Ambivalent authorities: the african and afro-brazilien contribution to local governance in Colonial Brazil. In: *The Americas*, 57: 1 Jul. 2000, p. 15-16; LARA, Silvia Hunold. op. cit.

³⁹⁶ Documentação Avulsa do Rio de Janeiro. *Arquivo Histórico Ultramarino*. Caixa 8, doc. 42, apud BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *A Cidade e o Império...* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 374-375, grifo meu. Em relação aos reinóis, solicitavam ao rei que os cargos das Câmaras só fossem preenchidos por os “que se acham moradores e vizinhos daquele Povo, seja os que tiverem os foros de graduação da Casa de Vossa Majestade [...] ou as pessoas de notória nobreza, conhecidas por tais, e por principais nas suas terras”, p. 375. De acordo com Maria Fernanda Bicalho, na carta que responde a esta representação, datada de 18 de setembro de 1733, o rei determina que sejam observadas as ordens que se tinham expedido e “que não fossem eleitos os que não eram filhos ou netos de moradores, salvo no caso em que não chegassem a número de doze”. Nota número 21, p. 393.

oficiais mecânicos, pessoas consideradas impuras, comerciantes fluminenses e reinóis – em decorrência da pretensão daquelas de reservar para si o controle dos cargos do Conselho Municipal³⁹⁷. Com relação ao primeiro tipo de conflito, o vice-rei Marquês do Lavradio chamou a atenção para a existência de “desordens” na Câmara do Rio de Janeiro. Explicou ao seu sucessor que apesar, de ter “jurisdição para meter a mão em todas as repartições, e providenciar como entendesse ser mais próprio” visando contribuir para a “felicidade, sossego, defesa e conservação destes povos e deste Estado”, optou por adotar o seguinte sistema:

[...] deixar o Presidente e Vereadores governarem como lhes competia, vigiando sobre as desordens, e quando as havia, escrevendo à mesma Câmara, determinando o que me parecia deviam praticar, e que era mais conforme as suas obrigações; porém estas determinações dirigidas à mesma câmara, ou insinuadas à ela, eram mandadas executar pela mesma Câmara em seu nome. Segui o sistema de não fazer algum caso das murmurações do povo, procurava sabê-las, sem que eles o percebessem, para examinar se eles tinham razão de se queixar; quando lha achava, insensivelmente naquela parte em que eles tinham a justa queixa, procurava emendar a minha resolução; nos outros em que tinham menos razão conservava-me constante, fazendo sempre ignorante do que diziam [...].³⁹⁸

O termo “povo” nessa passagem refere-se aos cidadãos que ocupavam os cargos *concelhios*, que no caso da cidade do Rio de Janeiro era composto, sobretudo, por indivíduos pertencentes à nobreza da terra³⁹⁹. Fica evidente na fala

³⁹⁷ BICALHO, Maria Fernanda Baptista. As câmaras municipais no império português: o exemplo do Rio de Janeiro. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 18, n. 36, p. 251-580, 1998.

³⁹⁸ MASCARENHAS, Luís de Almeida Portugal Soares de Alarcão d'Eça e Melo Silva. [Relatório] abr. 1778, Rio de Janeiro [para] MASCARENHAS, Luís de Almeida Portugal Soares de Alarcão d'Eça e Melo Silva. [Relatório] abr. 1778, Rio de Janeiro [para] VASCONCELLOS E SOUZA, Luiz de, Rio de Janeiro. Relatório do Marquês do Lavradio, Vice-rei do Rio de Janeiro, entregando o Governo a Luiz de Vasconcellos e Souza, que o sucedeu no Vice-reinado. In: *RIHGB*, Rio de Janeiro, tomo 4, abr. 1842. p. 455-456.

³⁹⁹ Ao longo do século XVIII, foi visível a existência de um campo de disputas pelo controle dos cargos camarários na cidade do Rio de Janeiro. A nobreza da terra, muito embora ocupasse os cargos da governança local, teve que enfrentar as tentativas dos homens de negócios naturais do reino que dirigiam representações à Coroa requerendo a permissão para que pudessem servir nas Câmaras. De acordo com Maria Fernanda Bicalho, apesar de excluídos dos cargos da governança, “os comerciantes mais abastados não raro participavam de juntas convocadas pela câmara e autoridades metropolitanas para deliberar sobre assuntos que exigiam prudência e uma certa urgência, ligados a eventualidades não reguladas pela legislação. Além disso, postulavam, e muitas vezes exerceram, funções ligadas à administração fazendária, como as de almoxarife, feitor ou escrivão da alfândega, escrivão da Fazenda, tesoureiro da Junta de Comércio etc.” BICALHO, Maria Fernanda. O que significava ser cidadão nos tempos coloniais. In: ABREU, Martha; SOIHET, Raquel. *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 380-381. A historiografia sobre o tema demonstra que os comerciantes radicados na colônia irão desenvolver estratégias de enobrecimento casando-se com as filhas da nobreza da terra, ingressando na carreira militar e eclesiástica, ou nas irmandades e confrarias religiosas. Outra forma de enobrecimento era por meio dos serviços prestados à Coroa: investir nos negócios da defesa, em obras públicas de saneamento e embelezamento urbano implicava recompensas em

de Lavradio a existência de conflitos entre ele, representante do rei, e aqueles que constituíam o governo local.

Cabe lembrar que os oficiais mecânicos tiveram um espaço de representatividade na Câmara do Rio de Janeiro, que, conforme informa Vieira Fazenda, solicitou ao rei, em 1624, licença para o povo eleger dois *mesteres*. Ainda de acordo com esse autor, documentos comprovam que em 1661 existiam quatro desses representantes no Senado e que no ano de 1736, quando o governador José da Silva Paes dirigiu-se à Câmara procurando saber como nela se costumava ouvir o povo, esta respondeu “que por meio de procuradores da nobreza, mercancia e mecânica, eleitos neste Senado”⁴⁰⁰. À diferença da Câmara de Salvador, no Rio de Janeiro não existiu o cargo de juiz do povo⁴⁰¹.

Nas festas reais, momentos públicos de celebração dos acontecimentos e datas importantes da monarquia portuguesa, os representantes do poder central e local deviam aparecer unidos, representando visualmente a harmonia do império. No entanto, as festividades também deixavam aparentes as potenciais contradições características de uma sociedade colonial e escravista, sendo o seu acontecer muitas vezes, conforme os contextos e localidades, permeado por

status. Este último tipo de estratégia de enobrecimento foi visível no período pombalino, quando muitos negociantes portugueses de grosso trato dispostos a investir nas companhias monopolistas e nos projetos econômicos do Estado receberam como retribuições mercês de hábitos de ordens militares. Ibid., p. 382-383. Sobre os negociantes de grosso trato na cidade do Rio de Janeiro no final do século XVIII, ver FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro (1790-1840)*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.

⁴⁰⁰ FAZENDA, Vieira. As Bandeiras dos Ofícios. In: *RIHGB*, Rio de Janeiro, tomo 86, v. 140, 1919. p. 182.

⁴⁰¹ Em estudo sobre os oficiais mecânicos na cidade de Salvador, Maria Helena Ochi Flexor chama a atenção para os antagonismos existentes no interior da câmara daquela cidade entre o juiz do povo, os procuradores dos mesteres e os vereadores. Segundo estes últimos, os dois primeiros estariam infiltrando-se em competências que não eram as suas (eles podiam intervir somente nas questões relacionadas ao bom governo dos ofícios mecânicos, abastecimento e preços dos gêneros). Além disso, acusavam-lhes de provocar reações populares contra a Câmara, o governo e o rei. Diante de tais conflitos, a própria câmara de Salvador escreveu ao reino solicitando a extinção dos cargos de juiz do povo e mesteres, cargos estes que eram privilégios especiais de cidades consideradas notáveis. Em 25 de fevereiro de 1713, uma carta régia extinguiu os cargos de juiz do povo e mesteres. Entre 1715 e 1716, os vereadores se dirigiram novamente ao rei solicitando a sua restituição, mas não obtiveram êxito. A partir de então, os oficiais mecânicos perderam os seus representantes no Conselho Municipal e suas atividades foram restringidas: apenas examinavam os seus pares, por meio de um juiz de ofício e seu escrivão, e avaliavam obras em comum acordo com a câmara. FLEXOR, Maria Helena Ochi. Os oficiais mecânicos na cidade notável do Salvador. In: *Artistas e artífices e a sua mobilidade no mundo de expressão portuguesa. VII Colóquio Luso-Brasileiro de História da Arte*. Atas. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007, p. 373-383.

disputas e tensões entre as diferentes instâncias de poder e grupos sociais nela ali presentes.

Se, por um lado, a Câmara foi um espaço de representatividade daqueles que no âmbito local se reconheciam como a “nobreza da terra”, por outro, constituiu-se enquanto porta-voz dos interesses do “povo”. Entretanto, como bem apontou Stuart Schwartz, a população urbana que o Conselho Municipal deveria representar nas cidades coloniais da América Portuguesa compunha-se, ao longo do século XVIII, cada vez mais por indivíduos africanos ou de ascendência africana, escravos e libertos, cuja presença gerava um crescente desconforto tanto entre a “nobreza da terra” como entre os agentes do poder real, tais como vice-reis, governadores, juizes de fora, dentre outros. Em suas cartas, relatórios e ofícios, aparece com recorrência a percepção do “povo” enquanto “plebe”, por ser formado, predominantemente, por uma população desordenada de negros e mulatos livres, libertos e escravos⁴⁰². Tal identificação se expressa na seguinte passagem do relatório do vice-rei Marquês do Lavradio, quando discorre sobre as funções exercidas pelos corpos de cavalaria na cidade do Rio de Janeiro:

[...] Empreguei estes corpos, não só nas guardas do Vice-rei quando sai fora, mas na guarda de cima do palácio; fazem a ronda da cidade de dia, nos domingos e dias santos, para evitar os ajuntamentos e desordens que naqueles dias costumam fazer os pretos e os mulatos, sendo raro o em que não houvessem algumas mortes. Do mesmo modo faziam as rondas dos subúrbios da cidade, onde acostumavam fazer os mesmos ajuntamentos; [...] e deste modo se tem evitado os roubos, que se fazem pelas estradas, assassinatos e outras desordens semelhantes. Todos esses serviços indispensáveis para ter sossego esta capital. [...].⁴⁰³

As rondas faziam-se necessárias para controlar os ajuntamentos de “pretos e mulatos” que provocavam “desordens”, sobretudo, em “dias santos” nos quais eram realizadas festividades. Anos depois, em 1789, o vice-rei Luis de Vasconcelos e Souza também destacou o problema das desordens realizadas pelo grande número de “mulatos e negros” na cidade do Rio de Janeiro:

⁴⁰² SCHWARTZ, Stuart. Ceremonies of public authority in a colonial capital. The King's processions and the hierarchies of power in the seventeenth century Salvador. In: *Anais de História de Além-Mar*, Lisboa, v. V, p. 7-26, 2004.

⁴⁰³ MASCARENHAS, Luís de Almeida Portugal Soares de Alarcão d'Eça e Melo Silva. [Relatório] abr. 1778, Rio de Janeiro [para] VASCONCELLOS E SOUZA, Luiz de, Rio de Janeiro. Relatório do Marquês do Lavradio, Vice-rei do Rio de Janeiro, entregando o Governo a Luiz de Vasconcellos e Souza, que o sucedeu no Vice-reinado. In: *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, tomo 4, abr. 1842. p. 430.

[...] Havendo em toda a parte muita casta de vadios, que cometem insultos e extravagâncias inauditas, não é de admirar que no Rio de Janeiro, onde o maior número dos seus habitantes se compõem de mulatos e negros, se pratiquem todos os dias grandes desordens, que necessitam ser punidas com demonstrações severas, que sirvam de exemplo e de estímulo para se coibirem, ainda que de nenhum modo se deve esperar que o sejam na sua totalidade [...].⁴⁰⁴

Ambos os testemunhos ressaltam a necessidade de o governo pensar sobre mecanismos de controle social efetivos para conter tais problemas no espaço urbano. Nos escritos das autoridades coloniais, era comum o uso dos termos “negro” e “preto” para fazer referência aos escravos, muito embora de acordo com a definição dicionarizada “negro” designasse o “homem da terra dos negros ou filho de pais negros”⁴⁰⁵ remetendo à origem geográfica do indivíduo e não à condição social⁴⁰⁶. O termo “preto”, por sua vez, esteve diretamente associado à escravidão, conforme a definição de Bluteau: “pretinho vale o mesmo que pequeno escravo” ou “preto também se chama o escravo preto”⁴⁰⁷.

Silvia Hunold Lara chama a atenção para as diferenças entre as definições dicionarizadas e os usos e acepções mais correntes entre aqueles que habitavam a América Portuguesa. Conforme demonstra a autora, ao longo do século XVIII é possível perceber nos documentos oficiais o alargamento do significado da palavra “negro”, que, em muitos casos, passou a se referir indistintamente a todos os que não eram brancos, tornando-se uma categoria genérica que abarcava indivíduos de categorias sociais distintas. Já a palavra “mulato” indicava o indivíduo mestiço, “filho e filha de branca e negro ou de negro e mulher branca”, sendo que em seus usos no contexto colonial da América Portuguesa passou a estar associada a noção de impureza.

⁴⁰⁴ VASCONCELLOS E SOUZA, Luiz de. [Ofício] 20 ago. 1789, Rio de Janeiro [para] CASTRO, José Luís de, Rio de Janeiro. Ofício do Vice-rei do Luiz de Vasconcellos e Souza com a cópia da relação instrutiva e circunstanciada para ser entregue ao seu sucessor... In: *RIHGB*, Rio de Janeiro, tomo 4, abr. 1842. p. 34.

⁴⁰⁵ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*: aulico, anatomico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. Vol. 5, p. 702

⁴⁰⁶ Para uma reflexão acerca de tais termos, ver: LARA, Silvia Hunold. A cor da maior parte da gente: negros e mulatos na América setecentista. In: FURTADO, Junia Ferreira [Org]. *Sons, formas, cores e movimentos na modernidade atlântica*: Europa, Américas e África. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fapemig, PPGH-UFMG, 2008, p. 362-374. Ver também o capítulo 3, A multidão de pretos e mulatos. In: LARA, Silvia Hunold. *Fragments setecentistas...* São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 126-172.

⁴⁰⁷ BLUTEAU, Raphael. op. cit. Vol. 6, p. 727

O expressivo número de negros na cidade do Rio de Janeiro também foi um elemento notado entre os viajantes. Em 1748, um oficial francês deixou registradas as suas impressões: “Apesar de as novas minas ocuparem um número significativo de escravos, o Rio de Janeiro é um verdadeiro formigueiro de negros. Essa concentração traz consigo o constante perigo de uma rebelião”.⁴⁰⁸

Anos mais tarde, em 1768, o inglês James Cook afirmou ser a capitania do Rio de Janeiro composta de “37 mil habitantes brancos e 629 mil negros, muitos deles livres, perfazendo um total de 666 mil pessoas, na proporção de dezessete para um”.⁴⁰⁹ A observação de que alguns desses negros não eram escravos aponta para a existência de uma população de cor livre ou liberta que circulava no espaço urbano do Rio de Janeiro colonial, trazendo desconforto entre os governantes e demandando deles uma intervenção pública. Por outro lado, esses indivíduos da “plebe” que provocavam incômodo aparecem nos relatos sobre as festas reais nas cidades coloniais integrando tais celebrações, participando delas de forma ativa.

Em março de 1767, o vice-rei Conde da Cunha, em carta dirigida à coroa portuguesa, manifestou o seu descontentamento perante os antecessores, que teriam introduzido na cidade do Rio de Janeiro “o luxo” e as “excessivas despesas em divertimentos indecentes”.⁴¹⁰ Conforme notou Silvia Hunold Lara, o luxo e o cuidado com vestuário e séquitos entre os habitantes da América Portuguesa é um tema recorrente nos registros documentais tanto dos sujeitos que ali viveram quanto dos viajantes que por lá passaram. Por outro lado, impressões análogas foram feitas sobre Lisboa, apontando para uma proximidade entre os hábitos de ostentação praticados no reino e nas conquistas ultramarinas. A despeito de tal semelhança, a autora sublinha a existência de particularidades nas formas de ostentação desenvolvidas entre os habitantes americanos, relacionadas à presença estruturante da escravidão naquela sociedade.⁴¹¹

⁴⁰⁸ Relato de um provável oficial da embarcação L’Arc-en-Ciel. In: FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *Visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos, 1531-1800*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999. p. 83.

⁴⁰⁹ James Cook. The three voyages of captain James Cook round the world. Apud LARA, Silvia Hunold. *Fragmetos Setecentistas...* São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 126.

⁴¹⁰ CUNHA, Antônio Alvares da [Carta] 24 mar.1767, Rio de Janeiro [para] FURTADO, Francisco Xavier de Mendonça. In: *Revista IHGB*. Rio de Janeiro, v. 254, jan-março, 1962. p. 390-391.

⁴¹¹ LARA, Silvia Hunold. *Fragmetos Setecentistas...* São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Ver especialmente o capítulo 2, *Diferentes e Desiguais*, p. 79-125.

Ora, se a escravidão estruturava a economia e sociedade colonial, sendo um dos traços específicos do “viver em colônias”, tornava-se necessário para aqueles que ali habitavam incluir a dominação escravista entre as regras de exposição das hierarquias sociais. Daí a necessidade dos senhores e das senhoras saírem às ruas acompanhados de numerosos escravos e/ou escravas luxuosamente vestidos/as, pessoas que – ao lado das joias ou das espadas e bengalas (no caso masculino) – desempenhavam o papel de ornamentos, exibindo publicamente o poder social de seus senhores e/ou senhoras. Com o avanço da experiência colonizadora, a sociedade diversificou-se cada vez mais, e a posse de escravos passou a ser uma característica generalizada. Sendo assim, o costume da exibição pública dos séquitos podia ser empregado por mais gente, além da nobreza da terra e das camadas mais abastadas. Nas cidades e vilas do ultramar americano, em concordância com Silvia Hunold Lara, tal costume tornou-se uma prática comum e amplamente difundida entre os diferentes indivíduos que tivessem um número suficiente de escravos e escravas para compor um cortejo, além do exagero na quantidade e na luxuosidade dos séquitos. Residiria aí a especificidade dos modos de exibição pública desenvolvidos na América Portuguesa: o seu uso no superlativo⁴¹².

Em sua carta, o vice-rei Conde da Cunha qualificou os divertimentos públicos do Rio de Janeiro como “indecentes”. Tal indecência, na sua avaliação, advinha do exagero com o luxo e despesas, mas também da composição do “povo” da cidade que participava das festas públicas. Prossegue argumentando que no Rio de Janeiro os “nobres” homens que poderiam “servir na Câmara e os que tinham com que luzir e figurar na cidade” haviam retirado-se dela, passando a morar em suas fazendas. Além disso, muitos deles “casavam-se mal” e deixavam “só filhos naturais e pardos, que estes são os seus herdeiros”. Diante do exposto conclui que

pelo que se vê desta cidade, que pela sua situação e porto deve ser a cabeça do Brasil, e nela a assistência dos Vice-Reis, sem ter quem possa ser vereador nem servir cargo autorizado e só habitada por oficiais mecânicos – pescadores – marinheiros – pretos boçais nus, e alguns homens de negócios dos quais muito poucos podem ter este nome; os brancos e os pardos só trajam de capotes, e até que

⁴¹² Ibid, p. 111-113

eu aqui cheguei com chapéus desabados à imitação dos castelhanos mas deste uso os desacostumei ainda que com bastante violência.⁴¹³

O Conde da Cunha apresenta uma imagem negativa acerca dos indivíduos que constituíam o “povo” da cidade: uma minoria branca ao lado de pardos e uma infinidade de “mulatos e escravos boçais”. Excluindo os brancos, os demais sujeitos não teriam como “luzir” a cidade, uma vez que não partilhavam dos costumes europeus “civilizados”. Não via igualmente com bons olhos o futuro dos homens brancos que se retiravam do núcleo urbano para viver em suas fazendas. Ali permaneceriam isolados e seus filhos ou netos seriam “criados sem doutrina” uma vez que

por falta de trato com a gente branca, naturalmente se habituam aos costumes dos pretos gentios com quem só lidam, e em poucos anos teremos esta capitania cercada de régulos e feras indomáveis⁴¹⁴.

No “fiel retrato” que o vice-rei apresenta da capital do Rio de Janeiro em sua carta, ganha destaque a percepção da “pobreza” dos habitantes, inclusive das pessoas nobres.⁴¹⁵ Pobreza esta vinculada, em larga medida, aos costumes praticados pelos diferentes sujeitos que compunham aquela sociedade: “pardos, oficiais mecânicos, pescadores, marinheiros e pretos boçais”. Portanto, a “indecência” notada pelo Conde da Cunha nos divertimentos da cidade decorria, sobretudo, da qualidade dos seus habitantes, que traziam para as festas reais práticas culturais estranhas ao vice-rei. Importante notar que, nessas festas, as pessoas de cor não apareciam apenas compondo o séquito dos homens e mulheres brancas, e sim dos modos mais variados, exibindo inclusive o seu próprio cortejo. Na análise que faremos sobre as celebrações pelo nascimento do príncipe da Beira no Rio de Janeiro em 1762, procuraremos compreender os significados da exibição pública dos homens *pardos* no interior daquela festa real.

⁴¹³ Ibid, p. 111-113.

⁴¹⁴ Ibid.

⁴¹⁵ Ibid.

3.2

Notícias festivas que chegam ao Reino

Com relação aos dias festivos, era de responsabilidade da Câmara Municipal organizá-los, fiscalizá-los e financiá-los⁴¹⁶. Sua autoridade, poder e lealdade perante o rei eram de certa forma visualizados por sua capacidade de organizar e fiscalizar tais eventos. Deste modo, além de procurarem promover as festas reais em sua localidade com grande pompa e estilo, as câmaras coloniais também investiram na produção de relatos sobre tais acontecimentos com a intenção de que as notícias chegassem a Lisboa. Nesta parte do capítulo, interessa compreender o contexto de produção e impressão dos relatos de festas escritos na América Portuguesa para que possamos levá-lo em consideração no momento da análise do conteúdo das narrativas. Vale atentar também para o fato de que tais relatos põem em evidência, por um lado, a dinâmica das relações dos grupos locais em torno de um determinado evento festivo e, por outro, o modo pelo qual tais grupos procuravam ser vistos e percebidos na sua região, como também no reino português.

A intencionalidade de que as informações festivas chegassem ao rei pode ser percebida textualmente nas seguintes passagens da relação sobre as festas pelo nascimento do príncipe da Beira na cidade do Rio de Janeiro:

[...] Mas querendo Sua Excelência Reverendíssima que a demonstração pública se comunicasse do modo possível a extensão de todo o seu afeto à Casa Real, ordenou se continuasse por três dias os repiques em todas as Igrejas [...].⁴¹⁷

[...] Ah se os Príncipes, como logram o domínio, tivessem do amor de alguns vassalos uma inteira notícia!⁴¹⁸

⁴¹⁶ Nas palavras de Charles Boxer: “Entre as características que as câmaras coloniais partilhavam com a metrópole destaca-se a tendência de esbanjar dinheiro na comemoração das festas religiosas obrigatórias e nos dias do santo padroeiro, o que muitas vezes as deixava sem recursos suficientes para a manutenção de estradas, pontes e outras obras públicas. A municipalidade de Lisboa quase chegou à falência por causa do escandaloso desperdício na celebração da festa de Corpus Christi de 1719, por insistência de dom João V. A Câmara de Goa foi obrigada a reduzir o número e a extensão dessas comemorações religiosas, o que fez com relutância em 1618, uma vez que, depois de enorme prejuízo causado ao comércio português por holandeses e ingleses, e em virtude do conseqüente declínio econômico da cidade, os *mesteres* não podiam mais arcar com as vultosas despesas dessas encenações [...]”. BOXER, Charles *O império marítimo português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 295-296.

⁴¹⁷ *EPANÁFORA festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 5.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 20.

Algumas das notícias festivas não só chegaram ao reino como também foram dignas de figurar em seu principal periódico, a *Gazeta de Lisboa*, publicado ininterruptamente de meados do ano de 1715 até janeiro de 1760, sob forte controle real. Geralmente, o que ali se publicava eram textos que diziam respeito às Cortes e Coroas europeias que o seu editor, José Freire Montarroio, traduzia e resumia das gazetas francesas, inglesas, holandesas e italianas. Em seguida vinham informações relativas à Corte portuguesa, e às vezes de outras localidades do reino, que eram obtidas por correspondência⁴¹⁹. Em 29 de novembro do ano de 1759, a *Gazeta* dava a notícia de que

[...] por cartas vindas pela frota, chegada da Bahia de todos os Santos se sabe, que havendo se recebido na Cidade de Salvador, cabeça daquela Capitania, no Sábado de Aleluia 15 de abril, do presente ano, a feliz notícia de se achar sua majestade fidelíssima restabelecida totalmente da moléstia, que padeceu nos fins do ano passado; a qual o Ilustríssimo, e Excelentíssimo Conde dos Arcos Dom Marcos de Noronha, Vice-rei daquele Estado, mandou comunicar diretamente a todos os ministros, e mais pessoas de distinção da mesma Cidade; foi tão grande em todos os seus habitantes o júbilo, e o contentamento, que uns aos outros se davam parabéns. Sua excelência determinou fazer uma demonstração pública do seu aplauso, dando graças ao altíssimo, pelo especial benefício que fez a todo reino de Portugal, e suas Conquistas, na conservação da vida do nosso Augustíssimo Monarca [...].⁴²⁰

Não era comum ler na *Gazeta de Lisboa* notícias sobre o que acontecia nas conquistas, sendo a descrição sobre os dias de festa na Bahia pelo restabelecimento da saúde do rei D. José I relativamente longa, ocupando três páginas do periódico. De acordo com o relato, as demonstrações públicas seguiram o modelo festivo do reino: luminárias, missa solene, música, descarga de mosquetaria dos regimentos de infantaria, salvas da artilharia das fortalezas. O texto destaca a participação das autoridades na promoção da festa – o vice-rei, o arcebispo, os ministros do Tribunal da Relação e os representantes da Câmara – dando ênfase às demonstrações feitas pelos homens de negócios daquela cidade, e finaliza observando a presença da “inumerável Plebe”⁴²¹.

⁴¹⁹ BELO, André. *As gazetas e os livros – A Gazeta de Lisboa e a vulgarização do impresso (1715-1760)*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2001. p. 35-39.

⁴²⁰ *Gazeta de Lisboa*, 29 de novembro de 1759. Número 48. BNP. Microfilme FP 192. p. 390-391.

⁴²¹ Conforme aparece na notícia: “[...] Mas não foram só estes os que se distinguiram no aplauso desta importante nova, também os homens de negócio desta Praça, o quizeram mostrar com uma função pública; a cujo fim elegeram para diretores dela a Jozé Lopes Ferreira, e a Francisco Xavier

Em 28 de Janeiro de 1786, foi publicada no segundo suplemento da *Gazeta de Lisboa* a “relação das festivas demonstrações com que na cidade do Maranhão se solenizaram os felizes desposórios dos sereníssimos senhores infantes de Portugal e Espanha”⁴²². A notícia ocupou duas páginas do periódico e destacou, como de praxe, as ações do governador, bispo, nobreza da terra, oficiais da Câmara e negociantes naqueles dias festivos sempre acompanhados de “uma imensa multidão de povo”⁴²³. Chama a atenção a passagem do relato que descreve a noite de baile no palácio do governo, onde se realizou uma “esplêndida ceia” com mais de 250 convidados. De acordo com a notícia tudo era de

[...] tão bom gosto e tanto luzimento, que alguns que tinham assistido na corte as mais brilhantes funções, duvidavam se estavam na Europa; e não podiam crer que viam tanto fausto em um canto da América: e para que o povo tivesse alguma parte neste festejo, tinha sua excelência mandado fazer na praça da Igreja uma decoração mui vistosa [...].⁴²⁴

Na praça foi representada a ópera de Demofonte de Metastásio, executada “com tanta perfeição, como o poderiam fazer os Atores mais exercitados no teatro da corte”. E finaliza afirmando:

sem exageração que os habitantes daquela colônia mostraram bem quanto pode o amor sincero que tributam a sua soberana [...] pois chegou a suprir sem defeito a

de Almeida, que são os dois Inspetores, que atualmente servem na mesa da Inspeção daquela cidade, por parte do Comércio, e os dois, que precedentemente o tinham sido Lourenço da Silva Niza, e Fructuosos Vicente Vianna; os quais logo fizeram armar com a novidade mais primorosa a Igreja do Corpo Santo, que é própria dos comerciantes, pondo pendente no arco do cruzeiro debaixo de um soberbo pavilhão a real efigie de Sua Majestade Fidelíssima, e defronte da entrada da porta, o escudo das armas Reais, entre os dois coretos, que se armaram para a música”. Ibid., p. 391.

⁴²² *Segundo Suplemento à Gazeta de Lisboa*, 28 jan. 1786. Número VI. BNP. Microfilme FP 192. Na edição anterior, do dia 24 de janeiro de 1786, a *Gazeta de Lisboa* informava que “Por um navio vindo ultimamente do Maranhão se recebeu a Relação das festivas manifestações, com que naquela cidade se solenizaram os felizes desposórios dos Sereníssimos Senhores infantes de Portugal e Espanha. Se porá no segundo suplemento”. BNP. Microfilme FP 192.

⁴²³ Mais uma vez aqui se repete o modelo festivo. O governador recebe por carta régia a notícia e imediatamente comunica a Câmara: “Assim que o Governador do Maranhão recebeu a Carta Régia, que lhe participava as faustas núpcias de SS. AA., sucedeu que fará uma das mais venturosas épocas nos Faustos Lusitanos, o comunicou ao Senado da Câmara: e este em consequência do aviso de S. Excelência ordenou por pregão público a todos os Moradores pusessem luminárias nos três dias sucessivos [...]”. Logo pela manhã do primeiro dia foi entoado o Te Deum pelo bispo na Igreja Catedral e após este ato solene houve três descargas de mosqueteria de um regimento e outras três de artilharia do Forte as quais se repetiram nos demais três dias, acompanhando-as sempre todos os navios ornados de bandeiras, flâmulas, e galhardetes, o que fazia um prospecto muito vistoso. Na noite do terceiro dia concorreu toda a Nobreza por convite à casa do Governador, aonde houve ceia e baile, de que todos saíram sumamente satisfeitos”. *Segundo Suplemento à Gazeta de Lisboa*, 28 jan. 1786. Número VI. BNP. Microfilme FP 192.

⁴²⁴ Ibid.

falta de muitas coisas, que raramente se acham em terras tão remotas das que são a escola do bom gosto, do luxo, e da magnificência.⁴²⁵

Fica evidente o empenho daqueles habitantes “de terras tão remotas” em promover localmente demonstrações públicas que se equiparassem ao gosto e luxo das praticadas nas Cortes europeias. Pretendiam com esses tipos de escritos registrar as ações honrosas e grandiosas que faziam parte dos serviços que prestavam à monarquia naqueles domínios e com isso, de acordo com a lógica política vigente, angariar mercês, no caso em questão, da soberana d. Maria I.

Do mesmo modo, no que se refere às relações festivas sobre as solenidades feitas no Maranhão pelo casamento dos infantes, o escrito não só chegou ao reino como foi escolhido para ser publicado na *Gazeta de Lisboa*. Do ponto de vista daqueles que escreveram e remeteram a narrativa, tal fato significou um reconhecimento, por parte da Coroa portuguesa, das demonstrações públicas ali realizadas, distinguindo-as de outras tantas praticadas em outras partes do Império. A inserção da notícia no periódico era também uma forma de incorporar aquelas ações de louvor a uma memória do reino e do império português.

Conforme observou André Belo, o formato da *Gazeta* no século XVIII ficava entre o do livro impresso e o do jornal. Ainda que os seus números saíssem semanalmente, eles eram pensados para serem, ao final, agrupados em volumes anuais, permitindo uma leitura retrospectiva. A coleção de volumes anuais tinha um caráter histórico, com um discurso que ordenava os eventos em um tempo de longa duração numa sequência de gestos e práticas sociais familiares aos leitores e ancoradas na tradição⁴²⁶. Construía-se, desse modo, a sensação de um estado de imutabilidade reforçado pelo próprio modo de narrar.

Pensando nas notícias sobre as festas reais, a *Gazeta* procurava destacar os elementos formais comuns a tais manifestações tanto no reino como nas regiões das conquistas. As festividades no Maranhão, por exemplo, teriam se distinguindo não por trazerem algo “novo”, vinculado à realidade local, e sim por terem sido

⁴²⁵ Ibid.

⁴²⁶ BELO, André. *As gazetas e os livros – A Gazeta de Lisboa e a vulgarização do impresso (1715-1760)*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2001. p. 40-41.

tão belas quanto as realizadas na Corte. O discurso operava uma homogeneização das diferenças, que por certo existiam, mas não eram enfatizadas.

Em 17 de outubro de 1795, a *Gazeta* informava sobre o modo pelo qual o Pará recebeu a notícia do nascimento do príncipe da Beira. Diante de tão “fausta” novidade, imediatamente se publicou ali um bando e, por determinação deste, foi realizada iluminação geral durante quatro noites, “descargas do estilo a tropa, fortalezas e embarcações que estavam luzidamente embandeiradas”. Seguindo os rituais de estilo se cantou na Catedral o *Te Deum* e se celebrou “com a maior ostentação” uma missa solene que foi assistida pelo

Excelentíssimo Governador, os Ministros, e a Nobreza, a quem S. Excelência deu um grandioso refresco nas duas primeiras noites, e na última uma abundante e delicada ceia, havendo igualmente serenata e baile.⁴²⁷

Após essas primeiras demonstrações públicas conduzidas pelo Governador, foram feitas outras por iniciativa do juiz de fora, que recentemente havia ocupado o cargo naquela localidade, o qual

[...] propôs à Câmara que seria muito próprio do Senado fazer as possíveis demonstrações de prazer pelo mesmo motivo; e conformando-se todos os Membros com estes sentimentos, resolveram fazer cantar o *Te Deum* nos dias 10, 11, e 12 de junho, celebrando-se Missa no último: nas tardes daqueles 3 dias se permitiu que houvessem bailes públicos, e à noite danças, o que tudo se executou pelo modo mais brilhante: a Cidade se iluminou voluntariamente nas mesmas 3 noites; e os Oficiais do Senado deram um delicado refresco ao Excelentíssimo Governador, e a muitas outras pessoas que convidaram [...].⁴²⁸

Nesse caso, a festa foi apropriada como um canal de reconhecimento e troca de gentilezas, vamos dizer assim, entre os representantes diretos do rei naquela localidade, no caso, o governador e o novo juiz de fora. Em um primeiro momento o governador oferece à nobreza e demais ministros noites com refresco, ceia, serenata e baile. Como espécie de retribuição, o juiz de fora e os oficiais do Senado oferecem ao governador e demais convidados um “delicado refresco”. Na troca de gentilezas entre autoridades, é perceptível também uma disputa entre esses agentes no sentido de pretenderem que suas manifestações tenham sido, cada qual, as mais grandiosas, e também narradas como tais.

⁴²⁷ *Gazeta de Lisboa*, 17 out. 1795. Segundo Suplemento XLI. BNP. Microfilme FP 192.

⁴²⁸ *Ibid.*

De acordo com André Belo, o critério de seleção dos fatos que seriam incluídos no periódico não era guiado pelo interesse abstrato de um público e sim pela credibilidade atribuída a certas fontes de informação. Essas eram, em regra, as gazetas estrangeiras, a correspondência e testemunhas com dignidade abonatória. A inclusão das notícias dependia também da dignidade social de quem solicitava a sua publicação ou do círculo mais restrito de amizades e relações com o redator⁴²⁹. Ao longo do texto sobre as festas feitas no Pará, alguns nomes aparecem em destaque, como o do Juiz de Fora e o de um negociante local e o da sua mulher que teriam dado “em sua casa um magnífico festim, a que assistiu o Excelentíssimo Governador e muitas outras pessoas distintas de ambos os sexos”⁴³⁰. Podemos inferir que, por vezes, mas não com frequência, esses círculos de amizades e de relações com o editor estendiam-se aos indivíduos nas conquistas, os quais por meio de suas redes de contato com a Corte conseguiam, de algum modo, ter informações ao seu respeito publicadas na *Gazeta de Lisboa*. A referida notícia finaliza informando que sobre o festejo realizado na casa do comerciante e “muitos outros que se preparavam se dará circunstanciada conta em outro lugar”⁴³¹. Entretanto, nada mais a esse respeito foi escrito nos números subsequentes do periódico.

Ao informar sobre a ocorrência de festividades comemorando um mesmo evento da monarquia portuguesa tanto em Lisboa como em outras localidades do reino ou do ultramar, a *Gazeta* criava a sensação de uma simultaneidade festiva⁴³². Isso ajudava a conectar os vassallos das diferentes regiões geográficas e a construir um senso de pertencimento ao império português. Certamente, a *Gazeta* era lida

⁴²⁹ BELO, André. *As gazetas e os livros – A Gazeta de Lisboa e a vulgarização do impresso (1715-1760)*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2001. p. 46.

⁴³⁰ *Gazeta de Lisboa*, 17 out. 1795. Segundo Suplemento XLI. BNP. Microfilme FP 192.

⁴³¹ Ibid.

⁴³² Como exemplo, podemos citar o número da *Gazeta de Lisboa* que fala sobre as festividades realizadas na cidade do Pará pelo nascimento do príncipe da Beira. Antes desta notícia, o periódico informa sobre a celebração do mesmo acontecimento na Vila de Palmela: “Em aplauso do feliz nascimento do Sereníssimo Príncipe da Beira se convocou a Câmara, Governança e Nobreza da Vila de Palmela no dia 30 de agosto, e o atual Juiz de Fora recitou uma erudita Oração, mostrando o zelo com que todos devemos amar os nossos Príncipes. Findo este ato, se seguiram à Matriz, onde se cantou solenemente Missa, sendo Orador o R.P.M. Fr. Dionysio de Santa Ana Aires, Religiosos de S. Paulo. No dia seguinte se repetiu um jantar aos presos, com esmolas em dinheiro, sendo servido pelos camaristas e nobreza: de tarde houveram touros, precedidos de danças, e à noite comédia. No consecutivo dia se repetiram todos estes divertimentos, que deixaram satisfeitos a todos aqueles povos pelo alto objeto a que se dirigiam”. No mesmo número também foi publicada a *Relação das Festas que se executaram na Praça do Comércio em aplauso do feliz nascimento do Sereníssimo Príncipe da Beira*, que ocupou três folhas do periódico.

muito mais no reino do que nas outras partes do Império, não sendo tarefa simples delinear as condições da circulação de escritos nas cidades coloniais da América Portuguesa. A historiografia contemporânea sobre o tema argumenta que, a despeito da inexistência da imprensa e de universidades, temos evidências do desenvolvimento da prática da escrita e da leitura nesse espaço colonial, ainda que de modo pontual e limitado⁴³³. De acordo com Jerônimo de Barros, a ausência de tipografias na América Portuguesa não significava necessariamente que livros e impressos não circulassem ali e que aquela população estivesse totalmente fora do circuito de consumo de impressos⁴³⁴.

Publicadas na *Gazeta de Lisboa*, após serem remetidas ao reino no formato de cartas ou de *Relações*, as notícias sobre as festas em homenagem ao rei circulavam no espaço atlântico. Devemos lembrar que na América colonial portuguesa o reforço das representações simbólicas do poder monárquico lusitano ocorreu durante o reinado joanino, sendo seguido pelo de D. José I, quando as festas em comemoração a nascimentos e casamentos da família real atingiram sua expressão máxima⁴³⁵. No entanto, apesar do número significativo de cerimônias públicas em homenagem ao rei português na América, não foram produzidos registros escritos sobre elas na mesma proporção em que foram realizadas. Stuart Schwartz argumenta que tal fato deveu-se, em larga medida, à ausência de uma imprensa na América Portuguesa⁴³⁶.

⁴³³ Tais evidências da prática da leitura e escrita na América Portuguesa seriam: o letramento escolar, os eventos letrados, a instrução militar ao lado da produção de documentos como inventários, relatos e mapas produzidos na América e posteriormente impressos na metrópole. A respeito do tema, ver: BARROS, Jerônimo de. *Impressões de um tempo: a tipografia de Antônio Isidoro da Fonseca no Rio de Janeiro (1747-1750)*. 2012. Dissertação de Mestrado. Niterói, UFF. KANTOR, Iris. As academias brasílicas e a transmissão da cultura letrada: os esquecidos e os renascidos (1724-1759). In: VAINFAS, Ronaldo; MONTEIRO, Rodrigo Bentes [Orgs.]. *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da época moderna*. São Paulo: Alameda, 2009. MEGIANI, Ana Paula Torres. Memória e conhecimento do mundo: coleções de objetos, impressos e manuscritos nas livrarias de Portugal e Espanha, séculos XV-XVIII. In: *Anais do Museu Paulista*. USP, v. 17, n.1, 2009. VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de Mello e. [Org.] *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

⁴³⁴ BARROS, Jerônimo de. op. cit.

⁴³⁵ Ver MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho...* São Paulo: Editora HUCITEC, 2002. p. 324-325.

⁴³⁶ Nas palavras deste autor, os relatórios comemorativos de cerimônias públicas tornaram-se um gênero importante na Europa moderna e na América Espanhola, mantendo-se escassos na América Portuguesa. SCHWARTZ, Stuart. Ceremonies of public authority in a colonial capital... In: *Anais de História de Além-Mar*, Lisboa, v. V, p. 7-26, 2004. p. 7-26.

Segundo Jerônimo de Barros, a inexistência de tipografias na colônia deve ser compreendida como indício de uma política de produção de livros e folhetos cujo centro de impressão estava em Lisboa. Não só em relação às possessões americanas, mas também dentro do próprio reino, a maior parte da produção e da censura de impressos esteve concentrada naquela cidade. Pretendia-se com isso garantir o controle da “opinião pública” e articular os indivíduos ao circuito de produção e consumo de impressos. Nas palavras de Barros: “paradoxalmente, a ausência de tipografias seria antes condição da aproximação ao centro do império, e não uma condição marginal”⁴³⁷. Ao pretenderem que os seus textos fossem impressos na Corte, os habitantes da América almejavam se aproximar da elite imperial e, quem sabe, com o envio de relatos e notícias ganhar reconhecimento e algum tipo de mercê do rei.

A intensa comunicação realizada por meio de papéis manuscritos e impressos – cartas, relatórios, crônicas, relações, dentre outros – conectava realidades socioculturais geograficamente distantes e diferentes, possibilitando o estreitamento de laços entre os indivíduos ali residentes e o centro do império. Por meio do registro escrito, os vassalos ultramarinos enviavam notícias ao rei, que tomava conhecimento dos seus domínios e, a partir destes, traçava estratégias e decisões, viabilizando o governo a distância. O conhecimento era, como apontou Ronald Raminelli, um “elemento de negociação” sendo o “serviço das letras” um meio de os súditos angariarem recompensas e mercês do rei. A produção escrita dirigida ao soberano era um serviço equivalente aos atos de bravura e contribuía para a construção dos vínculos de reciprocidade entre o centro e as periferias⁴³⁸. Essa não foi uma característica específica do império português, sendo observada também no mundo atlântico espanhol, o que levou o historiador J. H. Elliot a cunhar a expressão “*government by paper*” para a monarquia hispânica⁴³⁹.

Os relatos impressos de que dispomos sobre as festas na América Portuguesa datam, sobretudo, do século XVIII, e foram concebidos por letrados que os dedicavam a pessoas ilustres de uma dada localidade – como o governador,

⁴³⁷ BARROS, Jerônimo de. *Impressões de um tempo: a tipografia de Antônio Isidoro da Fonseca no Rio de Janeiro (1747-1750)*. 2012. Dissertação de Mestrado. Niterói, UFF. p. 41-42.

⁴³⁸ RAMINELLI, Ronald. *Viagens ultramarinas: monarcas, vassalos e governos a distância*. São Paulo: Alameda, 2008. Ver também RUSSEL-WOOD, A. J. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. Lisboa: Difel, 1998.

⁴³⁹ ELLIOTT, J. H. *Imperial Spain; 1469-1716*. London: Penguin Books, 1990.

o vice-rei, a Câmara, arcebispos, nobreza, dentre outros. Algumas dessas narrativas trazem o nome do autor, entretanto, a maior parte delas era anônima e escrita “por ordem” do Senado da Câmara ou pelas despesas da nobreza da terra e de particulares de uma cidade. De tom laudatório, a escrita da festa homenageava a participação e envolvimento das autoridades e de indivíduos proeminentes nas cerimônias públicas da monarquia nas cidades coloniais, sobretudo aqueles a quem tais textos eram dedicados. As *Relações* reativavam por meio da narrativa as redes hierárquicas que ligavam os poderes locais das regiões coloniais ao reino português.

Se a escrita da festa e o próprio acontecer festivo ritualizavam e reafirmavam a harmonia, a hierarquia e o apoio recíproco dos poderes e indivíduos da América Portuguesa ao rei distante, por outro lado, possibilitavam a vivência de um modo de celebrar que era local. Ao mesmo tempo em que as narrativas de festas ajudavam a construir uma memória histórica de eventos relacionados à monarquia portuguesa e ao império, também selecionavam fatos ligados à experiência colonial em determinadas regiões e contextos que deveriam ser comemorados e lembrados. Como exemplo de tais fatos, podemos citar a celebração comemorativa pela derrota do Quilombo de Palmares em fevereiro de 1694, quando, por ordem do governador António Luís da Câmara Coutinho, houve queima de fogos e missa na Catedral da Sé da cidade de Salvador⁴⁴⁰. Ou ainda as festas realizadas na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1792 em memória da execução de Joaquim José da Silva Xavier⁴⁴¹. Seguindo as reflexões de Stuart Schwartz, a prática de celebrações relacionadas a eventos e circunstâncias locais contribuiu para que os indivíduos desenvolvessem um senso de distinção em relação ao reino e às demais regiões do império português. Ainda de acordo com esse autor, o fato de a organização das festas reais ser de responsabilidade da Câmara e das principais autoridades locais acabava por fortalecer as autonomias e potências que se criavam nas conquistas⁴⁴².

⁴⁴⁰ A referência a essa celebração encontra-se em SCHWARTZ, Stuart. Ceremonies of public authority in a colonial capital... In: *Anais de História de Além-Mar*, Lisboa, v. V, p. 7-26, 2004. p. 7-26.

⁴⁴¹ Ver FAZENDA, Vieira. *Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro*, v. IV. Rio de Janeiro: Documenta Histórica Editora; Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, 2011. p. 669-674.

⁴⁴² SCHWARTZ, Stuart, op. cit., p. 7-26.

As câmaras coloniais, ao organizarem as festas reais no intuito de reforçar os seus vínculos com o monarca distante fisicamente, acabaram em contrapartida criando espaço para que a população urbana, que elas também representavam, desenvolvesse formas e significados próprios de exibição pública. Esses estavam intimamente relacionados à presença estruturadora da escravidão e da miscigenação naquela sociedade. Ao longo do século XVIII, pelos núcleos urbanos coloniais cada vez mais circulavam africanos e afrodescendentes escravos, libertos ou livres que, aos olhos dos governantes e da elite branca senhorial, causavam desconforto e colocavam em risco o sossego público. Entretanto, muitos desses indivíduos integraram as festas em homenagem ao rei e à monarquia portuguesa, não apenas como meros espectadores e sim participando ativamente do seu acontecer. Como exemplo, podemos citar os artífices que eram os responsáveis, tal como no reino, pela organização das danças e dos carros alegóricos que seriam apresentados nos festejos públicos. Só que do lado de cá do Atlântico as corporações de ofício assumiram uma feição particular, uma vez que a escravidão também penetrou a atividade artesanal – sendo possível vislumbrar em algumas cidades a existência de artesãos com escravos ou libertos e escravos artesãos⁴⁴³. Sobre esse tema falaremos com mais vagar adiante. Por ora, interessa observar que, no mundo colonial, as corporações de ofícios, ao serem *obrigadas* a realizar as danças para saudar o rei português, traziam por vezes para dentro da festa real referências culturais de base africana, uma vez que muitos dos indivíduos que trabalhavam na atividade artesanal eram africanos ou afrodescendentes.

Pelo que foi exposto, podemos considerar que os textos das *Relações de festas* colaboraram para a construção de uma aproximação dos vassalos americanos ao reino de Portugal. Pensando especificamente na cidade do Rio de

⁴⁴³ Maria Helena Ochi Flexor, em estudo sobre os ofícios mecânicos na cidade de Salvador, afirma que a presença do braço escravo na atividade foi um dos fatores que contribuiu para o enfraquecimento da organização das corporações, dentro dos moldes das de Lisboa, na colônia americana. Os escravos exerciam os ofícios que exigiam maior esforço físico, que eram, principalmente, o de “barbeiros, sapateiros e alfaiates (no geral cada senhor de escravo em Salvador possuía um escravo de cada um desses ofícios), sangradores, aplicadores de sanguessugas, parteiras, vendeiras, polieiros, pedreiros, carapina e ferreiros (estes três últimos especialmente nos engenhos)”. FLEXOR, Maria Helena Ochi. Os oficiais mecânicos na cidade notável do Salvador. In: *Artistas e artífices e a sua mobilidade no mundo de expressão portuguesa. VII Colóquio Luso-Brasileiro de História da Arte*. Atas. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. p. 374.

Janeiro na segunda metade do século XVIII, devemos considerar, a partir do estudo de Jerônimo de Barros, que alguns segmentos sociais daquela localidade não pretenderam apenas integrar-se à lógica da produção de impressos como uma forma de conseguir uma ascensão social no âmbito imperial⁴⁴⁴. Conforme argumenta o autor, a iniciativa de Isidoro Dias Lopes de fazer funcionar uma tipografia na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1747 evidencia uma demanda existente entre alguns segmentos da sociedade carioca pela leitura de impressos. Além do mais, a partir de 1755 era perceptível uma maior incidência de livreiros no Rio de Janeiro, sendo que a capital também despontava como um centro distribuidor de impressos para outras regiões da colônia, sobretudo Minas Gerais.

Como se sabe, o funcionamento da tipografia de Isidoro Dias Lopes foi logo reprimido pela Coroa portuguesa. Para Jerônimo de Barros, tal postura da metrópole explica-se pela ameaça que a presença de uma tipografia em uma região periférica significava, no sentido de desafiar a centralidade lisboeta no exercício do monopólio da impressão⁴⁴⁵. Um dos textos impressos pela tipografia de Isidoro Dias Lopes no Rio de Janeiro foi justamente a descrição de uma cerimônia festiva que oficializava a posse de Antônio do Desterro Malheiro no bispado da cidade. Essa narrativa, intitulada *Relação da entrada que fez o Excelentíssimo e Reverendíssimo D. Antonio do Desterro...*, foi escrita por um juiz de fora e provedor do Rio de Janeiro, e as licenças necessárias foram concedidas pelo próprio bispo D. Antonio do Desterro⁴⁴⁶. Ao analisar a trajetória do impressor, Jerônimo de Barros percebeu a sua associação a figuras políticas proeminentes da localidade, como o governador Gomes Freire de Andrada e o bispo, assim como a instituições religiosas de ensino.

⁴⁴⁴ BARROS, Jerônimo de. *Impressões de um tempo: a tipografia de Antônio Isidoro da Fonseca no Rio de Janeiro (1747-1750)*. 2012. Dissertação de Mestrado. Niterói, UFF. p. 64.

⁴⁴⁵ Ibid., p. 64.

⁴⁴⁶ CUNHA, Luiz Antônio Rosado da. *Relação da entrada que fez o Excelentíssimo e Reverendíssimo D. Antonio do Desterro Malheyro Bispo do Rio de Janeiro, em o primeiro dia deste presente ano de 1747 havendo sido seis Anos Bispo do Reino de Angola donde por nominação de Sua Majestade, e Bula Pontífica, foi promovido para esta Diocese...* Rio de Janeiro: Segunda Oficina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1747. Outro documento que se sabe também ter sido impresso por Isidoro Dias Lopes foi um folheto de quatorze páginas que continha um Romance Heroico em português, onze epigramas em latim e um soneto em português, todos em louvor ao bispo Desterro Malheiro. Este folheto intitula-se *Em Aplauso do Excelentíssimo, e Reverendíssimo Senhor D. Frei do Desterro Malheyro Digníssimo Bispo desta Cidade*, Rio de Janeiro: [Antonio Isidoro da Fonseca], 1747. Ver MACHADO, Diogo Barbosa [Org]. *Elogios Oratórios e Poéticos dos cardeais, arcebispos, bispos e prelados portugueses*. [Lisboa]: S.N.T., Tomo II, p. 207-220. BNRJ, Seção de Obras Raras, cota 24, 1, 9, n. 22.

Para concluir o raciocínio, se, como argumenta Stuart Schwartz, as festas reais organizadas pelas câmaras no espaço colonial americano acabavam criando espaço para o surgimento de celebrações relacionadas a eventos e sujeitos de uma dada localidade, observamos, pela experiência da tipografia da cidade do Rio de Janeiro, que alguns grupos locais procuraram exercer autonomia não somente na organização do cerimonial festivo, mas também sobre o discurso produzido sobre a festa.

3.3

O Rio de Janeiro e a celebração do nascimento do príncipe da Beira em 1762

Tendo como pressuposto que os sentidos e significados das manifestações festivas não devem ser pensados *a priori* e sim nas relações dinâmicas tecidas entre os diferentes sujeitos que delas tomaram parte, elegeremos como objeto de análise a situação histórico-social específica da celebração do nascimento do príncipe da Beira ocorrida na cidade do Rio de Janeiro. Recorrendo à microanálise, discutiremos a lógica festiva dessa celebração, identificando os sujeitos e grupos que dela tomaram parte, procurando compreender, a partir das práticas rituais e cerimoniais locais, as dinâmicas das relações sociais e o modo pelo qual tais sujeitos, com suas participações e inserções nos dias festivos, construíram, dramatizaram e disputaram uma representação naquela sociedade.

Em 1762, o Rio de Janeiro festejou em suas ruas e praças o nascimento do príncipe da Beira. Um ano depois, tornava-se oficialmente capital do Estado do Brasil e sede do vice-reinado, em reconhecimento à importância política e estratégica cada vez maior que passou a desempenhar ao longo do século XVIII. Nesse período, a cidade veio exercendo uma “capitalidade” territorial e atlântica, quer por sua centralidade no sentido de orientar e conduzir a construção territorial do Brasil na região centro sul, quer por sua posição estratégica no império português⁴⁴⁷.

⁴⁴⁷ Internamente, o caráter central da cidade do Rio de Janeiro, desde o início do século XVIII, dava-se por desempenhar um papel articulador de toda a região centro-sul da colônia. Sobre a noção de capitalidade, ver BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *A Cidade e o Império: o Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 83-85 A autora argumenta

No que se refere aos festejos públicos, a despeito de Lisboa cumprir um papel modelar, como já dito na primeira parte deste trabalho, no que se refere à forma como deveriam ser celebrados os momentos de aclamação, nascimentos, casamentos e honras fúnebres da monarquia portuguesa, o Rio de Janeiro aparece na documentação, por vezes, como um modelo a ser seguido pelas demais cidades dos domínios atlânticos portugueses que compartilhavam a situação colonial. No ano de 1747, por exemplo, os oficiais da Câmara de São Paulo dirigiram uma carta ao rei D. João V perguntando-lhe sobre a forma como deveriam proceder nas “festividades da Real Proteção” que seriam realizadas na Sé da referida cidade. O rei, por sua vez, escreveu ao ouvidor-geral da cidade do Rio de Janeiro informando sobre a representação da Câmara de São Paulo e ordenando que “vos informeis com vosso parecer sobre o estilo e costume que há na Sé desta cidade em semelhantes festividades”⁴⁴⁸.

Em 21 de agosto, o rei D. José I escreveu uma carta para o Rio de Janeiro endereçada ao governador Conde de Bobadela informando sobre o nascimento do príncipe da Beira, e por considerar ser aquele acontecimento de “muita alegria para os meus vassalos” participou-lhe “para festejares com aquelas demonstrações

que o Rio de Janeiro tornou-se capital. De acordo com Thiago Krause, ao longo do século XVIII, a ascensão do Rio de Janeiro tornará a capitalidade de Salvador ainda mais simbólica. KRAUSE, Tiago. O que faz de uma capital, Capital? A construção da centralidade de Salvador da Bahia (1549-1700). Comunicação apresentada no seminário *Capitalidade, Urbanismo, Sociabilidade e Patrimônio*: cidade e território no império português e no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, Jun. 2015.

⁴⁴⁸ CARTA dos oficiais da câmara de São Paulo ao rei [d. João V], solicitando providências quanto a forma como se deve praticar o pagamento das festividades ocorridas na nova Sé da matriz São Sebastião. São Paulo, 16 set. 1747. *AHU*. AHU_CU_023, Cx 3, D. 225. Não apenas em relação às festas, mas também em outros assuntos, a cidade do Rio de Janeiro é citada como referência a ser seguida. Outro exemplo está na carta do governador e capitão-general de Angola de 8 de agosto de 1753. Ao falar sobre a sua chegada naquele reino e as dificuldades encontradas no governo – decorrentes do mau estado da cidade, das tropas, dos presídios, das fortalezas –, o governador menciona em sua argumentação o Rio de Janeiro como um modelo a ser seguido no que se refere ao soldo dos oficiais dos regimentos de infantaria. Para ele, o motivo de não poder haver ali regimento de infantaria ou companhia de cavalos era que os homens recebiam muito menos do que os do Rio de Janeiro e as fardas eram um engano: “[...] Que devia tão bem por na real presença de majestade a impossibilidade que achava para haver naquele regimento de Infantaria a compra de cavalos que fossem capazes do Real serviço, porque era certo que em nenhuma parte do mundo se podiam os homens sustentar sem meios suficientes, e que como poderiam logo os que estavam naquele país/que via ser muito mais caro que o Rio de Janeiro/ sustentar-se com cinco tostões cada mês, que ainda não lhe ficavam completos, por que lhe tiravam para a Irmandade um vintém, e só se lhes entregava um cruzado novo; que os do Rio de Janeiro tinham meio tostão por dia, e que este era o menor soldo, que deviam ter naquele Reino, e os dois oficiais se devia regular tão bem pelos mesmos que venciam os do Rio de Janeiro [...]”. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. José I sobre a carta do governador e capitão-general de Angola, D. António Álvares da Cunha, de 8 de Agosto de 1753. *AHU*. Angola. AHU_CU_001, cx 42, D 3933.

de aplauso que são do costume em semelhantes ocasiões. O que tenho por certo o desempenhareis como devo esperar”⁴⁴⁹. Seguindo o ritual da escrita administrativa, Gomes Freire de Andrada, o Conde de Bobadela, encaminhou a seguinte resposta ao reino:

[...] Logo que recebi este seguro de inexplicável júbilo, cheio meu espírito de glória fiz presente ao Senado desta cidade e a todas as câmaras das cidades e vilas destas capitanias para que se festejassem tão glorioso Natal como eram obrigados no que todos se mostraram empenhados, e diligentes, principalmente os moradores desta cidade nos riquíssimos e alegres festejos em que entravam, dando claras evidentes demonstrações do seu inexplicável contentamento, e ainda continuavam as festas como senão tem visto nesta América [...].⁴⁵⁰

De acordo com as palavras do governador, todos os moradores da cidade envolveram-se nas demonstrações públicas a que estavam “obrigados”, indicando a participação de diferentes grupos sociais na realização daqueles “riquíssimos e alegres festejos”. Estes teriam se destacado não só em relação às demais cidades e vilas da capitania do Rio de Janeiro, como diante de outros até então executados na América como um todo. Sobre esses dias festivos, dispomos de dois relatos anônimos. O primeiro deles intitula-se *Epanáfora Festiva ou Relação das Festas com que na cidade do Rio de Janeiro Capital do Brasil se celebrou o feliz nascimento do Sereníssimo Príncipe da Beira nosso senhor*⁴⁵¹, publicado em Lisboa na oficina de Miguel Rodrigues no ano de 1763. Já o segundo chama-se *Relação dos obsequiosos Festejos que se fizeram na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, pela plausível notícia do nascimento do sereníssimo senhor príncipe da Beira, o senhor d. José no ano de 1762 oferecida ao nobilíssimo Senado da mesma cidade, que tão generosamente concorreu para estes grandes festejos, em que se empenhou a sua fidelidade, e desempenhou o seu afeto. Por um Cidadão e Anônimo*⁴⁵². Este último também foi impresso em Lisboa na

⁴⁴⁹ D. JOSÉ I [Carta] 21 ago. 1761, Lisboa [para] ANDRADE, António Gomes Freire de [Conde de Bobadela, Governador e capitão general das capitanias do Rio de Janeiro e Minas Gerais], Rio de Janeiro. *AGCRJ*. Legislativo Municipal – Senado da Câmara – Ordens Régias. Códice 16.4.4

⁴⁵⁰ ANDRADE, António Gomes Freire de [Carta] 27 mai. 1762, Rio de Janeiro [para] FURTADO, Francisco Xavier de Mendonça. *AGCRJ*. Legislativo Municipal – Senado da Câmara – Ordens Régias. Códice 16.4.4

⁴⁵¹ *EPANÁFORA festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763.

⁴⁵² *RELAÇÃO dos obsequiosos Festejos que se fizeram na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, pela plausível notícia do nascimento do sereníssimo senhor príncipe da Beira, o senhor d. José no ano de 1762 oferecida ao nobilíssimo Senado da mesma cidade, que tão generosamente concorreu para estes grandes festejos, em que se empenhou a sua fidelidade, e desempenhou o seu afeto. Por um Cidadão e Anônimo*. In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos*

Oficina Patriarcal de Francisco Luis Ameno, entretanto, não temos a referência do ano de publicação.

Nossa análise sobre esse evento festivo se pautará nessas duas descrições que, embora muito semelhantes com relação ao conteúdo narrado, por vezes trazem informações complementares uma à outra. Ainda que os relatos sejam anônimos, é possível tecer algumas considerações sobre aqueles que enunciaram tais discursos. Provavelmente, eram indivíduos que tinham contato com a elite imperial, já que suas narrativas foram impressas em Lisboa. Por outro lado, para além das possíveis relações pessoais que moviam a escolha da publicação de impressos, a recente transformação do estatuto político do Rio de Janeiro em sede do vice-reinado deve ter contribuído também para a opção pela publicação, no reino, de narrativas que descreviam as manifestações de júbilo ao rei português na cidade-capital do Estado Brasil.

O título da *Relação dos obsequiosos festejos...* traz em si uma pista sobre a sua autoria ao informar que o texto era oferecido “ao nobilíssimo Senado” da cidade do Rio de Janeiro por “um seu cidadão e anônimo”. Seu autor era um “cidadão” e, portanto, conforme o significado do termo na época, uma pessoa que desempenhava algum cargo administrativo na Câmara Municipal. A partir desta informação podemos relativizar a ideia do anonimato, supondo que ao menos naquela localidade, no espaço do conselho municipal, poderia haver o reconhecimento entre os seus pares de quem teria escrito aquela *Relação*.

O tom narrativo de ambos os documentos indica que seus autores eram letrados que estavam inseridos na cultura escrita desenvolvida e difundida no reino, cujos padrões retórico-poéticos, temáticas, imagens e símbolos circularam nos textos produzidos no espaço atlântico colonial. Como vimos na primeira parte deste trabalho, as *Relações de festas* eram textos laudatórios que faziam uso de uma linguagem caracterizada por lugares-comuns anônimos e coletivizados. Ainda que tais relatos pertencessem ao mesmo gênero narrativo, com critérios retóricos e regras de representação comuns, é possível identificar singularidades no aspecto formal de suas escritas. Exemplos disso foram as relações em forma de

silva sobre o segundo momento festivo pela aclamação do rei D. José I em Lisboa, no ano de 1752, muito distintas dos folhetos das relações que descreveram as primeiras celebrações pela aclamação, em 1750, analisadas na primeira parte deste trabalho. No que se refere aos documentos da *Relação dos obsequiosos festejos...* e *Epanáfora festiva*, é possível também observar algumas diferenças. O primeiro apresenta uma forma de narrar que me parece mais objetiva quando comparada àquela da *Epanáfora*. O início do texto nos fornece alguns indícios das características que nos transmitem essa sensação de objetividade:

Tenho obrigação de dar a V. M. conta do festejo, com que se aplaudiu nesta cidade do Rio de Janeiro o feliz nascimento do sereníssimo senhor príncipe da Beira, que Deus nos conserve: e no sucinto desta carta descreverei concisamente o aplauso com que se festejou esta nova.⁴⁵³

O autor classifica como uma “carta” endereçada ao rei o seu texto, que pretende trazer uma descrição sucinta e concisa sobre as festas. Considerando-se a sua extensão, o texto não tem nada de conciso, perfazendo um total de 10 páginas. Ao classificar o texto, o autor estava se referindo não tanto ao tamanho, e sim ao uso de um determinado vocabulário que conferiria à sua descrição um caráter sucinto e, para nós, leitores na atualidade, um tom mais objetivo. Quando comparado ao início do texto da *Epanáfora festiva*, as diferenças de estilos narrativos ficam mais evidentes:

Gemia o povo Lusitano debaixo da consideração funesta, com que olhava a sucessão Real. Os Príncipes de sangue não serviam a pacificar de todo o ânimo dos vassallos; porque na determinação de um sucessor onde há muitos concorrentes, nunca a contestação dos Direitos releva os incômodos da nação: a até muitos com supersticioso zelo receavam que alguns sucessos infelizes do Reino fossem certos prelúdios de uma ruína eminente.

Porém El-Rei (cujo amor ao povo, que Deus lhe confiou, sendo a sua virtude dominante, é, e há de ser também o caráter que melhor distinga o seu felicíssimo Reinado) El-Rei, digo, determinou livrar os seus vassallos de todo o susto, com aquela mesma bondade que empregou sempre, já para diminuir-lhe vários impostos, já para procurar-lhe a utilidade de novos estabelecimentos. Fez celebrar os desponsórios entre a Sereníssima Senhora Princesa do Brasil, e o Sereníssimo Senhor infante d. Pedro; lance político, que a favor das leis fundamentais fez mais vigoroso o natural direito de sua filha ao trono.⁴⁵⁴

⁴⁵³ RELAÇÃO dos obsequiosos festejos... In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras. p. 174.

⁴⁵⁴ *Epanáfora festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 3-4.

Ambas as narrativas fazem uso de expressões e convenções letradas que lhes conferem um tom laudatório, como o emprego do termo “aplausos” na parte inicial do primeiro documento. Entretanto, o segundo apresenta um discurso laudatório e dramático, ao optar em relatar os acontecimentos dando grande ênfase aos afetos e sentimentos dos súditos em relação ao rei e vice-versa. O problema sucessório vivenciado pelo reino português à época é descrito como algo “funesto” sob o qual o “povo Lusitano gemia”, cabendo ao rei a iniciativa e a “bondade” de livrar os seus vassallos de tamanho “susto” determinando o matrimônio da Princesa do Brasil, futura Rainha d. Maria I, com o infante D. Pedro. Tal acontecimento teria sido reconhecido pelo “Céu”, que grato por tal união a “abençoou com o desejado fruto na pessoa sereníssima do Senhor Príncipe da Beira”⁴⁵⁵. Na passagem inicial da narrativa transparece a concepção, vigente na época, do poder do monarca como sendo algo natural e inscrito nos planos da divindade. Igualmente fica evidente a ideia da centralidade do amor e da economia da dádiva (dar-receber-retribuir) como princípios constitutivos da comunidade humana e do governo. O poder do rei teria sido constituído pelo “amor” e “vontade” divinos, e seria, sobretudo, por meio desse “laço amoroso” que o rei deveria governar e se relacionar com os seus súditos.

Não se faz, obviamente, nenhuma referência aos possíveis “castigos” aplicados pelos monarcas em algumas situações de sublevação. De acordo com o documento, aquele rei governara com “bondade”, de que é exemplo “a diminuição de vários impostos”. Deste modo, aqueles vassallos deviam-lhe ser gratos e retribuir-lhe com o mesmo “amor”, sendo as festividades que ocorreram na cidade do Rio de Janeiro uma prova de tal retribuição. Curioso notar a observação sobre a bondade do rei em diminuir vários impostos em uma conjuntura marcada, na América Portuguesa, por intensas rebeliões antifiscais, sobretudo na região das

⁴⁵⁵ Ibid., p. 4. A princesa do Brasil, futura D. Maria I (1777-1816) e filha do rei d. José I (1750-77), casou-se em 1760 com seu tio paterno, D. Pedro III (1717-86). Deste matrimônio teve dois filhos: o primogênito D. José, o príncipe da Beira (1761-88), e D. João, que, após a morte da mãe, seria aclamado no Brasil como D. João VI (1818-26). Ver VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 173. Sobre o casamento da princesa do Brasil com o infante D. Pedro, ver MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José: na sombra de Pombal*. [s.l.]: Coleção Reis de Portugal. p. 76-79. Para uma análise acerca do documento *Epanáfora festiva...*, ver MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O Teatro da Colonização: a cidade do Rio de Janeiro no tempo do Conde de Bobadella (1733-1763)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, Mar. 1993.

minas. De acordo com esse discurso, se houve diminuição dos impostos foi pelo gesto bondoso e clarividente do rei e não pela pressão insurgente da população⁴⁵⁶.

O exagero irá perpassar toda a descrição da *Epanáfora festiva...* como um recurso narrativo capaz de projetar na escrita toda a grandiosidade das festas realizadas na cidade do Rio de Janeiro para aqueles que não tiveram a oportunidade de presenciá-las. Tanto a *Relação dos obsequiosos festejos...* quanto a *Epanáfora festiva...* começam a descrição do primeiro dia festivo fazendo referência ao Tríduo celebrado pelo “Excelentíssimo e Reverendíssimo Bispo”, o senhor D. Fr. Antonio do Desterro, no mosteiro de São Bento. Enquanto o primeiro documento informa que a celebração ocorreu nos dias 7, 8 e 9 do mês de maio e transcreve a carta do referido Bispo⁴⁵⁷ dirigida à Câmara sobre os festejos, o texto da *Epanáfora festiva...* relata que o primeiro dia

[...] amanheceu chuvoso; mas como se o Céu quisesse contribuir também aos luzimentos de tal dia, em poucas horas se mostrou claro, e sereno. Entrou a concorrer o povo para a Igreja dos Beneditinos, lugar escolhido para esta função, todos tão custosamente trajados, que os nobres se distinguiram dos da plebe pelos rostos, e pelos nomes, não pelas galas [...].⁴⁵⁸

A escrita do ritual faz alusão, mais uma vez, ao caráter sagrado da monarquia, mencionando que o “Céu” também queria contribuir para o luzimento da festa. Na passagem acima, o termo “povo” é empregado em sua acepção mais ampla como o conjunto de moradores de uma cidade, vila ou lugar. O autor introduz uma diferenciação no conjunto do “povo”, formado pelos indivíduos “nobres”, que possuíam algum tipo de distinção, e os da “plebe”, identificada ao

⁴⁵⁶ Sobre a relação entre festas e revoltas na América portuguesa ver: FIGUEIREDO, Luciano de Almeida Raposo. A revolta é uma festa: relações entre protestos e festas na América portuguesa. In: JANCOS, István e KANTOR, Iris (Orgs.). *Cultura e Sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec: USP; FAPESP. Vol. 1, p. 263-276

⁴⁵⁷ A carta informava o seguinte: “Senhores Presidente e Vereadores do Senado, Tenho determinado fazer celebrar na Igreja de S. Bento desta Cidade nos dias 7, 8 e 9 do corrente um Tríduo solene, com missa de pontifical em todos os três dias de manhã, e com sermão no primeiro dia de tarde, no segundo com *Te Deum laudamus* solene, e no terceiro uma procissão também solene pelas ruas públicas em ação de graças pelo feliz nascimento do nosso Príncipe. Partiu a V. M esta ação, com o desejo de que se queiram, com a assistência do seu nobilíssimo corpo de Senado. Deus Guarde a V. M. Muitos anos. Palácio de Nossa Senhora da Conceição em 4 de maio de 1762. Fr. Antonio, Bispo do Rio de Janeiro”. *RELAÇÃO dos obsequiosos festejos...* In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras, p. 173-183. p. 174-175.

⁴⁵⁸ *EPANÁFORA festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 6.

“povo miúdo”. Interessante notar a observação de que naquela situação cerimonial a diferença entre os nobres e a plebe não se fazia visível “pelas galas”. De acordo com o texto, o interior da Igreja estava “soberbamente adornado” com ouro, prata, seda e veludo, cujas cores contribuíam

ao deleite; vendo-se aqui, e em qualquer lugar tão profunda elegância, e em tantos desperdícios a riqueza, que igualmente tinham os olhos com que divertir-se, e a ponderação em que deter-se. A grandeza não podia chegar a mais: o gosto não se contentava com menos.⁴⁵⁹

A linguagem decodificada do ritual representava visualmente relações de poder e hierarquias sociais, que eram reveladas pelos lugares ocupados por cada um no cerimonial, pelos gestos e símbolos de distinção. Nas primeiras manifestações públicas de alegria e amor ao rei português, aparecem na narrativa em primeiro plano o governador Gomes Freire de Andrada e o bispo do Rio de Janeiro, D. Fr. Antonio do Desterro. O primeiro chegou num “rico paquebote”⁴⁶⁰ mostrando “nesta prontidão que a lealdade e o sincero amor que professava ao seu Rei, o trazia ali mais a servir, que a autorizar”. Logo a seguir chegou o “Excelentíssimo Prelado”. Em uma tribuna “primorosamente forrada” foram colocados “ambos os Príncipes”. Na parte esquerda estavam as tribunas com os

[...] Reverendo Cônegos, os Ministros togados, e os Militares de maior patente: e na parte fronteira ficaram os Prelados, e Padres graves das religiões. No plano da Igreja ocupava lugar distinto o Senado; e o resto dela se cobriam os moradores de melhor porte [...].⁴⁶¹

O segundo dia seguiu com missa pela manhã e de tarde música e coral, *Te Deum*. Sobre este último, a *Relação dos obsequiosos festejos...* diz que foi executado “pelos melhores músicos, acompanhados dos mais singulares

⁴⁵⁹ Ibid., p. 7-8. Ainda nas palavras do autor da *Epanáfora festiva...*, o interior do “Templo” era “incrustado de belíssima, e dourada talha, tinha o arco maior, e o das capelas laterais cobertos de sitiais de veludo carmesim, e rematava-se cada um em pavilhão do mesmo, avivados de melancias de prata, e orlado tudo com galões, e franjas de ouro. Por cima da porta principal, e quase emparelhando com o coro religioso se elevou a orquestra da Música, rica pela armação, pela figura recomendável”. p. 7.

⁴⁶⁰ Eram chamados paquebotes “aos seges com quatro rodas, tirados a dois, ou quatro cavalos, cujo nome e invenção é moderno neste Reino”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* v. 6. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. p. 243.

⁴⁶¹ *EPANÁFORA festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763.

instrumentos que há nesta cidade, que fora da Corte em Conquistas não há outra que a iguale”⁴⁶².

No terceiro dia, houve missa pela manhã e procissão de ação de graças pela tarde. Sobre a procissão, o autor da *Epanáfora festiva...* registrou que “principiou-se por muitas e curiosas danças, que com modulação grata entoavam os louvores da Casa Real, deleitando os ouvidos na harmonia, o juízo da letra”⁴⁶³. A *Relação dos obsequiosos festejos...*, por sua vez, qualificou-a como a “mais magnífica” que “se tem feito nesta Cidade” e enumerou as irmandades que dela fizeram parte, pontuando uma ausência:

[...] foram as Irmandades do Santíssimo Sacramento das quatro freguesias que há na cidade, cada uma com o seu andor, os mais ricos, que se tem visto, e várias Irmandades, sem que nela se visse nenhuma de negros, como comumente se sucede; e cada uma levou seu andor, o mais esquisito e rico, não só na forma da ideia, como nas muitas peças ricas de que iam ornados: Também acompanhou a procissão a numerosa Irmandade dos Terceiros da [...] Ordem do Patriarca São Francisco, junto com a sua comunidade, com o seu andor custosíssimo e rico; e depois desta toda a Ilustríssima comunidade de São Bento, levando outro andor de seu grande Patriarca São Bento, a que se seguia o Santíssimo Sacramento, e os ditos dois abades [...] coroava a esta procissão o Senado da Câmara.⁴⁶⁴

A *Epanáfora festiva...* traz a descrição das joias com que os Andores foram adornados, afirmando que, diante de tamanha abundância, “quase se via já o ouro com desprezo, já para os diamantes se olhava com indiferença”⁴⁶⁵. Dentre eles, assinala a sua preferência pelo “Andor de Santa Rita titular de uma das Paróquias” por ser “exemplar do bom gosto” sendo “Americano o desenho”⁴⁶⁶. O uso do

⁴⁶² RELAÇÃO dos obsequiosos festejos... In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras, p. 173-183. p. 175.

⁴⁶³ *EPANÁFORA festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 13.

⁴⁶⁴ RELAÇÃO dos obsequiosos festejos... In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras. p. 175. Sobre a participação do Senado, o texto da *Epanáfora festiva...* registrou que “o Andor em que a ombros de Eclesiásticos se conduzia S. Sebastião Patrono principal desta Cidade, foi singular desempenho do Ilustríssimo Cabido”, indicando a colaboração das diversas instâncias do poder na execução daqueles festejos, p. 13.

⁴⁶⁵ *Epanáfora festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 13. Continuando a falar sobre o luzimento e riqueza da procissão, o autor anônimo comenta que até os religiosos de São Francisco “obrigaram a que esta vez se trajasse a pobreza nos hábitos da opulência; e com novidade rara trocaram no seu Patriarca o tosco do burel pela preciosidade das telas, o desalinho da penitência pelos adornos da vaidade”. Ainda, os meninos órfãos “traziam o seu Jesus de modo precioso, que pareceu milagroso o empenho com que se fiara tanto ouro de pobres, tanta pedra de meninos”. P. 13-14.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 15.

termo “americano” para caracterizar uma forma do desenho marca a percepção de uma singularidade no modo de se expressar associada a um determinado espaço geográfico.

De acordo com o relato da *Epanáfora festiva...*, além das irmandades mencionadas na *Relação dos obsequiosos festejos...*, teriam também participado da procissão a do Terço da Sé, a de São José, a da Senhora Mãe dos Homens, e a de S. Brás dos Pardos, que “eram todas no modelo agradáveis, e estupendas na preciosidade”⁴⁶⁷. A Irmandade do Patriarca São José era de cunho religioso-profissional, constituindo-se em uma irmandade de pedreiros, carpinteiros e outros ofícios anexos. Já a de São Brás dos Pardos foi provavelmente a primeira irmandade de pardos do Rio de Janeiro, dedicada ao culto de São Brás e instalada na Igreja do Convento de São Bento. A *Epanáfora festiva...* em nenhum momento faz menção à participação de irmandades de homens pretos naqueles dias festivos. Guardemos, por ora, essa informação, que retomaremos adiante, quando formos avançar a análise acerca do “lugar” ocupado pelas expressões culturais de base africana no interior deste festejo. Vamos continuar percorrendo a sequência das narrativas para que possamos ter uma visão do seu conjunto.

A *Epanáfora festiva...* prossegue descrevendo que, em meio à passagem da procissão, as ruas estavam “bordadas pelos corpos Militares decentes pelo uniforme, pela disciplina grave” e que “soavam a marcha os instrumentos bélicos de atabales, flautas, e trompas, entre si tão concertados”. As janelas estavam “primorosas” e “ricamente armadas”, enquanto o porto cobriu-se de embarcações “todas curiosamente embandeiradas”, que “com as flâmulas, galhardetes, e pavezes davam aos olhos o insólito espetáculo de trêmulo jardim, Cidade errática”⁴⁶⁸. Ao passar a procissão, os navios começaram os disparos e “[...] o que era salva Real parecia um real conflito. Como contraposta lhe respondeu a

⁴⁶⁷ Ibid.

⁴⁶⁸ Ibid. O termo “Galhardete” designa uma “bandeirinha comprida; que se põem no alto dos mastros dos navios, ou em outra parte em ocasião de festas. Deriva-se do Frances *Gaillard* que quer dizer *Alegre*, porque Galhardetes são indícios de dias festivos e alegres”. BLUTEAU, Raphael. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* v. 4. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. p. 16. Já a palavra “pavezes” refere-se “a teia de pano, que se põem nas bordas da galé, ou navio, com colchões, ou outra coisa semelhante, para não ser visto do inimigo”. Ibid. v. 6, p. 325.

artilharia das Fortalezas, assim horrorosa, que os sentidos não conheciam diferença entre o susto das batalhas, e alegria dos triunfos.”⁴⁶⁹

As demonstrações públicas em louvor à monarquia finalizaram-se naquele dia com a cidade toda se iluminando. Os dois relatos fazem uma descrição detalhada das luminárias que decoraram as fachadas dos principais edifícios públicos e de casas particulares, concedendo destaque às do governador Conde de Bobadela. De acordo com a “Relação dos obsequiosos festejos”:

[...] Nas três noites do Tríduo se iluminou toda a Cidade com as mais primorosas luminárias, que nunca se fizeram, sendo as do Ilustríssimo e Excelentíssimo Conde de Bobadela as mais ricas e vistosas. Na fachada principal do Palácio a sua residência mandou formar uma vista de ouro, em que havia muitas figuras, que representavam as virtudes, [...], e se rematavam com a figura da América, e mais de quatro mil luzes, que todas ao mesmo tempo se acendiam juntas, despendido no fim uma grande cópia de fogo no ar que deixaram suspenso todo o povo, que as viu acender.⁴⁷⁰

A narrativa prossegue dizendo que, em frente do Palácio, “dois carros cheios de músicos, e instrumentos, os quais tocavam, e cantavam, indo todos mascarados” percorreram todas as ruas principais da cidade, sendo cada carro puxado por “seis bestas”.⁴⁷¹ Ainda de acordo com a *Relação dos obsequiosos festejos...*, as segundas luminárias no “bom gosto, custo e ideia” foram as que mandou fazer o ouvidor-geral e corregedor da Comarca, o doutor Alexandre Nunes Leal. Assim que se acenderam, iniciou na casa daquele ministro um “belíssimo concerto” com “excelentes sonatas, e árias em que estiveram tocando e cantando até o amanhecer, no que se deliciou todo o povo”⁴⁷². Sobre as luminárias, o autor da *Epanáfora festiva...* comentou que

⁴⁶⁹ *EPANÁFORA festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 17; a *RELAÇÃO dos obsequiosos festejos...* descreve que: “[...] na tarde do terceiro dia em que houve a procissão, arrumaram os três regimentos que há na Cidade, e se bordou com eles toda a rua direita, principiando da ladeira de S. Bento, até o Palácio, e que depois de passar o Santíssimo Sacramento deram três descargas de mosquetaria, a que correspondeu a salva da artilharia das Fortalezas”. In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras. p. 180.

⁴⁷⁰ *RELAÇÃO dos obsequiosos festejos...*, p. 175. Nas palavras do autor da *EPANÁFORA festiva...*: “Nas luminárias do Excelentíssimo Conde Governador se desempenhou o gosto às expensas da grandeza. Encostado à face primeira do seu Palácio se formou um belíssimo pórtico executado com tanto artifício, que a estratagemas do pincel muitas vezes se enganaram os olhos”. Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 19.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 175-176.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 177.

[...] As do Corregedor com tudo alguma superioridade, mas no que não era iluminação; porque a favor de um concerto músico, que percorria a extensão da noite, e de vários Emblemas, e Poesias alusivas ao festejo, teve a satisfação de ver que o povo ocupava ali dois sentidos, e uma faculdade [...].⁴⁷³

Esta passagem traz o indício da prática de uma sociabilidade que girava em torno da cultura escrita, ou seja, pessoas da elite local reunidas não apenas em torno da música, mas também da leitura de poemas alusivos ao festejo.

A *Epanáfora festiva...* evidencia a disputa existente entre os representantes do rei na colônia, nas diversas esferas de poder, pelo empenho em realizar luminárias grandiosas e superiores umas em relação às outras. A grandiosidade expressaria a fidelidade que tinham ao rei e era medida pela quantidade de luzes, pelo desenho de sua estrutura e pelos textos e imagens compunham os artefatos:

Outras iluminações houveram não vulgares pelo gosto, pelo custo respeitáveis. O Desembargador Chanceler João Alberto de Castelo-Branco, o Desembargador Agravista Agostinho Felix dos Santos Capelo, e o Corregedor da Comarca Alexandre Nunes Leal, parece que disputavam a glória [...].⁴⁷⁴

O autor da *Relação dos obsequiosos festejos...* manifestou o seu juízo de valor ao comparar as luzes feitas pelos ministros da Relação com aquelas realizadas pelos desembargadores e corregedores descritas acima. Em suas palavras: “As dos Ministros da Relação também foram muito asseadas, porém não podiam competir com as sobreditas”⁴⁷⁵. Pareceram-lhe, entretanto, “mais graves” as do desembargador Salazar, “pois mandou pôr duas tochas de cera em cada janela a arder, sem papel, nem resguardo para não arder a cera”⁴⁷⁶. Com relação às feitas pelos eclesiásticos, considerou de maior luzimento o modo pelo qual o bispo ornou “[...] todo o seu palácio, da rua até os telhados, de muitas mil luzes, que parecia ardia nele um chuveiro de estrelas, e quanto mais de longe se viam, por ficarem em um monte da cidade, mais brilhavam [...].”⁴⁷⁷

⁴⁷³ Ibid., p. 20-21.

⁴⁷⁴ Ibid., p. 20.

⁴⁷⁵ RELAÇÃO dos obsequiosos festejos... In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras. p. 179.

⁴⁷⁶ Ibid., p. 179.

⁴⁷⁷ Ibid., p. 179.

Prossegue comentando que “as da Sé estiveram também excelentes; e com muita grandeza as dos Monges de S. Bento”. Entretanto, achou “mediócras” as dos religiosos carmelitanos e as das freiras de N. Senhora da Ajuda e Conceição, comparando-as com as do Desterro de Santa Tereza, “que ainda que de religiosas pobres, luziram”⁴⁷⁸. Existia no acontecer festivo uma disputa das demonstrações de vassalagem entre os que dela participavam, cada qual pretendendo aparecer da forma mais “luzida”. Por outro lado, a não realização das demonstrações esperadas por parte de alguns gerava um impacto visual e simbólico. A escrita da festa desenhava uma hierarquia no modo pelo qual os diferentes segmentos da sociedade se apresentaram no decorrer daqueles dias, concedendo ênfase a certas ocorrências ou desvalorizando e silenciando sobre outras, cristalizando um determinado olhar sobre aqueles acontecimentos.

A Câmara, o castelo da cidade, as fortalezas e os navios ancorados no mar iluminaram-se. Além disso,

Todos os moradores da Cidade que se compõem de mais de quatro mil e quinhentos fogos, ainda o mais pobre, não deixou de pôr a sua meia dúzia de luminárias, não faltando em Cônegos, homens de negócio, e pessoas Nobres e ricas, que cada um cuidou em mais lustrar neste tão Real festejo.⁴⁷⁹

Reforçando o argumento acima, a *Epanáfora festiva...* diz que: “Entre os Conventos, Igrejas, e moradores também se contentava o merecimento; mas desdenhando os efeitos da arte só procuravam a vitória pelo número de luzes”⁴⁸⁰. Ambos os documentos concordam que era grande o número de pessoas naqueles dias festivos. Segundo a *Relação dos obsequiosos festejos...*, “[...] o concurso do Povo foi tão numeroso por todas as ruas que se não podia romper por elas; tendo a felicidade de não haver distúrbio que perturbasse esta geral alegria”⁴⁸¹.

⁴⁷⁸ Ibid., p. 179.

⁴⁷⁹ Ibid., p. 179-180.

⁴⁸⁰ *EPANÁFORA festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 21. Ainda de acordo com essa narrativa, “O Senado da Câmara o Desembargador Manoel da Fonseca Brandão, o Doutor Juiz de Fora José Mauricio da Gama e Freitas, o juiz da Alfândega Antonio Martins Brito, e o Tenente Coronel da Cavalaria José Ribeiro da Costa, deixando aos de cima a glória do modelo, se levantaram com parte da grandeza”. Ibidem.

⁴⁸¹ *RELAÇÃO dos obsequiosos festejos...* In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras. p. 177. A *EPANÁFORA festiva...* fala, por sua vez, em “ruas cobertas, e as praias bordadas de imenso povo” e em outra passagem: “De tarde concorreu logo à Igreja muito

Ambos os relatos demarcaram dois momentos distintos das festividades pelo nascimento do príncipe da Beira no Rio de Janeiro em 1762: *A Relação dos obsequiosos festejos...* compreendeu os três dias iniciais, de aspecto solene, com missas, “repiques em todas as igrejas”, “salvas nas fortalezas”⁴⁸², luminárias e procissão de ação de graças. O foco da encenação ritual, bem como da narrativa que a registra e lhe confere sentido, recai sobre as principais autoridades daquela localidade, como o governador Conde de Bobadela, em primeiro plano, seguido pelo bispo D. Fr. Antonio do Desterro e os oficiais da Câmara. Outros agentes do poder real também ganham destaque nos relatos, como desembargadores, ministros do Tribunal da Relação, tenentes, juiz de fora, eclesiásticos, dentre outros. A narrativa é conduzida pelo movimento desses sujeitos no festejo, registrando o modo pelo qual fizeram as luminárias, como estavam vestidos, os lugares por eles ocupados no interior da celebração, a que horas chegaram e como chegaram⁴⁸³.

Após esses três dias mais solenes, teve início o segundo momento das festividades, em que começaram “os espetáculos”. Os dois textos apresentam uma inflexão no discurso que demarca o fim de um momento e o início de outro. *A Relação dos obsequiosos festejos...* introduz o novo tema a ser narrado da seguinte forma: “[...] Agora irei descrevendo os mais festejos, que se continuaram depois disto”⁴⁸⁴; enquanto a *Epanáfora festiva* diz: “Começaram depois os espetáculos”⁴⁸⁵. O primeiro destes espetáculos foi o de touros, que ocorreu no dia 16 de maio e foi realizado no Campo de São Domingos, extramuros da cidade. Esse espaço foi assim denominado, a partir de 1706, por conta da construção da capela da Irmandade dos Pretos dedicada a São Domingos Gusmão. Em 1735, uma confraria de pardos e negros construiu uma capela dedicada à Senhora Santana, e a partir daí uma grande parte do território em seu entorno passou a ser

povo, uns que trazia a devoção, outros que convidava a grandeza do Orador”. Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 4 e p. 10.

⁴⁸² *EPANÁFORA festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 5.

⁴⁸³ *A RELAÇÃO dos obsequiosos festejos...* registrou que o povo “nas três noites de luminárias andou a pé, por se proibirem as carruagens e só o Ilustríssimo e Excelentíssimo Conde de Bobadela andou a cavalo com a sua comitiva, que o acompanhou, e algumas pessoas particulares, vendo o primor delas, satisfeito de todos os moradores aplaudiram com tanto gosto a mercê que Deus nos fez em nos dar um tão Augustíssimo Príncipe”. In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n]. BNRJ. Seção de Obras Raras. p.177.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 180.

⁴⁸⁵ *EPANÁFORA festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 21.

chamado de Campo de Santana. Conforme informa Nireu Cavalcanti, o Largo do Paço e o Campo de Santana constituíam os espaços nos quais eram realizadas as festas na cidade do Rio de Janeiro, sendo o primeiro o palco das grandes cerimônias oficiais e laicas e o segundo voltado para as diversões do povo em geral. No Campo de Santana se realizavam as touradas, jogos equestres, apresentações de grupos festivos organizadas por irmandades, peças teatrais e espetáculos pirotécnicos de fogos de artifício⁴⁸⁶.

De acordo com as narrativas sobre as celebrações pelo nascimento do príncipe da Beira na cidade do Rio de Janeiro em 1762, os diferentes momentos festivos ocorreram também em espaços diferenciados. O primeiro, mais solene, no perímetro do Largo do Paço, o segundo, no Campo de São Domingo.

No tempo do Conde de Bobadela (1733-63), o Rio de Janeiro passou por uma expansão espacial e inovações urbanas⁴⁸⁷, sendo que a área construída da cidade ampliou-se ultrapassando pela parte dos fundos os limites do muro projetado pelo brigadeiro João Massé. Nessa conjuntura, surgiram novos conventos, ermidas e igrejas, muitas destas pertencentes às irmandades de pardos, pretos livres e escravos, como as da Nossa Senhora da Lampadosa e Nossa Senhora da Conceição dos Pardos, localizadas próximas ou depois do muro. Era nessa região, localizada para além da rua da Vala, com áreas mais abertas e arruamentos incertos, como o Campo de São Domingos e o Campo de Santana, que as populações mais pobres viviam e também para onde se dirigiam os negros fugidos, ciganos, soldados desertores e criminosos, ou seja, pessoas classificadas pelas autoridades como desordeiras ou vadias.

Aos poucos, os símbolos da vigilância e do controle foram inscritos naquele espaço, como quando o pelourinho e a forca, antes localizados nas imediações da cadeia no largo do Carmo, foram, por ordem de Gomes Freire de Andrada, transferidos para o largo da Sé do Rosário. Os castigos e execuções passaram a fazer parte da rotina de seus moradores. Na Igreja Santa Rita de Cássia, conhecida

⁴⁸⁶ CAVALCANTI, Nireu. Campo, Rocio, Largo, Praça, Passeio: espaços públicos na cidade do Rio de Janeiro colonial. Texto apresentado no *Colóquio Internacional – Praças Reais, Passado, Presente e Futuro*, em 23, 24 e 25 de novembro de 2006 na Universidade Autónoma de Lisboa.

⁴⁸⁷ Constituem exemplos dessa inovação urbana a reforma do aqueduto da Carioca e a construção do novo chafariz no Largo do Carmo, ambos com desenho de José Fernandes Pinto Alpoim. Sobre as transformações urbanas na cidade do Rio de Janeiro neste período, ver LARA, 2007, p. 29-78.

também por “Igreja dos Malfeitores”, eram fornecidas as últimas consolações aos condenados à polé. Ali também eram realizados os exercícios da tropa e as festividades das irmandades de negros, que deveriam receber autorização prévia das autoridades coloniais para acontecer e eram marcadas pela presença de danças, músicas e crenças de base africana. O memorialista Vieira Fazenda nos fala um pouco de uma dessas festas:

Na Lampadosa existia a devoção ao rei Balthazar, composta de pretos africanos de diferentes nações. Elegiam imperador, imperatriz, rei e rainha. Nos domingos e dias festivos saíam à rua cantando e dançando à moda de seu país com o fim de tirar esmolos para o seu patrono negro.⁴⁸⁸

A hierarquia existente na urbe do Rio de Janeiro, pautada pela diferenciação entre as áreas próximas ao mar, identificadas como cenários privilegiados, em contraposição à região para além da Vala, não era, porém, sinônimo de uma total segregação espacial, uma vez que, no dia a dia, os diferentes grupos sociais circulavam e conviviam em ambos os espaços⁴⁸⁹. Um exemplo do que acabamos de afirmar foi a realização do segundo momento festivo pelo nascimento do príncipe da Beira em 1762 no Campo de São Domingo. Conforme informa a *Relação dos obsequiosos festejos...*, naquela região, formou-se “[...] uma grande praça que tinha quarenta braças de comprimento, e trinta de largo, toda cercada de Palanques, com duas ordens de camarotes junto aos últimos assentos, como em todas as partes se pratica”⁴⁹⁰.

Aqui temos a referência do autor de que o festejo seguiu a prática realizada em outros lugares do império português. A descrição prossegue informando a presença de pessoas proeminentes nesta segunda parte do festejo:

Defronte da porta principal se fez um camarote todo forrado, e armado para o Senado da Câmara, no qual esteve o Ilustríssimo e Excelentíssimo Conde de Bobadela, nosso Governador, e Capitão General, o Ouvidor General e Corregedor da Comarca, o Doutor Juiz de Fora, os Vereadores, o Procurador, o Escrivão do Senado, e os Almotacés da Cidade, com as Armas Reais postas no meio do friso do camarote: da parte direita se fez outro para o Reverendo Cabido, a família do nosso Excelentíssimo e Reverendíssimo Prelado, e da parte esquerda, contíguo ao Senado da Câmara se formou outro camarote para o Chanceler da Relação, e Ministros

⁴⁸⁸ FAZENDA, Vieira. “A Lampadosa” In: *RIHGB*. Tomo 95, Vol. 149. p. 147-148

⁴⁸⁹ Ver VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*. Campinas: Editora Unicamp, 2007. p. 148.

⁴⁹⁰ RELAÇÃO dos obsequiosos festejos... In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras. p. 180.

Togados da Relação; e para os lados de uma e outra parte os de várias pessoas particulares, como também em outras três faces.⁴⁹¹

Todos os lados estavam armados “de cortinas e colchas primorosas” e todos os palanques e camarotes se encheram e se ocuparam de muita gente, que o autor julgou que “estariam de dez mil pessoas para cima, fora outro tanto povo que andava pelo campo”⁴⁹². Os teatros armados ao ar livre por ocasião das festas públicas também deviam seguir regras que definiam o “lugar” daqueles que compunham a plateia, conforme demonstra a queixa de alguns cidadãos de Salvador dirigida ao Rei. Como resposta, em carta de 13 de fevereiro de 1727, dom João V oferecia as diretrizes sobre o assunto:

[...] os Tenentes Generais, e Secretário do Governo delas me representaram em carta de vinte de Maio do ano passado que em muitas ocasiões públicas que ali se oferecem em que se fazem teatros para assistirem os Governadores, e acompanhamento nas festas públicas, se acham embaraçados com os Ministros políticos, como são o ouvidor Provedor e Superintendente da Casa da moeda e outras pessoas particulares, tomando uns e outros os lugares mais próximos aos lados do Governador, em que tem havido alguns descontos e dissabores o que se pode obviar, sendo eu servido mandar declarar a devida separação, dando o dito Governador o lado direito aos Ministros políticos e esquerdo aos oficiais militares, que também se inclui o Secretário do Governo, que entre os ditos oficiais se assentou sempre seguindo-se aos Tenentes-Generais guardando-se nisto a mesma ordem que se praticou nas Igrejas.⁴⁹³

Tais orientações provavelmente não deviam diferir muito das vigentes na época de que estamos tratando. Portanto, para o espaço de São Domingos, extramuros da cidade, dirigiram-se as principais autoridades locais ao lado da nobreza e grande número do “povo”, em sua acepção mais ampla, compreendendo o conjunto de moradores da cidade, para darem prosseguimento às celebrações. Estas, em seu aspecto geral, assemelharam-se bastante às festas de touros realizadas em Lisboa em 1752 pela aclamação do rei D. José I. Conforme a própria *Relação dos obsequiosos festejos...* indica, a construção dos palanques seguia o modelo de outras celebrações realizadas no império português. Ainda que, no espaço colonial americano, o rei estivesse ausente, ali compareceram os

⁴⁹¹ Ibid., p. 180.

⁴⁹² Ibid., p. 180.

⁴⁹³ Salvador, Arquivo Histórico Ultramarino, Cartas de S. M. ao Senado, 1710-1745. Cód 27.1, f. 149v-150r. Apud BUDASZ, Rogério. *Teatro e música na América Portuguesa: convenções, repertório, raça, gênero e poder*. Curitiba: DeArtes, UFPR, 2008. p. 38.

seus principais representantes. A morfologia dos espetáculos também era semelhante à dos realizados no reino.

Estes tiveram início por volta da uma hora da tarde, quando entrou o Neto⁴⁹⁴, fazendo as devidas cortesias, recebendo ordem para que desse permissão para uma companhia paga limpar o curro. De acordo com a *Epanáfora festiva...*, em todos os dias antes das touradas e do jogo de argolinhas principiarem “se ocupava o terreno de muitas invenções festivas, [...] se enchia de multidão de danças, e farsas, gratas pelo alinho, pelo conceito discretas”⁴⁹⁵. A primeira delas foi a dança das ciganas: “contava de dezesseis moças ricamente enfeitadas, que formando uma contradança o fizeram com primor”⁴⁹⁶. Ocorreu, ainda, a contradança dos “cajadinhos” – que “ao som de uma gaita de foles, a olhos cortesãos fizeram [...] cantos pastoris” – e os cavaleiros teutônicos “[...] se viram bem representados na dança dos alfaiates ricos pelo adorno, moveram cá no Rio de Janeiro os pés com o mesmo desembaraço para a compra do louvor, com que já lá na Alemanha moveram os braços para a conquista da Prússia [...]”⁴⁹⁷.

Interessante notar que, quando a narrativa faz referência a uma prática cultural da localidade, no caso, a dança dos alfaiates do Rio de Janeiro, procura construir uma ligação, por meio da comparação, com um evento oriundo de outro espaço geográfico: o modo pelo qual os alemães moveram os seus braços para a conquista da Prússia. Sobre as danças do primeiro dia, a *Relação dos obsequiosos festejos...* diz que

[...] sendo a primeira a das ciganas, que se compunha de dezesseis moças, e vinham asseadíssimas, e dançaram primorosamente, dando-lhe muitos vivas o povo. Seguiu-se a dos cajadinhos, com sua gaita de foles, e também a executaram muito bem, depois desta bailou a dos Alfaiates, que eram oito Cavaleiros Teutônicos,

⁴⁹⁴ Nas touradas, o Neto era o mestre de cerimônias e acompanhante do toureiro. Já os capinhas eram artistas que, numa praça de touros, toureavam a pé e auxiliavam com a capa o cavaleiro ou o artista, distraindo a atenção do touro. Ver: MONTEIRO, Marianna. *Dança popular: espetáculo e devoção*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011. p. 174.

⁴⁹⁵ *EPANÁFORA festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 24.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 24-25. José Ramos Tinhorão em texto sobre a festa do Corpo de Deus em Portugal nos diz que os regimentos para a procissão em Coimbra, 1517, e no Porto, 1621, escolhiam para a apresentação pelos ofícios as “danças algo teatrais da judenga, da mourisca e das ciganas”. TINHORÃO, José Ramos. *Festa de Negro em devoção de branco: do carnaval na procissão ao teatro no círio*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012, p. 21. A partir dessa informação, podemos considerar que a presença de tais danças constituía um padrão nas festividades do império português, ainda que tal padrão se expressasse de forma peculiar nas diferentes localidades e que sofresse alterações ao longo do tempo.

⁴⁹⁷ *Epanáfora festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 25.

vestidos uns de seda encarnada, e outros de seda azul, com os vestidos todos agaloados, e com primor executada. Seguiram-se a estas outras várias que deram os ofícios, todas dignas de serem vistas.⁴⁹⁸

Após as danças, entrou no curro o primeiro cavaleiro, Miguel da Silva e Mattos, “asseadamente vestido” e, depois de feitas as cortesias para o camarote, onde estavam o governador Conde de Bobadela e o Senado da Câmara, saiu o primeiro touro, que

[...] pouco ou nada olhou para o Cavaleiro, e todos os mais que saíram, fizeram o mesmo; e a tarde só foi para os capinhas, e para as inumeráveis máscaras de bom gosto, que andavam na praça que com eles brincaram levando muitos bons boléus.⁴⁹⁹

De acordo com a *Epanáfora festiva*...:

[...] a simetria do curro, a disposição, e atavio dos palanques, e o aparato da ação tudo era soberbo, e o acordado efeito de tanto instrumento músico, formaram o alegre prelúdio de uma cena trágica: porém indo-se a manobra principal, como por criação do país, são mansos os bois, apesar da arte dos cavaleiros, e da perseguição dos capinhas, em função de touros, não se viram touros; continuaram-se com tudo por mais dias interpoladamente; e certo que a majestosa pompa, de que se serviam, bastava a encher com gosto o divertimento de muitas tardes.⁵⁰⁰

No outro dia, foi a vez das Cavalhadas, que foi “o mais completo, e vistoso, pelo cheio com que estava a praça de riquíssimos e esquisitos máscaras”⁵⁰¹. Antes

⁴⁹⁸ RELAÇÃO dos obsequiosos festejos... In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras. p. 180.

⁴⁹⁹ Ibid., p. 181.

⁵⁰⁰ EPANÁFORA festiva... Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 21-22; ; a tópica do touro manso é recorrente nas narrativas, aparecendo de modo similar nos relatos em forma de silva que descreveram as festas de touros em Lisboa no ano de 1752, analisados na primeira parte deste trabalho. Em uma dessas *Relações* lemos: “[...] Cada touro me parecia um chixarro/Belos touros eram para um carro/Eram tão mansinhos/que pareciam a mim uns coitadinhos [...]”. NOVA Relação do segundo dia de touros, e segunda festividade, em que o Supremo Senado renova o festejo, em satisfação com régio aparato, e dá princípio em 26 de setembro, 1752. Lisboa: [s.n.], 1752. BPNA. 55-II-17

⁵⁰¹ RELAÇÃO dos obsequiosos festejos... In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras. p. 181. O relato descreve as Cavalhadas daquele dia da seguinte maneira: “[...] Acabada esta última dança, entrou o Estado dos Cavaleiros, que constava de muitos cavalos, custosa, e brincadamente ajaezados, com seus criados de libré, e andarihos com vestidos asseados, e librés custosas: os ditos levavam as lanças, e escudos, com que eles haviam correr nas cavalhadas. Deram volta ao redor de toda a Praça até saírem para fora. Depois entraram vinte cavaleiros, dez vestidos de seda encarnada, com vestias, e canhões azuis, e outros dez de seda azul com vestias, e canhões encarnados, com grandes cocares de plumas nos chapéus, e em lugar de

delas entraram novamente as danças que no dia anterior se viram. Seguiram-se três carros: um dos ourives com as figuras da Europa, África, Ásia e América, e como outras várias, “fingindo os deuses Gentílicos, todos primorosamente figurados e formavam uma bela dança, toda representada e cantada”⁵⁰².

Sobre a farsa dos ourives, a *Epanáfora festiva...* apresenta uma descrição muito semelhante:

[...] com um carro triunfal com as quatro partes do mundo, e outras figuras que eram imagens de vários deuses da Gentilidade, formaram uma belíssima onde o canto e a representação, se admirou uma obra alusiva ao feliz nascimento, que celebramos.⁵⁰³

Em outro carro “tirado por pavões vinha a farsa dos carpinteiros, pedreiros e marceneiros, que fingiam um conflito entre mouros e cristãos. De acordo com a *Relação dos obsequiosos festejos...*, o carro era “puxado por seis pavões muito próprios, e nele ia uma dança de mouros e cristãos, os quais dançaram fingindo uma briga, toda cantada, e representada”⁵⁰⁴.

Os sapateiros também apresentaram um carro onde se figurava um monte, no qual se via “alguns índios à caça de feras do país, pelo aspecto bem fingidas”⁵⁰⁵. Estes desciam do monte e realizavam um “brincado baile” que compensava “o engano dos olhos, pois mal se compadecia tanta ordem no brutal, tanta gala no ferino”⁵⁰⁶. O autor da *Relação dos obsequiosos festejos...* complementa a descrição com a seguinte informação sobre esse carro:

[...] haviam leões, tigres, macacos, jacarés, tatus, lagartos, ursos, e outros mais bichos: era formado este carro no feitio de um monte, e por ele espalhados alguns índios à caça com arcos e flechas; e desceram os índios para lhes atirarem com as flechas, e levantando-se os bichos, formaram todos uma dança, que deu gosto a

botões joias de diamantes de muito preço. A sua entrada foi logo formando uma escaramuça muito bem feita, e finda ela principiaram a correr alcancias, canas, e cabeças: acabaram com parelhas, e outra escaramuça diversa, tudo executado com singular primor, e foi uma tarde bem empregada e divertida [...]”, p. 181. Tanto a *RELAÇÃO dos obsequiosos festejos...* quanto a *EPANÁFORA festiva...* trazem a lista dos nomes dos indivíduos daquela localidade que foram os cavaleiros.

⁵⁰² Ibid.

⁵⁰³ *EPANÁFORA festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 26.

⁵⁰⁴ *RELAÇÃO dos obsequiosos festejos...* In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras. p. 181.

⁵⁰⁵ *EPANÁFORA festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 20.

⁵⁰⁶ Ibid.

todos quantos estavam no curro vendo este festejo, tendo esta dança pela mais extravagante.⁵⁰⁷

Curioso notar o registro da representação de animais conhecidos na África e Europa no meio daqueles que existiam em terras brasileiras. Chama atenção nessas descrições sobre as danças a ideia de que elas são representações. Conforme assinala Silvia Hunold Lara, o momento das danças nas festas reais trazia “para o contexto laudatório da Monarquia um exemplo das gentes das Conquistas e seus costumes”. Eram “dançadas por pessoas que fingiam trajes, imitavam gestos e simulavam eventos, que, não por acaso, remetiam ao ultramar”. O registro da farsa no interior do cerimonial ocupava um lugar próprio, na medida em que “eram brincadeiras, traziam diversão, faziam rir: com leveza e graça, contrabalançavam e serviam para evidenciar as cenas mais graves e solenes”⁵⁰⁸.

O tom cômico e de brincadeira das danças no âmbito das festas reais e religiosas era um aspecto tradicional, já presente nas apresentações festivas realizadas no reino português em períodos anteriores. De acordo com o jesuíta Claude-François Menesterier, organizador das festas reais em Portugal em meados do século XVII, as danças apresentadas nessas ocasiões faziam parte de uma tradição específica, denominada por ele de “balés ambulatórios ibéricos”⁵⁰⁹. Interessante notar que Menesterier definiu o balé como “mudas comédias que se dividem em atos e cenas como qualquer peça de teatro”⁵¹⁰. Nesse sentido, existiria uma especificidade ibérica dentro da tradição do balé expressa pelo tipo de dança apresentada no interior das festas reais e religiosas, caracterizado pela alegria e o riso⁵¹¹.

As danças e farsas constituíam uma parte da festividade na qual os colonos ocupavam o centro do espetáculo e emitiam mensagens com suas vozes, danças e

⁵⁰⁷ RELAÇÃO dos obsequiosos festejos... In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras. p. 181.

⁵⁰⁸ LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas...* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.p. 187-188.

⁵⁰⁹ Sobre os cortejos processionais portugueses descritos por Claude-François Menesterier na obra *Des Ballets Anciens et Modernes selon les Règles du Théâtre* e o conceito de balé ambulatório, ver o trabalho de MONTEIRO, Mariannna. *Dança popular: espetáculo e devoção*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

⁵¹⁰ Ibid. p. 128.

⁵¹¹ Ibid. p. 128.

gestos. Apresento aqui a distinção proposta por Jean-Claude Schmitt entre cerimônia e ritual, segundo a qual a primeira “evoca uma manifestação imposta, dirigida, observada pelo senso do dever ou sob efeito da coação” e “tenderia para o formalismo da etiqueta”; enquanto a segunda estaria associada à “plenitude do sentido, a emoção compartilhada de uma comunidade que se reencontra ao fazer os mesmos gestos, ao comungar da mesma paixão”⁵¹². O autor destaca que não devemos entender esses termos como categorias distintas, sendo pertinente “ver no rito e na cerimônia dois polos de um mesmo conjunto, cada um remetendo ao outro e a seus próprios limites”⁵¹³. Seguindo essa linha de abordagem, podemos inferir que as danças e farsas na festividade eram momentos que se aproximavam mais do polo do rito, enquanto o primeiro momento mais solene das festas, com as missas, procissões e luminárias, se aproximaria mais do polo cerimonial.

Raphael Bluteau, em seu *Vocabulário* datado do ano de 1728, apresentou duas derivações possíveis para o termo “farça”: do latim, *farcire*, recheiar e *farcimen*, recheio com várias camadas. Assim, uma farsa seria “uma composição de variedades que provocam o riso”. A palavra poderia ter tido ainda sua origem na língua céltica, “*falco*”, que quer dizer zombaria, significando “uma representação teatral, mais ridícula e menos artificiosa que Comédia”⁵¹⁴. Esta última acepção também se encontra presente no *Dicionário de Antonio Moraes e Silva*, de 1789, no qual lemos farsa como sendo “um drama ridículo, menos artificioso que Comédia; Cena cômica, sucesso ridículo”⁵¹⁵. Portanto, a farsa constituía um gênero dramático inferior à Comédia, à Ópera e à Tragédia, aparecendo no interior da narrativa da *Epanáfora festiva...* associado às linguagens expressivas e estéticas próprias dos diversos segmentos sociais que formavam o “povo” naquele festejo público.

A característica representacional das danças e farsas é evidenciada em várias passagens desse documento, quando, por exemplo, o autor descreve o carro dos ourives, que “formaram uma belíssima cena” com “canto e representação”; ou

⁵¹² SCHMITT, Jean-Claude. Rito. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. v. II. Bauru: São Paulo, EDUSC, 2006. p. 416-417.

⁵¹³ Ibid., p. 417.

⁵¹⁴ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. p. 34.

⁵¹⁵ SILVA, Antonio Moraes e. *Diccionario da lingua portugueza*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. p.11.

ainda no momento em que registra a farsa dos carpinteiros, pedreiros e marceneiros, na qual “fingia-se um conflito entre mouros e cristãos”. Comenta ainda sobre outro carro dos carpinteiros em que “se viam alguns Índios à caça de feras do país, pelo aspecto bem fingidas”⁵¹⁶. Nesse sentido, as danças e farsas, apresentadas no segundo momento dos dias festivos antes de se iniciarem os “jogos”, possuíam um conteúdo dramático na medida em que apresentavam uma ordem sequencial de gestos, dança e música preconcebida, configurando uma encenação.

Com relação a esse aspecto, são interessantes as observações da antropóloga Maria Laura Viveiros de Castro, quando analisa a utilização do vocabulário teatral para classificar e compreender o universo de algumas brincadeiras populares, de que é exemplo o termo “danças dramáticas” cunhado por Mario de Andrade. Ele definiu as “danças dramáticas” como sequências dançadas que exibem pequenas dramatizações, com a existência formalizada de algum enredo a ser encenado em ocasiões festivas ou rituais. Para Maria Laura Viveiros de Castro,

Quando aproximamos esses processos rituais populares do teatro, chamamos atenção para a moldura simbólica ampla que demarca a natureza excepcional daquele evento e para o fato de, dentro dessa moldura, ocorrer um processo encadeado de ações e condutas expressivas. A ideia de enredo, entretanto, traz consigo uma referência mais específica, e é justamente com ela que o nosso entendimento dos processos culturais populares muitas vezes se turva, pois ela supõe que haveria uma espécie de texto de referência preexistente à encenação – como nas formas teatrais eruditas – no qual uma ação se encadeia na outra e leva a um determinado desfecho, seja ele qual for.⁵¹⁷

Seguindo a ponderação da antropóloga, devemos reconhecer essas danças e farsas como encenações que, a despeito de apresentarem sequências dramáticas, são destituídas de um “enredo” tal qual se manifesta numa apresentação teatral propriamente dita, em que existe um texto preexistente à encenação. No contexto festivo, tais sequências convergiam para a construção de um espaço de

⁵¹⁶ *EPANÁFORA Festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 25-26. Ver a análise da historiadora Sivia Hunold Lara no artigo intitulado Significados cruzados: um reinado de Congos na Bahia setecentista In: CUNHA, Maria Clementina Pereira [Org.]. *Carnavais e outras f(r)estas*. Campinas: Editora da Unicamp, 2002. p. 74-75; e no seu livro *Fragments Setecentistas...* São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 173-218.

⁵¹⁷ CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Ritual, drama e performance na cultura popular: uma conversa entre antropologia e teatro In: *Série Passagens*, nº12, Fórum de Ciência e Cultura, UFRJ. p. 5-6.

congraçamento, de uma emoção compartilhada por ocasião de algum acontecimento importante para aquela comunidade – sendo, no caso da *Epanáfora festiva...* e da *Relação dos obsequiosos festejos...*, o nascimento do príncipe da Beira.

A vivacidade e a espontaneidade de tais momentos podem ser entrevistas no trecho em que o autor descreve sua impressão sobre a dança das ciganas, que “formando uma contradança o fizeram com primor, e o povo se transportou a tantos vivas, que fez demorar-se o entendimento no equívoco, se aquele aplauso procederia mais do baile, que da estimação do sexo”⁵¹⁸. A narrativa indica aqui um espaço aberto para o imprevisível e para a surpresa no desenrolar das festas. No caso descrito, a espontaneidade e a intensidade expressas pelos aplausos e “tantos vivas” do “povo” na ocasião da dança das ciganas acabou gerando uma dificuldade no entendimento daquela cena por parte do próprio autor da narrativa, que pretende com esta conferir um sentido àquele acontecimento.

Ambos os relatos informam que os carpinteiros, pedreiros e marceneiros apresentaram a farsa do conflito entre mouros e cristãos. As mouriscas, ou farsas mouriscas, eram danças ou formas de cortejo em que se representavam cenas de mouros e cristãos, sendo sua presença muito comum nas festas de júbilo ligadas a eventos da Casa Real⁵¹⁹. Encontramos registros dessas manifestações em outras festividades da América Portuguesa, como, por exemplo, as realizadas no ano de 1760, na Vila de Nossa Senhora da Purificação e Santo Amaro, no Recôncavo Baiano, para celebrar o casamento da princesa do Brasil com o Infante Dom Pedro. O relato, escrito por Francisco Calmon, membro da Academia Brasileira dos Renascidos, menciona a dança dos oficiais de cutelaria e carpintaria que saíram “asseadamente vestidos com farsas mouriscas, dançando destramente pelas ruas depois de o fazerem diante dos passos do Conselho”⁵²⁰. Em Vila Rica, no ano

⁵¹⁸ *EPANÁFORA festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 25.

⁵¹⁹ Sobre as cavalhadas na América Portuguesa, ver o artigo de GONÇALVES, José Artur Teixeira. Cavalhadas na América Portuguesa In: JANCSON, ISTVÁN; Kantor, Iris. (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Hucitec/Imprensa Oficial, 2001, v. II, p. 951-965. p. 951-965.

⁵²⁰ CALMON, Francisco. *Relação das Faustíssimas Festas (1762)*. Rio de Janeiro: MEC, SEC, Funarte, 1982. p. 22.

de 1733, na festa do triunfo eucarístico, houve “uma dança de turcos e cristãos, em número de trinta e duas figuras militarmente vestidos”⁵²¹.

As farsas mouriscas se diferenciavam das cavalhadas dramáticas ou argolinhas, pois nelas não havia combates e sim a simulação destes, conforme sugerem as narrativas da *Epanáfora festiva...*⁵²² e da *Relação dos obsequiosos festejos...*⁵²³. Assim como as cavalhadas e jogos equestres, tais farsas constituíam momentos no interior das festas em que se rememorava de modo alegórico as vitórias contra os mouros na Península Ibérica durante a Reconquista, no século XII. As cavalhadas – ao lado das luminárias, touradas, comédias e óperas – eram manifestações que deviam tradicionalmente e obrigatoriamente constar nos dias festivos de acordo com a norma prescrita pela Coroa portuguesa.

Conforme podemos notar pelos relatos, as corporações de ofício da cidade foram as responsáveis pela organização das danças no interior dos festejos tais quais ocorriam no reino português e nas demais partes do império. Ainda que as corporações de ofício fossem “obrigadas” a organizar e custear as danças, podendo receber multas pelo seu não cumprimento, elas possuíam liberdade para escolher o que iriam dançar. Nas disposições das festas realizadas na cidade de Salvador no ano de 1760, em celebração ao casamento dos membros da família real portuguesa, lemos:

Convocou o Senado da Câmara aos oficiais de todos os ofícios, e a cada um lhe encarregou seu dia particular, para que com a dança que quisesse fosse à praça, onde não só desempenharia a eleição, que dele se fez, mas também mostraria cada um a sua fidelidade nos obséquios que tributasse.⁵²⁴

Existia um espaço para manifestações particulares dentro de uma lógica mais geral da organização dos festejos reais. Todos deveriam mostrar fidelidade,

⁵²¹ TRIUNFO Eucarístico. In: ÁVILA, Afonso. *Resíduos seiscentistas em Minas: textos do século do ouro e projeções do barroco*. Vol. II. Belo Horizonte, 1967, p. 47.

⁵²² “[...] fingia-se um conflito entre mouros e cristãos; mas eram ali modulações os gemidos, os ataques contratempos [...]” *EPANÁFORA Festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 26.

⁵²³ “[...] e nele ia uma dança de Mouros e Cristãos, os quais dançaram fingindo uma briga, toda cantada, e representada [...]”. *RELAÇÃO dos obsequiosos festejos...* In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras. p. 181.

⁵²⁴ TORRES, Reverendo P. Manoel de Cerqueira. *Narração panegírico-histórica das festividades com que a cidade da Bahia solenizou os felicíssimos desposórios da princesa N. Senhora com o Sereníssimo Sr. infante D. Pedro*. Salvador: [s.n.], 1860.

mas cada um a seu jeito. Nesse sentido, é interessante refletirmos sobre essa forma geral das festividades ligada à lógica do Império Atlântico Português e uma possível tensão entre esse modelo geral e os elementos, que, em cada localidade, ajudavam a moldá-lo com uma especificidade. Se cada grupo dançante das corporações de ofício teve a liberdade de escolher sua dança, quais teriam sido os motivos que levaram algumas delas a optar pela farsa mourisca?

Tal escolha era uma referência direta daqueles vassalos à vitória cristã contra os mouros na Reconquista, mas, também, sendo encenada em terras ultramarinas, pode ser interpretada como uma comemoração ritual do êxito da conversão cristã no Novo Mundo. As farsas mouriscas apresentavam uma *trama* construída a partir da rememoração de um acontecimento exemplar para a política missionária portuguesa. Essa *trama* não era um *enredo* como o das formas teatrais, mas uma narrativa que, por meio da encenação e da dança, trazia, para o momento festivo, a oportunidade de compartilhar publicamente a emoção de um momento importante da história do império português. Sua reapresentação no interior do calendário festivo anual no espaço colonial contribuía não somente para a construção da ideia da eterna vitória cristã sobre os mouros, mas era também uma forma de associá-la ao sucesso da conversão dos gentios na América Portuguesa nos primeiros tempos da colonização. Uma evidência que corrobora tal suposição está na informação do autor da *Epanafóra festiva...* de que logo após o carro da farsa mourisca teria vindo o carro dos sapateiros com a encenação da caça realizada pelos indígenas, seguida de um baile, como vimos acima.

O autor anônimo diz que a “ordem” e “elegância” da representação compensavam o barbarismo do que era representado. Portanto, os sapateiros escolheram representar o bárbaro, ainda que na forma de “gala”. Não dispomos de mais informações sobre tal encenação, entretanto, podemos supor que a sequência dos carros e farsas não ocorreria de forma aleatória, e sim obedecia a um planejamento prévio que pretendia construir uma determinada narrativa – muito embora esta narrativa estivesse sujeita às escolhas de cada corporação⁵²⁵.

⁵²⁵ De acordo com José Ramos Tinhorão, as encenações realizadas no interior das procissões de *Corpus Christi* em Portugal contariam, a partir do século XV, com a participação de devotos de confrarias formadas por corporações de trabalhadores dos mais variados ofícios. As confrarias, surgidas por volta do século XI, como associações de fiéis dispostos à defesa do cristianismo

Os vassalos ultramarinos das corporações de ofícios eram *obrigados* a participar dos festejos públicos, e, ao escolher a *trama* da luta entre mouros e cristãos para encenar e dançar, contribuíam com um gesto *voluntário* na construção da memória do êxito da expansão da Fé, da Lei e do Rei português naquela parte da América. Faziam uso do repertório de uma linguagem política compartilhada naquele contexto histórico cultural, emitindo, no caso analisado, uma mensagem favorável à Monarquia, ainda que não isenta de tensão.

Por exemplo, ao finalizar a descrição da dança dos sapateiros, o autor da *Epanáfora festiva...* observa que para aquelas ações havia concorrido a “suave violência” do doutor juiz de fora, que, “forçando com súplica, e estimulando com persuasões moveu os misteres desta Cidade”⁵²⁶. Se, por um lado, o autor pretendeu com essa afirmação valorizar a postura daquele ministro a serviço do rei, atribuindo a suas ações grande parte do sucesso do que foi apresentado, por outro, sugere que os sapateiros teriam sido movidos mais pela obrigação do que por um gesto voluntário na realização daquela dança. Nesse contexto, é possível pensar ainda na existência de um conflito entre o juiz de fora e a corporação dos sapateiros do Rio de Janeiro pela organização e concepção daquela dança, uma vez que o primeiro estava interferindo em um espaço de decisão daquela corporação.

Nas palavras da *Relação dos obsequiosos festejos...*, a dança dos sapateiros foi a mais “extravagante” e, segundo a *Epanáfora festiva...*, todo “o gosto”

como religião oficial “evoluíram durante o século XIII para um modelo de organização paralelo ao das irmandades religiosas. A diferença é que após aparecerem como entidades representativas da sociedade em geral [...] as confrarias passariam a agrupar seus componentes por atividade profissional. E, aliás, sem se confundirem com os grêmios de ofícios (mais tarde chamados de corporações), por fazerem de seu objetivo não os problemas referentes ao trabalho, mas a participação ativa nas manifestações de culto, sempre tão próximas do espírito da festa”. Em Portugal, a participação dos ofícios nas procissões de *Corpus Christi* tornou-se obrigatória, conforme evidencia o regimento de 1517, segundo o qual ninguém podia negar-se a participar da solenidade quando convocado. TINHORÃO, José Ramos. *Festa de Negro em devoção de branco: do carnaval na procissão ao teatro no cirio*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012, p. 11-12. As festividades no mundo atlântico colonial seguiam padrões de organização das festas vindas do reino português, imprimindo-lhes aqui as suas marcas específicas, locais. D. João V, durante o seu reinado, buscou organizar a procissão de *Corpus Christi*, caracterizada pela presença de elementos pagãos. Nas palavras de Rodrigo Bentes Monteiro: “D. João V transformaria substancialmente o ritual, hierarquizando a procissão e convertendo-a num paradigma da associação dos poderes divino, eclesiástico e monárquico, cujo marco inicial seria dado pelo grande desfile em Lisboa realizado em junho de 1719” *O rei no espelho: a monarquia portuguesa e a colonização da América, 1640-1720*. São Paulo: Editora HUCITEC, 2002. p. 314.

⁵²⁶ *EPANÁFORA festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 20.

daqueles “obséquios consagrados ao Monarca” podia se atribuir ao juiz de fora. A situação nos permite visualizar uma tensão existente em uma representação que louvava a monarquia. Apoio e conflito poderiam caminhar lado a lado, como quando os sapateiros representaram o bárbaro sob a forma de “gala”. Ao se apropriarem de um vocabulário comum, agiam sobre ele, transformando-o. Na medida em que contavam, corporalmente e musicalmente, uma história, podiam trazer para a cena elementos culturais de origem indígena e/ou africana, combinando-os com elementos europeus. Não por acaso, o registro escrito deixou transparecer o estranhamento do narrador diante do que viu. Nas palavras do autor da *Epanáfora festiva...*, aquele “brincado baile” enganava os olhos, pois se “compadecia tanta ordem no brutal, tanta gala no ferino”⁵²⁷.

O segundo momento dos festejos narrados pelos documentos é aqui compreendido como um espaço no qual os diferentes segmentos sociais daquela cidade colonial – ciganas, sapateiros, ourives, pardos, dentre outros – puderam se expressar e se apresentar dentro dos limites do que era definido como politicamente e socialmente praticável, tendo por isso também influenciado as formas do que era praticado. Para compreendê-lo, vale seguir as indicações de E. P. Thompson, em artigo no qual discute as relações de poder entre a *gentry* e a plebe na Inglaterra do século XVIII.

Na perspectiva de análise das relações paternalistas proposta pelo autor, a *gentry* exerceu uma evidente hegemonia sobre a vida política daquela nação, que foi eficazmente imposta até a década de 1790. Todavia, tal fato não impediu que os plebeus defendessem seus próprios modos de trabalho e lazer, ou que formassem seus próprios rituais, suas próprias satisfações e visões de mundo. A hegemonia não significou a aceitação do paternalismo da *gentry* nos seus próprios termos, ou segundo a sua autoimagem consagrada, por parte dos pobres. Em seu argumento, Thompson sublinha a existência de autonomia da cultura plebeia em relação à cultura de elite⁵²⁸.

Pensando nas festas coloniais da América Portuguesa, ainda que as representações ali encenadas ocorressem dentro da arquitetura de uma estrutura de

⁵²⁷ Ibid.

⁵²⁸ THOMPSON, E. P. Patrícios e Plebeus. In: *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 78.

relações de dominação e subordinação, definida, em concordância com Thompson, pela “hegemonia cultural” daqueles que detinham o poder, era possível, no âmbito desse traçado arquitetônico, “criar muitas cenas e representar diferentes dramas”⁵²⁹. Embora com ambiência e sujeitos diversos, a forma pela qual Thompson entende o paternalismo se mostra assim rica para pensarmos a situação colonial – na qual os negros, por exemplo, podiam transformar o que era concessão em um meio de expressão de suas posições. É o que sugere o incômodo dos relatos quando seus autores manifestam o “estranhamento” diante de algumas manifestações culturais como a dos sapateiros, qualificada como “brutal” e “ferina”.

Eram momentos, portanto, de saudação, mas também de disputa e de troca. Avançando um pouco no tempo, temos a descrição do viajante Von Martius de uma festa de mouros e cristãos, em 1819, em Ilhéus:

[...] tive a oportunidade de ver a maior parte da população reunida numa festa nacional [...]. Rapazes, vestidos como Mouros e cavaleiros cristãos acompanhados de música barulhenta, passaram a cavalo pelas ruas, até uma espaçosa praça, onde estava plantada uma árvore, guarnecida com as armas portuguesas. [...] Combate violento travou-se entre as duas hostes. [...] Ambos os partidos porém, segundo os costumes verdadeiramente romanescos, olvidaram em breve a inimizade, num banquete ruidoso, seguindo-se baile [...].⁵³⁰

Ganha destaque no relato a impressão do viajante sobre o “barulho” em alguns momentos da festa. Também Jean-Baptiste Debret, no início do século XIX, comentou sobre as “festas barulhentas à fantasia” das irmandades negras, que não eram mais permitidas no Rio de Janeiro e só podiam ser vistas em outras partes do Brasil. O “ruído” e o “barulho” chamaram a atenção do olhar desses observadores estrangeiros, constituindo-se, para nós, em pistas de que tais elementos culturais seriam aspectos próprios de práticas elaboradas e/ou reelaboradas no contexto da sociedade colonial e escravista da América Portuguesa. As palavras de Debret sugerem, ainda, que o barulho característico das festividades deveria estar associado a práticas culturais dos grupos africanos

⁵²⁹ Ibid.

⁵³⁰ Von Martius. Viagens Pelo Brasil. In: CASCUDO, Câmara. *Antologia do folclore brasileiro*. v. I. São Paulo: Martins, 1965.. p. 94-95, 98. Grifo meu.

ou de ascendência africana, uma vez que estavam sendo perseguidas, e não mais permitidas, no espaço da cidade do Rio de Janeiro, sede da Corte portuguesa:

[...] com a presença da Corte no Rio de Janeiro proibiram-se aos pretos as festas fantasiadas extremamente ruidosas a que se entregavam em certas épocas do ano para lembrar a mãe pátria; essa proibição privou-os igualmente de uma cerimônia extremamente tranquila, embora com fantasias, que haviam introduzido no culto católico. É por esse motivo que somente nas outras províncias do Brasil se pode observar ainda a eleição anual de um rei, de uma rainha, de um capitão da guarda [...].⁵³¹

Voltando ao contexto das festas realizadas no Rio de Janeiro em 1762 por ocasião do nascimento do príncipe, as descrições também fazem menção à presença de elementos de base africana naquela celebração. No texto da *Epanáfora festiva...*, não foi somente a dança dos sapateiros que causou desconforto aos olhos do narrador, mas também a farsa de uma Corte real “imitando ao do rei Congo” apresentada pelos homens *pardos* da cidade. Sobre esta representação falaremos a seguir.

3.4

Os *pardos* na festa

Foi no dia 19 que, de acordo com a *Relação dos obsequiosos festejos...*, todos os *pardos* que havia na cidade do Rio de Janeiro, “à sua custa”, fizeram “um Estado, imitando ao do rei Congo”⁵³². O termo *pardo* teve múltiplos usos e significados no contexto colonial da América Portuguesa, sendo na região sudeste associado à mestiçagem, mas também empregado como sinônimo de liberto ou homem livre de cor nascido na colônia. Nesta última acepção, *pardo* qualificava homens e mulheres livres de ascendência africana que não eram necessariamente mestiços⁵³³. A definição letrada da época, por sua vez, privilegiou a ideia de mestiçagem na caracterização do homem pardo, como aparece na narrativa da *Epanáfora festiva...*: “[...] estes homens mistos (natural resulta de duas cores

⁵³¹ DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. Tomo II. São Paulo: Martins, 1965. p. 225.

⁵³² RELAÇÃO dos obsequiosos festejos... In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras. p. 182.

⁵³³ Ver VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

opostas) a quem com impropriedade, mas por conveniência chamamos Pardos [...]”⁵³⁴. Interessa, no âmbito deste item, identificar quem eram esses homens *pardos* que estiveram presentes na festa pela celebração do nascimento do príncipe da Beira e compreender de que modo a sua inserção naquele cerimonial evidenciava expectativas desse grupo no sentido de ocupar um lugar diferenciado na representação da sociedade colonial do Rio de Janeiro.

O “Estado” apresentado pelos *pardos* naquele festejo era composto por “[...] um Rei, um Príncipe, dois Embaixadores, sete Sobas, nove Capitães da Guarda, três mucambas, uma com vestido nu fingido África, armada de arco e flecha, e as outras duas serventes do Rei, e seis caudatários [...]”⁵³⁵. Logo em seguida, vinha a dança de um soba mágico “composta de vários bichos, os quais eram leão, cavalo, camelo, cão, onça, urso, unicórnio, macaco, jacaré, boi, com um elefante ricamente vestido, cantando todos em aplauso do nascimento do sereníssimo senhor Príncipe da Beira [...]”⁵³⁶.

Na sequência, foram apresentadas várias outras danças: uma de doze leões com a figura de Hércules por guia, a dos “calhastros” também com doze figuras, a dos “Ambacas” com oito figuras, a dos “muleques” com doze figuras, a de “talheiras”⁵³⁷, cujas figuras que a compunham vinham vestidas em trajes de mulheres, a de negrinhas pequenas, a de “moleques pequenos de Angola”, a de “catupé”, que era de “moleques de Angola maiores”. As duas últimas eram denominadas de danças do príncipe. Por fim, vinha

o baile de Congo de doze figuras, com seu secretário, significando dança Real, indo adiante uns Cabundás, trajados de penas, cortando e abrindo caminho, para marchar o Estado. Todas estas figuras iam vestidas de ricas sedas de ouro, prata, e

⁵³⁴ *EPANÁFORA festiva...* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 27.

⁵³⁵ *RELAÇÃO dos obsequiosos festejos...* In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras. p. 182.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 182.

⁵³⁷ As *Talheiras* ou *Taieiras*, como o nome se fixou através dos folcloristas do século XIX, referem-se a um grupo de mulatas vestidas de branco, que apareciam dançando em festas religiosas católicas, sobretudo nas de S. Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Mello Moraes Filho descreveu as Taieiras como um grupo “encantador e original, compunha-se de faceiras e lindas mulatas, vestidas de saias brancas entremeadas de rendas, de camisas finíssimas e de elevado preço, deixando transparecer os seios morenos, buliçosos e lascivos”. FILHO, Mello Moraes. *Festas e tradições populares no Brasil*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Itatiaia, 1999. p. 73; Ver também: CALMON, Francisco. *Relação das Faustíssimas Festas*. p. 30-31

matizes de todas as cores, e levavam muitos diamantes, e todas com borzequins bordados de cordões de ouro, e sapatos da mesma sorte [...].⁵³⁸

Conforme é possível perceber pelo tom do discurso, o autor da *Relação dos obsequiosos festejos...* não emitiu juízo de valor sobre a representação dos *pardos* por ele descrita. O mesmo não ocorre na narrativa da *Epanáfora festiva...* Nas palavras do autor anônimo, em “um destes dias” os *pardos* da cidade saíram com uma farsa “à imitação do estado, de que em cerimônia se serve o Rei dos Congos”. A seu ver,

Os gestos, a música, os instrumentos, a dança, e o traje tudo muito no uso daqueles Africanos, descontentando ao bom senso, não deixavam de divertir o ânimo por estranhos. Ali se refletia que o gosto das coisas também se continha nos limites da opinião. Entre aqueles bárbaros antípodas da Europa, não pelo sítio, senão pelos costumes, uma Florinda não faria a perda de um homem: um Egíffeli, em vez de estimações conseguiria desprezos. É outra lá a formosura; muito diverso o bom canto. Só a virtude se conforma ao palato de todas as nações. Fizeram-no pois os nossos Pardos com toda a propriedade, e agenciaram com ela o aplauso, que pode franquear-se a uma imitação.⁵³⁹

O autor registra a estranheza causada pelos gestos, música, dança e traje apresentados na encenação dos *pardos*, que apesar de desconcertarem o “bom senso não deixavam de divertir o ânimo”. Aqui o estranhamento dava-se “pelos costumes” daqueles “bárbaros antípodas da Europa”, sendo “outra lá a formosura; muito diverso o bom canto”. A percepção da diferença é imediatamente associada à noção de inferioridade dos africanos, qualificados pelo autor como “bárbaros”. Qual o significado da representação de um reinado do Congo compondo os festejos públicos em celebração ao nascimento de um membro da família real portuguesa em terras coloniais? Qual o significado de tal prática, pensando mais particularmente na encenação realizada pelos *pardos* da cidade do Rio de Janeiro na celebração do ano de 1762? Por que os *pardos* optaram por representar a Corte do rei Congo no interior daquele festejo público? Ou ainda, qual o sentido de uma festa real que incorpora essas danças e práticas, para os que permitem essa incorporação ou para os que dela se beneficiam?

⁵³⁸ RELAÇÃO dos obsequiosos festejos... In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras. p. 182-183.

⁵³⁹ EPANÁFORA festiva... Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 27-28.

De acordo com Silvia Hunold Lara, a presença de representações como esta do reinado do Congo nas festividades em homenagem à Casa Real assentava-se em costumes antigos, que remontam ao período medieval, quando em Portugal já se observava a prática de incluir povos minoritários ou subjugados, como mouros e judeus, em tais celebrações. A expansão ultramarina e a conquista de outros domínios territoriais acabaram atualizando tal prática, ao trazerem novos personagens, como negros e grupos indígenas, para tomar “o seu lugar” nestas festas. Como analisado na primeira parte deste trabalho, as *Relações* de festas que descreveram as comemorações em Lisboa pela aclamação do rei D. José I em 1752 trazem uma série de registros da presença de tais grupos no interior daquelas festividades.

É possível enumerar outros registros. No ano de 1777, por exemplo, em Lisboa, o relato sobre os festejos em homenagem à aclamação de dona Maria I realizados pelo Senado da Câmara daquela cidade nos informa que foram apresentadas, dentre outras, as danças das pretas e dos pretos⁵⁴⁰. Em 1793, na cidade do Porto, uma descrição sobre um desfile comemorativo de uma efeméride da vida da infanta portuguesa registra a realização de “uma dança de nove americanos pretos da mesma idade [de 8 anos] que executavam unidos um jocoso baile”⁵⁴¹. O riso e a jocosidade das danças, próprios do gênero da farsa, destacam-se no registro dessas narrativas⁵⁴². Cabe perguntar: as danças provocavam “muito

⁵⁴⁰ De acordo com essa descrição as danças das pretas trazia “vinte e cinco figuras que eram vinte de mulheres, uma que figurava rainha e dezenove de Dança, todas vestidas de encarnado e negro, fingido meio corpo nú e a Rainha acompanhada de quatro pretos, vestidos todos de negro figurando a nudez dos corpos, cobertos com penas de várias cores nas cinturas, braços e cabeça, levando nas mãos arcos e flechas. Um preto baixo e velho, vestido em figura de macaco, prezo de uma cadeia com as visagens que fazia a todos causava muito riso e prazer” *APLAUSO festivo dedicado à feliz aclamação da rainha fidelíssima d. Maria I pelo Senado da Câmara da cidade de Lisboa...* Apud LARA, Silvia Hunold. Significados cruzados... In: CUNHA, Maria Clementina Pereira [Org.]. *Carnavais e outras f(r)estas*. Campinas: Editora da Unicamp, 2002. p. 79.

⁵⁴¹ *RELAÇÃO das festividades com que na cidade do Porto se tem celebrado o feliz sucesso da nossa augusta princesa...* Apud LARA, Silvia Hunold. op. cit., p. 79.

⁵⁴² A característica jocosa também foi observada na descrição da dança dos “carijós ou gentios da terra” nos festejos realizados por ocasião da instalação do bispado de Mariana no ano de 1748 em Minas Gerais: “Era esta [dança] ajustada de onze mulatinhos de idade juvenil, nus da cintura para cima, a qual cingiam várias plumas cinzentas caídas até os joelhos, formando saíote: rodeavam as cabeças penachos das mesmas plumas e outros fingidos de papel pintado e latas crespas; nos braços e pernas tinham várias prisões de fitas, maravalhas e guizos; na variedade das mudanças usavam de uns arcos, com que formavam diversos enleios, cantando ao mesmo tempo célebres toadas ao som de tamboril, flautas e pífaros pastoris, tocados por outros carijós adultos que na grosseria natural dos gestos excitavam motivos de grande jocosidade”. *ÁUREO trono episcopal colocado nas minas de ouro...* [1749] In: CASTELLO, José Aderaldo. *O movimento academicista no Brasil 1641-1820/22*. v. 3, tomo 2. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1969. p. 163.

riso” e eram jocosas para quem? Que elementos nelas presentes desencadeavam a comicidade? Interessante observar que os pretos que realizam tal dança são identificados como “americanos” e não como africanos, indicando a percepção de uma diferença pela região geográfica de origem.

É possível identificar nas descrições acima elementos comuns próprios da forma dessas danças: 1. São formas dramáticas que acontecem no interior dos cerimoniais festivos do império português; 2. Realizam-se no registro da farsa, provocando o riso; 3. Os dançarinos aparecem nus ou seminus, usando penas, plumas arcos e flechas, ou ainda, com trajes e instrumentos característicos da região a que fazem referência; 4. O som é “diferente” e, por vezes, classificado como “barulhento”.

As representações festivas das embaixadas e cortejos dos reis do Congo também foram observadas nas vilas e cidades do reino português, como em outras partes do império ultramarino. Em Lisboa, em meados do século XVI, por exemplo, ocorreu uma solenidade de coroação teatral dos reis do Congo organizada pela confraria de negros (forros e escravos) de Nossa Senhora do Rosário. Entretanto, os significados de tais práticas no ambiente colonial da América Portuguesa assumiam contornos distintos daqueles realizados no reino, como bem notou um governador da Bahia:

[...] em Lisboa, ainda a ínfima plebe se compunha de homens brancos, criados entre o temor e o respeito das leis e da cristandade, o que não sucedia na Bahia, onde a ínfima plebe era de mulatos insolentes e presumidos e de pretos brutos, sem consideração alguma, por isso que daqueles folguedos nada se podia esperar mais que mortes entre uns e outros⁵⁴³.

Registra-se uma diferença substantiva da força da presença negra na América Portuguesa. O grande número de pessoas de origem africana e de seus descendentes, escravos ou libertos, vivendo nas cidades coloniais da América Portuguesa, tornava, em certos momentos, tais práticas ameaçadoras e perigosas

Nessa narrativa, a jocosidade é atribuída à “grosseria natural dos gestos” daqueles carijós adultos. Os gestos grosseiros, por serem descritos pelo autor anônimo como “naturais”, indicariam que quem dançava eram mesmo os indígenas.

⁵⁴³ *OFÍCIO do governo interino para o conde de Oeiras, no qual informa os excessos praticados por um grupo de ilhéus que se haviam reunido sob a designação de Irmandade do Espírito Santo...* Apud LARA, Silvia Hunold. Significados cruzados... In: *Carnavais e outras f(r)estas*. Campinas: Editora da Unicamp, 2002. p. 87-88.

do ponto de vista das autoridades coloniais, que oscilavam entre a sua proibição e permissão. Nas celebrações ocorridas na vila de Nossa Senhora da Purificação e Santo Amaro, da comarca da Bahia, pelo casamento da sereníssima princesa do Brasil e o infante D. Pedro, entre os anos de 1760 e 1761, temos o registro da apresentação do reinado dos Congos dentro do festejo real.

De acordo com o relato de Francisco Calmon, o reinado dos Congos saiu durante três dias da festa “excitando sempre nos que o viam a ânsia insaciável de gozar muitas vezes da sua alegre vista”⁵⁴⁴. O autor informa que o Senado da Câmara havia estabelecido, para a celebração “de tão importante desposórios”, que

os homens de negócios dessem uma comédia; que os oficiais de justiça, letrados e requerentes uma ópera; que pelos ofícios mecânicos se repartissem as danças e que, finalmente, por três dias se fizessem cavalarias, à custa da Câmara e nobreza, coroando tudo a festa da igreja e procissão solene pelas ruas públicas da mesma vila.⁵⁴⁵

Entre as danças apresentadas sob responsabilidade dos ofícios mecânicos, ganha destaque na narrativa a dos Congos, concebida pelos ourives: “O dia quatorze foi singularmente plausível pela dança dos Congos que apresentaram os ourives em forma de embaixada, para sair o reinado no dia dezesseis”⁵⁴⁶. O reinado do Congo saiu durante dois dias e compunha-se de mais de “oitenta máscaras, com farsas ao seu modo de trajar, riquíssimas pelo muito ouro e diamantes de que se ornavam, sobressaindo a todos o Rei a Rainha”. Foram recebidos pelo capitão-mor, juiz e mais camaristas e se sentaram em cadeiras ornadas de “veludos carmesim franjadas de ouro”. Ao tomarem os seus assentos,

[...] lhe fizeram sala os Sobas e mais máscaras da sua guarda, saindo depois a dançar as talheiras e quicumbis, ao som de instrumentos próprios do seu uso e rito. Seguiu-se a dança dos meninos índios, com arco e frecha. Não foi de menor recreação para os circunstantes um ataque que, por último fizeram os da guarda do rei com seus alfanjes, contra um troço de índios que saíram de emboscada vestidos de penas e armados de arco e frecha, com tal ardor ambas as nações, que com muita naturalidade representaram, ao seu modo, uma viva imagem da guerra.⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ CALMON, Francisco. *Relação das Faustíssimas Festas*. Rio de Janeiro: MEC-SEC/Funarte/ Instituto Nacional do Folclore, 1982. p. 25.

⁵⁴⁵ Ibid., p. 21.

⁵⁴⁶ Ibid., p. 22.

⁵⁴⁷ Ibid., p. 23-24.

A cena de guerra descrita acima introduz na representação elementos da experiência local com a presença de uma luta contra os índios e também da dança dos meninos índios. Simultaneamente tal cena pode ser interpretada como uma alusão às guerras e disputas centro-africanas. O casamento real também foi celebrado pelos moradores da cidade da Bahia. No relato dedicado ao rei D. José I, o reverendo P. Manuel de Cerqueira Torres, bahiense, informou que em meio aos dias festivos

no domingo doze ocorreu a festa da Senhora do Rosário da confraria dos Pretos, na sua igreja sita às portas do Carmo, com majestosa pompa festejaram o sempre vitorioso Rosário de Maria Santíssima, estava a capela ricamente ornada. Houve missa solene com música, sacramento exposto e sermão. De tarde saíram com sua procissão com igual asseio e primor, e sendo esta uma das procissões mais plausíveis, que faz esta cidade pelo muito que se empenha esta devota confraria nesta ocasião muito mais se esmerou.⁵⁴⁸

Portanto, por coincidência do calendário, a festa da confraria da Nossa Senhora dos Rosários ocorreu em um dos dias comemorativos do enlace real, que, por sua vez, incorporou em seu interior a procissão usualmente feita pelos pretos. Por isso, pela circunstância da “ocasião muito mais se esmerou”. Mas, ainda assim, aquela ocasião festiva haveria de reservar mais alguns momentos para que os pretos dela tomassem parte:

os dias treze e quatorze, foram pelo Senado determinados aos pretos. Estes em ambas as tardes foram à praça com muitas divertidíssimas danças, todas primorosíssimas tanto pela opulência com que iam trajadas quanto pelas ideias das mesmas danças. Indeciso o juízo mais aquilino ficou dúbio a favor da qual sentenciaria a primazia. O certo é que o asseio foi tão admirável que servindo de lisonja aos olhos, serviu também de recreio aos ânimos, que achando nelas que admirar, se mostraram sempre desejosos de lhes assistir.⁵⁴⁹

Ganha relevo com a leitura comparativa desses relatos a questão do lugar ocupado pelas expressões culturais de base africana no interior de cada festejo e nos respectivos espaços urbanos coloniais em que acontecem. Ultrapassa os objetivos deste trabalho aprofundar a análise sobre as festividades realizadas na

⁵⁴⁸ TORRES, Reverendo P. Manoel de Cerqueira. *Narração panegírico-histórica das festividades com que a cidade da Bahia solenizou os felicíssimos desposórios da princesa N. Senhora com o Sereníssimo Sr. infante D. Pedro*. Salvador: [s.n.], 1761.

⁵⁴⁹ Ibid.

Bahia. A referência a elas nos serve como um contraponto, uma alternativa metodológica que recorre ao olhar translocal para pôr em evidência as especificidades de tais situações festivas. Chama a atenção o fato de que, nas festividades ocorridas na Bahia, aqueles que ocuparam o espaço para apresentar a dança dos Congos ou reinado dos Congos fossem os “pretos”, ao passo que no Rio de Janeiro tenham sido os *pardos*.

A permissão concedida tanto aos pretos na Bahia quanto aos *pardos* no Rio de Janeiro para encenar a Corte do Congo no interior dos festejos públicos reais pode ser entendida como uma alusão ao êxito missionário português na África, de conversão do reino do Congo ao cristianismo. Do ponto de vista daqueles que organizavam as festividades a serviço da monarquia, ao relembrar voluntariamente o processo de cristianização do Congo, os pretos na Bahia e os *pardos* no Rio de Janeiro estariam contribuindo de forma solene para enaltecer o poder da Coroa Portuguesa e referendar também a vitória cristã naquela conquista ultramarina.

Os pretos e *pardos*, num certo sentido, procuravam com sua participação reafirmar a autoridade do rei português e de seus representantes, da fé cristã e das autoridades locais daquela cidade colonial. Mas não somente isso. Como sugere E. P. Thompson, o uso de um vocabulário simbólico expressivo de uma determinada época e sociedade, disponível a todos, “serve para a enunciação de muitas sentenças diferentes”⁵⁵⁰. Do ponto de vista daqueles sujeitos, a possibilidade de representar tal farsa em uma cerimônia real ligava-se a expectativas próprias daqueles grupos de construção de uma identidade em uma localidade e contexto precisos.

Seguindo essa argumentação, a opção dos *pardos* em representar a Corte do rei Congo na celebração do nascimento do príncipe da Beira em 1762 reveste-se potencialmente de múltiplos significados: por um lado, era um meio de se destacar positivamente no contexto da cidade colonial do Rio de Janeiro, já que a inserção desta farsa, em conjunto com as Mouriscadas e a cena dos índios da terra na narrativa cerimonial, cumpriam a função de reforçar visualmente o poder da

⁵⁵⁰ THOMPSON, E. P. Rough Music. In: *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 360.

Coroa portuguesa sobre os diferentes povos das conquistas do império. Na organização daquele festejo, seguindo as descrições das narrativas, o tempo disponibilizado para a apresentação da farsa dos *pardos* parece ter sido maior do que o das outras danças. Enquanto estas últimas foram apresentadas uma seguida da outra em um mesmo dia, aos pardos foi reservado um dia à parte. Além disso, a *Relação dos obsequiosos festejos...* descreve que na encenação dos *pardos* foi apresentada uma série de danças que faziam referência a expressões culturais de Angola.

Conforme observou Elizabeth W. Kiddy, ao examinar os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil, no documento da *Epanáfora festiva...* a menção

aos pardos que imitavam o rei do Congo demonstra a associação próxima entre africanos e seus descendentes e a coroação de um rei em um festival. Quando pessoas de ascendência mista se engajavam na mesma prática no Rio de Janeiro, estavam imitando uma prática ritual africana e também afro-brasileira.⁵⁵¹

Uma ressalva se faz necessária quanto à ideia, presente na análise de Kiddy, de que a lembrança compartilhada de um passado remetido à África contribuiria para fortalecer e aprofundar os vínculos dos indivíduos africanos ou de descendência africana uns com os outros e com sua ancestralidade em solo colonial, forjando uma “identidade afro-brasileira”. Conforme demonstram os estudos de Robert Slenes e de Mariza Carvalho Soares, é preciso lembrar que a identidade humana é construída e histórica, existindo processos múltiplos de reconfiguração identitária dos negros na América⁵⁵². Nas palavras de Robert Slenes:

Não devemos subestimar as possibilidades dos Africanos de manterem vivas suas identidades originais; contudo na labuta diária, na luta contra os (des) mandos do

⁵⁵¹ KIDDY, Elizabeth W. Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil. In: HEYWOOD, Linda M. [Org]. *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010. p. 181.

⁵⁵² Mariza Soares, em vez de falar em uma “identidade afro-brasileira” prefere usar a noção de “grupos de procedência”. De acordo com a definição da autora: “A noção de ‘grupo de procedência’ busca sustentação numa abordagem onde a cultura é vista como sujeita a constantes apropriações. Embora não elimine a importância da organização social e da cultura das populações escravizadas no seu ponto inicial do deslocamento, a noção de grupo de procedência privilegia as formas de organização dos indivíduos em novos grupos, nos locais onde eles se estabelecem (seja nas fazendas, nas lavras ou no trabalho urbano, por exemplo). Em função disso, um grupo de procedência denominado “mina” no Rio de Janeiro pode ser diferente daquele designado “mina” na Bahia, em Pernambuco ou no Maranhão”. SOARES, Mariza de Carvalho. Minas, Angola e Guiné: nomes d’África no Rio de Janeiro setecentista. In: *Revista Tempo*. v. 3, n. 6, dez. 1998.

senhor, na procura de parceiros para a vida afetiva, necessariamente eles haveriam de formar laços com pessoas de outras origens, redesenhando as fronteiras entre etnias.⁵⁵³

As infinitas possibilidades de organização de escravos e forros no mundo colonial articulam-se às condições particulares que cada caso oferece. A apresentação da farsa dos *pardos*, representando a Corte do rei Congo, no interior da festa de saudação pelo nascimento do príncipe da Beira na cidade do Rio de Janeiro em 1762, constitui uma evidência que nos aproxima de um caso de reconfiguração identitária de descendentes de africanos naquela localidade e conjuntura precisas. Para além dos argumentos apresentados acima, que justificariam a permissão da inclusão da farsa dos *pardos* naquele festejo, é possível considerar outros, relacionados às expectativas daquele segmento social diante dos significados da exibição pública, ligados à experiência concreta daqueles indivíduos naquela cidade colonial.

O estudo de Larissa Viana aborda a construção de uma identidade *parda* na América Portuguesa entre meados do século XVII e fins do XVIII, a partir da documentação produzida pelas irmandades de pardos erigidas em várias regiões coloniais. De acordo com a autora, o segmento específico dos *pardos* procurou se distanciar do *estigma da mulatice*, presente na legislação metropolitana, que, a partir de 1671, passou a considerar os mulatos “impuros de sangue” ao lado dos mouros e cristãos-novos. Esta era uma forma de restringir o acesso dessas pessoas ao exercício de cargos públicos, no ingresso em ordens religiosas e militares, como também nas irmandades e ordens terceiras coloniais. O universo legal procurava, deste modo, “controlar o *status* dos mestiços livres na conformação das hierarquias coloniais”⁵⁵⁴. Ademais, tanto a literatura colonial – Antonil, Gregório de Mattos, dentre outros – como os discursos dos agentes da Coroa portuguesa desqualificavam o *mulato*, identificando-o a uma imagem de soberba, insubmissão, arrogância, preguiça e astúcia.

Seguindo a argumentação de Larissa Viana, a preferência pelo termo *pardo* em vez de *mulato* para nomear as irmandades de indivíduos mestiços que

⁵⁵³ SLENES, Robert. ‘*Malungu ngoma vem!*’: África coberta e descoberta do Brasil. In: *Revista USP*. n. 12, dez-jan-fev 1992, p. 55-56.

⁵⁵⁴ VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*. Campinas: Editora Unicamp, 2007. p. 36.

começaram a surgir a partir do século XVII, do Nordeste até o Centro Sul, deve ser entendida como uma forma desses grupos construírem uma distinção em meio a um contexto marcado pelas noções de “impureza” e “defeito”. Ao se congregarem nas irmandades ditas de *pardos*, tais indivíduos conformavam um espaço de coesão entre descendentes de africanos nascidos na colônia e procuravam, a partir da mobilização das noções de honra e exclusivismo, criar uma versão positiva da identidade mestiça⁵⁵⁵.

Na cidade do Rio de Janeiro colonial, as associações conhecidas como irmandades de pardos datam do início do século XVII, quando foram fundadas as de São Brás, Nossa Senhora do Amparo, Nossa Senhora da Boa Morte e Nossa Senhora da Conceição. Dentre as que teriam participado das festividades pelo nascimento do príncipe da Beira, a *Epanáfora festiva...* menciona a de São Brás dos Pardos. No ano de 1670, essa irmandade teria iniciado a construção de uma capela própria dedicada àquele santo dentro da igreja dos religiosos de São Bento. Pouco se sabe da composição social da irmandade, que, de acordo com Dom Mateus Rocha, havia sido formada por “pardos não escravos” também chamados de “mulatos de capote”, que eram quase todos oficiais de ourives. O memorialista Vieira Fazenda relata que esse grupo desfrutava de alguma importância social por seus membros se vestirem como europeus. Nas palavras deste autor:

Os pardos livres, conhecidos por mulatos de capotes, já em 1698 gozavam de alguma importância e haviam comprado aos religiosos de São Bento a posse do altar de São Braz, fundando uma confraria, cujo orago era esse santo, advogado das moléstias de garganta.⁵⁵⁶

A Irmandade de São Brás localizava-se em uma das áreas mais valorizadas da cidade e, por ocupar um altar lateral, acabava ficando numa posição subordinada aos que exerciam o mando naquele templo. Conforme observou Larissa Viana, no século XVII, essa condição não era específica da Irmandade de São Brás, uma vez que, originalmente, as irmandades de pardos hospedaram-se no interior de igrejas controladas por ordens religiosas, como as dos beneditinos e

⁵⁵⁵ Ibid., p. 38.

⁵⁵⁶ FAZENDA, Vieira. *Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica Editora; Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, 2011. Tomo 93, v. 147, p. 224.

carmelitas cariocas⁵⁵⁷. Tal fato possibilitava a esses indivíduos mestiços não só constituírem um espaço de sociabilidade, mas, sobretudo, um local no qual procuravam construir uma identidade sociorreligiosa que os afastasse do estigma do sangue mulato. Ao se denominarem irmandades pardas, procuravam ocupar um lugar diferenciado na hierarquia social do mundo escravista colonial.

Ao longo do século XVIII, algumas irmandades de pardos começaram a construir as suas próprias igrejas, de que são exemplos a do Hospício dos Pardos e a da Irmandade de São Gonçalo Garcia. Observa-se, nesse período, um movimento de deslocamento espacial das irmandades de pardos, que passaram a ocupar as áreas periféricas da cidade, nas imediações ou além do muro, para onde também migravam as irmandades ditas de pretos.

Tal deslocamento espacial não parece ter acontecido com a Irmandade de São Brás. Em um requerimento de seus irmãos e juiz dirigido à rainha D. Maria I em novembro de 1783, em que solicitavam licença para pedir nas ruas do Rio de Janeiro esmolas, os signatários ainda se identificavam como “irmãos da mesa da irmandade de São Brás do Mosteiro de São Bento”⁵⁵⁸. Diante das informações disponíveis, é perceptível o empenho dos seus integrantes em tentar, por um lado, se distanciar do mundo da escravidão e do estigma do sangue mulato como as demais irmandades pardas e, por outro, em construir uma identidade que os associava, mais do que a elas, ao círculo dos brancos: vestiam-se como europeus e o altar da irmandade permaneceria no interior do Convento de São Bento. Procuravam, portanto, se diferenciar das demais irmandades *pardas*, apropriando-se de sinais de prestígio que lhes confeririam um estatuto diferenciado. Outra particularidade que aparece nos testemunhos sobre a Irmandade de São Brás é a de que os seus irmãos seriam, em sua maioria, oficiais de ourives. Cruzam-se no conjunto daqueles associados múltiplas identidades: a religiosa, a da cor mestiça, e a profissional.

⁵⁵⁷ Além da de São Brás, eram também irmandades exclusivas de pardos as de Nossa Senhora do Amparo (1654), Nossa Senhora da Boa Morte e Assunção (1663), Nossa Senhora da Conceição (1700). As duas últimas iriam se juntar no século XVIII em um mesmo templo, embora tenham se mantido independentes. Ver VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*. Campinas: Editora Unicamp, 2007. p. 151.

⁵⁵⁸ IRMANDADE DE SÃO BRÁS. Requerimento do Juiz e irmãos da mesa da irmandade de São Brás do Mosteiro de São Bento à rainha D. Maria I, solicitando provisão de licença para fazerem pedir nas ruas do Rio de Janeiro esmolas para o dito santo. 27 nov. 1783. Projeto Resgate – Rio de Janeiro – Avulsos (1614-1830).

Em seu trabalho, Larissa Viana menciona um documento que nos é particularmente interessante. Trata-se de uma petição conjunta feita pelos irmãos da Boa Morte e da Conceição, que dividiam a Igreja do Hospício dos Pardos, na qual propunham a união de todas as irmandades de pardos, dispersas espacialmente pela cidade do Rio de Janeiro, no Hospício. Os irmãos solicitavam que a Coroa portuguesa enviasse um decreto ao vice-rei Conde da Cunha fazendo-o recolher “todas as irmandades de homens pardos” da cidade à Igreja do Hospício, no intuito de “evitar as desordens e indecências que se tem visto com a dispersão das irmandades”⁵⁵⁹. O documento não desenvolve quais seriam tais desordens e indecências, mas menciona que tal dispersão espacial servia “aos interesses particulares dos frades de São Bento, do Carmo, e de outras pessoas suas anexas”. O projeto almejado de união de todas as irmandades de pardos não se concretizou, mas ele nos remete, conforme argumenta Larissa Viana, à existência de um ideal de uma identidade parda “no âmbito religioso que seria capaz de unir a todos e obliterar as diferenças experiências sociais que compunham as vivências dos devotos das irmandades de pardos”. O fracasso da concretização de tal ideia evidencia as diferenças de expectativas existentes entre aqueles que se designavam como pardos, e também que a aparente coesão dos irmãos pertencentes às irmandades pardas não excluía a possibilidade de divergências e tensões dessas irmandades entre si e mesmo no interior de cada uma delas⁵⁶⁰.

O projeto da união das irmandades pardas teria surgido no ano de 1763, ou seja, em data bem próxima à das festas realizadas pelo nascimento do príncipe da Beira no Rio de Janeiro. A petição foi enviada no ano de 1765, indicando um longo período entre o surgimento da ideia e seu encaminhamento à Coroa portuguesa. O entendimento de que no espaço urbano carioca existiam aproximações e disputas entre os indivíduos associados às irmandades ditas *pardas* nos permite pôr em evidência outros significados da exibição pública dos *pardos* da Irmandade de São Brás no contexto festivo específico de celebração do nascimento do príncipe da Beira, em 1762. Tais significados entrelaçam-se às experiências vivenciadas por aqueles indivíduos naquela localidade e conjuntura

⁵⁵⁹ Arquivo Nacional, Secretaria de Estado do Brasil, códice 67, v. 2, 1765, p. 26-30; VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*. Campinas: Editora Unicamp, 2007. p. 160-163.

⁵⁶⁰ VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*. Campinas: Editora Unicamp, 2007. p. 162.

precisas, constituindo-se em um exemplo de como os momentos festivos podiam ser apropriados por determinados grupos para manifestar suas próprias expectativas. O desenvolvimento de exposições públicas particulares colaborava para a construção de uma memória local e de um senso de distinção entre aqueles que compartilhavam tais experiências naquele espaço urbano colonial.

Na festa real pelo nascimento do príncipe no Rio de Janeiro em 1762 é significativo notar, em primeiro lugar, a ausência das irmandades de negros que comumente integravam tais ocasiões. Correlata a essa ausência, temos a referência na *Epanáfora festiva...* à presença da Irmandade de São Brás na procissão realizada no primeiro momento das festividades, mais solene, integrado também pela comunidade de São Bento. Como dito acima, os indivíduos mestiços associados à Irmandade de São Brás eram reconhecidos no meio urbano do Rio de Janeiro por se vestirem como europeus, apropriando-se de símbolos de distinção do mundo dos brancos na intenção de se diferenciarem dos demais como aqueles que desfrutariam um maior prestígio social.

Naqueles dias festivos, o privilégio da irmandade de integrar a procissão solene revelava no conjunto cerimonial sua distinção diante dos demais. O grupo de mestiços livres associados à Irmandade de São Brás procurava no espaço festivo se diferenciar como corpo social separado. Sua participação nas festas oficiais era um momento oportuno para representar visualmente uma distinção almejada e reivindicada naquela sociedade, tanto em relação aos indivíduos escravizados como aos demais pardos.

Ao se referir à representação dos *pardos* no segundo momento das festividades, a *Relação dos obsequiosos festejos...* registrou que a farsa teria sido realizada por “todos os Pardos que havia na cidade”⁵⁶¹. O relato da *Epanáfora festiva...* menciona apenas que os “pardos” realizaram a farsa, não especificando se teriam sido os irmãos de São Brás ou de outras irmandades. A escrita da festa se refere aos *pardos* da cidade como um conjunto homogêneo, como se não houvesse diferenças e disputas entre esses indivíduos livres de cor. Mencionamos a existência, naquela conjuntura, de um projeto concebido por alguns *pardos* de se

⁵⁶¹ RELAÇÃO dos obsequiosos festejos... In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras. p. 182.

reunir em uma única irmandade. No entanto, o projeto de unidade não se concretizou, revelando que, na prática, as diferenças entre os grupos *pardos* eram significativas. Além disso, a cor parda era uma dentre outras formas de identidade que se cruzavam em um mesmo indivíduo. No caso dos irmãos de São Brás, havia o vínculo profissional: eram oficiais de ourives.

A representação da Corte do rei Congo por *pardos* em uma ocasião festiva da monarquia portuguesa na cidade colonial do Rio de Janeiro pode ser interpretada também como uma forma de indivíduos de ascendência africana, que já estavam relativamente afastados do mundo da escravidão, ligarem-se simbolicamente às estruturas políticas e aos seus antepassados africanos. Talvez mais importante do que isso seja o modo pelo qual esses indivíduos usavam tais símbolos para lutar pelo seu lugar na sociedade colonial da América Portuguesa, mais especificamente, na cidade do Rio de Janeiro. Os relatos não especificam quais grupos de *pardos* teriam concebido e realizado a farsa do Estado do rei Congo nas festividades de 1762. Mesmo sem essa informação, podemos esboçar algumas reflexões sobre o episódio.

Chama a atenção na *Relação dos obsequiosos festejos...* a passagem que descreve as danças apresentadas na farsa, indicando que algumas eram originárias da região de Angola. Conforme estudiosos sobre o tema demonstraram, a eleição de reis negros e as celebrações a ela associadas ocorreram em todas as Américas, ficando claro que, em meio às experiências da violenta diáspora africana e da escravidão, tais práticas foram uma das formas encontradas por esses indivíduos de se organizarem e construírem laços de solidariedade no novo contexto das sociedades coloniais. No entendimento de mundo dos diferentes grupos étnicos da África Central, região da qual provinha grande parte dos escravos da cidade do Rio de Janeiro, os reis desempenhavam um papel de grande importância, sendo chefes de pequenas organizações sociais ou de grandes Estados. Esses líderes exerciam posições rituais, unindo as pessoas umas às outras e ao mundo invisível que incluía os ancestrais/espíritos, os ainda não nascidos, os animais, plantas e objetos inanimados. Os reis tinham funções políticas, econômicas, sociais e

religiosas, e faziam a mediação entre a sociedade e o mundo natural, entre os vivos e os mortos⁵⁶².

Quando os africanos e seus descendentes na América Portuguesa nomeavam um rei para exercer o papel de líder comunitário, seja no interior de irmandades religiosas leigas ou de mocambos e quilombos, estavam reatualizando por meio daquele ritual noções de poder, identidade e comunidade ligadas à região centro-africana em um novo contexto sociocultural. Nas palavras de Marina de Mello e Souza:

[...] era comum que os africanos e seus descendentes, ao se organizarem em comunidades no Novo Mundo e no contexto do escravismo, escolhessem chefes que chamavam de reis, assumindo um termo que era lusitano, mas se adequava às formas de organização política e social básicas nas sociedades africanas, fossem elas estruturadas em reinos, confederações tribais ou tribos independentes⁵⁶³.

Assumindo como pressuposto teórico que toda identidade humana é construída e histórica, constituindo-se nas relações específicas de conjunturas econômicas, políticas e culturais ou em oposição a outras identidades, é possível dizer que os africanos e seus descendentes estavam, no ato de eleger seu rei, reafirmando suas origens. Estavam também construindo novas identidades a partir da bagagem cultural que traziam e das possibilidades que lhes eram dadas pela sociedade escravista. Partindo do que foi dito, por que os *pardos* escolheram representar a Corte do rei Congo em meio à festa de saudação pelo nascimento do príncipe da Beira?

A encenação do cortejo por homens *pardos*, é importante frisar, revestia-se de múltiplos significados. Era, a um só tempo, uma forma de indivíduos mestiços nascidos na colônia referendarem publicamente a sua lealdade ao rei português e o seu respeito à fé cristã; uma forma de reivindicarem distinção social, procurando construir no espaço festivo uma versão positiva da identidade mestiça, que se baseava na ascendência africana e em sua origem colonial, ou seja, de mestiços nascidos na colônia; e ainda um meio ritualístico de

⁵⁶² Ver SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil escravista: a história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. .

⁵⁶³ Ibid., p. 240.

compartilhar uma memória ligada a um passado africano e de ressignificar noções de poder e identidade.

Não temos como afirmar quais irmandades *pardas* estiveram envolvidas na encenação apresentada nas festas de 1762. Mas tomando como referência a dinâmica e características dessas irmandades na cidade colonial do Rio de Janeiro na conjuntura em questão, aliadas ao tema escolhido da farsa, podemos inferir que aqueles indivíduos se distanciavam da condição de africanos, uma vez que se identificavam como nascidos na colônia, mas, ao mesmo tempo, no campo da religiosidade cristã e do contexto festivo, reatualizavam crenças e heranças culturais de seus ancestrais africanos, que ainda constituíam um referencial em suas vidas. Devemos relativizar a informação dos textos de que “todos os pardos da cidade” estiveram unidos naquela representação. Muito provavelmente, tal encenação foi elaborada por um grupo específico de *pardos* que, ao apropriar-se daquele espaço da festa real, construiu uma representação que, por um lado, reportava-se à ancestralidade africana e, por outro, buscava distinguir-se na hierarquia social daquela urbe colonial.

O modo pelo qual ocuparam aquele espaço cênico com seus corpos, gestos e sons por um lado divertia e por outro “descontentava o bom senso”, provocando estranhamento, conforme registrou o autor da *Epanáfora festiva*.... A narrativa prossegue o argumento construindo uma distinção entre os espetáculos da “rua” e os encenados em um “palco” propriamente dito. Ao terminar a descrição da farsa dos *pardos*, o texto se refere ao teatro construído na praça contígua ao palácio de residência dos governadores, no qual

se deram ao povo três óperas à custa dos homens de negócio, que para esse obséquio concorreram com mão larga. Com dizer que havia ali uma decoração soberba, que as vistas eram naturalíssimas, que a orquestra era numerosíssima, e as personagens excelentes na Música, e peritos na arte de representar, digo todo o mérito desta ação. Gostoso emprego do tempo, onde entrando de revolta o útil com o agradável igualmente se instruem os homens, e se divertem!⁵⁶⁴

Se a farsa dos *pardos* diverte e descontenta, as óperas divertem e instruem. Tal assertiva revela o ponto de vista daquele que escreve: um letrado que compartilha da cultura do reino português e registra a admiração diferenciada

⁵⁶⁴ EPANÁFORA festiva... Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 28.

diante dos espetáculos que presenciou. Está nela contida também a concepção corrente na época de D. José I do teatro enquanto escola da moral e dos bons costumes. A *Relação dos obsequiosos festejos...* informa que dois dias após a apresentação da farsa dos pardos houve novamente apresentação de touros, “e foi tudo igual ao primeiro; e no dia vinte e três foi o segundo das cavalladas” e seguiram-se a isso três noites de ópera, nas quais “se encheram todos os camarotes e plateia”⁵⁶⁵.

Ambas as narrativas finalizam mencionando que no dia 6 de junho o governador Conde de Bobadela ofereceu um banquete a todos os ministros da Relação, oficiais militares e pessoas de distinção, que em seu conjunto “passaram de oitenta pessoas, por ser o dia dos anos do [...] monarca o senhor d. José”. E todo aquele festejo foi coroado com fogos de artifício no Campo de São Domingos, onde foi armada uma “máquina de madeira que se revestia com a imagem de um castelo” às custas do Senado da Câmara. Os relatos concluem recuperando o vínculo de vassalagem que ligava aqueles moradores do Rio de Janeiro com o rei de Portugal. Na *Relação dos obsequiosos festejos...* lemos:

Esta foi a pompa, com que a cidade do Rio de Janeiro festejou tão estimável nova, como foi a do nascimento do Sereníssimo Senhor Príncipe da Beira, que Deus nos conserve para glória imortal do nosso Reino, e consolação de todos os seus fiéis vassalos.⁵⁶⁶

Já a *Epanáfora festiva...*, seguindo seu tom dramático, encerra afirmando que naqueles obséquios realizados pelo Excelentíssimo Prelado, Governador e Povo do Rio de Janeiro

[...] não houve trabalho que detivesse, dispêndio não houve que desanimasse: porque o zelo rendia suaves fadigas; os gastos fazia o amor necessários. Nem seria menos dos ânimos o aplauso, se os corações se vissem, pois seriam demonstrações voluntárias de afetos muito naturais⁵⁶⁷

As manifestações festivas pela celebração do nascimento do príncipe da Beira na cidade do Rio de Janeiro em 1762 duraram vários dias e contaram com o

⁵⁶⁵ RELAÇÃO dos obsequiosos festejos... In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). [s.l.]: [s.n.]. BNRJ. Seção de Obras Raras. p. 183.

⁵⁶⁶ Ibid.

⁵⁶⁷ EPANÁFORA festiva... Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 29-30.

envolvimento de diversos segmentos sociais. A participação de diferentes sujeitos nesse festejo oficial era socialmente conservadora, na medida em que contribuía para a construção de um discurso cerimonial que defendia o costume, a tradição, as hierarquias sociais constituídas e exaltava o poder da monarquia e o estatuto colonial daquele espaço. Por outro lado, a presença de segmentos do “povo miúdo” ou da “plebe”, para usar os termos que aparecem na documentação, era potencialmente subversiva, na medida em que esta categoria tinha as suas formas próprias de se colocar e se apresentar, gerando “estranhamento” e riso. Além disso, como vimos no exemplo da encenação dos *pardos*, procurava se apropriar da festa a partir de suas próprias expectativas.

4

Entre festas e inconfidências

Vimos no capítulo anterior o modo pelo qual os *pardos* da cidade do Rio de Janeiro trouxeram para um festejo público em homenagem à monarquia portuguesa gestos e ritmos de base africana. Tais manifestações culturais, por sua vez, fizeram-se presentes em outros espaços da cidade, tanto em casas particulares quanto nos teatros – as Casas de Ópera, compreendidas como o lócus da civilização e dos bons costumes. No primeiro item deste capítulo, buscaremos mostrar que as danças, músicas e cultos religiosos identificados aos africanos e afrodescendentes transitaram entre outros segmentos da sociedade colonial, sendo que a interação de universos culturais distintos contribuiu para o surgimento de expressões singulares identificadas como “americanas” pelo olhar do reino. Ao mesmo tempo, observa-se uma postura ambígua, por parte das autoridades coloniais e metropolitanas, com relação à permissão ou não de práticas sociais e culturais identificadas com a comunidade negra e suas culturas de origem, seja nas festividades específicas daquele grupo, seja no interior dos festejos reais.

A partir da década de 1780, a política oficial orientou-se no sentido de restringir tais manifestações culturais, inclusive aquelas inseridas nos cerimoniais públicos da monarquia. No item dois, analisaremos as celebrações pelo casamento de D. João e a princesa espanhola Carlota Joaquina, em 1786, no Passeio Público carioca, a partir de sua descrição na narrativa intitulada *Relação dos magníficos carros*. Procuramos compreender a lógica que moveu os sujeitos responsáveis pela realização deste festejo público, pautada pelos ideais de *civilidade* e dos *bons costumes*.

Finalmente, o terceiro item apresenta uma reflexão sobre a prática das festas reais na conjuntura do final do século XVIII, centrando-se na análise das celebrações pelo nascimento do príncipe D. Antônio na cidade do Rio de Janeiro em 1795. Partimos de um conjunto documental de outra natureza, que compreende as cartas e requerimentos de ressarcimento dirigidos à Câmara do Rio de Janeiro por pessoas que participaram daqueles dias festivos contribuindo com

fornecimento de ceras, aluguel de terreno, armação e concepção de coretos para música e camarim, realização de pinturas nos camarotes principais da Praça do Curro, concepção de danças, dentre outros. Procuramos defender a ideia de que, no final do século XVIII, ainda que as práticas festivas se mantivessem no calendário da cidade, a dinâmica das relações entre os indivíduos envolvidos no seu acontecer passava por transformações relacionadas tanto à dinâmica interna da cidade na década de 1790 quanto à crise do Antigo Regime vivenciada dos dois lados do Atlântico.

4.1

Danças negras

Aos 12 de junho do ano de 1773, entrava na Bahia de Todos os Santos o navio comercial *Mariana Vitória*. Em viagem entre Lisboa e Goa, o percurso da chamada carreira da Índia, ele realizou uma escala ocasional naquele porto devido a problemas técnicos. Entre os passageiros da embarcação estava Dom António José de Noronha, bispo de Halicarnasse, que registrou na forma de diário a travessia. O fato de possuir um *status* social privilegiado diante dos demais passageiros não lhe garantiu o poder de interferir na decisão sobre a escolha do porto que serviria de apoio:

[...] Eu bem desejava arribar para o Rio de Janeiro que nos estava muito mais perto; teria lá um amigo e conhecido de Paris, como era o Vice-Rei Marquês do Lavradio. Mas todos voltaram para Bahia; eu era passageiro, o navio mercante, eu sem poder algum sobre eles [...].⁵⁶⁸

Durante o tempo em que aguardava o conserto do navio, Dom António José de Noronha descreveu aspectos interessantes da vida social daquela cidade, tais como os espetáculos acompanhados de bailes realizados nas Casas de Ópera, que animavam as noites baianas:

[...] Tornamos a sair pelas sete de noite para casa de ópera que se representou a docta *Serse em Pérsia, para conquista*, e representada pelos mulatos; não estava má e durou até as onze horas e meia de noite. Eu me recolhi para o escaler e de lá para bordo que seria mais de meia-noite, muito satisfeito do Conde.⁵⁶⁹

⁵⁶⁸ NORONHA, D. Antonio José de. *Diário dos sucessos da viagem que fez do Reino de Portugal para a cidade de Goa*, D. António José de Noronha, Bispo de Halicarnasse, principiada aos 21 de Abril de 1773. Edição e Introdução de Carmen M. Radulet. Lisboa: Fundação Oriente, 1995. p. 4.

⁵⁶⁹ Ibid., p. 11.

Em outro dia:

[...] Às seis horas de tarde visitei ao Conde que me convidou para ópera que se representou nessa noite, a de *Chiquinha Jardineira*, com o baile das lavandeiras, e acabou-se pela meia-noite, em que me recolhi a bordo.⁵⁷⁰

O bispo também teve a oportunidade de frequentar uma festa particular realizada na casa de um intendente:

Aos 10, pelas cinco horas da tarde, me veio buscar o escaler e nele fui dar os bons anos à mulher do Intendente, aonde vi um grande concurso dos ministros, militares e outros particulares habitantes com suas mulheres. Houve música, danças, mascaradas dos da terra. Seguiu-se uma esplêndida ceia [...].⁵⁷¹

Chama atenção nas passagens do diário transcritas acima a menção feita a formas de diversão que faziam parte do dia a dia dos grupos sociais abastados da cidade: as óperas⁵⁷², os bailes, as músicas, mascaradas e ceia. Importa notar que tais práticas também aparecem registradas nas *Relações de festas* como momentos que integravam o calendário festivo, tal como observado na análise dos documentos *Epanáfora festiva...* e *Relação dos obsequiosos festejos...* Nas ocasiões festivas, essas práticas sociais apresentavam-se de forma ainda mais grandiosa, uma vez que eram realizadas com o intuito de celebrar um acontecimento público e também de que as notícias sobre elas repercutissem positivamente não só localmente, mas também junto à Coroa portuguesa por meio do registro escrito. Se no interior das festas reais da monarquia portuguesa, como vimos, era recorrente a presença de africanos, crioulos e pardos dançando com gestual e ritmo que remetiam a tradições de certas regiões africanas, também era possível observar, conforme indicam alguns documentos relativos à América Portuguesa, a prática de tais danças e sons no interior de casas particulares.

É o caso de uma denúncia realizada em Minas Gerais, no ano de 1734, dirigida à justiça do rei solicitando a repreensão a Gaspar Pimentel Velho por

⁵⁷⁰ Ibid., p. 27.

⁵⁷¹ Ibid.

⁵⁷² O termo ópera “no Brasil e em Portugal não tinha o significado que hoje lhe atribuímos, designava qualquer peça contendo números destinados ao canto. Desde o tempo da colônia, o teatro no Brasil, tanto no Rio de Janeiro quanto em Minas e na Bahia esteve ligado à presença de cantores”. BITTENCOURT-SAMPAIO. *Negras líricas: duas intérpretes negras brasileiras na música de concerto* (séc. XVIII-XX). Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010. p. 46.

permitir: “que em sua casa se dancem os Calhandos”. De acordo com a acusação, Gaspar não só havia permitido que a sua escrava o dançasse como também ele próprio “os costuma dançar”, incorrendo nas “culpas de consentir as supersticiosas danças dos Calhandos e entrar nelas”⁵⁷³. De acordo com José Ramos Tinhorão, os Calhandos seriam uma variante mineira para os *calundus*, prática cerimonial religiosa realizada por escravos africanos, caracterizada pela invocação de entidades chamadas *calundus* acompanhada por danças e sons de batuque⁵⁷⁴. Um ano depois, na Bahia, uma portaria ordenava a um capitão do terço de Henrique Dias que realizasse uma batida policial em terras dos frades beneditinos no intuito de examinar

a parte da casa em que dançam lundus, porque me consta que se usa há muito tempo naquele sítio deste diabólico folguedo, e faça toda a diligência para prender a todas e quaisquer pessoas, ou sejam brancos ou pretos, que se acharem no referido exercício, ou assistindo a ele, trazem em sua companhia em segurança para a cadeia desta cidade e também tratará os trastes instrumentos que achar [...].⁵⁷⁵

Em sua análise sobre a passagem acima, José Ramos Tinhorão observa que o termo “lundus” é empregado como sinônimo de “calundus”, uma vez que no âmbito da argumentação está associado a um “diabólico folguedo”, indicando que as autoridades visavam reprimir uma solenidade religiosa de base africana, frequentada também por brancos⁵⁷⁶. O autor diz também que, a partir dos setecentos, o termo “lundu” (conhecido também como lundum, landum, londum, londu e landu) será usado para designar uma dança de roda à base de umbigadas e

⁵⁷³ Livro 3º das Devassas ou Visitas, do Arquivo Metropolitano de Mariana. Apud CARRATO, José Ferreira. A Crise dos Costumes nas Minas Gerais do Século XVIII. Separata da *Revista de Letras* da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1962, v. 3, p. 241-242.

⁵⁷⁴ TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil: cantos, danças, folguedos: origens*. São Paulo: Editora 34, 2012. p. 37-43. De acordo com Tinhorão, as entidades chamadas *calundus* foram identificadas por Cordeiro da Matta como o *kilundu*, ou seja, “uma divindade secundária responsável pelo destino de cada pessoa”. MATTA, Cordeiro da. *Ensaio de dicionário Kimbundu-português*. Lisboa, 1893.

⁵⁷⁵ Apud BRASIL, Hebe Machado. *A música na cidade do Salvador, 1549-1900: complemento da história das artes na Cidade de Salvador*, 1969. p. 17.

⁵⁷⁶ José Ramos Tinhorão discorda da interpretação de Hebe Machado Brasil, que, ao analisar o referido documento, considera o termo “lundu” referente à dança de par em meio à roda de participantes. De acordo com Tinhorão, o fato da palavra “calundus” admitir o sinônimo “lundus” é atestado pela leitura de uma composição poética-satírica de Gregório de Matos intitulada *A Brazilia do Calvário outra meretriz de quem também falaremos, que estando em ato venéreo com um frade franciscano, lhe deu um acidente a que chamam vulgarmente Lundus, de que o bom frade não fez caso, mas antes foi continuando no mesmo exercício sem desencavar, e somente o fez, quando sentiu o grande estrondo, que o vazo lhe fazia*. Ver TINHORÃO, José Ramos. op. cit., p. 39-42.

castanholar de dedos, mais praticada entre mestiços e brancos na América Portuguesa e incorporada nos espetáculos apresentados nas Casas de Ópera⁵⁷⁷. Havia, portanto, um trânsito das manifestações culturais de base africana – danças, músicas, cultos religiosos – entre os diferentes segmentos sociais, não ficando restritas à comunidade negra.

Nas festas reais, os espectadores brancos foram invariavelmente atraídos pelas danças e sons de negros e pardos, por mais que tais práticas lhes causassem estranhamento. Não temos indícios documentais sobre a participação de brancos nas danças apresentadas nessas ocasiões públicas, muito embora existam vestígios da realização de tais práticas no âmbito privado por negros e brancos, com a suspeita de que os últimos pudessem delas tomar parte, e não simplesmente como espectadores. De todo modo, essas situações revelam que, tanto no espaço público como no privado, havia a interação de sons e danças provenientes de universos sociais e culturais distintos, propiciando a criação de novas manifestações resultantes deste encontro. Note-se, porém, que as danças e músicas de base africana tendiam a ser mais bem toleradas pelas autoridades governamentais quando inseridas no cerimonial dos festejos reais do que quando realizadas em casas particulares ou em festividades e rituais restritos aos grupos africanos e de seus descendentes⁵⁷⁸.

A trajetória de António de Noronha nos mostra que ele circulou por diversas partes do império português e outros locais da Europa, como Paris, onde teria conhecido o vice-rei Marquês do Lavradio. Apesar de as impressões do bispo não apresentarem de forma explícita juízos de valor sobre os aspectos sociais da Bahia, elas estavam permeadas pela comparação com experiências por ele vivenciadas em outras localidades. A observação de que a apresentação de ópera “não estava má” pressupõe que a qualidade desta seria menor em terras americanas do que em outros lugares mais “civilizados”, como as realizadas na Europa ou, mais especificamente, no reino português. Ao mesmo tempo, seu

⁵⁷⁷ De acordo com Mary C. Karasch, o lundu foi uma dança também adotada pelos portugueses e levada para Portugal, onde se tornou popular. No reino, foi dançado de forma elegante pelos grupos sociais abastados de Lisboa, mas considerada indecente quando dançado pela gente comum. Muitos relatos de estrangeiros identificaram o lundu a uma dança lasciva praticada por negros. KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 328.

⁵⁷⁸ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 232-233.

registro faz referências às singularidades da Bahia, como o fato de a ópera ser executada “por mulatos”, ou ainda a qualidade dos sons, danças e mascaradas realizadas na casa do intendente, que seriam específicos “aos da terra”. Tal especificidade local seria decorrente, em larga medida, da interação entre os ritmos e gestuais das danças sociais europeias que migraram para o mundo atlântico e aqueles de base africana. Em concordância com John Charles Chasteen, essa interação ocorreu em diversos contextos sociais ao longo de vários séculos, corroborando para produzir os ritmos nacionais latino-americanos⁵⁷⁹.

Seguindo a mesma linha de argumentação do bispo António de Noronha, o viajante Louis Antoine de Bougainville assim descreveu uma encenação que presenciou em uma Casa de Ópera na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1767:

[...] em uma sala bastante bonita, pudemos ver as obras de Metastásio, representados por uma companhia de mulatos, e ouvir diversos trechos dos grandes mestres da Itália, executados por uma orquestra má, regida por um padre corcunda em vestes sacerdotais [...].⁵⁸⁰

A referência à presença de *mulatos* e à inferioridade da qualidade dos espetáculos vistos na cidade colonial do Rio de Janeiro também está presente nas observações de Louis Antoine. O empenho em tentar reproduzir em terras americanas o que era encenado nos teatros europeus da época fica evidente pela informação de que teriam sido apresentadas obras do italiano Pietro Metastásio e músicas de mestres da Itália. Pela época do testemunho, a sala bonita da qual o viajante fala provavelmente era a Ópera localizada na antiga Rua da Quitanda do Marisco, atual rua da Alfândega, destruída por um incêndio em 1769. Essa casa era propriedade do padre Boaventura Dias Lopes e tinha um elenco de mestiços e uma orquestra regida pelo próprio padre⁵⁸¹. Além da encenação dos sucessos da

⁵⁷⁹ CHASTEEN, John Charles. *National rhythms, african roots: the deep history of Latin American popular dance*. University of New Mexico Press, 2004.

⁵⁸⁰ Louis Antoine de Bougainville apud AZEVEDO, Manuel Duarte Moreira de. *Pequeno panorama ou descrição dos principais edifícios do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Tipografia Paula Brito, 1862.

⁵⁸¹ Conforme destacou Nireu Cavalcanti, existe uma imprecisão nas datas referentes ao surgimento das primeiras casas de ópera no Rio de Janeiro, bem como em relação à localização destas no espaço urbano. Para o autor, a Casa de Ópera do padre Boaventura Dias Lopes, depois conhecida como Ópera Velha, teria surgido por volta do ano de 1747. A partir da análise de documentos inéditos, Cavalcanti sustenta que inicialmente o teatro ali apresentado era de marionetes, tendo sido provavelmente uma evolução de uma sociedade fundada no ano de 1719 para a exploração comercial de um presépio abrigado naquela Casa de Ópera. Em 1748, um

ópera italiana e de comédias de Molière, também foram apresentadas naquele recinto as óperas joco-sérias de Antonio José da Silva, o judeu.

As Casas de Ópera foram surgindo ao longo dos anos de 1760 e 1795, inicialmente na Bahia, quando esta ainda era sede do vice-reinado, e depois no Rio de Janeiro, Minas Gerais, Mato Grosso e Rio Grande do Sul. A construção de edifícios específicos para a prática teatral evidencia, por um lado, o movimento de urbanização, diversificação social e desenvolvimento cultural nas diferentes regiões da América Portuguesa, e, por outro, a importância assumida pelo teatro a partir do governo de D. José I enquanto locus privilegiado da sociabilidade de Corte. Conforme observou Nuno Gonçalo Monteiro, o reinado josefino foi vivenciado como um momento de mudanças nos costumes na vida da Corte portuguesa, no qual a Casa de Ópera passou a ter centralidade entre os espaços de representação do poder⁵⁸². Desde o início do governo de D. José I, a construção da Casa da Ópera, a grande ópera da corte, apareceu como um dos seus principais objetivos. Inaugurada em 31 de março de 1755, ficou logo conhecida como Ópera do Tejo, tendo durado apenas sete meses devido à sua destruição pelo grande

tripulante da nau L'Arc-en-Ciel que aportou na cidade do Rio de Janeiro descreveu um espetáculo de marionetes por ele visto em uma sala de teatro: “[...] A sala onde se deu esta representação tinha mais ou menos quinze toesas sobre dez e a cena ocupava cinco sobre o comprimento, deixando a sala quadrada. O palco era um pouco menos elevado do que os nossos e cercado de uma grade de arame através da qual via-se perfeitamente a ação das marionetes graças a um grande número de velas. O quadrado servia de plateia e todo ocupado de assentos com espaldares e braços, como nossos bancos de igreja, onde os homens tomavam lugar indistintamente porque as senhoras ficavam nos camarotes, situados ao redor do edifício numa altura de 9 ou 10 pés, donde viam comodamente o espetáculo [...]; a orquestra era passavelmente boa quanto aos violinos e havia um inglês que tocava flauta travessa [...]”. FERREZ, Gilberto. Uma arribada francesa ao tempo de Bobadela (1748). In: *RIHBG*. v. 280, 1988. p. 240-241. Estudiosos do tema concordam que tal descrição seria referente à Casa de Ópera do padre Boaventura. Anos mais tarde, os bonecos foram substituídos por atores, e o estabelecimento passou a ser chamado de Ópera dos Vivos. CAVALCANTI, Nireu. *O Rio de Janeiro setecentista: a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 171-172. Ver também LIMA, Evelyn Furquim Werneck. Modelos de edifícios teatrais portugueses no Brasil antes da Independência. In: *Revista Acervo*. Rio de Janeiro, v. 24, n° 2, Julho/Dezembro 2011. p. 71-88.

⁵⁸² Nas palavras de Nuno Gonçalo Monteiro: “Seria excessivo afirmar que a ópera substituiu a Capela Real (Patriarcal) enquanto espaço de representação do poder. Mas [...] parece legítimo supor-se que as prioridades se tinham claramente invertido. Esta é uma das chaves que os novos reis introduziram, e que terá amplas expressões a muitos outros níveis”. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José: na sombra de Pombal*. Coleção Reis de Portugal, p. 80-82. Em seu estudo, o autor Mário Vieira de Carvalho considera a *Ópera do Tejo* como o lugar por excelência dos teatros representativos da Corte de D. José I, sendo a grandiosidade de sua construção “testemunho da secularização crescente da Corte portuguesa sob o domínio de D. José I”. CARVALHO, Mário Vieira de. *Pensar é morrer ou o Teatro de São Carlos na mudança de sistemas sociocomunicativos desde fins do séc. XVIII aos nossos dias*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993. p. 42.

terremoto que assolou Lisboa em 1º de novembro daquele ano. Em meio aos esforços para reerguer a capital do império, somou-se a ideia de reconstrução de um novo teatro⁵⁸³.

Para além de constituir-se como novo espaço de representação do poder, o teatro ganhou destaque no âmbito da política cultural portuguesa do período pombalino, norteadada pelo princípio de que a civilização dos costumes seria alcançada por meio da vigência dos espaços de cultura. No ano de 1771, um alvará real declarou a profissão de ator isenta de infâmia e aconselhou o estabelecimento de teatros públicos pelo “grande esplendor, e utilidade, que resulta a todas as Nações”, já que, “quando bem regulados”, contribuiriam contra o vício e a ignorância. Nesta concepção os teatros eram

[...] Escola, onde os povos aprendem as máximas sãs da Política, da Moral, do Amor à Pátria, do Valor, do Zelo e da Fidelidade com que se devem servir os seus Soberanos: civilizando-se, e desterrando insensivelmente alguns restos de barbaridade, que neles deixaram os séculos infelizes da ignorância [...]”⁵⁸⁴.

A ideia acima também está presente no soneto declamado por Alvarenga Peixoto, por volta do ano de 1776, na Ópera Nova do Rio de Janeiro:

[...] Tudo mostra o teatro, tudo encerra;
nele a cega razão aviva os lumes
nas artes, nas ciências e na guerra;
E a vós, alto Senhor, que o rei e os numes
Deram por fundador à nossa terra,
Compete a nova escola dos costumes.⁵⁸⁵

A Ópera Nova situava-se ao lado do Paço, ao fundo do prédio da Cadeia e Senado da Câmara, ou seja, bem no centro político, religioso e econômico da cidade, evidenciando por essa localização espacial a importância adquirida pelo teatro naquele contexto. De acordo com Nireu Cavalcanti, um mapa da cidade do Rio de Janeiro, que teria sido elaborado entre os anos de 1758 e 1760, já indicava

⁵⁸³ MEIRELLES, Juliana Gesuelli. *Imprensa e poder na corte joanina: a Gazeta do Rio de Janeiro (1808-1821)*. Rio de Janeiro: Ed. Arquivo Nacional, 2008.

⁵⁸⁴ Alvará de 17 de julho de 1771, publicado em ÁVILA, Afonso. *O Teatro em Minas Gerais nos séculos XVII e XVIII*. Ouro Preto: Prefeitura Municipal de Ouro Preto e Museu da Prata, 1978.

⁵⁸⁵ PEIXOTO, Inácio José de Alvarenga. Poesias. In: FILHO, D. Proença. [Org.]. *A poesia dos inconfidentes*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. p. 969.

a existência de uma ópera próxima ao paço dos vice-reis⁵⁸⁶. Tal informação é reafirmada, em certa medida, pelo relato da *Epanáfora festiva...* que fala sobre “um teatro que se construiu na praça contígua ao palácio de residência dos governadores”, onde “se deram três óperas à custa dos homens de negócio”⁵⁸⁷.

Em abril de 1775, a Ópera Nova passou a ser administrada pelo português, natural de Bragança, Manuel Luís Ferreira, que ali atuou como tocador de fagote, ator e bailarino. Desde a sua chegada à cidade, em 1772, Manuel Ferreira destacou-se como competente homem de negócios, mantendo um bom relacionamento com a elite do Rio de Janeiro e com os vice-reis Marquês do Lavradio, de quem era amigo, e D. Fernando José de Portugal, um dos padrinhos do casamento de sua filha com um comerciante, no ano de 1802. Acompanhando as transformações que ocorriam no reino português, a Ópera Nova do Rio de Janeiro passou a ser utilizada também como espaço para a realização de cerimônias cívicas, tais como as posses de vice-reis e celebrações diversas por ocasião dos aniversários dos governadores, de autoridades eclesiásticas ou homenagens a membros da família real portuguesa.

Foi o vice-rei Fernando José de Portugal quem incentivou a implantação, naquela Casa de Ópera, da primeira companhia lírica permanente na América Portuguesa, composta sobretudo por mulheres. Sobre os intérpretes que ali atuaram, o memorialista Luiz Edmundo teceu a seguinte descrição:

A Lapinha, Joaquina da Lapa, posando como ninguém em tablas, a Rosinha, que endoidecia plateias, desnalgada, sapateando a fofa, o lundu, o sarambeque, o

⁵⁸⁶ Esta interpretação proposta por Nireu Cavalcanti diverge de outras opiniões que atribuem o surgimento da Ópera Nova ao ano de 1776 ou de 1779. CAVALCANTI, Nireu. *O Rio de Janeiro setecentista: a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 174. Sobre as demais hipóteses, ver: JUNQUEIRA, Renata Soares; MAZZI, Maria Glória Cusumano [Orgs.]. *O teatro no século XVIII: presença de Antônio José da Silva, o Judeu*. São Paulo: Perspectiva, 2008, e SANTOS, Noronha. Anotação XXXVII, p. 89 do 1º volume da obra de Luis Gonçalves dos Santos (padre Perereca). *Memórias para servir à História do Reino do Brasil*.

⁵⁸⁷ *EPANÁFORA festiva...*, Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 28. Analisando a *Epanáfora festiva...*, Rogério Budasz considera a passagem documental sobre o local onde teriam sido realizadas as óperas um tanto ambígua, uma vez que parece indicar a construção efêmera de um tablado especialmente para o evento. Entretanto, conforme argumenta o autor, “não se pode descartar a hipótese de que os espetáculos tenham sido realizados na casa da ópera, [...] dando a entender ao leitor que a casa de ópera, que já existia, tivesse sido reconstruída. Por outro lado, a existência de um teatro fechado não eliminaria a necessidade de um tablado em praça pública, que permitiria a afluência de um público muito maior do que a casa da ópera”. BUDASZ, Rogério. *Teatro e música na América Portuguesa: convenções, repertório, raça, gênero e poder*. Curitiba: DeArtes, UFPR, 2008. p. 36.

arrepia, o oitavado e outras danças; a Maricas resolutíssima, que nos programas figurava com o nome de Maria Jacinta, e a Passarola, de tão lamentáveis recordações...

José Inácio da Costa, o Capacho, e o famoso Ladislau – o cômico que fez rir os nossos avós nos tempos dos vice-reis – foram elementos masculinos de maior destaque.⁵⁸⁸

Dentre os nomes citados, sabemos que tanto José Inácio da Costa como Joaquina da Lapa eram pessoas de cor, tendo o primeiro se tornado, posteriormente, sargento-mor do Terço dos Homens Pardos, e a segunda alcançado sucesso no meio artístico, apresentando-se inclusive em Lisboa e no Porto no final do século XVIII⁵⁸⁹. A presença significativa de pessoas de cor atuando nas Casas de Ópera e em encenações nas ocasiões festivas chamou a atenção de muitos observadores, constituindo-se uma característica peculiar das apresentações teatrais na América Portuguesa quando comparadas às do reino. A referência aos intérpretes mulatos também aparece no texto satírico de Tomás Antonio Gonzaga no qual relata as desordens ocorridas nas festas pelos desposórios do sereníssimo infante D. João e D. Carlota Joaquina, em Vila Rica, no ano de 1785. Nele, o poeta critica a ação do governador das Minas que, em carta, teria prescrito que às “despesas do Senado e do povo, arda em festins a terra toda”:

[...] E nela se lhe ordena que prepare,
Ao gosto das Espanhas, bravos touros;
Ordena-se também que nos teatros,
Os três mais belos dramas se estropiem,
Repetidos por bocas de mulatos [...].⁵⁹⁰

Conforme fica evidente na passagem acima, a inferioridade das representações nos palcos da América Portuguesa era associada muitas vezes aos

⁵⁸⁸ EDMUNDO, Luiz. *O Rio de Janeiro no tempo dos vice-reis*. v. 3. Rio de Janeiro: Conquista, 1956.

⁵⁸⁹ De acordo com um manuscrito de Manoel Joaquim de Meneses intitulado *Companhias líricas no Theatro do Rio de Janeiro antes da chegada da Corte portuguesa em 1808*, José Inácio da Costa “morou fora do teatro no posto de Tenente Coronel da 2ª linha, era homem de instrução variada, poeta, sabia muito da sua profissão, e deu-se particularmente ao estudo da tática militar, em que primava teórica e praticamente em homem de muita probidade, geralmente considerada”; já entre “as cantoras distinguia-se Joaquina da Lapa, que passou a Europa, e viajou, regressando alguns anos depois no tempo de vice-reinado de D. Fernando José de Portugal”. Apud BITTENCOURT-SAMPAIO, Sérgio. *Negras líricas*: duas intérpretes negras brasileiras na música de concerto (séc. XVIII-XX). Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.p. 45.

⁵⁹⁰ GONZAGA, Tomás Antonio. *Cartas chilenas*. São Paulo: Martin Claret, 2012. p. 65.

intérpretes locais. Ganha destaque o desconforto em ver intérpretes mestiços e negros apresentando-se dentro dos padrões de uma cultura concebida como culta. Na Ópera Nova, foram encenados clássicos europeus adaptados ao gosto português, os dramas de Metastásio, as comédias de Molière, as óperas de António José, o teatro declamado dos árcades mineiros, além de danças com as melodias em voga⁵⁹¹. Luiz Edmundo identificou alguns dos ritmos musicais ali apresentados como o arrepio (arrepia), a fofa e o sarambeque, que eram danças movimentadas de caráter lascivo, sendo as duas últimas de influência negra na coreografia. Com relação à fofa, José Ramos Tinhorão argumenta, baseando-se em um folheto da segunda metade do século XVIII, que, apesar de ser considerada uma dança portuguesa, esta forma coreográfica teria sua origem na América⁵⁹². O documento intitulado *Relação da fofa que veio agora da Bahia, e o fandango de Sevilha...* informa que a fofa era um som “desatinado” e “do Brasil” apropriado para ocasiões festivas como os casamentos e outras brincadeiras com dança, praticado, sobretudo, entre os grupos sociais populares das cidades: “é o som do marujo, do galego, do moço de servir, da inquietação, da balbúrdia, dos barulhos, e das traficâncias”⁵⁹³. A fofa e o lundu foram formas coreográficas apresentadas nas Casas de Ópera da América Portuguesa que acabaram chegando ao reino português e aos palcos dos seus teatros. O testemunho de um espectador inglês, em 1774, evidencia o seu desconforto diante de tais danças:

A fofa, particular deste país assim como o fandango da Espanha, era exibida na farsa por um preto e uma mulher; foi a coisa mais indecente que já vi, e embora parecesse cena de bordel, não parecia incomodar ninguém; pelo contrário, as mulheres não demonstravam qualquer perturbação, e os homens aplaudiam a apresentação⁵⁹⁴.

⁵⁹¹ Evelyn Furquim Werneck Lima elaborou uma tabela sobre o repertório teatral encenado na cidade do Rio de Janeiro na segunda metade do século XVIII. Segundo a autora, no ano de 1776, foram encenadas no teatro de Manuel Luiz comédias de Molière e de Carlos Goldoni, além de Óperas de Metastásio, várias peças de Antonio José, o judeu, além das obras *Merope* de Maffei e *Eneias no Lácio* de Alvarenga Peixoto. Ver LIMA, Evelyn Furquim Werneck. Quadro sinótico elaborado na pesquisa intitulada *Arquitetura e dramaturgia: do teatro jesuítico às Casas de Ópera do século XVIII*, desenvolvida no laboratório da UNIRIO.

⁵⁹² TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil: cantos, danças, folguedos: origens*. São Paulo: Editora 34, 2012. p. 65.

⁵⁹³ *Relação da fofa que veio agora da Bahia, e o fandango de Sevilha, aplaudido pelo melhor som, que há para divertir melancolias e o cuco do amor vindo do Brasil por falar, para quem quiser comer. Tudo decifrado, na academia dos Estremozos, por C.M.M.B.* Catalunha: En la imprenta de Francisco Guevaiz. Seção de Música da BNRJ.

⁵⁹⁴ DALRYMPLE, William. *Travels through Spain and Portugal in 1774, with a short account of the Spanish Expedition against Algiers in 1775*. Londres: [s.n.], 1777. Apud TINHORÃO, José

Percebe-se, desse modo, que a interação de universos culturais distintos em contextos locais contribuiu para o surgimento de ritmos e danças originais identificadas à América Portuguesa. Tal movimento é evidenciado seja pelo sucesso alcançado no meio artístico do reino português por sujeitos como a mineira Lapinha ou o carioca poeta e tocador de viola Domingos Caldas Barbosa, seja pelo registro nos relatos de festas de manifestações culturais reconhecidas como específicas da América. Interessante, nesse sentido, é a passagem de uma narrativa sobre as festas celebradas na cidade de Braga pelo nascimento do príncipe da Beira em 1761. O momento festivo é descrito como aquele que reúne todo tipo de gente, como

meninos, moços, homens, e mulheres
Velhos, mancebos, sábios, e ignorantes,
Casacas, capas pretas, e estudantes.⁵⁹⁵

Nas palavras do autor anônimo, esta era também a ocasião para se bailar, convidando os leitores a dançar “o fandango, que é boa dança”. Diz que aqueles que comparecem à festa desejam “a dança jocoseria, quer minuets dançar, não ter pilhéria”. Mais adiante, faz menção à dança das ciganas, do vigário e “mulatas da Bahia”⁵⁹⁶. Outro folheto, sobre as festas pela aclamação de D. José I em 1752, descreveu o momento das danças e identificou a presença de “pretos” que se apresentaram ao “uso americano”⁵⁹⁷. Essas passagens procuram representar, por meio da escrita, um modo de se colocar na festa que era reconhecido como singular de uma localidade, no caso a Bahia, ou de uma região mais ampla, a América.

As danças consideradas indecentes e lascivas foram, conforme os contextos e espaços, permitidas ou reprimidas pelas autoridades governamentais tanto no

Ramos. *Os sons dos negros no Brasil: cantos, danças, folguedos: origens*. São Paulo: Editora 34, 2012. p. 64.

⁵⁹⁵ *PREGÃO para as reais festas do feliz nascimento do sereníssimo Príncipe da Beira, que faz celebrar nesta cidade Sua Alteza o sereníssimo senhor d. Gaspar. Portugal velho representa a Farsa trajado, e vestido à antiga, a cavalo no Drago, timbre de suas Armas, acompanhamento de arcabuzeiros, e caixas militares*. Lisboa: na Oficina de Antonio Vicente da Silva, 1761. *Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*.

⁵⁹⁶ *Ibid.*

⁵⁹⁷ *RELAÇÃO Veridica de toda a magnificência com que foi executada o festejo do 5 dia de touros em vinte e seis...* Lisboa: [s.n.] [s.d.]. BNPA. 55-II-17, p. 221-224

reino como no ultramar. Existia uma atitude ambígua, de atração e suspeição, diante de tais danças, que puderam apresentar-se mesmo nos teatros da época, espaços tidos como da civilização, onde se deveria seguir os “bons costumes”. É certo que a forma coreográfica ali apresentada já era uma resultante da integração de tradições culturais distintas. Ainda assim podia causar estranhamento. De acordo com Chasteen, os brancos geralmente aprenderam o estilo de movimento do corpo preservado pelas nações negras somente depois que este fluiu para a estrutura coreográfica das danças sociais europeias, no século XIX.⁵⁹⁸

No mundo atlântico espanhol, também é possível observar algumas tentativas no sentido de proibir tais tipos de danças. No ano de 1746, por exemplo, o bispo de Buenos Aires lançou um edital impedindo pessoas de qualquer dignidade, classificação, caráter, qualidade ou condição de frequentar os fandangos realizados em salas ou pátios alugados na orla da cidade, ameaçando-as com excomunhões. Em 1753, um novo bispo renovou o edito. No ano seguinte, o conselho da cidade conseguiu a sua revogação com a promessa de que supervisionariam as danças consideradas honestas e eliminariam os populares fandangos por completo⁵⁹⁹.

Já em 1783, quando o vice-rei Juan José Vertiez construiu o primeiro teatro em Buenos Aires, ele logo se propôs a oferecer bailes de carnaval no recinto. Muitos dos funcionários municipais solenemente concordaram que a iluminação brilhante no salão impediria qualquer possível mau comportamento entre os frequentadores. Além disso, guardas deveriam separar os dançarinos que saíssem para se refrescar no escuro, orientando que os homens se dirigissem para um lado e as mulheres para o outro. Tudo em vão, pois funcionários reais na Espanha logo renovaram a proibição de danças de carnaval, e o vice-rei não teve escolha a não ser obedecer à determinação⁶⁰⁰.

Pela mesma época, em 1780, um conflito na América Portuguesa envolvendo o governador de Pernambuco, José César de Menezes, os frades capuchinhos que

⁵⁹⁸ De acordo com o autor, tal processo criou o maxixe, milonga, danzón. CHASTEEN, John Charles. *National rhythms, african roots: the deep history of Latin American popular dance*. University of New Mexico Press, 2004., p. 115.

⁵⁹⁹ Ver CHASTEEN, John Charles. *National rhythms, african roots: the deep history of Latin American popular dance*. University of New Mexico Press, 2004. p. 121.

⁶⁰⁰ Ibid, p. 121.

chegaram à região e os clérigos locais, deixou evidentes as diferentes visões sobre o significado das danças dos negros, bem como uma discordância acerca de como proceder diante das práticas sociais e culturais africanizadas. O primeiro entendia que as danças praticadas por africanos e seus descendentes crioulos não conservavam quaisquer sinais de gentilismo, a despeito de sua aparência africanizada, constituindo-se apenas em um divertimento necessário àqueles indivíduos, ligado de forma genérica às suas culturas de origem. De acordo com o argumento do governador, existia um fundamento político que justificava a atitude de tolerância das danças negras por parte dos que estavam em posição de autoridade. Em suas palavras:

[...] não é verossímil que estando aqui um Bispo, tantos párocos, e Prelados, tantos Missionários, com tantos Antecessores meus, nenhum deles achasse razão para se proibirem as tais danças, antes se fecha os olhos a isso por uma razão de Estado; porque uns homens constituídos em um Cativo pesado desesperariam, se não tivessem no Domingo aquele divertimento, se lançariam a distúrbios mais sensíveis.⁶⁰¹

Ganha destaque na argumentação do governador a noção de “razão de Estado”, uma vez que a transigência em relação às danças negras era uma medida prudente, de controle social, a fim de se evitar desordens maiores. Na contramão, aos olhos dos capuchinhos e clérigos de Pernambuco, as danças de origem africana eram sim gentílicas e supersticiosas, não devendo ser de forma alguma toleradas. Por considerarem abominável a posição de José César de Menezes, eles escreveram ao Santo Ofício denunciando-o. Diante de tal situação, o Conde de Povolide, funcionário na época do Ministério da Marinha e Domínios Ultramarinos, ficou responsável por redigir um parecer sobre os conflitos entre o Santo Ofício, José Cesar de Menezes, os frades e os negros. Levando em consideração os argumentos dos agentes envolvidos e a sua própria experiência, uma vez que havia exercido o cargo de governador da capitania de Pernambuco entre os anos de 1768 e 1769, considerou que existiam duas qualidades de danças negras. Aquelas descritas na carta do governador eram as mesmas em que

[...] os pretos divididos em nações e com instrumentos próprios de cada uma, dançam e fazem voltas como arlequins, e outros dançam com diversos movimentos

⁶⁰¹ MENEZES, José César [Carta]. 22 mar. 1870. Recife [para] Antonio Veríssimo de Larre, Arcebispo de Lacedemônia. Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

do corpo, que ainda que não sejam as mais inocentes são como os fandangos de Castela e fofas de Portugal, e os lundus dos brancos e pardos daquele país⁶⁰².

Já as descritas na carta do Santo Ofício seriam as danças supersticiosas, essas sim passíveis de total reprovação, que

[...] os pretos da costa da Mina fazem às escondidas, ou em casas ou roças, com uma preta mestra com altar de ídolos, adorando bodes vivos e outros feitos de barro, untando seus corpos com diversos óleos, sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas bênçãos supersticiosas, fazendo crer aos rústicos que naquelas unções de pão dão fortuna, fazem querer bem mulheres a homens e homens a mulheres.

Baseando-se nesse parecer, a Rainha D. Maria I e seus conselheiros determinaram que o governador daquela capitania não permitisse

[...] por modo algum as danças dessa última qualidade [ou seja, os bailes realizados às escondidas pelos pretos da Costa da Mina]. E quanto às outras [as danças realizadas nas festas públicas com os seus instrumentos], ainda que possam ser toleradas, com fim de evitar com este menor mal outros males maiores, deve Vossa Excelência contudo usar de todos os meios suaves que sua prudência lhe sugerir para ir desterrando pouco a pouco um divertimento tão contrário aos bons costumes⁶⁰³.

Em sua análise sobre o conflito ocorrido na capitania de Pernambuco, Luiz Geraldo Silva considera que, depois daquele episódio, instaurou-se nas diferentes regiões da América Portuguesa uma tendência à repressão e intolerância em relação às irmandades negras e suas festas. Em nome dos “bons costumes”, a rainha determinava que as danças até então “toleradas” deveriam ser suprimidas com o passar do tempo. No âmbito da ofensiva civilizatória do governo das luzes, as práticas sociais e culturais africanizadas eram identificadas à gentilidade e ao

⁶⁰² Carta do conde de Povolide, José da Cunha Grã Ataíde de Mello (1734-1792) Apud SILVA, Geraldo. Da festa barroca à intolerância ilustrada. Irmandades Católicas e religiosidade negra na América Portuguesa (1750-1815). In: SALLES-REESE. *Repensando el pasado, recuperando el futuro. Nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América Colonial*. Bogotá: Editora Pontificia Universidad Javeriana, 2005. p. 280. Marina de Mello e Souza também faz referência a esse documento em sua análise. SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 231-233.

⁶⁰³ CASTRO, Martinho de Mello e [Carta] 4 jul. 1780, [s.l.] [para] MENEZES, José César de. Apud SILVA, Luiz Geraldo. Da festa barroca à intolerância ilustrada. Irmandades Católicas e religiosidade negra na América Portuguesa (1750-1815). In: SALLES-REESE. *Repensando el pasado, recuperando el futuro. Nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América Colonial*. Bogotá: Editora Pontificia Universidad Javeriana, 2005. p. 280

bárbaro. De acordo com Geraldo Silva, o advento das luzes trouxe uma concepção de controle social muito distinta da presente nas tradicionais formas barrocas desenvolvidas pelos governos coloniais⁶⁰⁴. Pensando nas festas reais no ultramar, rituais públicos da monarquia, os aspectos exteriores da africanização e da configuração barroca passaram a ser condenados pelas autoridades civis e eclesiásticas da América Portuguesa a partir da segunda metade do século XVIII. Portanto, proibia-se não somente as danças supersticiosas, realizadas às escondidas, ou as presentes nas festividades das irmandades negras, mas também as inseridas nos festejos reais. Uma narrativa que descreveu as festas realizadas na cidade do Rio de Janeiro em comemoração ao casamento de D. João com a princesa espanhola Carlota Joaquina no ano de 1786 nos permite perceber algumas mudanças introduzidas na configuração daquele festejo público, indicadoras de novos tempos. Vejamos a seguir.

4.2.

Festa e civilidade no Passeio Público Carioca (1786)

Inaugurado no ano de 1783, por iniciativa do vice-rei D. Luís de Vasconcelos e Souza, o Passeio Público foi o primeiro jardim público da cidade do Rio de Janeiro construído com a intenção de embelezar e gerar uma nova centralidade urbana, constituindo-se em um conjunto arquitetônico-paisagístico inovador projetado pelo Mestre Valentim⁶⁰⁵. Este espaço diferenciava-se qualitativamente da rua, requerendo em seu perímetro um comportamento adequado, conforme registrou João Rosado V. L. Vasconcelos em seu livro *O perfeito pedagogo na arte de ensinar*:

Lição X. Do Passeio. 1. Na corte, e em algumas Cidades deste Reino há passeios públicos, onde se juntam as pessoas a frequentar o Passeio. Em Lisboa temos o Passeio Público; o Passeio da Ribeira-Nova. Em Coimbra o da Ponte; no Porto o de Cima do Muro, e Miragaia: em Braga, o das Cavalheiras de S. Sebastião; e em Setubal, o do Senhor do Bom-Fim; e assim alguns mais conforme a situação das

⁶⁰⁴ SILVA, Luiz Geraldo. op. cit.

⁶⁰⁵ Sobre o Passeio Público, ver CAVALCANTI, Nireu. *O Rio de Janeiro setecentista: a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 312-315; e do mesmo autor Campo, Rocio, Largo, Praça, Passeio: espaços públicos na cidade do Rio de Janeiro colonial. Texto apresentado no *Colóquio Internacional – Praças Reais, Passado, Presente e Futuro* na Universidade Autônoma de Lisboa em Novembro de 2006. p. 19-22.

terras. Nestes Passeios nos devemos portar com muita decência, e civilidade. [...] 3. No Passeio deve respirar a modéstia, a sisudeza, e a gravidade tanto no corpo, como nos vestidos. Se fosse permitida a negligência, e o desprezo, antes permitiria na rua, do que no Passeio. Ali vamos de propósito; vamos buscar o divertimento, o regozijo, e o prazer da Sociedade.⁶⁰⁶

Deste modo, a cidade do Rio de Janeiro, sede do vice-reinado, almejava com este espaço aproximar-se em *civilidade* das demais cidades do Reino e distinguir-se dos outros centros urbanos coloniais da América Portuguesa. Partindo da consideração expressa na passagem acima de que devia existir uma diferença na forma de se comportar no espaço da “rua” e no do “Passeio”, pretendemos analisar as especificidades na configuração das festividades que tiveram lugar no Passeio Público carioca pela celebração do casamento de D. João com a princesa espanhola Carlota Joaquina.

Em seu conjunto, a morfologia das festas ocorridas em janeiro e fevereiro de 1786 parecia seguir o costume, com o tríduo de missas na Igreja de São Bento, as óperas e os saraus musicais⁶⁰⁷. Todavia, segundo aponta Silvia Hunold Lara, a opção pela realização de parte dos festejos no Passeio Público, com uma programação especialmente concebida para aquele espaço, constituiu por si só uma novidade. Desta vez, de modo distinto das festas até então praticadas, os locais tradicionais do Largo do Paço e do Campo de Santana não foram incluídos na trajetória espacial das celebrações. No Passeio Público foi realizado um desfile de seis carros construídos para aquela ocasião, desenhados por Antônio Francisco Soares e feitos por um carpinteiro pago pela Câmara, a qual também ficou responsável pela iluminação dos festejos⁶⁰⁸. Os carros alegóricos saíram da Casa do Trem, circulando o morro de Santo Antônio, e se dirigiram ao Passeio, não passando pelo perímetro do centro da cidade.

⁶⁰⁶ Apud CAVALCANTI, Nireu, *O Rio de Janeiro setecentista: a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. 2004, p. 313-314.

⁶⁰⁷ Sobre essa festividade, ver Ibid., p. 330, e LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007. p. 70-71.

⁶⁰⁸ De acordo com Silvia Lara, “os custos para ‘todo o preparatório e adorno da iluminação’ do Passeio foram altos: por ele, o mestre carpinteiro recebeu 2:839\$000 réis”. LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007. p. 75.

A narrativa sobre essa festividade, escrita por Antônio Francisco Soares, traz uma descrição detalhada dos carros alegóricos por ele concebidos, sendo acompanhada por desenhos deles. Nesta *Relação* ganha destaque a figura do vice-rei Luís de Vasconcelos e Souza como grande promotor e patrocinador dos festejos, sendo a ele dedicados sonetos e décimas de louvor, dentre os quais transcrevo o seguinte soneto:

Magnânimo Luiz, Vice-Rei puro
sem nota no estado da equidade
Vassalo o mais leal à Majestade
Da ciência, e valor monte seguro

Da grandeza que vejo, conjecturo
Que as vossas obras têm tal variedade.
Que se viu na Real festividade
Dares normas aos mais para o futuro

Na portentosa ideia que escolheste
Com bem clara evidência viu-se o quanto
Aos mais festejos todos excedeste,

Porque a pompa subiu de ponto tanto
No aplauso, em que sábio floresceste,
Que de admiração passou a espanto.⁶⁰⁹

Nos versos acima, são reconhecíveis os padrões formais das convenções poéticas da época. Conforme desenvolvemos no capítulo 2, a poesia dos setecentos tinha como princípio inerente a imitação dos bons modelos, cabendo ao poeta apresentar novas versões de tópicos presentes no domínio coletivo. De acordo com Ivan Teixeira, a poesia setecentista veicula “mensagens objetivas, codificadas pelos lugares retóricos, o que a afasta um pouco do padrão contemporâneo de poesia, mas não a diminui como invenção na época de sua produção”⁶¹⁰. Em seu estudo sobre as práticas letradas luso-brasileiras da segunda metade do século XVIII, o autor chama a atenção para o aspecto utilitário dessa produção poética, uma vez que havia uma conexão da poesia com a finalidade de apoio à ideia do bom governo.

⁶⁰⁹ SOARES, Antônio Francisco. *Relação dos magníficos carros que se fizeram de arquitetura, perspectiva e fogos [...] nesta cidade do Rio de Janeiro*. Lisboa: [s.n], 1876. IHGB. Seção de Manuscritos.

⁶¹⁰ TEIXEIRA, Ivan. *Mecenato pombalino e poesia neoclássica: Basílio da Gama e a Poética do Encômio*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999. p. 306.

O entendimento de que a poesia deveria auxiliar o governo dos povos, contribuindo para o reforço dos princípios da religião cristã e do poder dos reis, ensinando os caminhos da felicidade eterna e espiritual, que passavam pela obediência geral ao Estado e a Igreja, está presente na *Arte Poética* de Francisco José Freire. Cabia à poesia, entendida como filosofia moral, combater os vícios e louvar as virtudes e os virtuosos. Conforme defende Ivan Teixeira, a obra de José Freire orientou a produção poética dos árcades luso-brasileiros, como Basílio da Gama e Manuel Inácio da Silva Alvarenga, que incorporaram em seus textos o princípio da utilidade da poesia “mediante o elogio de altos dignitários da Coroa no exercício de suas funções administrativas, exaltando a noção de progresso, de paz e respeito ao rei e a Deus”⁶¹¹.

Essa concepção da poesia favoreceu a produção do encômio versificado, entendido como um modelo da virtude civil. Segundo Ivan Teixeira, a poesia encomiástica dos setecentos não deve ser lida como mero exercício de bajulação, devendo-se levar em consideração, para a sua compreensão, o ideal da utilidade civil da poesia. O louvor ao soberano, bem como aos seus representantes, era uma forma histórica de integração do escritor aos mecanismos sociais da época. O soneto de Antônio Francisco Soares, destacado anteriormente, que abre a *Relação* sobre as festividades do ano de 1786 na cidade do Rio de Janeiro, guarda filiação ao conjunto de produção poética laudatória desenvolvida pelos letrados da América Portuguesa, que participaram do ideário pombalino e ajudaram a constituí-lo.

O soneto celebra as ações grandiosas do vice-rei Luís de Vasconcelos, apresentando as características do gênero epidítico ou demonstrativo (louvar ou censurar). Esse tipo de discurso dirige-se aos ouvintes como espectadores, que se reúnem para tomar conhecimento de ações que serão louvadas ou censuradas. A atenção do discurso epidítico recai sobre o presente, em ações ainda em curso⁶¹². No caso em questão, o texto louva as ações do vice-rei no contexto das festividades promovidas para celebrar a união dos infantes da casa real. O poema põe em destaque a lealdade, magnanimidade e sabedoria de Luís de Vasconcelos,

⁶¹¹ Ibid., p. 211-213.

⁶¹² Ibid., p. 271-272.

como promotor das ciências e de uma variedade de obras, dentre as quais a realização daqueles festejos que dariam “normas aos mais para o futuro”.

Ao confrontarmos a descrição de Antônio Francisco Soares sobre as festas realizadas no Passeio Público em 1786 com as que narraram as comemorações pelo nascimento do príncipe da Beira em 1762 na cidade do Rio de Janeiro, é possível notar a introdução de novidades significativas no conjunto cerimonial. A primeira delas, a que já fizemos menção, diz respeito ao local no qual os festejos aconteceram: o Passeio Público, que segundo as palavras de Soares era a “praça mais lustrosa e pública”. Ali, requeria-se um comportamento adequado condizente com os padrões civilizados. A segunda novidade se apresenta como um desdobramento da primeira, e relaciona-se à composição social daqueles que assistiram a tais festejos. De acordo com Silvia Hunold Lara, o Passeio, embora fosse público, era também fechado, conformando uma plateia seleta composta pelo vice-rei, os vereadores, a nobreza da terra e os homens ricos. Entretanto, apesar de seleta, a plateia não esteve restrita aos segmentos nobres e abastados. Ao descrever o percurso do primeiro carro, o de Vulcano, na “primeira noite que se deu princípio as festas”, o autor informa que o carro alegórico “[...] entrou pelas ruas do delicioso jardim do passeio até chegar a plateia onde estava o ilustríssimo e excelentíssimo senhor vice-rei com toda a corte dos senadores, nobreza e Plebe [...]”.⁶¹³

Em outra passagem, quando descreve o Monte de Júpiter, na segunda noite das festividades, Francisco Soares diz que o carro alegórico, acompanhado por suas danças, saindo

pelas mesmas ruas do delicioso jardim foi para o Adro da Senhora da Lapa aonde se achava o ilustríssimo e excelentíssimo senhor vice-rei como toda a Corte e Plebe, e começou abrasar-se em fogo artificial no mesmo tempo ardeu o troféu e serviu em letras de fogo o letreiro que dizia = A Luiz se deve tudo.⁶¹⁴

A menção do autor àqueles que compunham a plateia – o vice-rei com a corte e a plebe – nos obriga a considerar que também assistiram àqueles festejos

⁶¹³ SOARES, Antônio Francisco. *Relação dos magníficos carros que se fizeram de arquitetura, perspectiva e fogos [...] nesta cidade do Rio de Janeiro*. Lisboa: [s.n.], 1876. IHGB. Seção de Manuscritos.

⁶¹⁴ Ibid.

indivíduos que não eram nobres ou da parte distinta do “povo”, ainda que provavelmente alguns deles fossem excluídos por não se adequarem aos padrões “civilizados” daquele espaço público. Conforme procurarei demonstrar ao longo desta análise, as festas descritas nesta narrativa se assemelham em alguns aspectos às realizadas na cidade de Lisboa por ocasião da inauguração da estátua equestre na Real Praça do Comércio em 1775. As festividades de Lisboa foram registradas pelo capitão Manuel de Souza em um texto manuscrito intitulado *Relação das Festas com que o povo português celebra a inauguração da estátua equestre de d. José I...*⁶¹⁵. Neste, o autor informa que aquela celebração dispôs de

[...] tamanha pompa, que não só abalou os naturais de todas as Províncias do Reino, mas chegou a desinquietar boa porção de Estrangeiros que de remotos Reinos passaram a Lisboa. O povo concorria em bandos, e tomava por divertimento o ver com que fervor [...];⁶¹⁶

Apesar de ser permitida a entrada “para o interior da praça a todo o peso do povo, que concorreu com alvoroço”, o autor da narrativa informa sobre a existência de um “vão que se tinha fechado com a trincheira vedado ao povo miúdo, e sempre franco às pessoas bem tratadas para quem se tinha feito essa divisão”⁶¹⁷. Adiante, o texto volta a registrar que “para dentro do vão da trincheira se permitiu sempre a entrada como no primeiro dia às pessoas que se apresentavam bem trajadas”⁶¹⁸. Depreende-se da descrição que a praça Real do Comércio, embora pública e aberta, teve, durante a execução dos festejos, seus espaços delimitados e demarcados. O acesso a eles não estava igualmente disponível a toda a população, permanecendo alguns deles vetados às pessoas que não se encontravam “bem trajadas”. Podemos pensar que algo semelhante tenha acontecido durante as comemorações pelo casamento dos infantes no Passeio Público carioca em 1786.

A terceira novidade, perceptível pela leitura da *Relação* de Antônio Francisco Soares sobre as festas no Passeio Público, diz respeito à introdução, entre a apresentação dos carros alegóricos com suas danças e músicas, de alguns

⁶¹⁵ SOUSA, Manuel de [Capitão]. *Relação das Festas com que o povo português celebra a inauguração da estátua equestre de d. José I N. Sr. a que precede um sucinto elogio das principais ações deste grande rei*. Lisboa: [s.n.], 1775. BNP. Seção de Reservados. Códice 903.

⁶¹⁶ Ibid., fl. 3,

⁶¹⁷ Ibid., fl. 40.

⁶¹⁸ Ibid., fl. 43.

momentos de pausa para a proclamação de poemas no estilo árcade. A questão que se coloca é a de entender esse acontecimento festivo como um momento privilegiado para a reflexão acerca da inserção de uma cultura escrita em uma cerimônia em louvor à monarquia em um espaço público com formas próprias de sociabilidade. As manifestações acadêmicas são parte integrante dessa cerimônia, constituindo-se em um momento no qual as práticas de escrita se integram a um espaço público de representação. De modo similar, mas guardando-se as devidas especificidades locais e conjunturais de ambas as festividades, tal característica também conformou o conjunto cerimonial das demonstrações públicas em Lisboa por ocasião da inauguração da estátua equestre, em 1775. Na manhã do segundo dia das festividades, no momento do desfile dos carros alegóricos na Real Praça do Comércio, a narrativa escrita por Manuel de Souza registra que, no sexto carro, que representava o Oceano, “vinham vinte e quatro instrumentos; e de seis postigos que tinha pelos lados se lançavam Poesias impressas em louvor desta nação [ou seja, a portuguesa]”⁶¹⁹. Nas cidades coloniais da América Portuguesa, a ausência de tipografias não impediu que a cultura escrita fosse incorporada aos espaços públicos de representação, fazendo-se presente na festa por meio da oralidade, ou seja, as declamações.

Além da *Relação* sobre os festejos de 1786 no Rio de Janeiro, temos outros relatos que fazem referência a situações de usos sociais da escrita em festividades, como o documento *O áureo trono episcopal* que narra as comemorações realizadas em Mariana, Minas Gerais, pela chegada do bispo. Este relato faz menção à realização de récitas dentro do palácio, “aonde se fez uma nobre Academia” assistida pelo primeiro bispo do bispado de Mariana com toda a nobreza da cidade⁶²⁰. Em outro momento, as declamações poéticas se dirigiram a

⁶¹⁹ Ibid., fl. 30. O relato informa que no primeiro dia da festividade após a solenidade na qual a estátua equestre foi descoberta as “suas Majestades e Altezas se retiraram esta noite ao Paço a assistirem a representação da ópera que neste dia se fez com todo o aparato, e assistência da Corte; e assim não houve na Praça Real do Comércio fogo, ou outro algum divertimento público”; naquela mesma noite o juiz do povo e Casa dos Vinte Quatro, com suas juntas, reuniram-se em sua sala, onde realizaram uma sonata “executada pelos milhares de instrumentistas” e declamaram Odes compostas para a ocasião, que são transcritas na narrativa. fls. 40-46.

⁶²⁰ De acordo com a narrativa: “[...] Recitaram-se várias obras poéticas, assim Latinas, como vulgares, nas quais se viram excedidos os engenhos mais graves, e profundos, como atestam algumas das ditas obras, que também vão impressas com a Oração Acadêmica depois desta notícia. [...]”. *Áureo trono episcopal*, colocado nas minas do ouro [...]. In: AVILA, Affonso. *Resíduos seiscentistas em Minas: textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco*. Centro de Estudos Mineiros, Belo Horizonte, 1967. v. 2, p. 427. Portanto, as obras poéticas

uma plateia mais ampla, quando, em meio à procissão dos carros triunfantes e suas danças, foram cantados versos⁶²¹.

No contexto das celebrações pela união dos infantes na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1786, as festas foram caracterizadas pela apresentação de carros alegóricos acompanhados por músicas e danças, que percorreram as ruas do Passeio Público até onde estavam o vice-rei, senadores, nobreza e plebe. Ali principiavam algum tipo de apresentação. Na primeira noite de festas, desfilou o carro de Vulcano, que tinha a forma de um monte com plantação de musgos e árvores pequenas “que tudo parecia criado pela natureza”. Do seu cume saíam “flamas de fogo” e, em cima, suspensa no ar, via-se a figura da Fama, que levava na mão direita um troféu com as armas reais. O carro era conduzido por uma serpente “com asas abertas e cauda rodeada pelo mesmo monte com a cabeça levantada e pela boca vomitando flamas de fogo, movendo a cabeça e os pés com uma naturalidade que parecia viva”⁶²². Quando o carro parou, foi possível ouvir de dentro do monte “os instrumentos e cantoria, a cujo som, e compasso trabalhava Vulcano, a forja com os seus oficiais batendo com os martelos sobre a bigorna”. Nesse momento Vulcano recitou uma obra poética, na qual, dirigindo-se aos ciclopes, solicitava que cessassem o duro trabalho, pois naquele dia “Himineu que venturoso da Ibéria e D. Lusitânia a glória emana/ Inunda de prazer o céu e a terra”. Os versos fazem referência ao Tejo, onde “Apolo e as musas se levantam” e “feliz a glória cantam” em decorrência da “finíssima aliança”, em alusão ao enlace matrimonial unindo os infantes de Portugal e Espanha. Ao fim, reporta-se diretamente aos indivíduos ali presentes, conclamando-os a entrar no tempo festivo:

[...] Ao claro céu o nome lusitano,
Povoem sem ruína
Raios de Luz a esfera cristalina,
E vós também deixando a forja dura
Alegres respirai e neste dia

declamadas foram depois impressas em Lisboa, junto com o relato das festividades em Mariana, pela Oficina de Miguel Manescal da Costa no ano de 1749.

⁶²¹ De acordo com o relato, o coro apresentou em dueto musicado as seguintes letras: “[...] Mariana de ouro/ Que do Sol presente/ És de Lyra ardente/ Orfeu com primor/ Nesta perda. E posse/ Dá-lhe peregrinas/ Consonâncias finas/ Lágrimas de amor”. Ibid., p. 434-435.

⁶²² SOARES, Antônio Francisco. *Relação dos magníficos carros que se fizeram de arquitetura, perspectiva e fogos [...] nesta cidade do Rio de Janeiro*. Lisboa: [s.n.], 1876. IHGB. Seção de Manuscritos. Imagens 22 e 23.

Tudo seja prazer; tudo seja alegria.⁶²³

Após a récita, saíram de dentro do monte dezesseis bacantes “vestidos cor de carne que pareciam nus, guarnecidos pela cintura, a cabeça com folhas”, realizando uma contradança ao som e compasso de quatro orquestras de música que ali estavam. Depois disso, o carro se dirigiu até o Adro da Senhora da Lapa “aonde se achava o Ilustríssimo Senhor Vice-Rei com toda a Corte e Plebe, e começou o monte a brasar-se em fogos artificiais que levava em diversidade de cores”. Então mais doze montanhese saíram de dentro do monte e com espadas e rodela de fogo “fizeram uma peleja que causou o maior gosto”⁶²⁴.

Na segunda noite de festividades, desfilou o carro Monte de Júpiter, levando em cima do monte uma esfera terrestre em que “ia oculto Júpiter sentado com uma águia aos pés”. Era fabricado de árvores e flores campestres e conduzido por uma águia com as “asas abertas em voo natural, com o pescoço levantado movendo por todos os lados: na cabeça com uma coroa imperial que parecia ser feita de ouro: vomitando raios de fogo pela boca: tinha no peito as armas reais”.⁶²⁵ A águia estava presa em tirantes que lhe saíam do colar do pescoço para a prisão do monte. Dentro deste, ia uma “música com os belicosos instrumentos de sopro que quando se movia o monte ao som dos instrumentos movia-se a Águia”. O monte estava guarnecido por oito gigantes “vestidos à trágica”, com roupas de “diversas cores com bordaduras fingidas de diversos matizes que pareciam fabricados dos mais belos artífices de bordados”. Levavam nas mãos maças que pareciam de ferro. O carro percorreu os jardins do Passeio e parou de frente para a plateia, onde estava o vice-rei e “ao som dos belicosos instrumentos largaram os gigantes as maças querendo assaltar o monte subindo por ele a quererem despedaçar a esfera”. Nesse momento, a esfera abriu-se em metade, aparecendo Júpiter, que ao ver os gigantes tentando tirá-lo do trono recitou uma fala em que, chamando-os de “atrevidos” e “ímpios filhos da terra”, indagou quanto ao “louco atrevimento” de escalar o Sacro Olimpo. Os versos prosseguem da seguinte forma:

⁶²³ Ibid.. Imagem 23.

⁶²⁴ Ibid.

⁶²⁵ Ibid.. Imagem 25.

[...] Mas hoje que no Olimpo se celebra
 A glória imensa do famoso Tejo
 Que espera dos seus príncipes ditosos
 Ver nova série de heróis famosos
 Em alegres Deuses eu vos transformo
 Oh! Bárbaros gigantes
 A verde parra voz adorne
 E soem em honra deste dia
 Acordes instrumentos de Alegria
 Voe agosto, o prazer e a Lusa Glória
 Seja eterna nos Faustos da memória.⁶²⁶

Ao acabar a fala, lançou raios sobre eles, que caíram por terra, e cantou a música *Vivas do triunfo*, e “logo saíram de dentro do monte dezesseis figuras da gentilidade que estavam ocultos e formaram uma admirável dança ao som e compasso dos instrumentos das quatro orquestras de música” que estavam na plateia. Tal como no primeiro dia, o carro dirigiu-se para o Adro da Senhora da Lapa e começou a abrasar em fogo artificial, saindo de dentro do monte oito montanheses com espadas e rodela de fogo a pelejarem contra os gigantes, que “se defendiam com as maçãs, o que causou grande gosto a todos”⁶²⁷. Chama atenção nesta passagem da narrativa a forma pela qual aparecem associadas no decorrer da encenação a referência a Júpiter lutando contra os “bárbaros gigantes” e o motivo da dança que sai de dentro do carro: com “figuras da gentilidade” ao som da música *Vivas do Triunfo*. Infelizmente, o autor não se interessou em descrever como eram tais figuras, se por acaso o seu modo de vestir e movimentar os corpos assemelhava-se ao dos indígenas, em uma alusão direta à experiência histórica da colonização portuguesa na América. De todo modo, a referência de forma específica ou mais ampla ao gentio e à gentilidade⁶²⁸ mobilizava noções, imagens e valores que tinham a ver com a vivência local daqueles que assistiam à apresentação, ou seja, ao modo pelo qual a dominação da Coroa portuguesa foi exercida sobre os naturais da terra naquela conquista ultramarina.

Vale lembrar que em 1762, nas festas que celebraram o nascimento do príncipe da Beira no Rio de Janeiro, desfilou um carro triunfal com as quatro

⁶²⁶ Ibid. Imagem 27.

⁶²⁷ Ibid. Imagem 28.

⁶²⁸ Tais termos são assim definidos por Raphael Bluteau: 1. Gentilidade: “A falsa religião dos gentios [...]; O tempo, ou o lugar, em que antigamente houve e ainda hoje há gentios” e 2. Gentio: “Pagão” BLUTEAU, Raphael. Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. v. 4, p. 57.

partes do mundo trazendo figuras “de vários deuses da gentilidade” que formaram uma cena com canto e representação. Logo após esse carro vinha outro com um monte no qual

se viam alguns índios à Caça de feras do país, pelo aspecto bem fingidas: mas descendo-se, uns e outros do monte, e concertando um brincado baile, compensou a consideração o engano dos olhos; pois mal se compadecia tanta ordem no brutal, tanta gala no ferino.⁶²⁹

A referência aos gentios e à consequente vitória cristã sobre eles é um tema recorrente nas representações públicas da monarquia portuguesa em diferentes momentos e espaços. Era um modo de rememorar, por meio do ritual, o êxito da conversão cristã no âmbito do império português. O autor anônimo que registrou o contexto festivo de 1762 deixou transparecer na narrativa o seu estranhamento diante do “brincado baile” que representava os indígenas indo à caça. Tal estranhamento era provavelmente causado pela presença no espaço festivo, ainda que “sob a forma de gala”, de gestos corporais e sonoridades ligadas ao universo cultural dos indígenas.

Já Antônio Francisco Soares, em seu relato sobre o carro Monte de Júpiter nas festas no Passeio Público de 1786, não insinuou qualquer tipo de estranhamento sobre a dança das figuras da gentilidade. Nem os gestos nem a musicalidade lhe causaram espanto.

Sem desconsiderar a perspectiva singular de cada indivíduo na forma de apreender um mesmo evento, é possível notar pela comparação das duas narrativas uma diferença na estética das danças apresentadas em cada um daqueles momentos festivos. No espaço “civilizado” do Passeio Público, não era adequado que as danças trouxessem para dentro da cena gestos “brutais”. A referência à gentilidade, neste caso, foi feita dentro de uma estética que seguia os padrões europeus de uma cultura erudita. A dança “admirável” seguia o compasso dos instrumentos da orquestra, não fazendo o autor referência alguma a som de tambores, barulho ou desarmonia.

⁶²⁹ *EPANÁFORA festiva...*, Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues, 1763. p. 26.

A *Relação* sobre as festas do ano de 1786 não registrou a presença de danças e sons relacionados ao universo cultural de africanos e indígenas, que, em certa medida, eram tolerados no interior das celebrações públicas da monarquia. Tal ausência na configuração dessas festas indica a observância às novas orientações da Coroa portuguesa, que no âmbito da política ilustrada pretendia acabar com divertimentos e práticas contrários aos “bons costumes”. Seguindo esta lógica, o Passeio Público carioca abrigou uma festa na qual a ênfase do discurso ritual recaía na representação de uma imagem homogeneizante dos vassalos daquela conquista ultramarina. Esses já teriam assimilado os novos e bons costumes europeus de que era indício a ausência das práticas culturais africanas e indígenas durante o acontecer festivo. Os sujeitos e grupos daquela localidade ultramarina, sede do vice-reinado, procuraram construir com aquelas celebrações uma imagem civilizada da festa, seja para eles próprios, seja pela projeção desta, através do registro escrito, ao reino português. Disputavam, com isso, um lugar diferenciado no conjunto do império português.

Na terceira noite das festividades, foi a vez de desfilar o carro de Baco, que tinha um alto monte com árvores silvestres e flores, onde vinham a divindade e seus sátiros, todos “coroados e cingidos pela cintura com folhas de parreiras e vestidos justos cor de carne que pareciam nus”. No centro do monte, “sem serem vistos iam os belicosos instrumentos de sopro”, sendo o carro puxado por três juntas de bois cobertos com “umas mantas de xadrezes de várias cores: nas cabeças com capelas de diversas flores campestres” e também pela “força de homens ocultos que iam por baixo do carro”. Quando o carro parou, Baco recitou uma longa fala, da qual reproduzo uma parte a seguir:

[...] Eu amo o néctar puro
do Alto Douro
Que o sangue anima e as quais faz vermelhas
Amo os tonéis, os frascos e as botelhas [...]
Olá célebre agente Americana,
Por toda a parte a glória Lusitana
Da minha fama todos se coroem
O licor se derrame, as vozes soem
E entre pompa festiva
Viva o Rei do Alto Douro

“Todos”: Viva, Viva [...].⁶³⁰

Finalizou sua fala ordenando aos sátiros que derramassem licores pelo chão, os quais obedeceram e ao mesmo tempo “abriram-se do monte dois repuxos de três bicas cada um de vinho borrifando todo o terreno”. Os sátiros desceram e

formaram uma admirável dança de mais gosto que as duas antecedentes ao som e compasso da música que nas quatro orquestras da plateia se tocava, e tornando a voltar o carro todo iluminado, ao som dos mesmos instrumentos pelas ruas do belo jardim e retirou-se para o lugar aonde se fabricou.⁶³¹

Os dias de festividades no Passeio Público organizaram-se em torno da apresentação dos carros alegóricos, dos momentos de récitas, danças e fogos de artifício. Nos versos declamados por Baco, a “gente americana” é chamada para celebrar a “glória lusitana”, pondo em evidência a identificação dos americanos como súditos do rei de Portugal. Mas, ao mesmo tempo em que por meio daquele festejo os ali presentes demonstravam e reafirmavam a lealdade e fidelidade à Coroa portuguesa, aquele momento também criava possibilidades para a celebração de acontecimentos ligados a experiência local, por exemplo, o próprio uso do novo espaço público da urbe carioca.

A obra do Passeio Público foi executada durante a administração do vice-rei Luís de Vasconcelos com os recursos dos cofres do Estado e doações de vassallos registradas em abaixo-assinados comprobatórios. Alguns senhores locais também contribuíram, cedendo gratuitamente os seus escravos para o trabalho nas obras. É perceptível o envolvimento de grupos locais abastados na construção daquele parque, que funcionou como jardim botânico para produção de plantas medicinais e espaço de convívio aristocrático.

Nesse sentido, a festividade de 1786 foi um momento oportuno para celebrar não só a lealdade à Coroa portuguesa, mas também aquele novo espaço de convívio da cidade, construído por iniciativa do vice-rei e com a ajuda dos grupos locais. Não foi por acaso que D. Luís de Vasconcelos apareceu como

⁶³⁰ SOARES, Antônio Francisco. *Relação dos magníficos carros que se fizeram de arquitetura, perspectiva e fogos [...] nesta cidade do Rio de Janeiro*. Lisboa: [s.n.], 1876. IHGB. Seção de Manuscritos.

⁶³¹ Ibid.

principal promotor daquele festejo público e que o soneto da narrativa que descreveu as celebrações faça referência à variedade de suas obras. Suas ações no governo se orientaram no sentido de desenvolver as ciências na colônia, estando vinculadas ao projeto mais amplo da metrópole de conhecimento e ordenamento do mundo natural ultramarino a partir da segunda metade do século XVIII.

O financiamento das viagens científicas e filosóficas nos domínios ultramarinos constituiu uma das diretrizes da política pombalina, que tinha como pressuposto a ideia de que o conhecimento das potencialidades naturais das conquistas viabilizaria o desenvolvimento da agricultura e do comércio, promovendo a felicidade dos povos do império. A partir de 1764, sobretudo, quando as dificuldades econômicas decorrentes das quedas de remessas de ouro da região de Minas Gerais foram sentidas mais fortemente, a diversificação das lavouras aparecia como uma saída possível para a crise. Para promover o conhecimento sobre o mundo colonial, a Coroa se uniu aos agentes locais realizando uma política de aproximação dos naturais da América.

A administração do vice-rei Luís de Vasconcelos representou a continuidade dos propósitos ilustrados do seu antecessor, o Marquês do Lavradio, tendo prosseguido com o desenvolvimento da agricultura e da produção das substâncias tintureiras, como o anil e a cochonilha⁶³². Continuou com a prática do mecenato, de que são exemplos o seu apoio às pesquisas botânicas de frei Mariano Veloso e a fundação da Sociedade Literária do Rio de Janeiro, em 1786, que articulou entre seus membros não apenas literatos mas também homens de ciência.

Ao assumir o vice-reinado Luís de Vasconcelos encontrou no Rio de Janeiro um grupo de homens de letras naturais da própria cidade e outros oriundos de Minas Gerais, ligados ao reformismo de Pombal⁶³³. Eram poetas que tiveram sua formação intelectual no reino, sobretudo na Universidade de Coimbra, e em outros lugares da Europa, e que por meio dessas experiências acabaram aproximando-se das elites letradas de Portugal. Além disso, foram beneficiados

⁶³² A historiografia tem interpretado a administração do vice-rei Luís de Vasconcelos (1779-1790) como de continuidade em relação aos propósitos do seu antecessor, o Marquês do Lavradio, apesar do fim do reinado de D. José I e o início do reinado de D. Maria I (1777-1816), conhecido como o período da *viradeira*. ALMEIDA, Anita Correia Lima de. *Inconfidência no império: Goa de 1787 e Rio de Janeiro de 1794*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011. p. 167-168.

⁶³³ Sobre esse tema, ver TEIXEIRA, Ivan. *Mecenato pombalino e poesia neoclássica*: Basílio da Gama e a Poética do Encômio. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

pela política de Pombal que incentivou e financiou como mecenas os nascidos na América, reconhecendo a contribuição desses indivíduos para o progresso do império português. Esses letrados naturais do Brasil se articularam ao conjunto mais amplo da elite intelectual do império e promoveram, por meio de suas trajetórias individuais e produção escrita, a circulação no espaço atlântico português das ideias ilustradas. Aliaram-se estrategicamente ao poder, defendendo reformas que garantissem a inserção do Brasil sob novas formas na balança do império⁶³⁴.

Se por um lado esses letrados nascidos na América, formados no ambiente das Luzes, procuravam reproduzir no espaço das academias coloniais um modelo europeu de cultura erudita, contribuindo com a Coroa portuguesa na promoção da *civilização* nesta parte do mundo ultramarino, por outro lado também era possível a esses letrados naturais acomodar de modo original aqueles mesmos valores e práticas culturais à sua experiência local. De acordo com o historiador Diogo Ramada Curto, é possível “sugerir que, longe do rei e das instituições que o rodeavam, vice-reis, governadores e uma nobreza literária podiam mais facilmente inventar e acomodar modelos culturais a usos locais”.⁶³⁵ Ao mesmo tempo em que se sentiam envolvidos no sentido de contribuir para a promoção da *civilização* e para o progresso da monarquia portuguesa, também desejavam que a *civilização* chegasse a suas localidades na América, vislumbrando e reivindicando um novo lugar para elas no império.

A inauguração do Passeio Público e a configuração das festas ali realizadas no ano de 1786 constituem exemplos do que afirmamos acima. As festas públicas em homenagem à monarquia traziam os símbolos do governo real e do poder local juntos, e construíam simultaneamente um colonial senso de distinção que era celebrado e rememorado. Muito embora o vice-rei Luís de Vasconcelos atuasse como representante dos interesses da Coroa naquele espaço ultramarino, o seu vínculo como promotor das luzes e ciências naquela localidade acabava ligando-o aos homens de letras e grupos abastados da cidade. No segundo momento das

⁶³⁴ FURTADO, Junia Ferreira. República de Mazombos: sedição, maçonaria e libertinagem numa perspectiva atlântica. In: RODRIGUES, José Damião. *O Atlântico revolucionário: circulação de ideias e de elites no final do Antigo Regime*. Lisboa: CHAM, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2012. p. 298-299.

⁶³⁵ CURTO, Diogo Ramada. Iluminismo e Práticas de Escrita. In: *Cultura imperial e projetos coloniais (séculos XV a XVIII)*. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2009. p. 440.

festividades, ele foi representado com destaque em um dos carros alegóricos que se apresentaram na arena para os touros⁶³⁶.

As festas na Praça do Curro aconteceram no mês de maio com a realização das cavalhadas, jogos de sorte e argolinhas durante dois dias. Para aquela ocasião, foram concebidos dois carros alegóricos: o das cavalhadas e o das cavalhadas burlescas. O relato centra-se mais na descrição minuciosa de cada um destes carros, sobretudo do primeiro, do que no registro do acontecer festivo propriamente dito. O carro das cavalhadas trazia várias figuras segurando troféus e ramos de flores e oliveiras, trajadas de cetim de cores diversas, dentre as quais a do Himeneu, da Prudência, da Concórdia, do Triunfo, da Paz e da Perseverança. Esta última vestia uma “túnica até meia perna de cetim azul-claro guarnecida de galão de ouro e prata”, com pérolas no pescoço e os cabelos soltos. Tinha a cabeça coberta por um véu de “finíssima garça branca” e sobre ela uma coroa imperial de ouro. Em uma das mãos, segurava um “cetro de ouro e um ramo de loiro, sustentando uma tarja de ouro e prata”. No meio dessa tarja estavam as armas do vice-rei Luís de Vasconcelos. O carro trazia ainda, sustentando duas colunas, duas tarjas grandiosas “de ouro e prata realçadas de palheta de ouro e prata” uma com as “Armas Reais de Portugal, cobertas com uma coroa Imperial de vulto de ouro” e a outra com as “Armas Reais de Castela, cobertas com outra coroa também imperial de ouro”⁶³⁷.

Nos degraus do carro vinham sentados dezesseis músicos, vestidos “à trágica com vestidos de cambaias e gorgorões de diversas cores, com turbantes na cabeça”. Todos tocavam instrumentos de sopro: “trompas, flautas, clarins, boezes, fagotes e atabales”. O carro era puxado pelos “cavalos do uso e serviço do Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor Vice-Rei” e adiante dele vinha um “homem cavaleiro, montado em um brioso cavalo com “crinas e rabo trançados de diversas cores de fita” e sobre a cabeça “peitoral de cetim encarnado com guizos

⁶³⁶ Sobre a localização da Praça do Curro para as festas de 1786, Silvia Hunold Lara observa que “não há como precisar o local em que foi construída a arena para os touros, se no adro de Nossa Senhora da Lapa, como quer Vieira Fazenda, ou no campo de Santana – o que me parece mais provável. De qualquer modo, as festividades aqui aparecem circunscritas a espaços definidos, realizadas em momentos distintos”. LARA, *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007. p.74-75.

⁶³⁷ SOARES, Antônio Francisco. *Relação dos magníficos carros que se fizeram de arquitetura, perspectiva e fogos [...] nesta cidade do Rio de Janeiro*. Lisboa: [s.n], 1876. IHGB. Seção de Manuscritos. Imagem 18

prateados”. Seguiam o carro para o lugar das cavalhadas o total de vinte e quatro cavaleiros também montados em “briosos cavalos”. Os cavaleiros eram todos “oficiais militares, pessoas nobres e distintas” e iam em forma de marcha ao som de belicosos instrumentos que tocavam no carro. Atrás deste acompanhamento seguiam dezesseis homens com quatro caixões diversamente pintados que carregavam as lanças e os aparelhos para as cavalhadas, e mais quatro carroças que transportavam quatro arcas grandes com os aparelhos necessários para os jogos das cavalhadas⁶³⁸.

O carro das cavalhadas foi o único que desfilou por dois dias seguidos, tendo sido também o que Antônio Francisco Soares descreveu de forma mais detalhada, ocupando seis páginas da sua *Relação*. O carro apresentou visualmente as armas do vice-rei junto às da monarquia portuguesa, indicando que a autoridade real se fazia presente naquele domínio ultramarino pelas ações de Luís de Vasconcelos. Ao mesmo tempo, é perceptível a articulação do vice-rei com grupos sociais locais, seja pelo recebimento de contribuições financeiras para as obras do Passeio Público, seja pelos poemas laudatórios concebidos por letrados para aquela ocasião festiva.

Houve, portanto, um envolvimento de tais sujeitos tanto na construção de um espaço público *civilizado* quanto na realização de uma festa guiada pelo ideal dos “bons costumes”. Os sujeitos locais fizeram daquela situação festiva um momento oportuno para dramatizar e afirmar um lugar socialmente distinto naquela cidade. De acordo com Anita de Almeida, os homens de letras que viviam no Rio de Janeiro naquele contexto escreveram elogios ao rei e aos representantes dele na colônia não somente por se colocarem a serviço do poder através da poética, mas também porque o que colocavam em relevo em seus escritos correspondia, em certa medida, aos seus próprios projetos⁶³⁹. O investimento dado às academias literárias e científicas durante o governo de Luís de Vasconcelos, bem como a reforma dos Estudos Menores, ajudava a construir entre os naturais do Brasil a perspectiva de um futuro diferente, no qual eles se sentiam como coparticipantes de uma missão civilizadora no âmbito do império.

⁶³⁸ Ibid. Imagem 19

⁶³⁹ ALMEIDA, Anita Correia Lima de. *Inconfidência no império: Goa de 1787 e Rio de Janeiro de 1794*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011. p. 181.

O momento da festa de touros contou com a presença do vice-rei Luís de Vasconcelos, os representantes do Senado e desembargadores, além do “povo”, que correspondeu ao que tudo via “com alegres vivas”⁶⁴⁰. Após o carro das cavalcadas, foi a vez da apresentação de um “carro jocoso”, fabricado para as cavalcadas burlescas, com vinte e quatro cavaleiros, sendo doze vestidos de doutores e doze de viúvas, composto por “oficiais militares e pessoas nobres e distintas”. Feitas todas as continências e cortejos devidos aos que estavam presentes, tiveram início as escaramuças e cavalcadas. Assim terminou a narrativa que descreveu as celebrações de 1786, constituídas por dois momentos bem definidos: o das festas no Passeio Público e o das festas de touros na Praça do Curro.

Ainda que a *Relação dos magníficos carros...* centre o relato, conforme indicado no título, na descrição dos carros alegóricos que se apresentaram naquela ocasião, ao longo de suas páginas o autor acaba por fornecer algumas pistas sobre a qualidade das danças que os acompanharam. Se, por um lado, as danças apresentadas no Passeio Público não pareceram trazer para o interior da cena elementos culturais de base africana ou indígena, caracterizando-se por uma estética que seguia os padrões *civilizados* europeus, por outro a referência à presença de um “carro jocoso” no segundo momento das festividades introduzia uma mudança no tom da linguagem do que era apresentado. O carro das cavalcadas burlescas, ainda que acompanhado por pessoas nobres e distintas, evocava um tema identificado pelos eruditos ao gosto “popular”. O segundo momento daquelas festas na Praça do Curro contou provavelmente com um público mais diversificado do que o do Passeio Público.

Por fim, a sequência dos carros alegóricos apresentados naquelas festividades no Rio de Janeiro teve o seu ponto máximo com a apresentação do das cavalcadas, no qual figuraram os brasões da monarquia portuguesa e do vice-reinado, e de onde saíram “flamas de fogo artificial” e lançaram-se perfumes “cujos cheiros se espalhavam pelas ruas”. Naquele conjunto ritual, ganhou destaque a referência às ações do vice-rei Luís de Vasconcelos relacionadas à

⁶⁴⁰ SOARES, Antônio Francisco. *Relação dos magníficos carros que se fizeram de arquitetura, perspectiva e fogos [...] nesta cidade do Rio de Janeiro*. Lisboa: [s.n.], 1876. IHGB. Seção de Manuscritos. Imagem 19.

promoção do progresso daquela localidade ultramarina, que, em conjunto com os principais da terra, negociantes e letrados, pretenderam dramatizar um lugar diferenciado para o Rio de Janeiro dentro do império português. Anos antes, em Lisboa, nas festas pela inauguração da estátua equestre na Real Praça do Comércio, o primeiro carro a se apresentar foi o que representava a América. De acordo com a narrativa que o descreveu:

Na proa do carro ia sentado um caboclo vestido à Americana com os frutos e aves daquele país. Levava o carro seis instrumentistas, e seis dançarinos vestidos à Americana. Sobre a Popa ia um grande jacaré e sobre ele sentada uma dama de cor baça com um pano [...] e cingida de penas, e na esquerda o arco, e abaixo uma cabeça atravessada com uma seta. O carro ia pintado com vários animais do país.⁶⁴¹

Pela descrição, os atributos identificados à América são aqueles referentes à natureza da região, seus frutos, aves e animais. O tipo humano americano, o caboclo, aparece integrado à natureza, sugerindo-se a necessidade torná-lo civilizado. Em certa medida, as imagens construídas no acontecer festivo no Passeio Público carioca em 1786, registradas por escrito na *Relação dos magníficos carros...*, procuravam identificar aqueles americanos a outra tópica: de que eles já participavam da civilidade e dos bons costumes.

4.3

As festas pelo nascimento do príncipe D. Antônio (1795)

Neste item, vamos analisar as celebrações festivas pelo nascimento do príncipe D. Antônio no Rio de Janeiro em 1795 a partir de um conjunto documental de outra natureza, que compreende as cartas e requerimentos de ressarcimento dirigidas à Câmara da cidade por pessoas que participaram daqueles dias festivos, contribuindo com fornecimento de ceras, aluguel de terreno, armação e concepção de coretos para música e camarim, com a realização de pinturas nos camarotes principais da Praça do Curro, com a concepção de danças,

⁶⁴¹ SOUSA, Manuel de [Capitão]. *Relação das Festas com que o povo português celebra a inauguração da estatua equestre de D. José I N. Sr. a que precede um sucinto elogio das principais ações deste grande rei*. Lisboa: [s.n.], 1775. BNP. Seção de Reservados. Códice 903.p. 48.

dentre outros⁶⁴². Pretende-se compreender os significados das festividades reais para os sujeitos que delas tomavam parte, em uma conjuntura na qual o poder monárquico e o estatuto colonial eram objeto de crítica.

Três anos depois das festas no Passeio Público carioca, alguns dos poetas da América Portuguesa, autores de textos encomiásticos dirigidos ao rei, ministros e vice-reis, teriam os seus nomes figurando entre os suspeitos da Inconfidência Mineira. Ao vice-rei Luís de Vasconcelos coube dar início à devassa encarregada de investigar o plano de sedição que pretendeu tornar a capitania de Minas Gerais independente da Coroa portuguesa. No Rio de Janeiro, foram presos os suspeitos do levante, bem como realizada a inquirição das testemunhas e dos réus. Em 1791, o então vice-rei Conde de Resende realizou a leitura da sentença final, que condenava à morte na forca onze inconfidentes e outros sete ao degredo para a África. Ao final, Tiradentes, considerado o principal líder insurgente, foi o único executado, sendo a pena dos demais alterada para degredo na África. Tiradentes foi enforcado, decapitado e esquartejado em 21 de abril de 1792. Apesar de a Coroa portuguesa ter tido a intenção de esconder a dimensão do movimento insurgente em Minas Gerais, a morte de Tiradentes foi pública e exemplar. O temor do suplício foi utilizado como um instrumento de controle sobre os súditos americanos.

Os planos do levante reuniram indivíduos de vilas e arraias da capitania de Minas Gerais, mas também alguns moradores do Rio de Janeiro, indicando a existência do intercâmbio de ideias entre essas regiões. Relevante, neste sentido, é a carta denúncia do ajudante do Regimento de Artilharia João José Nunes Carneiro enviada ao vice-rei Luís de Vasconcelos e Souza em maio de 1789. Morador do Rio de Janeiro, João José estava sofrendo de grave moléstia quando recebeu a visita do coronel do Regimento de Cavalaria de Minas Gerais, Joaquim Silvério dos Reis. Segundo a carta denúncia, a visita ocorreu da seguinte maneira:

[...] sentamo-nos e perguntou pela minha moléstia; relatei-lhe meu estado de saúde, e o uso de remédios e a pouca esperança de melhora; disse-me então: vamos para Minas, que logo sara com ares benéficos e diferentes: dei-lhe as minhas razões de impossibilidade; e quis tentar-me pela ambição dizendo-me que a situação presente dos povos de Minas era de desgraça, mas se eles tivessem a resolução dos Americanos ingleses, ou cada um o seu ânimo podiam ser felizes, e terem tropas

⁶⁴² Festividades Reais = requerimentos, contas (1760-1823). AGCRJ. 43.4.15

bem pagas, e todo o necessário para a comodidade da vida, porque o país não só era fértil de ouro, mas também de todo o necessário, que quisesse a indústria para a qual iriam homens inteligentes; e que bom seria se Rio e S. Paulo se dessem as mãos, e quisessem a liberdade.⁶⁴³

As palavras acima evidenciam, em primeiro lugar, que os inconfidentes mineiros não descartavam a possibilidade de agir em conjunto com outras capitanias, sobretudo a do Rio de Janeiro, já que a partir dela as Minas teriam acesso a um porto marítimo. Além do mais, a elite mineradora possuía fortes vínculos de natureza comercial, familiar e intelectual com indivíduos proeminentes da sociedade carioca, que naquela conjuntura também manifestavam um descontentamento em relação aos rumos tomados pela política da metrópole. De acordo com os *Autos da Devassa da Inconfidência Mineira*, em uma dada ocasião Joaquim Silvério dos Reis teria dito “que o Rio de Janeiro, as Minas e São Paulo brevemente haviam de ser Repúblicas.”⁶⁴⁴ A passagem aponta, em segundo lugar, para o impacto da experiência de independência da América inglesa no imaginário dos naturais do Brasil.

Nos testemunhos dos *Autos da Devassa*, encontramos indícios da simpatia dos moradores do Rio de Janeiro pelas ideias de liberdade e república. O padre José Lopes de Oliveira afirmou que

a primeira vez que ouviu falar em levante foi no mês de setembro do ano passado [1788] ao coronel José Aires Gomes, o qual lhe contou que se esperava uma armada francesa e que muitos moradores do Rio de Janeiro estavam de ânimo a seguir aquele partido francês.⁶⁴⁵

Em seu testemunho, o coronel José Aires Gomes diz que em fins do ano de 1788 e início de 1789 os homens de negócios do Rio de Janeiro cogitaram o apoio de Minas “para fazerem juntos uma América Inglesa”, aos quais interessava a liberdade nas transações comerciais. Sob a perspectiva da Coroa portuguesa e de seus representantes na América, o momento era tenso e requeria cuidado. Em

⁶⁴³ Carta denúncia de João José Nunes Carneiro ao Vice-Rei, 10/05/1789. In: *Autos da Devassa da Inconfidência Mineira*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1977. v. 3, p. 140.

⁶⁴⁴ Apud MAXWELL, Kenneth. *A Devassa da Devassa: A Inconfidência Mineira: Brasil e Portugal, 1750-1808*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995. p. 166, nota número 124.

⁶⁴⁵ Inquirição realizada ao reverendo Pe. José Lopes de Oliveira em 30/06/1789. In: *Autos da Devassa da Inconfidência Mineira*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1977. v. 1. p.157.

março de 1790, um morador da cidade do Rio de Janeiro escreveu a Martinho de Melo e Castro alertando-o

de algumas circunstâncias da América, a respeito ao gênio, comportamento, e intenção de seus nacionais. Estes, que devendo vangloriar-se de serem, por seus pais, europeus por origem [...] são os mesmos, que tratam com maior desprezo, e ódio os europeus seus melhores progenitores.⁶⁴⁶

O conflito existente entre os naturais do Brasil e europeus também foi registrado pelo desembargador Sebastião Xavier de Vasconcelos Coutinho, para quem não parecia “que ao povo desta cidade [Rio de Janeiro] tinha comunicado o contágio da Conjuração de Minas”. No entanto, percebia que os fluminenses “se persuadem que os nacionais do país têm mais talentos, e são mais dignos de governarem, e que os europeus lhe levam as riquezas que são divididas aos filhos deste continente...”⁶⁴⁷. A conjuntura do governo de D. Maria I, marcada por restrições impostas à colônia americana, tais como a proibição das manufaturas e o afastamento da elite local das posições de mando, aliada às notícias do sucesso do movimento de independência das treze colônias, subsidiou o fortalecimento de uma percepção crítica entre os naturais do Brasil, que passaram a vislumbrar a ruptura dos laços com o reino como uma das soluções possíveis para resolução dos problemas locais.

O descontentamento com relação ao governo era um sentimento compartilhado entre os letrados da cidade do Rio de Janeiro. Em 1787, os professores régios de humanidades dirigiram à rainha D. Maria I uma representação na qual apresentavam “as causas do abatimento dos estudos de Vossa Majestade” naquela localidade, assim como os “meios de os promover”. Reafirmavam a sujeição perante a rainha e a inclinação que guardavam em “formar vassalos desabusados, úteis com suas luzes ao Estado, obedientes e fiéis ao seu Soberano, cheios de amor à Pátria, e interessados pelo aumento da agricultura, das letras, armas, comércio, artes, que fazem o poder e a glória dos

⁶⁴⁶ PORTUGAL, Amador Patrício de [Carta] mar. 1790, Rio de Janeiro [para] CASTRO, Martinho de Mello e, Rio de Janeiro. Apud SANTOS, Afonso C. M dos. *No rascunho da nação: Inconfidência do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 155.

⁶⁴⁷ COUTINHO, S.X. Vasconcellos [Carta] 30 jul. 1791, Rio de Janeiro [para] CASTRO, Martinho de Mello e. Apud MAXWELL, Kenneth. *A devassa da devassa – a Inconfidência Mineira: Brasil e Portugal, 1750-1808*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995. p. 217.

Impérios”⁶⁴⁸. Queixavam-se da atuação dos clérigos e religiosos da cidade, que não contribuíam para o desenvolvimento dos estudos régios, e dos incômodos advindos das aulas acontecerem na casa dos professores, faltando a existência do espaço de um Colégio para o exercício de tais atividades. Mencionavam ainda o baixo ordenado dos professores de humanidades quando comparado aos de outros ministros que serviam naqueles estados à sua majestade por “letras e Armas”, considerando-o insuficiente para suprir a despesa com o “sustento, vestuário e livros”⁶⁴⁹.

Sem obterem resposta da Coroa portuguesa, os professores remeteram uma nova representação, no ano de 1793, acrescentando um dado novo sobre os motivos do “abatimento” dos estudos régios, a saber: “pelos Vice-Reis deste Estado fazerem fugir e desertar os estudantes das nossas Aulas”. Na época governava a cidade o vice-rei Conde de Resende, que, além de não estimular as aulas régias, conforme a queixa dos professores, extinguiu a Sociedade Literária do Rio de Janeiro, desagradando os seus integrantes, dentre os quais se destacavam os signatários das sobreditas representações: o professor de grego Manoel Inácio da Silva Alvarenga e o professor de retórica João Marques Pinto. Fechada em 1790, a Sociedade voltaria a ter permissão para funcionar em 1794, permanecendo em atividade apenas por cinco semanas. Após o término definitivo da Sociedade, os seus membros passaram a se reunir no andar de cima da casa de Manoel Inácio da Silva Alvarenga, promovendo ali assembleias particulares. Em dezembro daquele mesmo ano, o vice-rei Conde da Cunha ordenou a prisão dos indivíduos que se reuniam na casa de Silva Alvarenga, sob a alegação de que estariam disseminando ideias sediciosas.

De acordo com os *Autos da Devassa* instaurada para averiguar o caso, os supostos inconfidentes cariocas teriam sinalizado em seus discursos uma simpatia pela transformação da sociedade, na qual seria instaurada uma futura nova ordem, assegurando-se o governo republicano e a liberdade individual. São representativas, nesse sentido, as palavras do sapateiro João a respeito dos

⁶⁴⁸ Representação dos professores Régios de Humanidades do Rio de Janeiro, dirigida à Rainha D. Maria I, em 15 de Janeiro de 1787. Apud SANTOS, Afonso C. M. dos. op. cit., p. 160-165.

⁶⁴⁹ Ibid. p.160-165.

meninos que criava em sua casa. De acordo com os Autos, ele teria dito que esses meninos “ainda algum dia hão de vir a ser donos da terra”.

Apesar do ambiente de suspeição, registros documentais informam que, na década de 1790, os habitantes do Rio de Janeiro organizaram festas reais na cidade, de acordo com o que se costumava praticar. Não dispomos de nenhum relato sobre tais festividades, mas temos informações de que elas aconteceram por meio de requerimentos dirigidos à Câmara solicitando o ressarcimento de quantias gastas em cera, danças, música e ornamentos de igrejas e janelas. Para o ano de 1790, por exemplo, temos o requerimento de José Joaquim Ferreira Barbosa pedindo o pagamento de “162\$360 correspondentes às armações que fez para as festas de posse do Exmo. Vice-Rei”⁶⁵⁰. De acordo com o suplicante, naquela ocasião ele foi responsável por fazer a armação da Sé e das janelas da Casa da Câmara. No mesmo ano, o padre José Lopes Ferreira solicitou o pagamento “de 64\$000 para os músicos que tocaram nas festas com que se costuma assistir o corpo do ilustre senado”⁶⁵¹.

O padre José Lopes dirigiu outro requerimento ao Senado do Rio de Janeiro no ano de 1792, solicitando a quantia de “64\$000 para os professores que tocaram na capela de São Sebastião por ocasião das festas do mesmo santo”⁶⁵². José Lopes Ferreira diz que aprontou a música para a festa do padroeiro da cidade “não só no seu dia próprio [o de São Sebastião], mas também no dia oitavo em que assistiu o corpo ilustre do Senado”. Prossegue justificando que teve que “pagar alguns dos professores ditos que foram e assistiram a grandeza das funções”⁶⁵³. Conforme indicam suas palavras, as festividades teriam sido grandiosas. Por meio de outro requerimento, o de Manoel Alz Machado, solicitando o pagamento da quantia relativa à cera gasta nas festas, ficamos sabendo que naquela ocasião também foram realizadas luminárias na capela de São Sebastião⁶⁵⁴. Nas festividades do mesmo santo ocorridas no ano anterior, um certo Antônio fez “por ordem do

⁶⁵⁰ Legislativo municipal – Senado da Câmara – Festas, Cartas e Requerimentos (1789-1830). *AGCRJ*. 16.1.5

⁶⁵¹ *Ibid.*

⁶⁵² Festividades de São Sebastião (1786-1830). *AGCRJ*. 43.4.18

⁶⁵³ *Ibid.*

⁶⁵⁴ *Ibid.*

senado” dois painéis grandes de S. Sebastião e do Conde de Bobadela, e a charola que vai na procissão”⁶⁵⁵.

As passagens documentais sobre as comemorações de São Sebastião apontam, por um lado, para a presença das autoridades municipais em uma festa do calendário religioso e, por outro, para a ideia de que a celebração do santo padroeiro da cidade era um momento oportuno para se promover uma coletiva e histórica memória referente àquela localidade. A referência feita ao conde de Bobadela constitui um exemplo disso. É certo que Bobadela governou de acordo com os interesses da metrópole, mas seu nome também esteve ligado a melhorias urbanas locais e está de certa forma associado à memória local da cidade, conforme podemos perceber pelos painéis pintados para aquela festividade.

Outra solicitação referente às festas do santo padroeiro do Rio de Janeiro, datada do ano de 1793, informa que o vice-rei também participava das celebrações:

[...] Diz José Joaquim Ferreira Barbosa que me fez na Sé Velha para a festividade de S. Sebastião [...] por ordem deste Senado e por não ter fazendas capazes de o fazer o rematante das ditas armações a qual contou de guarnecer dois coros da música, um camarim, para o Vice-Rei, um espaldar na ladeira do Arco, o dossel para [...] juramento, o pé do Púlpito [...] de cortinas nas três portas da entrada pelo que se lhe deve deste Senado trinta e dois mil réis, quantia muito moderada na dita armação.⁶⁵⁶

No mesmo ano, um requerimento foi encaminhado aos senhores do Senado do Rio de Janeiro por Clemente Alz, pedindo “o pagamento de 529\$230 provenientes de diversas despesas” por ele realizadas para a execução das festividades pelo nascimento da princesa da Beira. O documento nos permite entrever um pouco de como elas teriam acontecido:

Diz Clemente Alz, que ele rematou neste senado a armação, factura de coretos para a música, camarim para o Exmo Sr. Vice-Rei, Dosséis para todos os altares, e todo o mais preparo necessário para ornar a Igreja da Sé em que se celebraram as festividades em ação de graças pelo feliz nascimento da Sereníssima Princesa da Beira, e juntamente o fogo do ar que se lançou nestes dias ao tempo da missa.⁶⁵⁷

⁶⁵⁵ Ibid.

⁶⁵⁶ Ibid.

⁶⁵⁷ Festividades Reais = requerimentos, contas (1760-1823). *AGCRJ*. 43.4.15

É possível considerar que as festas reais continuaram sendo realizadas seguindo a tradição, a despeito da crescente insatisfação vivenciada pelos colonos naquela conjuntura do final do século XVIII. Pelas informações disponíveis, sabemos que as comemorações pelo nascimento da princesa no Rio de Janeiro tiveram um momento solene na Igreja da Sé, especialmente ornada para ocasião, e também fogos de artifício. Ainda que não tenhamos narrativas sobre essas celebrações festivas no Rio de Janeiro, dispomos de dois relatos contando como em Porto Alegre e Sabará foram feitas as demonstrações públicas pelo nascimento da princesa⁶⁵⁸.

A existência desses relatos nos possibilita inferir que as festas reais continuaram a ser uma prática presente no cotidiano dos habitantes das diferentes regiões da América Portuguesa. Sua leitura indica que a morfologia dos festejos de certo modo mantinha-se. Ambas as descrições iniciam informando que as festas foram anunciadas por um bando, que no caso de Porto Alegre foi formado por mais de 400 pessoas, divididas em três companhias e um batalhão. Os respectivos corpos trajavam “riquíssimos e muito luzidos uniformes” e eram seguidos por “agradável e bem fornecida música de diferentes instrumentos”. Desse modo percorreram as ruas e lugares públicos da cidade, anunciando a notícia “da mais completa satisfação, com um geral contentamento”⁶⁵⁹. Já em Sabará, a narrativa conta que o anúncio das festividades foi feito por um “bando solene” para o qual

⁶⁵⁸ Sobre essas festividades, existem os seguintes relatos: *RELAÇÃO das Festas que se fizeram na cidade de Porto Alegre por ocasião do feliz nascimento da Sereníssima Princesa da Beira, somente na parte, para a qual concorreram com suas despesas a Nobreza, e alguns particulares da mesma Cidade*. Lisboa: na Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1793. Biblioteca Nacional de Portugal. Seção de microfilme e *RELAÇÃO das Festas que fez a câmara da vila Real do Sabará na capitania de Minas Gerais por ocasião do feliz nascimento da sereníssima senhora Princesa da Beira*. Sabará: [s.n], 1793. In: CASTELLO, José Aderaldo. *O Movimento Academicista no Brasil*. v. III, Tomo 5. São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1969. p. 125-133. Já para as demonstrações públicas realizadas no reino português, temos uma narrativa sobre as festas em Lisboa, *DESCRIÇÃO da continuação das festas, e do grande fogo de artifício pelo feliz nascimento da Sereníssima Princesa da Beira*. Lisboa: na Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1793; e outra descrevendo as festas em Beja, *RELAÇÃO Diária das Festas que, por ordem do Senado da câmara de Beja, se fizeram na mesma cidade, pelo feliz nascimento da Augustíssima Princesa da Beira, a senhora D. Maria Thereza*. Lisboa: na Oficina de José de Aquino Bulhões, 1793. Com licença da Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame, e censura dos Livros. Todos esses documentos encontram-se na *Biblioteca Nacional de Portugal*.

⁶⁵⁹ *RELAÇÃO das Festas que se fizeram na cidade de Porto Alegre...* Lisboa: na Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1793. BNP. Seção de microfilme.

[...] concorreram 22 pessoas da Governança, vestidas de Corte com capas bandadas de sedas ricas, cocares magníficos, e ricamente paramentadas, e montadas em soberbos cavalos elegantemente ajaezados, acompanhando o Procurador da Câmara que lia o Bando [...].⁶⁶⁰

Atrás desse “pomposo ato” vinha uma figura da Fama

[...] ricamente vestida à trágica, com dois Andarilhos ao lado, que em salvas espalhavam pelo Povo em um Soneto o mesmo, que sobre a festa se anunciava no Bando; e rematava esta vistosa e solene ação uma companhia de Auxiliares de Cavalo, que com seus uniformes ricos, e com a boa ordem, que se dirigiam, davam o maior brilhante a toda esta função, que com o fogo do ar que se lançava nos diversos lugares, em que se lia o bando, e com o instrumental de sopro, que precedia a tudo, desde logo infundiu a maior alegria no Povo, e uma ideia verdadeiramente magnífica de todo o festejo que se destinava.⁶⁶¹

Mesmo na Capitania das Minas Gerais – região historicamente associada ao longo do século XVIII à experiência de rebeliões e palco, em 1789, da elaboração de um plano de sedição propondo a ruptura dos vínculos políticos com Portugal – as festas reais pareciam guardar a mesma pompa e grandiosidade. Pelo menos as narrativas ajudavam a construir e fixar, por meio da escrita, uma memória de que tudo continuava como sempre: os festejos eram grandiosos e se desenrolavam de forma ordenada, e o “povo” assistia a ele e dele participava sempre feliz.

Tanto em Porto Alegre como em Sabará as celebrações pelo nascimento da princesa tiveram o momento “das festas de rua”⁶⁶². Em Sabará, ocorreram três tardes de cavalhadas intercaladas com cinco tardes de “touro corrido de pé”. Antes dos touros, como de praxe, foram apresentadas as danças. De acordo com o relato, as corporações da Justiça e da Intendência

⁶⁶⁰ *RELAÇÃO das Festas que fez a câmara da vila Real do Sabará...* Sabará: [s.n], 1793. p. 125.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 126.

⁶⁶² *Ibid.* p. 127. Em Porto Alegre, as festas tiveram três dias de combate de touros com capinhas espanhóis que “se mandaram vir de Sevilha, e de outras partes aonde se puderam ajustar por toda, e qualquer despesa; os quais mataram com a maior presteza três dos mesmos touros, dos quais se repartiu a carne pela pobreza”. Também foi realizada em uma noite “uma vistosa encamisada, em que se ia um carro triunfal, com música correspondente, e se compunha de mais de Cem Cavaleiros riquissimamente vestidos de uniforme todos montados e soberbos, e bem ajaezados cavalos, com muita iluminação: sendo puxado este corpo por vários clarins, e timbales”. Seguiram-se ainda “outras mais festas, Óperas, Outeiros na Praça, e demonstrações na Igreja, por determinação do mesmo Senado, com que remataram os mesmos festejos, segundo se anunciará ao Público em outra ocasião”. *RELAÇÃO das Festas que se fizeram na cidade de Porto Alegre...* Lisboa: na Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1793. BNP. Seção de microfilme.

aprontaram por oferta voluntária duas riquíssimas farsas vestidas ao gosto mais delicado, todas de cetim e cambaias [...] executando com toda a perfeição as mais vistosas contradanças, diversas sempre, e particularmente ensaiadas a este fim.⁶⁶³

Durante as noites, foram realizadas óperas, também intercaladas com três iluminações. Uma delas foi na casa do Intendente daquela vila, que recebeu “todas as pessoas asseadas” com música e “profuso refresco de bebidas”. Ali estiveram presentes muitos poetas da Vila e Comarca, que “recitaram e glosaram com plausível acerto muitas obras alusivas a este faustíssimo motivo”⁶⁶⁴. Os mesmos poetas realizaram novas récitas na segunda noite de luminárias, desta vez organizada pela Corporação do Comércio. Esta corporação dispôs a Praça Pública da Vila

em um Passeio Público, cujas ruas se figuravam com arvoredos transplantados a este fim, e cuja entrada se fazia por três magníficos pórticos, ao lado dos quais corriam varandas para receberem as Senhoras, que ali quisessem descansar; e no meio estava uma vista chinesa igualmente iluminada com assentos à roda, dentro da qual concorriam a dançar as vistosas farsas, que de tarde guarneciam a praça dos touros, mas já com diversas invenções; e mais adiante havia um lago com chafariz de repuxo, no qual nadavam diversas aves, e no fim um grande fogo preso, e armado em Castelo, que se queimou na primeira noite, rematando-se por uma letra, que se iluminou e dizia: O comércio, que em torno o mundo gira, a novos planos com tal Bem aspira.⁶⁶⁵

Curiosa a informação de que a praça da vila teria sido disposta como um “passeio público”, permitindo-nos inferir que os organizadores daquelas festas provavelmente tomaram como referência o espaço do Passeio Público carioca. Este é mais um exemplo de como as práticas festivas realizadas na cidade do Rio de Janeiro podem ter atuado como um modelo para outras regiões da América Portuguesa.

Se não temos maiores informações sobre como foram os festejos pelo nascimento da princesa da Beira na cidade do Rio de Janeiro, o mesmo não ocorre com relação às festividades realizadas pelo nascimento do príncipe D. Antônio,

⁶⁶³ Ibid., p. 128. A descrição sobre as danças prossegue contando que: “os Estudantes fizeram uma esquisita farsa de lagartos, os mais próprios que se tem visto, com música e movimento bem imitados. Alguns curiosos do Arraial de Santa Luzia ofertaram uma farsa de macacos, e uma ópera, que foi a primeira que se representou por principiar com um Drama dos Deuses, feito para aparecer nesta ocasião pela primeira vez, e todo alusivo ao nascimento de Sua Alteza”.

⁶⁶⁴ Ibid., p. 127.

⁶⁶⁵ Ibid., p. 127-128.

em 1795. Os requerimentos dirigidos à Câmara nos permitem entrever como teriam sido aqueles dias festivos. Eles tiveram início com a publicação de um bando, como havia acontecido em Porto Alegre e Sabará pelas festas da princesa da Beira em 1793. Antonio José Coelho, porteiro e solicitador das causas do Senado, dirigiu-se à Câmara do Rio de Janeiro solicitando o pagamento pelas despesas que fez com aquelas festas. De acordo com Antônio José, ele

[...] assistiu com a despesa necessária constante da conta junta para o bando da publicação das máscaras que se lançou por Ignácio da Fonseca Brandão [...] assim também o custo de três dúzias de foguetes do ar que se lançaram nessa publicação que tudo importa 67\$760 [...].⁶⁶⁶

Na conta que juntou à sua solicitação de pagamento, Antônio José Coelho especificou que teve gastos com a música que tocou no bando, com o aluguel de 12 cavalos, com o vestido do senhor Brandão, com as máscaras e “outras miudezas pela conta do armador Clemente Alz de Moura” e em “agradecimento ao Dr. Brandão e 6 figuras mais de jardineiros que o acompanharam além de outros”. Por fim, também incluiu na conta o custo de três dúzias de foguetes que foram lançados no bando⁶⁶⁷.

O nome de Antônio José Coelho aparece de novo em outro requerimento, solicitando a quantia de 256\$460 referentes a mais despesas realizadas pelas festas reais do nascimento do príncipe D. Antônio. Nessa conta, ele incluiu os gastos que teve com a música do 2º regimento da cidade do Rio de Janeiro, que “acompanhou o bando para a publicação das festas”, com o cabo e soldados da guarda do esquadrão que acompanhou o bando, com o que deu a “um homem que lançou foguetes”, pelo que se pagou ao padre de São Bento pelo sermão que fez, pela cera das luminárias da casa da câmara por seis noites, mais o aluguel de 30 tochas⁶⁶⁸. Em uma passagem do requerimento, Antônio José mencionou ter gasto 25\$600 que deu “ao porteiro Verícimo Jozé em atenção ao desastre que teve em cair do cavalo”, indicando a ocorrência de incidentes nos dias festivos, os quais de um modo geral não costumavam ser registrados nos relatos de festas.

⁶⁶⁶ Festividades reais = requerimentos, contas (1760-1823). *AGCRJ* 43.4.15

⁶⁶⁷ Ibid.

⁶⁶⁸ Ibid.

Pelas informações acima, podemos depreender que o bando pelas festas do nascimento do príncipe D. Antônio no Rio de Janeiro em 1795 assemelhou-se, em muitos aspectos, aos descritos nas narrativas sobre as festas, em Porto Alegre e em Sabará, do nascimento da princesa da Beira dois anos antes. Os 12 cavalos alugados foram provavelmente montados por cavalheiros e acompanhados por música e máscaras. O evento também contou com luminárias e “foguetes lançados no Largo do Palácio para dar o sinal às fortalezas para salvar nos três dias das festas da Sé”⁶⁶⁹.

As celebrações tiveram início com as festas na Sé em ação de graças pelo nascimento do príncipe, em que ocorreram missas cantadas, sermão pontifical, procissão e luminárias⁶⁷⁰. Para essas festas, foram armados dois coretos de música⁶⁷¹. A cera para os três dias de celebração na Catedral foi fornecida por José Antonio de Freitas, que recorreu à Câmara “pedindo o pagamento de 1:292\$690 correspondentes ao fornecimento que fez de 68 arrobas e quinze libras”⁶⁷². Nesse primeiro momento das festividades, foram também apresentadas três óperas “nos dias 17, 19 e 21 do corrente mês de junho”, sob responsabilidade de Manoel Luiz Ferreira.⁶⁷³

O segundo momento das demonstrações públicas foi o das festas de touros, com as apresentações de danças e carros triunfantes na Praça do Curro. Ali, foram armados e pintados, por ordem do Senado, três camarotes principais com tetos e corredores⁶⁷⁴. Os camarotes também foram forrados de papel e de panos e decorados com veludo:

⁶⁶⁹ Ibid.

⁶⁷⁰ Festividades religiosas do Senado da Câmara (1783-1822). *AGCRJ* 43.4.17

⁶⁷¹ Antônio José Coelho informou em sua solicitação de pagamento que cedeu a Belizário Antônio a quantia de 12\$800 “para vários carros para a Sé e tornar-se a entregar madeiras para os dois coretos da música”. Festividades reais = requerimentos, contas (1760-1823). *AGCRJ* 43.4.15

⁶⁷² Festividades religiosas do Senado da Câmara (1783-1822). *AGCRJ* 43.4.17

⁶⁷³ Em requerimento dirigido aos senhores do Senado, Manoel Luiz Ferreira solicitou “o pagamento de 640\$000 que gastou com as festas em regozijo ao feliz nascimento do príncipe Antônio. Diz Manoel Luiz Ferreira que ele por ordem deste Senado pôs três óperas francas em obséquio do feliz nascimento do príncipe D. Antônio [...] e tratou o suplicante receber por elas seiscentos e quarenta mil réis cujo pagamento quer haja por isso”. Ibid. Alguns anos antes, em 1790, esse mesmo Manoel Luiz Ferreira aparece na documentação, solicitando do Senado o “pagamento correspondente ao aluguel do terreno que serviu para a construção do curro, por ocasião das festas reais, pelo casamento dos infantes de Portugal e Espanha”. Festividades reais = requerimentos, contas (1760-1823). *AGCRJ* 43.4.15

⁶⁷⁴ SANTOS E SOUSA, Manoel dos. Requerimento. Festividades reais = requerimentos, contas (1760-1823). *AGCRJ* 43.4.15

Diz Antonio José de Sousa que ele aprontou várias coisas para a função Real da Praça do Curro como por seus oficiais de armadores forrar de papéis juntados o Camarote do Sr. Vice-Rei forrar em pano branco o teto do mesmo, o da família dos Srs. e do Senado da Câmara [...].⁶⁷⁵

Além disso, Antonio José informou que forrou de papéis uma casinha próxima aos camarotes utilizados como “vestuário da música instrumental de pretos” e armou “a casa aonde se vestem os cavaleiros toureadores”, tendo gasto com todas as suas despesas o valor total de 211\$600⁶⁷⁶. Por essas informações, ficamos sabendo que os “pretos” fizeram parte das demonstrações públicas, apresentando-se com música instrumental. Seguindo a lista de gastos, o suplicante informou que também contribuiu com a vestimenta de “20 carreiros para guiarem os carros das Danças” e com “o aluguel dos vestidos para os trombeteiros em toda a função”⁶⁷⁷.

Sabemos que uma dessas danças foi a das ninfas, composta por “17 figuras ensaiadas e vestidas de todo o necessário” e acompanhadas por um carro do sol⁶⁷⁸. Sua execução ficou sob a responsabilidade de Pedro Antonio Pereira, que recorreu ao Senado em 1795 pedindo o pagamento de 300\$00 referentes aos seus gastos. Entretanto, no ano seguinte, Pedro teve que se dirigir novamente à Câmara, por duas vezes, reclamando da demora em seu pagamento. Argumentou que “não faltou ao seu dever”, tendo cumprido com a sua “obrigação” de aprontar a dança, o vestuário das figuras e o ensaio competente, e que até aquele momento não havia sido reembolsado dos valores “que lhe foram prometidos pela fadiga de que se encarregou”⁶⁷⁹. A espera para receber a restituição do valor gasto era algo vivenciado por aqueles que colaboravam financeiramente para a realização das festas reais. A prática, observada em outras localidades da América Portuguesa e também no reino, acabava criando um campo de disputa entre os indivíduos envolvidos nos festejos reais após sua realização.

⁶⁷⁵ SOUSA, Antonio José de. Requerimento. Festividades reais = requerimentos, contas (1760-1823). *AGCRJ* 43.4.15. Diz Antonio José que gastou 12\$800 de “aluguel de veludos ricos para os 3 camarotes para toda a função”, além de 3\$200 “de panos de vás nos fundos dos camarotes por compostura e para resguardar o sol da tarde”.

⁶⁷⁶ Ibid.

⁶⁷⁷ Ibid.

⁶⁷⁸ PEREIRA, Pedro Antonio. Requerimento. Festividades reais = requerimentos (1760-1823). *AGCRJ*. 43.4.15

⁶⁷⁹ Ibid.

Todos os pedidos dirigidos ao Senado da Câmara por mim citados até o momento tiveram encaminhamentos favoráveis aos suplicantes. Em resposta ao segundo requerimento de Pedro Antonio Pereira, lemos a resolução de que “tudo cumpriu sem a menor falta e pelo ajuste de trezentos mil réis e porque vão findar as festas e quer ser pago do seu trabalho e despesas, sejam servidos pagar ao suplicante”⁶⁸⁰. Ainda assim, ele teve que recorrer mais uma vez, obtendo o seguinte parecer: “Aos senhores do Senado se dignem de mandar-lhe pagar visto ter havido tanta demora e não ter o suplicante meios de presidir maior espera”⁶⁸¹.

O caso revela, em primeiro lugar, que a emissão de um parecer favorável não era garantia de que o suplicante fosse receber de imediato o valor devido. Em segundo lugar, chama a atenção, pelo vocabulário empregado nos textos, a expressão de duas lógicas distintas de relações envolvendo a realização das festas reais. A primeira assentava-se na ideia de reciprocidade, característica do Antigo Regime, segundo a qual os súditos estariam “obrigados” a acudir voluntariamente para a grandiosidade das celebrações públicas da monarquia. Nesse tipo de argumento são acionados os valores. A segunda, por sua vez, partia de critérios objetivos, acordados como relações de trabalho, conforme fica evidente na passagem do parecer que diz que o suplicante havia cumprido com o acordado “pelo ajuste de trezentos mil réis”, pelo que deveria ser pago pelo seu “trabalho e despesas”.

Nas décadas finais do século XVIII, ainda que as práticas festivas se mantivessem no calendário da cidade, a dinâmica das relações entre os indivíduos envolvidos no seu acontecer passava por transformações. Vejamos a seguir um exemplo envolvendo artesãos, irmandades e o Senado da Câmara do Rio de Janeiro. As festas pelo nascimento do príncipe D. Antônio contaram, como de costume, com as “contribuições dos povos” para viabilizar a sua execução⁶⁸². Foi Antonio da Costa Guimarães, funcionário do Senado da Câmara, quem ficou encarregado de fazer a solicitação entre particulares e grupos profissionais da cidade do Rio de Janeiro para as festas de 1795. Quatro particulares contribuíram

⁶⁸⁰ PEREIRA, Pedro Antonio. Requerimento. Legislativo Municipal – Senado da Câmara – Festas, contas e Requerimentos (1786-1830). *AGCRJ*. 16.1.5

⁶⁸¹ PEREIRA, Pedro Antonio. Requerimento. Festividades reais = requerimentos (1760-1823). *AGCRJ*. 43.4.15

⁶⁸² “REGISTRO da conta-corrente sobre a contribuição dos povos para as festas reais de que foi tesouro José Antonio da Costa Guimes”. Registros e Provisões, *ACGRJ*, 16-2-22, fls. 148-148.

com o valor total de 26\$865. Já no grupo de profissionais, os artesãos doaram o valor de 641\$220, enquanto os pintores, músicos, cirurgiões, boticários, madeireiros e donos de ensacadeiras de arroz ajudaram com a quantia total de 582\$160. Percebemos que as contribuições dos artífices foram as maiores⁶⁸³.

De acordo com Carlos Lima, os artesãos faziam suas contribuições como membros de corporações. Esse era o caso dos latoeiros, entalhadores, sapateiros, ferreiros e serralheiros, sendo que os dois últimos se reuniam em uma única corporação, pois tinham um único juiz de ofício⁶⁸⁴. No entanto, podiam participar também, como membros de irmandades, pedreiros, canteiros, carpinteiros e marceneiros, que faziam parte de corporações distintas, reunidas na irmandade de São José. Conforme argumenta o autor, a investida da Câmara no sentido de conseguir contribuições para as celebrações pelo nascimento do príncipe D. Antônio parece ter tido sucesso entre os artesãos, dada sua participação substancial nas contas daquela festividade.

Por outro lado, Carlos Lima também chama a atenção para a existência de outros documentos indicando que os artesãos membros das irmandades e corporações não demonstravam tanto envolvimento nas festividades. Como exemplo, cita o pedido da Irmandade de São Jorge, de 1773, dirigido ao Senado da Câmara do Rio de Janeiro, solicitando a permissão para constringer os mestres de ofício a ela ligados a participarem no acompanhamento do Santo durante a procissão de *Corpus Christi*⁶⁸⁵. Tal pedido é revelador de que, na prática, alguns irmãos se recusavam a integrar a apresentação religiosa do grupo. Em 1776, a Irmandade voltou a fazer a mesma demanda, sinalizando a persistência do problema.

⁶⁸³ Ver LIMA, Carlos Alberto Medeiros. *Artífices no Rio de Janeiro (1790-1808)*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008. p. 257-258.

⁶⁸⁴ Os ferreiros e serralheiros faziam parte da Irmandade de São Jorge, que, como a irmandade lisboeta, reunia os ofícios do ferro e do fogo. De acordo com o compromisso de 1757, além desses ofícios, a irmandade reunia também os de cutileiro, espingardeiro, latoeiro, funileiro, caldeireiro, ferrador, espadeiro, dourador, barbeiro e todos os mais ofícios que na Corte costumam pagar para a confraria desse Santo. Em novo compromisso, de 1790, foram incluídos também os picheleiros, caldeireiros, espadeiros e celeiros. Ver: SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Festa do Corpo de Deus, oficiais mecânicos e estatutos de pureza de sangue no Rio de Janeiro setecentista. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Cláudia [Organizadores]. *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. p. 245-276; Id. Irmandades, ofícios e cidadania no Rio de Janeiro do século XVIII. In: *Varia hist.* [online]. v. 26, n. 43, 2010. p. 131-153.

⁶⁸⁵ LIMA, Carlos Alberto Medeiros. *Artífices no Rio de Janeiro (1790-1808)*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008. p. 244-245.

Em artigo sobre os oficiais mecânicos na Festa do Corpo de Deus, Beatriz Santos analisa os compromissos de 1757 e de 1790 da Irmandade de São Jorge, ambos produzidos no período pombalino (1750-1777)⁶⁸⁶. O primeiro apresenta uma regulamentação breve acerca do ritual, e o segundo especifica com detalhes o modo pelo qual os irmãos deveriam seguir a imagem de São Jorge na procissão. A autora observa que isso evidencia um maior controle sobre o modo como a festa seria praticada⁶⁸⁷. O estatuto de 1757 já previa uma punição para os oficiais que se recusassem a participar da festa do Corpo de Deus. Nele lemos que “[...] o Irmão que se recusar será logo expulso, e riscado da Irmandade, e ficará pagando anualmente se quiser ter loja de seu ofício, ou não poderá mais usar dele com loja aberta”⁶⁸⁸.

De modo distinto, o regulamento de 1790 não previa a expulsão imediata dos irmãos faltosos, e sim exigia o pagamento de uma multa. Além disso, introduzia uma penalidade para os reincidentes, reconhecendo a recorrência da tal prática:

[...] quatro irmãos serão propostos ao Senado da Câmara para os obrigar a ir em caso de faltarem, serem condenados cada um na quantia de seis mil-réis pagos executivamente da cadeia. Se suceder reincidirem segunda vez serão condenados no dobro da dita quantia pago na dita forma [...].⁶⁸⁹

A Irmandade de São Jorge participava da festa de *Corpus Christi*, assim como também de outras cerimônias da Monarquia⁶⁹⁰. Como mencionado

⁶⁸⁶ SANTOS, op. cit., p. 250-271.

⁶⁸⁷ Beatriz Santos cita uma passagem do acrescentamento do Compromisso de 1790, na qual podemos visualizar o que era prescrito com relação ao ritual do Corpo de Deus: “Tem esta Irmandade por obrigação o Compôr anualmente a Imagem do Senhor São Jorge para ir na Procissão do Corpo de Deus e que a sua fará com todo o asseio Possível indo a mesma Santa Imagem sobre um Cavalo bem ajaezado e diante uma figura de Pajem Vestido de encarnado ambos a Cavalo bem ajaezados digo a Cavalo e Irão também a Cavalo os tocadores de trombetas e atabales e a pé aqueles tocadores de outros instrumentos que está em costume irem indo vestidos e asseados a bem que serão nomeados pela mesa quatro irmãos para acompanharem a Imagem do Santo, dois pegando nas estribeiras, e dois tirando pela rédea do Cavalo [...]”. COMPROMISSO (acrescentamento) da Irmandade do Glorioso Mártir São Jorge no Rio de Janeiro, 1791. In: *Projeto Resgate*. Compromissos. Cód.1952 CD-25

⁶⁸⁸ *COMPROMISSO da Irmandade do Glorioso São Jorge no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, [s.n.], 1757.

⁶⁸⁹ COMPROMISSO (acrescentamento) da Irmandade do Glorioso Mártir São Jorge no Rio de Janeiro, 1791. In: *Projeto Resgate*. Compromissos. Cód.1952 CD-25

⁶⁹⁰ SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Festa do Corpo de Deus, Oficiais Mecânicos e Estatutos de Pureza de Sangue no Rio de Janeiro setecentista. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Cláudia [Organizadores]. *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. p. 251.

anteriormente, os ferreiros e serralheiros, integrantes dessa irmandade, estiveram entre os artesãos que contribuíram financeiramente para as festas em celebração ao nascimento do príncipe D. Antônio na cidade do Rio de Janeiro em 1795. Carlos Lima interpreta tal dado muito mais como um sucesso por parte do Estado, no sentido de forçar a identidade artesanal a fim de viabilizar as festas reais, do que como a participação espontânea de tal segmento da sociedade carioca. Isso porque, segundo as reflexões do autor, progredia no Rio de Janeiro de fins do século XVIII a recusa, de parte desses indivíduos, de se identificar aos grupos formais de artesãos, contribuindo para que as corporações e irmandades de artífices perdessem a sua importância⁶⁹¹.

Tal movimento se relaciona às características assumidas pela atividade artesanal na sociedade escravista da América Portuguesa. No espaço urbano colonial, e no Rio de Janeiro especificamente, observa-se a presença de trabalhadores cativos integrando a produção artesanal. Eles podiam trabalhar tanto sob o controle de seus proprietários, como aprendizes em lojas ou em ofícios exercidos na rua⁶⁹², quanto recebendo jornais, em uma situação próxima ao aluguel de cativos. Os escravos podiam atuar também à frente da loja de seus senhores que não fossem artífices⁶⁹³. A presença significativa de artesãos com escravos e de escravos artesãos no Rio de Janeiro, em uma conjuntura de ampliação e complexificação do mercado, colaborou para que os produtos artesanais da cidade tivessem uma fisionomia rude. Nas palavras de Carlos Lima, a penetração da escravidão na atividade artesanal fez com que o controle da perícia, uma das razões do monopólio corporativo, se perdesse:

[...] o fato de que escravos fossem jogados na produção artesanal, como propriedade de artesãos, criava um monopólio da atividade artesanal, sem necessidade da habilidade artesanal – a produção dos escravos pertencia a seus senhores, e os cativos, por definição, não os ameaçariam com sua concorrência.⁶⁹⁴

⁶⁹¹ LIMA, Carlos Alberto Medeiros. *Artífices no Rio de Janeiro (1790-1808)*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008. p. 258-259.

⁶⁹² A partir da análise de inventários localizados no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Carlos Lima cita os exemplos do africano Joaquim Cambundá, de 23 anos, aprendiz de tanoeiro na loja do proprietário Joaquim da Costa Silva, e do Ricardo Crioulo, cativo de 20 anos que aprendia o ofício de carpinteiro atuando na rua. Ibid., p. 103.

⁶⁹³ Como exemplos, Carlos Lima cita a licença da Câmara obtida por Pedro Ferreira Bessa, em 1808, para seu preto Antonio, com sua loja de barbeiro, e outra segundo a qual Luis e José pretos tiveram licença para trabalhar em sua loja de barbeiro. Ibid., p. 104.

⁶⁹⁴ Ibid., p. 262.

Por outro lado, os artesãos proprietários de escravos procuravam se afastar do estigma do exercício do trabalho manual, buscando diversificar as suas atividades –combinando diferentes ofícios ou atuando no pequeno comércio – tentando, deste modo, alcançar algum tipo ascensão social ao construir outra identificação que procurasse ligá-los ao exercício de práticas comerciais.⁶⁹⁵ Faziam isso individualmente, procurando mover-se e integrar-se em grupos formados a partir de suas relações pessoais.

Tomando as reflexões de Carlos Lima sobre o perfil dos artesãos e as características do artesanato na cidade do Rio de Janeiro na virada do século XVIII para o XIX, é prudente relativizarmos o envolvimento desses profissionais nas festividades em homenagem à monarquia naquela conjuntura. Como vimos no modelo festivo de Lisboa, que ditava o padrão pelo qual os eventos ligados à monarquia deveriam ser celebrados nas diferentes localidades do império português, os artesãos desempenhavam um papel de destaque, ficando responsáveis, de modo geral, pela encenação das danças, apresentando-se por meio de suas corporações. Pensando a cidade do Rio de Janeiro no final do século XVIII e em especial a realidade local dos artesãos, devemos considerar que alguns não desejassem participar dos festejos como representantes dos ofícios mecânicos, e sim ser reconhecidos nas cerimônias públicas por outro tipo de identificação que não passasse pela da corporação de ofício. A festa aparecia como um momento público oportuno de disputa por outros signos de distinção, que os afastassem da identidade de artífices.

Significativo, nesse sentido, foi o argumento utilizado, em 1773, pelos mestres de ofício José Gomes e Domingos Jerônimo para justificar o não quererem acompanhar a imagem de São Jorge, pegando nas estribeiras e rédeas do cavalo em que ia o santo, no dia da Festa do Corpo de Deus. Eles afirmavam ter “justo motivo” para não acompanhar o santo na procissão, uma vez que como oficiais serralheiros da Casa da Moeda do Rio de Janeiro gozavam de privilégios,

⁶⁹⁵ De acordo com Carlos Lima, a combinação de atividades diversas estava no cerne do artesanato. Nas palavras do autor: “[...] a prática da combinação de atividades de natureza diversa não era apenas uma estratégia de acumulação que se oferecia aos bem sucedidos. Era generalizada o suficiente para que se possa afirmar ter-se tratado de uma necessidade de todos. Em outras palavras, se podia aparecer como estratégia de acumulação de alguns, isso não impedia que fosse estratégia de sobrevivência de muitos”. Ibid., p. 200-201.

[...] E porque até agora nunca os suplicantes foram chamados para o dito acompanhamento, e pelos privilégios bem notórios dos Oficiais da Moeda, que gozam os suplicantes, como mostra a certidão inclusa sempre foram isentos desta e outras obrigações de ofício, sem que nunca até o presente fossem lembrados ou sujeitos pela mesma razão, que ainda hoje existe do seu privilégio [...].⁶⁹⁶

Por seu turno, o juiz e irmãos da mesa da Irmandade de São Jorge afirmavam que era sem fundamento a justificativa de que podiam faltar por trabalharem na Casa da Moeda, uma vez que por terem “loja fora da dita Casa em que trabalham com seus oficiais” deveriam “indispensavelmente estar sujeitos às Luzes do Compromisso e suas penas”.⁶⁹⁷ No embate dos argumentos, ganha destaque a informação de que José Gomes e Domingos Jerônimo exerciam dois tipos de atividade: eram oficiais serralheiros da Casa da Moeda e tinham uma loja, constituindo mais um exemplo da tendência à diversificação das atividades entre os artesãos apontada por Carlos Lima. Movendo-se dentro da lógica hierarquizante da sociedade na qual estavam inseridos, José Gomes e Domingos Jerônimo desejavam identificar-se como funcionários da Moeda, e, portanto, como indivíduos detentores de privilégios⁶⁹⁸. Neste caso, o privilégio seria o poder ausentar-se da festa na forma pela qual estariam obrigados a dela tomar parte de acordo com os estatutos da Irmandade de São José.

Ao final, José Gomes e Domingos Jerônimo não tiveram sua solicitação atendida, uma vez que a Câmara considerou que o atuar na Casa da Moeda não bastava para “gozarem dos privilégios na forma da Ordem Régia”⁶⁹⁹. O privilégio de moedeiros não seria extensivo aos servidores que trabalhavam na Casa da Moeda por jornal, como era o caso dos expedientes: “porque são jornaleiros e oficiais mecânicos que na Real Casa da Moeda vencem salário como se vê na

⁶⁹⁶ AUTOS da Irmandade de São Jorge sobre o acompanhamento do mesmo santo no dia do Corpo de Deus. Rio de Janeiro: [s.n.], 1773. *AGCRJ*, 45-2-11.

⁶⁹⁷ *Ibid*, fl.30.

⁶⁹⁸ De acordo com Carlos Lima: “A Casa da Moeda foi estabelecida no Rio de Janeiro pela primeira vez em 1698, tendo sido transferida para Pernambuco em 1703 e reinstalada no Rio em 1704. Os moedeiros tinham grandes privilégios, sendo os principais a isenção de serviço militar e a posse de foro próprio, onde, por exemplo, podiam levar credores e devedores, com as vantagens decorrentes. A posição era tão vantajosa que se chegava a invocar o auxílio de autoridades prestigiosas para obter uma colocação na Casa. Trabalhavam na instituição indivíduos originários do Reino quanto do Brasil”. LIMA, Carlos Alberto Medeiros. *Artífices no Rio de Janeiro (1790-1808)*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008. p. 107.

⁶⁹⁹ *Autos da Irmandade de São Jorge...*, fl. 56.

outra certidão”⁷⁰⁰. A posição de desprestígio dos artesãos aparece na passagem documental que se refere a Gomes e Jerônimo como “meros jornaleiros” que ocupam ofício mecânico, o de serralheiro, e que para isso recebiam jornal. A sentença os classificava como artífices, desqualificando-os frente aos oficiais da Casa da Moeda, identidade esta em que almejavam ser reconhecidos.

Na ocasião das festas pelo nascimento do príncipe D. Antônio no Rio de Janeiro, devemos levar em consideração que a ajuda financeira dos artífices dirigida à Câmara da cidade a fim de viabilizá-las foi levantada em um momento no qual a Irmandade de São José, por exemplo, ampliava o controle e a punição sobre os seus irmãos nas celebrações públicas por meio da renovação do seu compromisso em 1790. Por outro lado, a própria solicitação por parte de um funcionário do Senado da Câmara para que os artesãos contribuíssem com alguma quantia para aquelas festividades pode ser lida como um pedido que, de certa forma, já pressupunha a ajuda daquele grupo assentada na tradição. De todo modo, o fato de os artesãos custearem as festas reais por meio de suas irmandades e corporações não descarta a possibilidade de que pudessem tentar individualmente participar desses momentos públicos com uma identidade que não fosse a de artífices, a exemplo do caso de José Gomes e Domingo Jerônimo.

Se, por um lado, os artesãos cariocas tentavam construir uma identidade que os distanciasse da relação direta com o trabalho manual – e nesse caso a possibilidade de empregar a mão de obra escrava em suas lojas os ajudava –, por outro lado, a presença de cativos e forros no ramo da atividade artesanal motivou uma série de conflitos. Um deles girava em torno da presença de escravos vendendo produtos artesanais nas ruas da cidade do Rio de Janeiro, burlando com essa prática o monopólio dos processos de produção e comercialização das corporações de ofícios. Em 1771, a irmandade de São Chrispim e São Chrispiniano, dos sapateiros, dirigiu-se à Câmara solicitando o cumprimento do seu regimento de 1764, de acordo com o qual era proibido que pardo ou preto tivesse loja, que os sapateiros tivessem mais de dois aprendizes e que se vendessem calçados nas ruas da cidade⁷⁰¹. Anos depois, em 1802, o juiz e

⁷⁰⁰ Ibid., fl. 50.

⁷⁰¹ LIMA, Carlos Alberto Medeiros. *Artífices no Rio de Janeiro (1790-1808)*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008. p. 235.

mesários daquela irmandade fizeram nova representação ao Senado da Câmara, queixando-se da venda clandestina de sapatos nas ruas. Alegavam que “imensas pessoas” mandavam fazer sapatos por escravos e aprendizes em “casas mais cômodas” que suas lojas, e “mandavam vender nas ruas por escravos os sapatos que faziam ocultamente”⁷⁰².

Para além da persistência do problema, apontada nas passagens documentais acima, é perceptível também naquela conjuntura a presença de escravos e forros exercendo funções importantes nas lojas do Rio de Janeiro. Ao analisar a composição social da Irmandade de São Jorge, Beatriz Santos observa que esta, à diferença da irmandade lisboeta, esteve aberta a mulheres, cativos e forros. Por ocasião da reformulação do seu compromisso, em 1790, a irmandade passou a admitir “a existência de irmãos proprietários de escravos e de irmãos forros e cativos, que se integram à irmandade pelo domínio do ofício”.⁷⁰³ Procuraram, contudo, no interior da irmandade, demarcar a condição social dos irmãos, distinguindo entre os que desfrutavam de maior *status* e aqueles de menor condição. Os últimos pagavam um valor menor de entrada e recebiam menos privilégios⁷⁰⁴.

Na Relação geral de todos os juizes dos diferentes ofícios mecânicos existentes na cidade do Rio de Janeiro até o ano de 1792⁷⁰⁵, havia, de acordo com a análise de Beatriz Santos, 101 oficiais examinados com lojas abertas na cidade com escravos e forros na condição de juizes:

entre os barbeiros e sangradores, a maioria era de escravos, um total de seis em oito (75%), cujos senhores eram identificados; o único funileiro identificado, sustenta a

⁷⁰² Ibid, p. 235.

⁷⁰³ De acordo com a autora, em seu primeiro compromisso, de 1757, estava vedado o ingresso de “Judeu, Mouro, negro ou mulato ou de outra infecta nação” na Irmandade de São José. No contexto de reformulação do seu compromisso, em 1790, tal item foi objeto de polêmica entre administração central e local. O rei, por intermédio do Conselho Ultramarino, “exigiu a revogação de alguns estatutos propostos pelos irmãos de São Jorge para garantir a sua confirmação, pois não caberia à irmandade ter a ‘jurisdição para tirar inquirição e infamar famílias’, retirando da letra da lei o preconceito racial”. SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Festa do Corpo de Deus, oficiais mecânicos e estatutos de pureza de sangue no Rio de Janeiro setecentista. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Cláudia [Organizadores]. *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. p. 5-6.

⁷⁰⁴ Ibid.

⁷⁰⁵ ARTES mecânicas: Relação geral de todos os juizes dos diferentes ofícios mecânicos existentes nesta Cidade, até o princípio do presente ano de 1792. Rio de Janeiro: [s.n.], 1792. *Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Seção de Manuscritos. 7,4,4

loja aberta com auxílio de ‘um oficial mulato que tem’, Entre os oito marceneiros citados, dois (25%) eram ‘mulatos forros’.⁷⁰⁶

A presença cada vez mais significativa no cotidiano da cidade de homens livres e pobres africanos ou afrodescendentes, em particular nas atividades ligadas ao artesanato, gerava incômodo. A crescente diversificação na sociedade carioca do final do século XVIII pode ser visualizada pela composição social dos membros das irmandades e, mais especificamente, entre os próprios mecânicos. Esse contingente populacional reivindicava a sua inserção ao corpo político e social, fazendo-se presente no ramo do trabalho artesanal, no interior de irmandades e milícias, e, por conseguinte, nas festas públicas. Em contrapartida, observa-se um movimento entre alguns artesãos de forjar uma identidade que não somente os afastasse da indignidade do trabalho manual, mas que também os diferenciasse dos indivíduos africanos ou afrodescendentes que passavam a exercer tal atividade naquele espaço urbano colonial.

Os artesãos aparecem como um grupo unívoco na documentação que registra as suas contribuições para os festejos reais, mas, na prática, como procuramos demonstrar, havia em seu interior diferenciações de *status* e disputas de representação. Por outro lado, a presença cada vez maior de africanos e afrodescendentes exercendo ofícios mecânicos podia também contribuir para trazer para as apresentações de dança sob responsabilidade das corporações de ofícios manifestações culturais de base africana, muito embora nessa conjuntura houvesse uma menor tolerância por parte das autoridades coloniais com relação a tais práticas.

A documentação disponível sobre as celebrações de 1795 pelo nascimento do príncipe D. Antônio no Rio de Janeiro não nos permite avançar muito no argumento acima. Com relação aos “pretos”, há apenas a referência de que estiveram presentes, apresentando-se com música instrumental. Entretanto, em um dos pedidos dirigidos à Câmara solicitando o ressarcimento de quantias gastas com aquelas festas, temos a informação de que nos dias das festas de touros no

⁷⁰⁶ SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Festa do Corpo de Deus, oficiais mecânicos e estatutos de pureza de sangue no Rio de Janeiro setecentista. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Cláudia [Organizadores]. *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. p. 7.

curro foram apresentados mais de um carro das danças “na primeira tarde e algumas outras”⁷⁰⁷. Sabemos que o tema de um dos carros foi a dança das ninfas, mas sobre os demais não há registros. Muito provavelmente, como era o costume, as danças ficaram sob responsabilidade das corporações de ofícios, mas não temos como identificar quais destas teriam participado, e ainda com qual tipo de apresentação. De todo modo, supomos que indivíduos africanos ou afrodescendentes possam ter integrado tais danças, uma vez que sua inserção na atividade artesanal crescia. A composição cada vez maior e mais significativa no cotidiano da cidade de libertos, negros e pardos, também se fazia presente nas festas, ensejando a criação de novos significados políticos nos modos de exibição pública.

Por meio da solicitação do mestre carpinteiro Jerônimo Felix Pereira, ficamos sabendo que ele, “com seus oficiais”, contribuiu para as festas reais de touros fazendo “em madeiras todas as lanças, garrochas, caixões e bancos” que “este senado lhe encarregou”, tendo gasto o total de 140\$280⁷⁰⁸. Este constitui mais um exemplo de contribuições dos artífices para viabilizar aquele festejo público, feitas por incumbência da Câmara. Por todos os requerimentos dirigidos ao Senado, nota-se que houve um investimento da população da cidade na realização daquelas festas.

Ainda que esses momentos se revestissem de um significado político, não podemos deixar de considerar que sob o manto da exaltação da monarquia os indivíduos ali comparecessem no intuito de simplesmente se divertir, principalmente na função de touros. Em 1795, a Praça do Curro foi, seguindo-se o costume, especialmente armada, com camarotes ornados para o vice-rei e os principais da terra, sendo naquela praça apresentadas danças, carros alegóricos e as touradas. Luiz Antonio Gonzaga e Joaquim Ferreira escreveram ao Senado pedindo o pagamento “de 320\$000 por terem servido como cavalheiros toureadores na função real feita na praça ao feliz nascimento do príncipe”. De

⁷⁰⁷ SOUZA, Antonio José de. Requerimento aos srs. do Senado pedindo pagamento de 211\$600 correspondente a função real da praça do curro. Neste requerimento, Antônio José especifica entre as suas despesas o valor de 6\$400 “de vestir 20 carreiros para guiarem os carros das danças na primeira tarde e algumas outras”. Festividades reais = requerimentos (1760-1823). *AGCRJ*. 43.4.15

⁷⁰⁸ PEREIRA, Jerônimo Felix. Requerimento aos srs. do Senado pedindo o pagamento de 140\$280 que gastou com as reais festas de touros. Festividades reais = requerimentos (1760-1823). *AGCRJ*. 43.4.15

acordo com os suplicantes, estes teriam sido convidados pela Câmara para serem cavaleiros toureadores, ao que “prontamente aceitaram tendo princípio em 22 do mês de novembro e fim em 1 do mês de fevereiro de 1796 além de outras ações honrosas para que concorreram sem interesse na noite das encamisadas e nas da iluminação”⁷⁰⁹. Por essa passagem, temos ideia do tempo que os habitantes da cidade ficaram envolvidos com aquelas celebrações, e de que além das touradas o calendário festivo contou também com as encamisadas e luminárias. Para aquela função de touros, por ordem do procurador do Senado foi gasto “todo o necessário para o vestuário dos toureadores, capinhas pretos dos forrados que guardam o Neto e preparatório dos cavalos”⁷¹⁰ e ainda para a iluminação que se fez para a Praça do Curro⁷¹¹.

Conforme viemos sustentando, as festas reais continuaram sendo praticadas no Rio de Janeiro e na América Portuguesa como um todo, muito embora as relações envolvendo os indivíduos no acontecer festivo passassem por mudanças. Identificamos até aqui aquelas relacionadas ao modo de participação e de representação dos artesãos cariocas nessas cerimônias. No entanto, os eventos comemorativos pelo nascimento do príncipe D. Antônio nos permitem visualizar ainda outro tipo de transformação nas relações dos agentes sociais em torno da festa, desta vez envolvendo as autoridades reinóis e os letrados americanos.

Naquele ano, também a Câmara de São Paulo organizou suas demonstrações festivas pelo nascimento do príncipe D. Antônio, nas quais foi recitada uma oração para aplaudir tal acontecimento e compostos dois epigramas latinos sobre o mesmo tema. Em parecer realizado para a Secretaria dos Negócios do Ultramar e da Marinha, foi dito que todos “estes papéis tem os requisitos negativos que as leis do Reino exigem de semelhantes composições para poderem

⁷⁰⁹ GONZAGA, Luiz Antonio; FERREIRA, Joaquim. Requerimento pedindo o pagamento de 320\$000 por terem servido como cavaleiros toureadores na função real feita na praça do curro ao feliz nascimento do príncipe D. Antônio. Legislativo Municipal – Senado da Câmara – Festas, Cartas e Requerimentos (1786 – 1830). *AGCRJ*. 16.1.5

⁷¹⁰ GUIMARÃES, Joaquim José da Costa. Requerimento aos srs. do Senado pedindo o pagamento de 626\$956 que gastou com a festividade pelo feliz nascimento do príncipe D. Antônio. Festividades reais = requerimentos (1760-1823). *AGCRJ*. 43.4.15

⁷¹¹ PASSOS, Manoel M. da Costa. Requerimento aos srs. do Senado pedindo o pagamento de 336\$800 correspondente à iluminação que fez na praça do curro por ocasião de festas. Festividades reais = requerimentos (1760-1823). *AGCRJ*. 43.4.15

aspirar às licenças do prelo”⁷¹². Cabe aqui indagar sobre o significado da prática de festividades em homenagem ao rei em uma conjuntura permeada por movimentos insurgentes locais – a Inconfidência Mineira em 1789 e a Conjuração do Rio de Janeiro em 1794 – que traziam como novidade o questionamento do governo monárquico absolutista e do próprio estatuto colonial daquele espaço.

O parecer sugere um maior controle, por parte das autoridades do reino, do que era apresentado e recitado nos dias festivos. O próprio parecerista nos fala sobre o perigo e a prudência requerida naquela conjuntura. Segundo ele, tais papéis não deveriam ser impressos, não por conterem

vislumbre de absolutos absurdos, de palavras capciosas, ou ironias contrárias à verdade, e princípios constantes, nem asserções tendentes a algum prejuízo sensível do Estado, e dos Costumes, sem embargo, que estão bem longe de serem obras-primas, ou bem distintas no seu gênero⁷¹³.

O motivo alegado para não serem impressas vinculava-se a uma questão artística e não propriamente à existência de um conteúdo “perigoso”. O parecerista, entretanto, nos fornece as “pistas” dos elementos considerados duvidosos, que não deveriam ser encontrados em tais textos. Prossegue dizendo que a “Oração não deixa, apesar disto, de ter seu merecimento particular” sendo

concebida com certa ingenuidade patriótica, que desprezando as artes, que a falácia ensina, inculca em frases enérgicas as máximas, as quais inspiraram aos patrícios do Orador aquele valor, com que expulsarão dos seus pátrios terrenos usurpadores forasteiros de diferentes denominações; frases, digo, que bem longe de serem fastigosos, e toscos, com tudo poderiam parecer menos modelados a linguagem política Europeia do dia presente.⁷¹⁴

Nessa passagem, temos a referência ao contexto político particular daqueles tempos, no qual frases de cunho “patriótico” poderiam adquirir outros sentidos

⁷¹² MULLER, João Guilherme Cristiano [Carta]. 1801, Lisboa [para] SOTO-MAIOR, João Rodrigues de Sá e Melo, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos, Visconde de Anadia, Rio de Janeiro. Diz que os papéis que lhe foram mandados pela Secretaria dos Negócios do Ultramar e da Marinha, datados de 23 de abril de 1801, não têm os requisitos que as leis do reino exigem. Esses papéis constam de uma Oração recitada na Ocasão dos festivos aplausos, e demonstrações de Gosto, com que os moradores e Senado da Câmara de São Paulo celebraram o feliz Nascimento do já falecido Snr. Dom Antônio Pio, príncipe da Beira de Saudosa memória; e mais Dois Epigramas latinos relativos ao mesmo assunto. *AHU*.

⁷¹³ Ibid.

⁷¹⁴ Ibid.

que não aquele propriamente enunciado pelo autor da *Oração*. Vale notar ainda que alguns anos antes, na cidade do Rio de Janeiro, em 1794, um aluno de retórica do professor Silva Alvarenga escreveu uma *Oração* que foi apreendida e considerada como um discurso “contrário às leis e ao governo”, por conter “um tecido de proposições que [...] encerram em si o mais refinado veneno e as máximas mais contrárias do governo monárquico”⁷¹⁵.

A documentação sobre esse período nos permite perceber os letrados americanos atuando tanto nas festas reais da monarquia, elaborando textos laudatórios para tais eventos, como também envolvidos em movimentos sediciosos. Do ponto de vista do letrado que compôs e recitou a oração para ocasião festiva pelo nascimento do príncipe D. Antônio na capitania de São Paulo, seu texto não representava ameaça. Tanto que o dirigiu ao reino na pretensão que este pudesse ser impresso. Entretanto, da perspectiva das autoridades reinóis, evocar a noção de pátria naquele contexto específico podia ser muito perigoso.

Portanto, a própria ocasião festiva que pretensamente deveria homenagear a monarquia era vista pelas autoridades reinóis como um momento no qual poderiam ser difundidos conteúdos sediciosos, apontando que os sentidos da festa no seu acontecer não eram necessariamente unívocos. Como procuramos mostrar ao longo deste capítulo, as dinâmicas das relações sociais passavam por transformações na conjuntura do final do século XVIII, envolvendo, inclusive, os indivíduos e grupos que tomavam parte das festas reais naquela localidade.

⁷¹⁵ ALMEIDA, José António de. *Oração feita por José António de Almeida e recitada na aula de Retórica no mês de outubro de 1794. Autos da Devassa do Rio de Janeiro*. Anexo. Brasília: Câmara dos Deputados, 1977. Autos de perguntas feitas a José Antonio de Almeida e Auto de continuação e ratificação de perguntas feitas ao preso M. I. Da Silva Alvarenga. Ibid, p. 147 e 157.

5

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No dia 21 de abril de 1792, o Senado da Câmara do Rio de Janeiro publicava um edital que dizia respeito à realização das festas em memória do martírio de Joaquim José da Silva Xavier, mais conhecido por Tiradentes. De acordo com o documento, aquela cidade, “capital da América”, teve a “ventura de ter escapado de se contaminar de máximas sediciosas” espalhadas por Joaquim José da Silva Xavier, que seduziram “alguns vassalos precipitados, esquecidos de suas obrigações”. Tais vassalos, por sua vez, contaram com a grandeza e clemência de S. Majestade que os perdoou da sentença de morte “à exceção da principal cabeça em quem não podia deixar a mesma Senhora de fazer os efeitos da sua justiça”⁷¹⁶. A piedade e clemência da rainha eram motivos para que consagassem “os nossos votos pela perenidade de seu feliz governo, pela felicidade de seus vassalos, que tem a honra e fortuna de terem sido sempre leais a S. Majestade”⁷¹⁷. Diante do exposto, esperava-se que:

todos os moradores da cidade deitem luminárias por três dias, pois não esperamos ser necessário punição e pena contra os que ao contrário praticarem por ser este objeto o mais nobre dos nossos desejos de congratularmo-nos pela prosperidade do governo de S. Majestade [...].⁷¹⁸

Como se pode observar, os oficiais da Câmara do Rio de Janeiro elaboravam no texto uma imagem harmoniosa e sem conflitos do contexto no qual escreviam. Conforme argumentavam eles, o perigo da disseminação das “máximas sediciosas” naquela localidade era algo que pertencia ao passado, e todos os moradores da cidade poderiam ser qualificados como “fiéis vassalos”. O discurso do edital pretendia provocar, entre aqueles que o lessem ou o ouvissem, a sensação de que existiria um sentimento comum de gratidão em relação à atitude da rainha e de felicidade pelo seu governo, possibilitando assim que cada

⁷¹⁶ Edital da Câmara do Rio de Janeiro, em 21 de abril de 1792, apud FAZENDA, Vieira. *Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica Editora; IHGB, 2011. v. 4. p. 669-674.

⁷¹⁷ Ibid., p. 670.

⁷¹⁸ Ibid., p.670.

indivíduo se reconhecesse como parte integrante do conjunto de “fiéis vassalos”. Tal identidade aparece nesse texto como um pressuposto, como algo naturalmente estabelecido, tanto que, na sequência narrativa, afirma-se ser praticamente certo o cumprimento, por parte dos moradores, de suas obrigações – ou seja, a de fazer luminárias –, não sendo necessário recorrer a punição para os omissos.

Naquele mesmo dia 21, os habitantes do Rio de Janeiro assistiram, por volta das onze horas da manhã, ao enforcamento de Tiradentes, cuja dramática morte exemplificava o que poderia acontecer àqueles que seguissem ideias de liberdade naquele domínio ultramarino. Conta o memorialista Vieira Fazenda que, no mesmo momento em que saía pelas ruas uma carreta conduzindo os restos mortais de Joaquim José para a Casa do Trem, um bando anunciava a realização de um espetáculo na praça pública. De acordo com suas palavras,

Compunha-se o tal bando de três figuras principais de entremez, o gracioso e dois barbas o primeiro vestido de arlequim e os segundos enfronhados em negras camisolas burlescamente sarapintadas, tendo ambos à cabeça longo chapéu afunilado.⁷¹⁹

Ainda de acordo Vieira Fazenda, provavelmente o espetáculo apresentado teria sido o *Le mariage forcé*, de Molière⁷²⁰, para o qual armou-se ao ar livre, nas proximidades da capela da Lapa dos Mercadores, “um amplo e seguro tablado, com cortinas de seda adameçada e sanefas de cetim Macau, estes oferecidos pelos marejantes das Índias aqui estacionados em despejo de suas embarcações, e as madeiras de espontânea oferta dos madeireiros [...]”⁷²¹

Provavelmente, o organizador do espetáculo teria sido Manoel Luiz Ferreira que, como já mencionado no decorrer deste trabalho, era proprietário de uma *Casa da ópera* na cidade e costumava responsabilizar-se por apresentações desse tipo em dias de festividades públicas. Nas três noites seguintes, foram acendidas luminárias, conforme estipulado no edital. As festas seguiram o modelo até então

⁷¹⁹ Ibid., p. 672.

⁷²⁰ Quanto a essas informações, Vieira Fazenda baseia-se em estudo de Pires de Almeida, publicado no terceiro volume do seu *Brasil teatro*. Segundo este autor, que consultou o livro de Vereações e Provisões (1787-1795) do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, na licença expedida pela Câmara para a saída do bando mencionado, a qual chega a nomear as figuras em questão, “coincidem estas exatamente com os três principais interlocutores da acomodação da comédia à cena portuguesa”, ALMEIDA, Pires de, apud FAZENDA, Vieira. *Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro*, p. 672.

⁷²¹ Ibid., p. 672.

praticado pelo costume: missa pontifical e *Te Deum* na Igreja da Ordem Terceira do Carmo, celebradas no dia 25 de abril de 1792, seguidos de espetáculos na praça pública, na mesma noite. Estiveram presentes nas cerimônias realizadas na Igreja da Ordem Terceira, “toda a hierarquia, de que se compõem o Povo, a assistindo com notável piedade, e religião, sendo o primeiro no exemplo o Excelentíssimo Vice-Rei do Estado, pois levou todo o tempo de joelhos; e a excelentíssima Vice-Rainha”⁷²².

O vice-rei, Conde de Resende, organizou de perto aquelas celebrações, e determinou por escrito o tema do sermão, cujos objetivos foram: agradecer a Deus pelo “benefício que fez a estes povos em se descobrir a infame conjuração ajustada na Capitania de Minas Gerais a tempo de ser dissipada”, dar graças ao mesmo Senhor por garantir que a cidade do Rio de Janeiro “ficasse ileso do contágio” de tal conspiração, e, por fim, por “persuadir aos povos a fidelidade” à soberana.⁷²³ No interior da igreja, “ardiam mais de duzentas velas”, contribuindo para ressaltar a beleza da “sua própria arquitetura”⁷²⁴. Sobre o arco do cruzeiro, foi colocado um quadro alegórico que representava a soberana entronada, trajando as vestes reais e empunhando o cetro com o qual governava seus vastos domínios. Ao seu lado direito, viam-se as armas do reino de Portugal, com instrumentos bélicos guardados pela figura de Hércules, “que estava com a maça sobre o ombro mostrando não só a força, mas também a segurança da monarquia”⁷²⁵. Ao seu lado esquerdo encontrava-se a figura da Justiça, “olhando para a soberana como manifestando-lhe a sua prontidão na execução das suas leis”⁷²⁶. A majestade aparecia com a mão esquerda tocando o próprio peito, e com a direita segurando o cetro, o qual apontava para a figura da América, que:

aos pés do trono, posta de joelhos, muito reverentemente lhe oferecia uma Bandeja de corações, que significavam o Amor, e Fidelidade dos Americanos. Mais ao longe, e como em campo muito distante se viam os sublevados, representados na figura de um Índio, posto de joelhos, despojados de seus vestidos, e armas com as mãos erguidas e em um braço uma cobra enrolada, protestando a eterna vassalagem, e suplicando a piedade da Soberana: a qual dava a conhecer que atendia mais aos influxos da sua clemência, do que aos impulsos da justiça; e

⁷²² Cerimônias Religiosas em regozijo de se ter descoberto a Conjuração. *Autos da Devassa da Inconfidência Mineira*, Rio de Janeiro, v. 6, BNRJ, seção de Obras Raras. p. 405-408.

⁷²³ Id., p. 405.

⁷²⁴ Id., p. 406.

⁷²⁵ Id., p. 407.

⁷²⁶ Id., p. 407.

porque com muita alegria se via, que a fama levava a todas as partes do mundo a glória de seu imortal nome.⁷²⁷

A autoria da pintura é atribuída a José Leandro de Carvalho⁷²⁸, artista local que provavelmente elaborou a obra para aquela ocasião pública a pedido das autoridades locais. Na imagem alegórica cruzam-se fórmulas clássicas da mitologia greco-romana – com a presença das figuras de Hércules e Ástrea – à tópica de representação da América, que, ajoelhada e oferecendo à rainha uma bandeja de corações, é figurada em atitude de submissão e obediência. Os sublevados, por sua vez, aparecem “em um campo muito distante”, “representados na figura de um índio”, também posto de joelhos em atitude suplicante e arrependida.

Ao longo deste trabalho busquei analisar algumas situações festivas ocorridas na cidade do Rio de Janeiro no contexto da segunda metade do século XVIII, pensando tais celebrações em suas conexões com outras manifestações festivas similares no espaço atlântico português. Percebi que as práticas festivas em homenagem à monarquia, nas diferentes partes do Império, manifestavam um padrão, que se reproduzia tanto na sua morfologia quanto nos relatos posteriormente produzidos sobre elas, o qual, por sua vez, seguia o modelo de festividades públicas disseminado por Lisboa. Mais do que isso, busquei demonstrar que tais padrões e códigos comuns ao império português expressavam-se de maneira específica, conforme as realidades locais, as conjunturas históricas, e os sujeitos envolvidos em tais festividades.

⁷²⁷ Id., p. 408.

⁷²⁸ José Leandro de Carvalho nasceu em Muriqui, distrito de São João de Itaboraí, no Rio de Janeiro, por volta de 1770. De acordo com Luiz Gustavo Gavião, José Leandro “se encaixa no tradicional sistema de oficinas. Aprendeu o ofício com um mestre, provavelmente Raimundo da Costa e Silva, por volta de 1790. No momento da abertura da Aula Régia de Desenho e Figura, é possível que José Leandro estivesse em formação. [...] Quando a corte se instalou no Rio de Janeiro, o seu nome já figurava entre os pintores ativos da época. Segundo Gonzaga-Duque, ferrenho crítico da arte colonial, José Leandro era um pequeno Velásquez da corte portuguesa nos trópicos [...]. Dono de elegante colorido e de texturas delicadas, ele exercitou no retrato a combinação dos gostos disponíveis, absorvendo elementos afrancesados em base tradicional italiana” GAVIÃO, Luiz Gustavo. *Relações complexas: pintores fluminenses e seus encomendadores, 1763-1821*. Rio de Janeiro, 2010. 312p. Tese (Doutorado em História e Teoria da Arte) - Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro. p. 223-224. José Leandro conquistou notoriedade pela qualidade técnica de sua obra, tendo realizado pinturas religiosas e alegorias e se especializado no gênero de retratos. Ver também: VAINFAS, Ronaldo; NEVES, Lúcia Bastos Pereira das (Org.). *Dicionário do Brasil Joanino (1808-1821)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008. p. 282-283.

O Rio de Janeiro destacou-se, no decorrer do século XVIII, como cidade estratégica do império português, exercendo uma centralidade tanto no sentido de orientar e conduzir a construção do Brasil na região centro-sul, quanto no âmbito das rotas comerciais do Atlântico. Em 1763, tornou-se capital do vice-reinado, destacando-se também por sua importância política e administrativa. Com relação aos modos de festejar, a despeito de Lisboa cumprir um papel modelar, por vezes o Rio de Janeiro apareceu como uma referência a ser seguida pelas demais cidades dos domínios atlânticos portugueses que compartilhavam a situação colonial, provavelmente por questões ligadas às experiências locais. Por exemplo, em 1709 os oficiais da Câmara da Bahia escreveram ao Conselho Ultramarino, reclamando sobre o “prejuízo que se segue ao bem público do excesso e luxo com que os negros e mulatos se vestem naquela terra”⁷²⁹. Os conselheiros, concordando com os argumentos do requerimento, recomendavam que se estendesse para todo o Estado do Brasil as determinações expedidas para o Rio de Janeiro⁷³⁰. Neste caso, a experiência relativa a tal questão na cidade do Rio de Janeiro aparece como modelo de referência para as autoridades do reino, guiando suas resoluções concernentes às demais localidades dos seus domínios. Em outras circunstâncias, as próprias autoridades locais faziam referência ao que era comumente praticado no Rio de Janeiro para conseguir barganhar certas demandas perante o reino.

No âmbito das conquistas ultramarinas, as Câmaras, ao organizarem as festas reais, no intuito de reforçar os seus vínculos com o monarca fisicamente distante, acabaram em contrapartida criando espaço para que a população urbana, que também representavam, desenvolvesse formas e significados próprios no que dizia respeito à exibição pública⁷³¹. No caso da cidade do Rio de Janeiro, cada vez mais era evidente, ao longo do século XVIII, a presença de indivíduos africanos e

⁷²⁹ Parecer do Conselho Ultramarino de 12 de Julho de 1709, apud LARA, Silvia Hunold. Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa. In: ANDRÉS-GALLEGO, José (Coord.). *Nuevas aportaciones a la historia jurídica de Iberoamérica*. Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2000. Ver também, da mesma autora: _____. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 96-97.

⁷³⁰ As determinações “mandavam proibir em todas as capitanias do Estado do Brasil que as escravas usassem sedas, telas e ouro, tirando-lhes assim a ‘ocasião de poderem incitar para os pecados com os adornos custosos de que se vestem’.” LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas*. p. 97.

⁷³¹ Ver SCHWARTZ, Stuart. Ceremonies of public authority in a colonial capital. The king’s processions and the hierarchies of power in the seventeenth century Salvador. *Anais de História de Além-mar*, Lisboa, v. V, p. 7-26, 2004.

de origem africana que circulavam em suas ruas na condição de escravos, libertos ou livres, trazendo desconforto aos governantes. Estes sujeitos integraram das mais variadas formas as celebrações públicas em homenagem à monarquia portuguesa no Rio de Janeiro, apropriando-se do espaço festivo como um meio de luta pela construção de uma representação que os distinguisse positivamente na hierarquia social da cidade. No espaço colonial da América Portuguesa, os modos específicos de exibição pública estiveram intimamente relacionados à presença estruturadora da escravidão. Conforme procuramos demonstrar a partir da análise de eventos festivos circunscritos – as comemorações pelo nascimento do príncipe da Beira em 1763, pelo casamento do príncipe D. João e da princesa Carlota Joaquina em 1786 e pelo nascimento do príncipe D. Antônio em 1795 –, a diversidade da composição social do Rio de Janeiro singularizava a cidade dentro do Império, e informava o modo peculiar pelo qual os diferentes sujeitos presentes na festa procuraram disputar a construção de uma representação naquela localidade, e também afirmar o seu lugar dentro do império português.

Se a escrita da festa e o próprio acontecimento festivo ritualizavam e reafirmavam a harmonia, a hierarquia e o apoio recíproco dos poderes e indivíduos das conquistas ultramarinas ao rei distante, por outro lado possibilitavam a vivência de um modo de celebrar que era local. Ao mesmo tempo em que as narrativas de festas ajudavam a construir uma memória histórica de eventos relacionados à monarquia portuguesa e ao Império, também selecionavam fatos ligados à experiência colonial em determinadas regiões e contextos, que deveriam ser comemorados e lembrados. Segundo as reflexões de Stuart Schwartz, a prática de celebrações relacionadas a eventos e circunstâncias locais contribuíram para que os indivíduos desenvolvessem um senso de distinção em relação ao reino e às demais partes do império português. No ano de 1792, as festividades realizadas no Rio de Janeiro em comemoração ao desbaratamento da conjuração mineira constituem um exemplo do que acabamos de afirmar. Ainda que seguissem, em sua morfologia, o modelo festivo tradicionalmente praticado, aquelas celebrações distinguiam-se substancialmente das festas comemorativas de nascimentos, casamentos e aclamações da monarquia portuguesa. Ainda de acordo com Stuart Schwartz, esse tipo de experiência festiva pode ser classificada

como “festas de reconciliação”, ou seja, festas celebradas após momentos de revolta.

Retomemos a descrição da pintura colocada no interior da igreja em que foram celebradas as cerimônias religiosas das festas pela descoberta da conjuração mineira. Curioso notar que, na alegoria em questão, os sublevados são representados pela figura de um índio, não se estabelecendo na imagem qualquer menção direta à origem social dos que efetivamente estiveram envolvidos no plano da sedição mineira de 1789. O índio, como o tipo humano representativo dos “povos da América”, foi uma imagem presente em diferentes ocasiões festivas do mundo atlântico português, fosse em figuras que integravam os carros alegóricos, fosse na gestualidade e musicalidade das danças registradas pela escrita por meio das expressões “ao uso americano”. Por meio desse sistema classificatório, toda a diversidade social e regional da América Portuguesa era diluída pela homogeneidade da ideia de um “homem americano” simbolizado pelo índio⁷³². A pintura faz uso de uma imagem tópica acerca da América e dos americanos, a qual circulava no espaço atlântico português, acionando um conhecimento prévio entre os observadores e provocando reconhecimento e identificação.

Os relatos produzidos em Lisboa – analisados no decorrer deste trabalho – sobre eventos festivos ocorridos naquela cidade construíram uma tópica da América, que se expressava na linguagem e no espaço do reino. Nesta, os índios aparecem associados a referências da natureza do continente americano, e identificados à gentilidade. Conforme vimos, tal tópica esteve presente também nas duas *Relações* que descreveram as festas que comemoraram o nascimento do príncipe da Beira na cidade do Rio de Janeiro, no ano de 1762. Já a narrativa sobre as demonstrações públicas pelo casamento dos infantes no Passeio Público carioca, em 1786, não fez qualquer menção à presença da figura do indígena americano nos carros alegóricos construídos especialmente para aquela ocasião festiva. O relato registrou, de modo genérico, a apresentação de uma “dança das figuras da gentilidade” que, “ao som e compasso dos instrumentos das quatro orquestras”, adotava a estética dos padrões europeus da cultura erudita. Neste

⁷³² Ver análise de Silvia Lara sobre os desenhos de Carlos Julião. LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas*. p. 259-261.

relato, elaborado a partir de uma experiência festiva ocorrida em uma localidade da América, é perceptível a intenção de construir – fosse entre aqueles que participavam da festa, fosse entre os que, no reino, teriam notícias sobre o seu acontecer – uma representação da América como espaço civilizado, no qual se praticavam os “bons costumes”.

Nas festividades cariocas em memória da descoberta da conjuração mineira, no ano de 1792, a imagem longínqua do índio sublevado que aparece na pintura alegórica remete à experiência histórica dos portugueses no continente, em seu esforço de colonizar os índios que viviam nos sertões⁷³³. Mas, naquela conjuntura específica, a imagem do índio evocava algo novo, que era a experiência de um outro tipo de sublevação – a inconfidência –, movida por indivíduos de diferentes segmentos sociais que se identificavam como naturais da terra.

O significado político do discurso ritual das cerimônias festivas de 1792 era propagar a ideia de que o perigo de sedição já havia se dissipado, e que não havia contagiado os moradores do Rio de Janeiro. Aquelas festividades, tão próximas à execução de Tiradentes, podem ser compreendidas como um dos instrumentos de controle acionados pelos representantes do rei, com o objetivo de criar e compartilhar a sensação de que tudo retornava à normalidade. Havia, entretanto, uma distância entre o sentimento que se pretendia construir por meio da experiência festiva em questão e aquele expresso pelas autoridades que governavam a cidade em seus documentos oficiais: o de estarem sempre atentos à penetração na cidade das “erradíssimas máximas dos franceses”⁷³⁴. Em 1794, uma denúncia feita contra os integrantes da extinta Sociedade Literária do Rio de Janeiro fez com que o vice-rei Conde de Resende desse início a uma devassa no intuito de averiguar sobre sujeitos que faziam discursos “escandalosos” que justificavam a rebelião da nação francesa perante toda a cidade. Além disso,

⁷³³ Sobre o termo *índio*, o dicionário de Bluteau esclarece: “[...] também chamamos índios aos povos da América. No Brasil dividem os portugueses aos Bárbaros, que vivem no sertão em índios mansos, e bravos. Índios mansos são os que com algum modo de República (ainda que tosca) são mais tratáveis, e capazes de instrução. Pelo contrário índios bravos aos que pela sua natural indocilidade, não tem forma alguma de governo, nem admitem outras leis, que as lhes dita a sua natureza”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez & latino*: aulico, anatomico, architectonico ... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. 8 v. p.110.

⁷³⁴ Ofício de Baltazar da Silva Lisboa para Martinho de Mello e Castro, 1793. AHU. Rio de Janeiro, caixa 151. Citado em SANTOS, Afonso C. M. dos. *No rascunho da nação: inconfidência no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esporte, 1992. p. 51.

pretendia-se descobrir se tais indivíduos tinham “formado ou insinuado algum plano de sedição”⁷³⁵.

Em 1799, alguns anos depois da sentença da devassa ter absolvido os suspeitos por não conseguir reunir provas que atestassem a existência de um plano de levante naquela cidade, o vice-rei Conde de Resende mandava prender na Fortaleza da Ilha das Cobras, no Rio de Janeiro, o negociante português Francisco Álvaro José Freire, que se encontrava temporariamente na cidade. Freire havia sido preso por crime de inconfidência em Lisboa e seguia viagem em uma nau com destino à Índia, onde cumpriria a sua pena de degredo. Freire dizia-se amigo pessoal do Ouvidor de Vila Rica, Modesto Antonio Mayer, para quem escreveu uma carta particular. Esta, por sua vez, acabou chegando às mãos do vice-rei que, ao lê-la, considerou-a suspeita por,

conterem o patente veneno que encobre o seu malévolo coração, pois que não só deseja mais efetivamente espera ver sua Pátria envolta na mesma confusão, desordem e ruína em que se via submergida a França pelo transtorno da Monarquia.⁷³⁶

O Conde de Resende decidiu averiguar se as pessoas para as quais Freire escrevia estavam também “infeccionadas com o mesmo veneno que havia corrompido a sua alma”⁷³⁷.

Esses episódios evidenciam um ambiente de suspeição, no qual a ocorrência de um movimento que vislumbra o rompimento do pacto entre os vassalos

⁷³⁵ Ofício do Vice-Rei Conde de Resende em 8 de Dezembro de 1794, apud SILVA, José Pereira da (Org.). *Autos da devassa: prisão dos letrados do Rio de Janeiro, 1794*. Niterói: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro; Rio de Janeiro: UERJ, 1994. p. 37. Segundo Laura de Mello e Souza, “o que talvez mais tenha pesado no episódio da Sociedade Literária foi a constatação de que as ideias francesas começavam a deixar o círculo dos letrados e ganhar os meios populares, atraindo os interesses dos oficiais mecânicos e artífices. Esta combinação explosiva se repetiria em 1798, na Bahia, tornando-se ainda mais complexa e abrangente”. SOUZA, Laura de Mello e. *Motins, revoltas e revoluções na América portuguesa, séculos XVI-XVIII*. In: TANDETER, Enrique. *Historia general de la America Latina*. Madri: UNESCO; Trotta, 2002. v. IV. p. 147.

⁷³⁶ Ofício do Vice-Rei Conde de Resende ao Desembargador João de Figueiredo para proceder averiguação, em 21 de agosto de 1799. *Arquivo Nacional do Rio de Janeiro*. Vice-Reinado, caixa 491, pct. 01.

⁷³⁷ Ibid. De acordo com Junia Ferreira Furtado, “as conexões estabelecidas por Silva Freire, por meio de sua correspondência, com indivíduos espalhados por vários pontos do império português, nos apontam para conexões atlânticas de uma sociedade de pensamento que se estendiam desde o arraial do Tejuco, no coração das Minas Gerais, passavam pelo Rio de Janeiro, chegavam ao Reino, à França e abrangiam Moçambique na África”. FURTADO, Junia Ferreira. República de mazombos: sedição, maçonaria e libertinagem numa perspectiva atlântica. In: RODRIGUES, José Damiano (Org.). *O Atlântico revolucionário: circulação de ideias e de elites no final do Antigo Regime*. Lisboa: CHAM, 2012. p. 292.

ultramarinos e a Coroa portuguesa era uma possibilidade real. Conforme procuramos demonstrar no último capítulo deste trabalho, as festas reais continuaram sendo praticadas de acordo com o costume, apesar do crescente clima de insatisfação e desconfiança. Entretanto, a dinâmica das relações entre os sujeitos envolvidos nas festas reais celebradas no Rio de Janeiro na década de 1790 passava por mudanças. Levando em conta as ações dos agentes do reino, notamos um movimento de maior controle destes sobre o que era apresentado e recitado nos dias festivos. Por outro lado, a manutenção de uma mesma forma de festejar, calcada no modelo de Lisboa, que atribuía às corporações de ofício um papel de destaque na organização dos festejos públicos, não mais correspondia ao modo pelo qual alguns artesãos da cidade do Rio de Janeiro procuravam construir suas identidades e representações naquela sociedade. A composição social urbana do Rio de Janeiro diversificava-se cada vez mais, com a presença significativa de homens livres pobres, africanos ou afrodescendentes, atuando nos ofícios mecânicos ou reivindicando algum tipo de reconhecimento e distinção social por meio das milícias ou irmandades. As festas eram um momento no qual esses sujeitos diversos disputavam a construção de suas representações naquela localidade, ou seja, do modo pelo qual se viam e desejavam ser reconhecidos.

Ainda que as festas reais tivessem um sentido, a princípio, unívoco, que reunia todos em torno de um evento a ser celebrado – o nascimento de um príncipe ou princesa, a aclamação de um rei, o casamento entre indivíduos da casa real – a dinâmica das relações sociais do Rio de Janeiro do período trazia para dentro da festa a experiência local dos diversos sujeitos envolvidos em seu acontecer, que ao apropriarem-se daquele momento construía outras lógicas festivas, com significados que lhes eram particulares.

6

Fontes e Referências

6.1

Fontes Manuscritas

6.1.1

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)

ARAÚJO, Antonio Vaz de. *Ofício do sargento-mor e comandante da praça de Cacheu, Antonio Vaz de Araújo, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Mello e Castro, remetendo a relação das honras e cerimônias públicas de D. José I feitas em Bissau e outra relação das festas e demonstrações de alegria pelo casamento do príncipe da beira, D. José com a sua tia materna D. Maria Francisca Benedita*. Cacheu, 16 de junho de 1777. Lisboa, AHU_CU_049, cx. 10, doc. 918. Manuscrito.

BANDO do governador de Angola Antonio de Vasconcellos. São Paulo de Assumpção, 30 de outubro de 1756. Lisboa, AHU_CU_001, cx. 46, doc. 4235. Manuscrito.

CARTA DO SARGENTO-MOR comandante da praça de Bissau à rainha em 6 de março de 1779. Lisboa, AHU_ACL_CU_049, cx. 10, doc. 929. Manuscrito.

CARTA DOS OFICIAIS da Câmara de São Paulo ao rei, solicitando providências quanto à forma como se deve praticar o pagamento das festividades ocorridas na nova Sé da matriz São Sebastião. São Paulo, 16 de setembro de 1747. Lisboa, AHU_CU_023, cx. 3, D. 225. Manuscrito.

COMPROMISSO (acrescentamento) da Irmandade do Glorioso Mártir São Jorge no Rio de Janeiro, 1791. Rio de Janeiro: Projeto Resgate, [s.d.]. CD-Rom.

CONSULTA DO CONSELHO ULTRAMARINO ao rei D. José I sobre a carta do governador e capitão-general de Angola, D. Antônio Álvares da Cunha, de 8 de Agosto de 1753. Lisboa, AHU_CU_001, cx. 42, D 3933. Manuscrito.

CUNHA, D. Antônio Álvares da. *Ofício do governador e capitão-general de Angola, D. Antônio Álvares da Cunha, ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real de 17 de maio de 1757*. Lisboa, AHU_CU_001, cx. 44, doc. 4054. Manuscrito.

_____. *Ofício do governador e capitão-general de Angola, D. Antônio Álvares da Cunha, ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real de 26 de maio de 1757*. Lisboa, AHU_CU_001, [Angola], cx. 44, doc. 4104. Manuscrito.

EÇA E MELO, Antonio de Almeida Soares Portugal de Alarcão. *Carta do governador e capitão-general de Angola, Antonio de Almeida Soares Portugal de Alarcão Eça e Melo, Conde do Lavradio, ao secretário de estado da marinha e ultramar, Diogo Mendonça da Corte Real, de 10 de agosto de 1752*. Lisboa, AHU_CU001, cx. 41, doc. 3829. Manuscrito.

_____. *Ofício do governador e capitão-general de Angola, conde do Lavradio, António de Almeida Soares Portugal de Alarcão Eça e Melo, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real*. Luanda, 29 de Março de 1751. Lisboa, AHU, cx. 40, doc. 3803. Manuscrito.

MENEZES, Antonio do Valle de Souza e. *Carta do governador das ilhas de Cabo Verde, Antonio do Valle de Souza e Menezes a S. Majestade em 3 de Agosto de 1777*. Lisboa, AHU_ACL_CU_049, cx. 10, doc. 929. Manuscrito.

REQUERIMENTO do juiz e irmãos da mesa da irmandade de São Brás do Mosteiro de São Bento à rainha D. Maria I, solicitando provisão de licença para fazerem pedir nas ruas do Rio de Janeiro esmolas para o dito santo. 27 de Novembro de 1783. Lisboa, AHU, Avulsos (1614-1830). Manuscrito.

TORRES, Reverendo P. Manuel Cerqueira. *Narração panegírico-histórica das festividades com que a cidade da Bahia solenizou os felicíssimos desponsórios da princeza N. Senhora com o sereníssimo Sr. Infante d. Pedro*. Lisboa, AHU_CU_005-01.

6.1.2

Biblioteca do Palácio Nacional d'Ajuda (BPNA)

LEITÃO, Luiz Lázaro. *Curiosa Relação e Verdadeira Notícia do que se passou em o dia segunda feira 28 de agosto de 1752 em que se solenizaram as festividades que o Supremo Senado fez em aplauso da Aclamação d' El rei d. José I Nosso Senhor, e nesta cópia se dá conta de todo o sucedido, e das Entradas, e Cavaleiros, e dos Bois que morreram na dita tarde, no Terreiro do Paço*. Lisboa: [s.n.], 1752, fls. 189-192. Lisboa, BPNA, 55-II-17.

_____. *Nova Relação do segundo dia de touros, e segunda festividade, em que o supremo senado renova o festejo, em satisfação com régio aparato, e dá princípio em 26 de setembro 1752. Notícia certa do sucedido, das Danças, Carros Triunfantes, Cavaleiros, e dos divertimentos, entremeados*. Lisboa: [s.n.], 1752, fls. 210-212. Lisboa, BPNA, 55-II-17.

_____. *Nova Relação do terceiro dia de Touros, e segunda festividade, em que o Supremo Senado renova o festejo, em satisfação com Régio aparato, e dá princípio em 2 de outubro de 1752. Notícia certa do sucedido, das danças, Carros Triunfantes, Cavaleiros, e dos divertimentos, entremeados*. Lisboa: [s.n.], 1752, fls. 217-221. Lisboa, BPNA, 55-II-17.

_____. *Quinta Relação de todo o sucedido na tarde de 26 de setembro, em que conta e descreve tudo quanto sucedeu, e se celebrou na dita tarde, Dedicada ao*

Régio Desempenho do Senado. Lisboa: [s.n.], 1752, fls. 213- 217. Lisboa, BPNA, 55-II-17.

_____. *Relação Terceira que fez um curioso noticiando toda a festividade que houve na divertida tarde do terceiro dia de touros a 11 de setembro de 1752. Em que se solenizou o Supremo Senado a Ilustre Aclamação d' El rei d. José I Nosso Senhor, Nobilíssimo Atlante de Portugal, e nesta cópia se dá conta de todo o sucedido, e Entradas, e dos 4 Cavaleiros, e dos bois que morreram na dita tarde, no Terreiro do Paço*. Lisboa: [s.n.], 1752, fls. 202-204. Lisboa, BPNA, 55-II-17.

_____. *Relação Verdadeira que se fez um curioso noticiando toda a festividade que houve na divertida tarde do segundo dia de Touros a 4 de setembro de 1752 em que se solenizou o Supremo Senado a Ilustre Aclamação d' El rei d. José I Nosso Senhor, Nobilíssimo Atlante de Portugal, e nesta cópia se dá conta de todo o sucedido, e das entradas, e Cavaleiros, e dos bois que morreram na dita tarde, no Terreiro do Paço*. Lisboa: [s.n.], 1752, fls. 193-196. Lisboa, BPNA, 55-II-17.

MAPA curioso das vistosas entradas, e danças, que hão de preceder aos combates de Touros que no Terreiro do Paço se hão de fazer nos primeiros três dias. Lisboa, BPNA, 55-II-17. fl. 183.

NOTÍCIA Individual de tudo que se ha de executar em segunda-feira 28 de agosto de 1752, primeiro dia da festividade dos Touros, com que o Ilustre Senado da Câmara, com o seu presidente, o Ilustríssimo, e Excelentíssimo Fernando Telles da Silva, Marquês de Alegrete, Applaudem a felicissima Aclamação de El Rey D. Joseph I. Lisboa, BPNA, 55-II-17.

NOVA Relaçam da disputa que teve uma couveira com uma cozinheira na tarde de touros, por se lhe ter perido um sapato com uma fivela de prata, e entender que a cozinheira lhe tinha apanhado. Lisboa, BPNA, 55-II-17.

NOVA RELAÇÃO das peças, e moveis, que se empenharam por diversas pessoas, para irem ver os touros, e de outras, que para o mesmo efeito se venderam, obra curiosa, e fielmente recolhida das mais palestras da Corte, por um veterano sebastianista dela, apaixonado por novidades, que, para que os curiosos se divirtam, lhas oferece aqui embrulhadas nesta folha de papel por Italus Graecus. Criado, já se sabe, de quem serve. Calahorra: En La Impression de Los Libros Vieios. Lisboa, BPNA, 55-II-17.

RELAÇÃO curiosa da varanda, em que se celebrou a aclamação e exaltação ao trono do sempre ínclito e augusto monarca D. José I Nosso Senhor e de tudo o que se admirou neste festivo e plausível ato. Lisboa: Na Officina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustissima Rainha, 1752. Lisboa, BPNA, 55-IV-42, n. 5.

RELAÇÃO VERDADEIRA da grande e magnífica festividade com que no segundo dia de touros, que se contavam 4 do mês de setembro, celebrou o supremo senado, a feliz aclamação do Augustíssimo e Fidelíssimo Rei de

Portugal, o senhor Rei d. José I. Danças e Carros, [s.l.]: [s.n.], 1752, 20b, fls. 197-200. Lisboa, BPNA, 55-II-17.

RELAÇÃO VERÍDICA *de toda a magnificência com que foi executada o festejo do 5 dia de touros em vinte e seis do mês de setembro, com danças e carros, e mais divertimentos, com que desde a uma hora até as seis e meia da tarde se celebrou o supremo senado a régia aclamação do augustíssimo, e fidelíssimo senhor d. José I.* Lisboa: Oficina de Manoel dos Passos Mestre das Cabriolas, 1752, fls. 222-224. Lisboa, BPNA, 55-II-17.

TERCEIRA RELAÇÃO *da magnífica e suntuosa festa de touros celebrada no terreiro do paço, em o dia II, do mês de setembro.* [s.l.]: [s.n.], 1752, fls. 205-208. Lisboa, BPNA, 55-II-17.

SEXTA E ÚLTIMA RELAÇÃO *da festividade de touros com que o supremo Senado de Lisboa celebrou o sempre feliz aclamação do Augustíssimo e Fidelíssimo senhor d. José I, Nosso Senhor.* Lisboa: En La Impremt de los Libros Viejos, 1752, fls. 225-228. Lisboa, BPNA, 55-II-17.

6.1.3

Biblioteca Nacional de Portugal (BNP)

6.1.3.1

Seção de Reservados

MEMÓRIAS *do Patriarcado de Lisboa – Coleção de documentos e notícias históricas e Eclesiásticas de Lisboa e seu termo, freguesias, rendimentos, população, etc.* Lisboa, BNP. Manuscrito.

RELAÇÃO DAS FESTAS *que se fizeram na cidade de Porto Alegre por ocasião do feliz nascimento da Sereníssima Princesa da Beira, somente na parte, para a qual concorreram com suas despesas a Nobreza, e alguns particulares da mesma Cidade.* Lisboa: na Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1793.

RELAÇÃO DAS FESTAS *que se fizeram em Pernambuco pela feliz Acclamação do Mui Alto, e Poderosos Rei de Portugal D. Joseph I, Nosso Senhor, do anno de 1751 para o de 1752, fendo Governador, e Capitão General deitas Capitanias o Illustris e Excellentis Senhor Luiz Joseph Correa de Sá do Confelho de Sua Magestade, etc.* Por Philippe Neri Correa, Official mayor da Secretaria do Governo, e Secretário particular do mefmo Illuftriffimo, e Excelentiffimo Senhor Governador. Lisboa: Na Officina de Manoel Soares, Anno de MDCCLIII. p. 9-10.

RELAÇÃO DIÁRIA *das Festas que, por ordem do Senado da câmara de Beja, se fizeram na mesma cidade, pelo feliz nascimento da Augustíssima Princesa da Beira, a senhora D. Maria Thereza.* Lisboa: na Oficina de José de Aquino Bulhões, 1793.

SOUSA, [Capitão] Manuel de. *Relação das Festas com que o povo português celebra a inauguração da estátua equestre de d. José I N. Sr. a que precede um sucinto elogio das principais ações deste grande rei*. Lisboa: [s.n.], 1775. Lisboa, BNP. Códice 903. Manuscrito.

6.1.3.2

Seção de Microfilme

DESCRIÇÃO *da continuação das festas, e do grande fogo de artifício pelo feliz nascimento da Sereníssima Princesa da Beira*. Lisboa: na Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1793. Lisboa, BNP, [s.d.]. 1 bobina de microfilme.

GAZETA DE LISBOA. Lisboa, 29 de novembro de 1759. 1 bobina de microfilme.

_____. Segundo Suplemento. Lisboa, 28 de janeiro de 1786. n. VI. Microfilme FP 192. 1 bobina de microfilme.

_____. Segundo Suplemento. Lisboa, 17 de outubro de 1795. n. XLI. Microfilme FP 192. 1 bobina de microfilme.

6.1.4

Biblioteca Pública de Évora (BPE)

RELAÇÃO *contra todas as Relações, que têm saído impressas, depois que se fez pública a festividade de touros. E elogios Encomiásticos a todos os seus Autores*. Silva das Silvas. Lisboa: [s.n.]: 1752. Seção de Reservados.

6.1.5

Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ)

AUTOS *da Irmandade de São Jorge sobre o acompanhamento do mesmo santo no dia do Corpo de Deus*. Rio de Janeiro: [s.n.], 1773. Códice 45-2-11. Manuscrito.

CARTA DO CONDE DE BOBADELA *ao Ilustríssimo Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 27/05/1762*. Legislativo Municipal – Senado da Câmara – Ordens Régias. Códice 16.4.4. Manuscrito.

CARTA DO REI D. JOSÉ I *para o Conde de Bobadela, Governador e capitão general das capitanias do Rio de Janeiro e Minas Gerais, em 21/08/1761*. Legislativo Municipal – Senado da Câmara – Ordens Régias. Códice 16.4.4. Manuscrito.

FESTIVIDADES *de São Sebastião (1786-1830)*. Rio de Janeiro, AGCRJ. Códice 43.4.18. Manuscrito.

FESTIVIDADES REAIS – requerimentos, contas (1760-1823). Rio de Janeiro, AGCRJ. Códice 43.4.15. Manuscrito.

FESTIVIDADES RELIGIOSAS do Senado da Câmara (1783-1822). Rio de Janeiro, AGCRJ. Códice 43.4.17. Manuscrito.

LEGISLATIVO MUNICIPAL – Senado da Câmara. Festas, Cartas e Requerimentos (1789-1830). Rio de Janeiro, AGCRJ. Códice 16.1.5. Manuscritos.

REGISTRO *da conta-corrente sobre a contribuição dos povos para as festas reais de que foi tesouro José Antonio da Costa Guímes*. Registros e Provisões. Rio de Janeiro, AGCRJ. Códice 16-2-22. Manuscrito.

6.1.6

Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (ANRJ)

VICE-REINADO, Caixa 491, pct. 01 – Autos de Perguntas, Autos de Averiguações, e outros papéis relativos a Francisco Avaro da Silva Freire. Rio de Janeiro, ANRJ. Manuscrito.

6.1.7

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ)

6.1.7.1

Seção de Manuscritos

ARTES *mecânicas*: Relação geral de todos os juizes dos diferentes ofícios mecânicos existentes nesta Cidade, até o princípio do presente ano de 1792. Rio de Janeiro: [s.n.], 1792. Rio de Janeiro, BN, [7,4,4]. Manuscrito.

6.1.7.2

Seção de Obras Raras

AUTO DE LEVANTAMENTO, *e Juramento, que os Grandes, Titulos Seculares, e mais Pessoas, se acharão presentes fizeram ao fidelíssimo, muito alto, e muito Poderoso senhor El-Rei D. Josepho I, nosso senhor. Na Coroa destes Reinos, e Senhorios de Portugal*. Lisboa, Officina Francisco Luís Ameno, 1752. Rio de Janeiro, BN, Seção de Obras Raras [24, 3, 2 n.26]. Manuscrito.

CERIMÔNIAS RELIGIOSAS em regozijo de se ter descoberto a Conjuração. *Autos da Devassa da Inconfidência Mineira*, Rio de Janeiro, v. 6. Rio de Janeiro, BN, Seção de Obras Raras. p. 405-408.

EPANÁFORA FESTIVA *ou relação sumária das festas com que na cidade do Rio de Janeiro, capital do Brasil, se celebrou o feliz nascimento do sereníssimo príncipe da Beira, nosso senhor*. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1763. Rio de Janeiro, BN, Seção de Obras Raras.

PREGÃO *para as reais festas do feliz nascimento do sereníssimo Príncipe da Beira, que faz celebrar nesta cidade Sua Alteza o sereníssimo senhor d. Gaspar. Portugal velho representa a Farsa trajado, e vestido à antiga, a cavalo no Drago, timbre de suas Armas, acompanhamento de arcabuzeiros, e caixas militares*. Lisboa: na Oficina de Antonio Vicente da Silva, 1761. Rio de Janeiro, BN, Seção de Obras Raras.

RELAÇÃO DOS OBSEQUIOSOS FESTEJOS que se fizeram na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, pela plausível notícia do nascimento do sereníssimo senhor príncipe da Beira, o senhor d. José no ano de 1762 oferecida ao nobilíssimo Senado da mesma cidade, que tão generosamente concorreu para estes grandes festejos, em que se empenhou a sua fidelidade, e desempenhou o seu afeto. Por um Cidadão e Anônimo. In: MACHADO, Diogo Barbosa (Org.). *Genethliagos dos Sereníssimos Reis, Rainhas e Príncipes de Portugal*. Tomo V. (1761-1767). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Seção de Obras Raras. p. 173-183

6.1.7.3

Seção de Música

RELAÇÃO DA FOFA *que veio agora da Bahia, e o fandango de Sevilha, aplaudido pelo melhor som, que há para divertir melancolias e o cuco do amor vindo do Brasil por falar, para quem quiser comer. Tudo decifrado, na academia dos Estremozos, por C.M.M.B.* Catalunha: En la imprenta de Francisco Guevaiz, [s.d.]. Rio de Janeiro, BN, Seção de Música.

6.1.8

Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB)

6.1.8.1

Seção de Manuscritos

SOARES, Antônio Francisco. *Relação dos magníficos carros que se fizeram de arquitetura, perspectiva e fogos [...] nesta cidade do Rio de Janeiro*. Lisboa: [s.n], 1876. Manuscrito.

6.2

Fontes Impressas

SILVA, José Pereira da (Org.). *Autos da devassa: prisão dos letrados do Rio de Janeiro, 1794*. Niterói: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro; Rio de Janeiro: UERJ, 1994.

ALVARÁ de 17 de julho de 1771. In: ÁVILA, Afonso. *O teatro em Minas Gerais nos séculos XVII e XVIII*. Ouro Preto: Prefeitura Municipal de Ouro Preto; Museu da Prata, 1978.

CALMON, Francisco. *Relação das faustíssimas festas (1762)*. Rio de Janeiro: MEC; SEC; Funarte, 1982.

CARTA DENÚNCIA de João José Nunes Carneiro ao Vice-Rei, 10/05/1789. In: AUTOS DA DEVASSA *da Inconfidência Mineira*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1977. v. 3. p. 140.

CUNHA, Conde da. Carta do Conde da Cunha a Francisco Xavier de Mendonça Furtado em 24 de março de 1767. *RIHGB*, Rio de Janeiro, v. 254, jan.-mar. 1962.

FERREZ, Gilberto. Uma arribada francesa ao tempo de Bobadela (1748). *RIHGB*, Rio de Janeiro, v. 280, p. 240-241, 1988.

Inquirição realizada ao reverendo Pe. José Lopes de Oliveira em 30/06/1789. In: AUTOS *da Devassa da Inconfidência Mineira*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1977. v. 1. p.157.

NORONHA, D. Antonio José de. *Diário dos sucessos da viagem que fez do Reino de Portugal para a cidade de Goa, D. António José de Noronha, Bispo de Halicarnasse, principiada aos 21 de Abril de 1773*. Ed. Intr. Carmen M. Radulet. Lisboa: Fundação Oriente, 1995.

SOUZA, Luiz de Vasconcellos e. Ofício do Vice-rei do Luiz de Vasconcellos e Souza com a cópia da relação instrutiva e circunstanciada para ser entregue ao seu sucessor [...] [20 de agosto de 1789]. *RIHGB*, Rio de Janeiro, t. 4, abr. 1842.

PARREIRA, Adriano (Transc.). *Procissam: relação das festas que a Residência de Amgolla fez na beatificação do beato padre Francisco de Xavier da Companhia de Jesus*. Lisboa: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1994. Fundos da Biblioteca Nacional de Portugal, caixa 29, n. 34.

LAVRADIO, Marquês do. Relatório do Marquês do Lavradio, Vice-rei do Rio de Janeiro, entregando o Governo a Luiz de Vasconcellos e Souza, que o sucedeu no Vice-reinado [1779]. *RIHGB*, Rio de Janeiro, t. 4, p. 409-486, 1842.

TRIUNFO Eucarístico. In: ÁVILA, Afonso. *Resíduos seiscentistas em Minas: textos do século do ouro e projeções do barroco*. Belo Horizonte: Estudos Mineiros, 1967. v. 2.

6.3

Obras de Referência

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. 8 v.

OLIVEIRA, Eduardo Freire de. *Elementos para a história do município de Lisboa*. Lisboa: Typographia Universal, 1882.

SCHMITT, Jean-Claude. Rito. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. v. II. Bauru: EDUSC, 2006.

SILVA, Antonio Moraes e. *Diccionario da lingua portugueza*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813.

VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VAINFAS, Ronaldo; NEVES, Lúcia Bastos Pereira das (Org.). *Dicionário do Brasil Joanino (1808-1821)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

6.4

Referências Bibliográficas

ABREU, Martha. *O império do divino – festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

ALMEIDA, Anita Correia Lima de. *Inconfidência no império: Goa de 1787 e Rio de Janeiro de 1794*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

ALMEIDA, Carlos. *Uma infelicidade feliz*. A imagem da África e dos africanos na literatura missionária sobre o Kongo e a região *mbundu* (meados do século XVI – primeiro quartel do séc. XVIII). Lisboa, 2009. 894p. Dissertação (Doutoramento em Antropologia) - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.

_____. Despojos do demônio na Casa da Igreja: curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692). In: RODRIGUES, José Damião; RODRIGUES, Casimiro (Ed.). *Representações de África e dos africanos na história e cultura: séculos XV a XXI*. Ponta Delgada: CHAM; Universidade dos Açores; Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Lisboa, 2001.

AVILLA, Afonso. As barroquíssimas exéquias de D. João V. In: _____. *O lúdico e as projeções do mundo barroco*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

_____. *Resíduos seiscentistas em Minas – Textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros, 1967.

AZEVEDO, Manuel Duarte Moreira de. *Pequeno panorama ou descrição dos principais edifícios do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Tipografia Paula Brito, 1862.

BARROS, Jerônimo. *Impressões de um tempo: a tipografia de Antônio Isidoro da Fonseca no Rio de Janeiro (1747-1750)*. Niterói, 2012. 184p. Dissertação (Mestrado em História Social) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Universidade Federal Fluminense.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993.

BELO, André. *As gazetas e os livros – A Gazeta de Lisboa e a vulgarização do impresso (1715-1760)*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2001.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *A cidade e o império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. O que significava ser cidadão nos tempos coloniais. In: ABREU, Martha; SOIHET, Raquel. *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

_____. Mediação, pureza de sangue e oficiais mecânicos. As câmaras, as festas e a representação do império português. In: PAIVA, Eduardo F.; ANASTASIA, Carla Maria Junho (Org.). *O trabalho mestiço*. Maneiras de pensar e formas de viver. Séculos XVI a XIX. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2002.

_____. Conquista, mercês e poder local: a nobreza da terra na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. *Almanack Braziliense*, São Paulo, n. 2, p. 21-34, nov. 2005.

_____. As câmaras municipais no império português: o exemplo do Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 18, n. 36, p. 281-296, 1998.

BITTENCOURT-SAMPAIO, Sérgio. *Negras líricas: duas intérpretes negras brasileiras na música de concerto (séc. XVIII-XX)*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOLLEME, Genevieve. *O povo por escrito*. São Paulo, Martins Fontes, 1988.

BOUZA ALVAREZ, Fernando. *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita en la Edad Moderna (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Síntesis, 1992.

BOXER, Charles R. *O império marítimo português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Relações raciais no império português (1415-1825)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

BRAGA, Teófilo. Os livros populares portugueses (folhas volantes ou literatura de cordel). *Era Nova. Revista do Movimento Contemporâneo (1880-1881)*, Lisboa, a. 1, n. 1, p. 3-49, jul. 1880.

BRASIL, Hebe Machado. *A música na cidade do Salvador, 1549-1900*. Complemento da história das artes na Cidade de Salvador. Salvador: Prefeitura Municipal do Salvador, 1969.

BUDASZ, Rogério. *Teatro e música na América Portuguesa: convenções, repertório, raça, gênero e poder*. Curitiba: De Artes, UFPR, 2008.

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CARDIM, Pedro. Entradas Solenes – rituais comunitários e festas políticas, Portugal e o Brasil, séculos XVI e XVII. In: JANCOS, István; KANTOR, Iris (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; FAPESP; Imprensa Oficial, 2001.

_____. *Cortes e cultura política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Edições Cosmos, 1998.

CARVALHO, Mário Vieira de. *Pensar é morrer ou o Teatro de São Carlos na mudança de sistemas sociocomunicativos desde fins do séc. XVIII aos nossos dias*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993.

CARRATO, José Ferreira. A crise dos costumes nas Minas Gerais do século XVIII. Separata de: *Revista de Letras*, Assis, v. 3, n. 1, p. 241-242, 1962.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Antologia do folclore brasileiro*. v. I. São Paulo: Livraria Martins, 1965.

CASTELLO, José Aderaldo. *O movimento academicista no Brasil*. v. III. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1969. Tomos 2 e 5.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiro de Castro. *Ritual, drama e performance na cultura popular: uma conversa entre antropologia e teatro*. Rio de Janeiro: Fórum de Ciência e Cultura, 2011. *Série Passagens*, n. 12.

CAVALCANTI, Nireu. Campo, rocio, largo, praça, passeio: espaços públicos na cidade do Rio de Janeiro colonial. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL – PRAÇAS REAIS, PASSADO, PRESENTE E FUTURO. 2006, Lisboa. *Anais...* Lisboa: Universidade Autônoma de Lisboa, 2006.

_____. *O Rio de Janeiro setecentista: a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CHALHOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda (Org.). *A história contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

CHASTEEN, John Charles. *National rhythms, African roots: the deep history of Latin American popular dance*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004.

CONCEIÇÃO, Adriana Angelita da. *Sentir, escrever e governar. A prática epistolar e as cartas de D. Luís de Almeida, 2º Marquês do Lavradio (1768-1779)*. São Paulo, 2011. 384p. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). *Carnavais e outras f(r)estas*. Campinas: Editora Unicamp; Cecult, 2002.

CURTO, Diogo Ramada. *Cultura imperial e projetos coloniais (séculos XV a XVIII)*. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

_____. Do reino à África: formas dos projetos coloniais para Angola em inícios do século XVII. In: FURTADO, Junia Ferreira (Org.). *Sons, formas, cores e movimentos na modernidade atlântica: Europa, Américas e África*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fapemig; PPGH-UFMG, 2008. p. 187-217.

_____. *Cultura política no tempo dos Filipes (1580-1640)*. Lisboa: Edições 70, 2011.

_____. *O discurso político em Portugal (1600-1650)*. Lisboa: Universidade Aberta, 1988.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. A mensagem das festas: reflexões em torno do sistema ritual e da identidade brasileira. *Sexta-feira. Antropologia, Artes e Humanidades*. São Paulo, ano 2, n. 2, 1998.

DA SILVA, Camila Borges. *O símbolo indumentário: distinção e prestígio no Rio de Janeiro (1808-1821)*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura; Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2010.

DAVIS, Natalie Zemon. The historian and literary uses. *Profession*, New York, p. 21-26, 2003.

_____. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França Moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. v.2. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1989.

DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DOMINGOS, Manuela D. *Livreiros de setecentos*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2000.

EDMUNDO, Luiz. *O Rio de Janeiro no tempo dos vice-reis*. v. 3. Rio de Janeiro: Conquista, 1956.

ELLIOTT, J.H. *Imperial Spain; 1469-1716*. London: Penguin Books, 1990.

FALCON, Francisco J. Calazans. *A época pombalina*. Política econômica e monarquia ilustrada. São Paulo, Ática, 1982.

FAZENDA, Vieira. *Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica Editora; Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, 2011.

FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic world*. Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade. New York, Cambridge University Press, 2012.

FIGUEIREDO, Luciano de Almeida. Pombal cordial. Reformas, fiscalidade e distensão política no Brasil: 1750-1777. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Cláudia (Org.). *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

_____. O Império em apuros: notas para o estudo das alterações ultramarinas e das práticas políticas no Império Colonial Português, séculos XVII e XVIII. In: FURTADO, Junia (Org.). *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. A revolta é uma festa: relações ente protestos e festas na América Portuguesa. In: JANCOS, István; KANTOR, Iris (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; FAPESP; Imprensa Oficial, 2001.

_____. Além de súditos: notas sobre revoltas e identidade colonial na América Portuguesa. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, dez. 2000.

_____. *Revoltas, fiscalidade e identidade colonial na América portuguesa*: Rio de Janeiro, Bahia e Minas Gerais (1640-1761). São Paulo, 1996. 564p. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

FILHO, D. Proença (Org.). *A poesia dos inconfidentes*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. Os oficiais mecânicos na cidade notável do Salvador. In: COLÓQUIO LUSO-BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA ARTE, 7. Artistas e artífices e a sua mobilidade no mundo de expressão portuguesa. 2007, Porto. *Atas...* Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. p. 373-383.

FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro (1790-1840)*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *Visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos, 1531-1800*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1999.

FURTADO, Junia Ferreira. República de Mazombos: sedição, maçonaria e libertinagem numa perspectiva atlântica. In: RODRIGUES, José Damião. *O Atlântico revolucionário: circulação de ideias e de elites no final do Antigo Regime*. Lisboa: CHAM, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2012.

GAVIÃO, Luiz Gustavo. *Relações complexas: pintores fluminenses e seus encomendadores, 1763-1821*. Rio de Janeiro, 2010. 312p. Tese (Doutorado em História e Teoria da Arte) - Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GINZBURG, Carlo. Representação: a palavra, a ideia e a coisa. In: _____. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

GONÇALVES, José Arthur Teixeira. Cavalhadas na América Portuguesa: morfologia das festas. In: JANCSO, István; KANTOR, Iris (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001.

GOUVEA, Maria de Fátima Silva. Redes de Poder na América Portuguesa: o caso dos homens bons do Rio de Janeiro, 1790-1822. In: *Revista Brasileira de História*. Vol. 18, n. 36. São Paulo, 1998.

GONZAGA, Tomás Antonio. *Cartas chilenas*. São Paulo: Martin Claret, 2012.

GRUZINSKI, Serge. O historiador, o macaco e a centaura: a ‘história cultural’ no novo milênio. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 321-342, set./dez. 2003.

HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Ateliê Editoria; Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

_____. A categoria ‘representação’ nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: JANCSO, István; KANTOR, Iris (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001. v. 2.

HERMANN, Jacqueline. *No reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XV e XVII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HESPANHA, Antonio Manuel; XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder. In: *História de Portugal*. O Antigo Regime (1620-1807). v. 4. Lisboa: Estampa, 1993.

HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JUNQUEIRA, Renata Soares; MAZZI, Maria Glória Cusumano (Org.). *O teatro no século XVIII: presença de António José da Silva, o Judeu*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

KANTOR, Iris. As academias brasílicas e a transmissão da cultura letrada: os esquecidos e os renascidos (1724-1759). In: VAINFAS, Ronaldo; MONTEIRO, Rodrigo Bentes (Org.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da época moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.

KANTOROWICZ, Ernest. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KIDDY, Elizabeth W. Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010.

KRAUSE, Tiago. O que faz de uma capital, Capital? A construção da centralidade de Salvador da Bahia (1549-1700). In: SEMINÁRIO CAPITALIDADE, URBANISMO, SOCIABILIDADE E PATRIMÔNIO: CIDADE E TERRITÓRIO

NO IMPÉRIO PORTUGUÊS E NO BRASIL, 2015, Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2015.

LAMAS, Arthur. *A casa-nobre de Lázaro Leitão no sítio da Junqueira (Extra-muros da Antiga Lisboa)*. Lisboa: Imprensa Lucas & C. A, 1925.

LARA, Silvia Hunold. A cor da maior parte da gente. In: FURTADO, Junia Ferreira (Org.). *Sons, formas, cores e movimentos na Modernidade Atlântica: Europa, Américas e África*. São Paulo: Anablume; Belo Horizonte: Fapemig; PPGH-UFMG, 2008. p. 361-374.

_____. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Significados cruzados: um reinado de Congos na Bahia setecentista In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). *Carnavais e outras f(r)estas*. Campinas: Editora Unicamp; Cecult, 2002.

_____. Sedas, panos e balangandãs: o traje de senhoras e escravas nas cidades do Rio de Janeiro e de Salvador (século XVIII). In: DA SILVA, Maria Beatriz Nizza (Org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p. 177-210.

_____. Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa. In: ANDRÉS-GALLEGO, José (Coord.). *Nuevas aportaciones a la historia jurídica de Iberoamérica*. Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2000.

LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

LIMA, Carlos Alberto Medeiros. *Artífices no Rio de Janeiro (1790-1808)*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

LIMA, Evelyn Furquim Werneck. Modelos de edifícios teatrais portugueses no Brasil antes da Independência. *Revista Acervo*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, jul.-dez. 2011.

LIMA, Ivana Stolze. Língua e comunicação no mundo Atlântico. Em torno da língua de Angola, século XVII. In: MATTOS, Regiane Augusto de (org.). *Áfricas: histórias, identidades e narrativas*. Curitiba: Prismas, 2016. p. 37-77.

LIMA, Ivana Stolze e CARMO, Laura do. *História social da língua nacional*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2008.

LISBOA, João Luís; MIRANDA, Tiago dos Reis. A cultura escrita nos espaços privados. In: MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.

MALERBA, Jurandir. *A corte no exílio: civilização e poder no Brasil às vésperas da Independência (1808-1821)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. Pensar um império. In: GESTEIRA, Heloisa Meireles; CAROLINO, Luís Miguel; MARINHO, Pedro (Org.). *Formas do*

Império: ciência, tecnologia e política em Portugal e no Brasil. Séculos XVI ao XIX. São Paulo: Paz e Terra, 2014. p. 17-39.

_____. *O tempo Saquarema: a formação do Estado Imperial.* Rio de Janeiro: ACCESS, 1994.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e antropologia.* São Paulo, Cosac & Naify, 2003. p. 183-314.

MAXWELL, Kenneth. *A devassa da devassa: A Inconfidência Mineira: Brasil e Portugal, 1750-1808.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

MEGIANI, Ana Paula Torres. Memória e conhecimento do mundo: coleções de objetos, impressos e manuscritos nas livrarias de Portugal e Espanha, séculos XV-XVII. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v. 17, n.1, p. 155-171, jan.-jun. 2009.

_____. A escrita da festa: os panfletos das jornadas filipinas a Lisboa de 1581 a 1619. In: JANCOS, István; KANTOR, Iris. Falando de festas. In: _____. *Festa – Cultura e sociabilidade na América Portuguesa.* São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001. v. 1. p. 639-653.

MEIRELLES, Juliana Gesuelli. *Imprensa e poder na corte joanina: a Gazeta do Rio de Janeiro (1808-1821).* Rio de Janeiro: Ed. Arquivo Nacional, 2008.

MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro veio: o imaginário da restauração pernambucana.* Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

MONTEIRO, Marianna. *Dança popular: espetáculo e devoção.* São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José: na sombra de Pombal.* Lisboa: Círculo de Leitores, 2006. Coleção Reis de Portugal.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. Recortes de memória: reis e príncipes na coleção Barbosa Machado. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda B.; GOUVEA, Maria de Fátima (Org.). *Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história.* Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 129-130.

_____. Memórias que atravessam o Atlântico: folhetos na coleção Barbosa Machado. In: CONGRESSO INTERNACIONAL ESPAÇO ATLÂNTICO DE ANTIGO REGIME: PODERES E SOCIEDADES, 2005, Lisboa. *Actas...* Lisboa: IICT; CHAM, 2005.

_____. *O rei no espelho: a monarquia portuguesa e a colonização da América, 1640-1720.* São Paulo: HUCITEC, 2002.

_____. *O teatro da colonização: a cidade do Rio de Janeiro no tempo do Conde de Bobadella (1733-1763).* São Paulo, 1993. 192p. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

PANTOJA, Selma. Laços de afeto e comércio de escravos. Angola no século XVIII. *Cad. Pesq. CDHIS*, Uberlândia, v. 23, n. 2, jul.-dez. 2010.

PÉCORA, Alcir. A história como colheita rústica de excelências. In: SCHWARTZ, Stuart; PÉCORA, Alcir. *As excelências do governador: o panegírico fúnebre a D. Afonso Furtado de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. À guisa de manifesto. In: _____. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

PEREIRA, Luisa Rauter. Os conceitos de povo e plebe no mundo luso-brasileiro setecentista. *Almanack Braziliense*, São Paulo, n. 11, p. 100-114, mai. 2010.

PRADO, Maria Ligia Coelho. Repensando a história comparada da América Latina. *Revista de História*, São Paulo, n. 153, p. 11-23, 2. sem. 2005.

RAMINELLI, Ronald. *Viagens ultramarinas – Monarcas, vassalos e governos a distância*. São Paulo: Alameda, 2008.

REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas: irmandades de africanos crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.

REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). *Carnavais e outras f(r)estas*. Campinas: Editora Unicamp; Cecult, 2002.

RUSSELL-WOOD, John. *Histórias do Atlântico português*. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

_____. Ambivalent authorities: the African and Afro-Brazilian contribution to local governance in Colonial Brazil. *The Americas*, v. 57, n. 1, p. 15-16, jul. 2000.

_____. RUSSEL-WOOD, A.J. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. Lisboa: Difel, 1998.

SANTOS, Afonso C. M dos. *No rascunho da nação: Inconfidência do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Festa do Corpo de Deus, oficiais mecânicos e estatutos de pureza de sangue no Rio de Janeiro setecentista. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Cláudia (Org.). *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

_____. Irmandades, ofícios e cidadania no Rio de Janeiro do século XVIII. *Varia Hist.*, v. 26, n. 43, p. 131-153, jan.-jun. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/vh/v26n43/v26n43a08.pdf>> Acesso em: 22 nov. 2015.

SAMPAIO, Antonio Jucá de. *Na encruzilhada do império*. Hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c. 1650-1750). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

SCHWARTZ, Stuart B. The King's processions: municipal and royal authority and the hierarchies of power in colonial Salvador. In: BROCHEY, Liam Matthew.

Portuguese colonial cities in the early Modern World. Princeton: Princeton University, 2008.

_____. Ceremonies of public authority in a colonial capital. The king's processions and the hierarchies of power in the seventeenth century Salvador. *Anais de História de Além-mar*, Lisboa, v. 5, p. 7-26, 2004.

_____. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Augusto Santos. *Tempos cruzados: um estudo interpretativo da cultura popular*. Porto: Edições Afrontamento, 1994. Biblioteca das Ciências do Homem, Sociologia e Epistemologia, v. 16.

SILVA, Luiz Geraldo. Da festa barroca à intolerância ilustrada. Irmandades Católicas e religiosidade negra na América Portuguesa (1750-1815). In: SALLES-REESE. *Repensando el pasado, recuperando el futuro. Nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América Colonial*. Bogotá: Editora Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

SILVA, Noelly Gomes da. 'Viva El Rei': aclamação e celebração para D. José I em Pernambuco. *CLIO – Revista de Pesquisa Histórica*, v. 33, n. 1, p. 132-148, jun. 2015.

SLENES, Robert. 'Malungu ngoma vem!': África coberta e descoberta do Brasil". *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, dez.-jan.-fev. 1992.

SOARES, Mariza Carvalho. Nações e grupos de procedência no Atlântico escravista. In: CAMPOS, Adriana Pereira; SILVA, Gilvan Ventura da (Org.). *Da África ao Brasil*. Vitória: Flor e cultura, 2007. p. 131-157.

_____. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Minas, Angola e Guiné: nomes d'África no Rio de Janeiro setecentista. *Revista Tempo*, v. 3, n. 6, dez. 1998.

SOUZA, Iara Lis Carvalho e. Liturgia Real: entre a permanência e o efêmero. In: JANCOS, István; KANTOR, Iris. Falando de festas. In: _____. *Festa – Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001. v. 2.

_____. *Pátria coroada: o Brasil como corpo político autônomo, 1780-1831*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

SOUZA, Laura de Mello e. *O sol e a sombra: política e administração portuguesa na América Portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Motins, revoltas e revoluções na América portuguesa, séculos XVI-XVIII. In: TANDETER, Enrique. *Historia general de la America Latina*. Madri: UNESCO; Trotta, 2002. v. IV. p. 459-474.

_____. Festas barrocas e vida cotidiana em Minas Gerais. In: JANCOS, István; KANTOR, Iris. Falando de festas. In: _____. *Festa – Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001.

_____. Aspectos da historiografia da cultura sobre o Brasil colonial. In: FREITAS, Marcos Cezar de (Org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. Rio de Janeiro: Contexto, 1998. p. 17-38.

SOUZA, Laura de Mello e; BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *O Império deste mundo: 1680-1720*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000. Coleção Virando Séculos.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SUBRAHMAYAM, Sanjay. Connected Histories: notes towards a reconfiguration of early modern Euroasia. In: LIEBERMAN, Victor (Ed.). *Beyond Binary Histories. Re-imagining Eurasia to c. 1830*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997

TEIXEIRA, Ivan. *Mecenato pombalino e poesia neoclássica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TINHORÃO, José Ramos. *Festa de negro em devoção de branco: do carnaval na procissão ao teatro no círio*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

_____. *Os sons dos negros no Brasil: cantos, danças, folguedos: origens*. São Paulo: Editora 34, 2012.

VILLALTA, Luiz Carlos. *1789-1808: o império luso-brasileiro e os brasis*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

_____. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

XAVIER, Ângela Barreto; SANTOS, Catarina Madeira. Entrevista a Sanjay Subrahmanyam. In: *Cultura*, Lisboa, v. 24, p. 253-268, 2007.

XAVIER, Ângela Barreto; HESPANHA, Antonio Manuel. A representação da sociedade e do poder. In: *História de Portugal*. v. 4. Lisboa: Estampa, 1993.

YOUNG, Jason R. *Rituals of resistance: african atlantic religion in Kongo and the south in the era of slavery*. Louisiana State University Press, 2007.