

As pândegas nas ruas de Belém

: o “fim” das festas religiosas de pretos através das práticas de cerceamento da Igreja e do Estado (1888 – 1910)

<Priscila da Silva Nascimento>

<Graduanda em História pela Universidade Federal do Pará>

Resumo

O presente trabalho consiste na investigação dos múltiplos significados das manifestações festivas de caráter religioso que ora mascaram, ora evidenciam a resistência ou agência de uma população afrodescendente, na cidade de Belém do Pará, entre os anos de 1888 e 1910. Entre as missas, marchas, fogos de artifício e a severidade da justiça, as implicações de classe e raça mostram sua face dentro de processos marginalizadores, como o branqueamento ideológico da população brasileira no período do pós-abolição, e cerceadores, como as ações violentas da polícia ao reprimir comportamentos de setores subalternizados da sociedade. Nessa lógica, procura-se entender o modo que as tensões entre os agentes envolvidos nesse campo recheado de disputas culminaram em várias formas de representações nas festas religiosas e não religiosas.

Palavras-chave Pós-abolição – Belém do Pará – População negra – Festas religiosas.

Submissão

03/10/2023

Aprovação

26/11/2024

Publicação

14/05/2025

The Muddle in the Streets of Belém: The “End” of Black Religious Festivals Through the Practices of Curtailment by the Church and the State (1888 – 1910)

Abstract

The present work consists of an investigation of the multiple meanings of festive manifestations of religious orientation that sometimes mask and sometimes show the resistance or agency of an African descendant population in the city of Belém do Pará, between the years 1888 and 1910. Among religious masses, marches, fireworks and the severity of justice, the implications of class and race show their face within marginalizing processes, such as the ideological whitening of the Brazilian population in the post-emancipation period, and restrictive ones, such as the violent actions of the police in repressing the behavior of subaltern ranks society. In this logic, we seek to understand how the tensions between the agents involved in this field full of disputes culminated in various forms of representations in religious and non-religious festive events.

Keywords Post-Emancipation – Belém do Pará – Black Population – Festive Events.

Los embrollos en las calles de Belém: el “fin” de las fiestas religiosas negras a través de las prácticas restrictivas de la Iglesia y el Estado (1888 – 1910)

Resumen

Este trabajo investiga los múltiples significados de las manifestaciones festivas religiosas que a veces enmascaran y a veces ponen de relieve la resistencia o la agencia de una población afrodescendiente en la ciudad de Belém do Pará entre 1888 y 1910. Entre las misas, las marchas, los fuegos artificiales y la severidad de la justicia, las implicaciones de clase y raza muestran su rostro dentro de procesos marginadores, como el blanqueamiento ideológico de la población brasileña en el período posterior a la abolición, y procesos restrictivos, como las acciones violentas de la policía en la represión del comportamiento de los sectores subalternos de la sociedad. En esta lógica, buscamos comprender cómo las tensiones entre los agentes involucrados en este campo lleno de disputas culminaron en diversas formas de representaciones en fiestas religiosas y no religiosas.

Palabras clave Post-abolición – Belém do Pará – Población negra – Fiestas religiosas.

Introdução

As festas promovidas pelos afrodescendentes, em geral, sempre foram vistas, no século XIX, com extrema cautela pelas elites brasileiras, pois tinham medo de que delas surgisse uma rebelião escrava. Às vésperas da sanção da Lei n.º 3.353,¹ de 13 de maio de 1888, as tensões foram elevadas. Nessa conjuntura não fora primeiramente reservado nenhum lugar no campo da cidadania brasileira para os negros e mestiços. Porém, conquistados com muita resistência e mediação, os festejos em homenagem a santos católicos, organizados pelas irmandades religiosas,² ganham espaço como um dos diversos meios de burlar as políticas repressoras que vigoravam. Essas festividades demonstram uma forma de afirmação da cultura negra e subversão das políticas cerceadoras produzidas pelo Estado.

Assim, com a promulgação da Lei Áurea, pelas mãos da Princesa Isabel, podemos observar outras formas desses indivíduos expressarem a não-passividade diante da nova estrutura social instituída no pós-abolição, mas que não deixava de permanecer discriminatória e elitista. Este texto tem por objetivo refletir o papel das manifestações festivas no cotidiano belenense, considerando a nuances das interações entre seus agentes e o modo que as políticas de cerceamento³ promovidas pela Igreja e pelo Estado sufocaram os festejos organizados por pessoas negras. Dentre tais práticas de coerção analisadas entre o final do século XIX e início do XX, encontramos denúncias nas páginas de jornais como *A República*, o *Diário de Notícias*, *O Pará*, *A Província do Pará*, a *Folha do Norte*, *Gazeta Paraense* e *A Província*. Além do ponto de vista de literatos, como o do contista, poeta, jornalista e professor paraense Luiz Demétrio

1 BRASIL. Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888. Declara extinta a escravidão no Brasil. Disponível em: < https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim3353.htm>. Acesso em: 28 de jan. 2023.

2 Eram associações formadas por leigos que se dedicavam à devoção de santos católicos. Pelo fato dessas unidades religiosas estarem mais próximas da comunidade de fiéis, elas desempenharam um papel regulador ao reforçarem hierarquias sociais e difundir padrões de comportamento e moralidade. Cabe ressaltar que as irmandades não estavam subordinadas a qualquer ordem religiosa, tal qual as ordens terceiras. Além disso, elas se diferenciavam das confrarias, que eram vinculadas a uma paróquia, pois eram registradas e estavam reguladas por estatutos.

3 Apresentando-se como um complexo conjunto de ações do Estado brasileiro e da Igreja Católica, essas políticas objetivavam o controle social a partir da manutenção de uma hierarquia racial e social que privilegiava indivíduos brancos e impedia a ascensão social dos não-brancos. Tais práticas eram ratificadas pelo racismo estrutural, que dava continuidade às estruturas de poder e privilégios estabelecidas no período colonial, e procuravam controlar espacial e culturalmente certos estratos sociais considerados potencialmente perigosos. Além disso, as políticas educacionais restritivas corroboraram para as políticas de cerceamento ao dificultar o acesso à educação de grande parte da população da época, contribuindo para a perpetuação do ciclo de pobreza e exclusão social.

Juvenal Tavares, natural de vila Viçosa de Cametá, cuja escrita desenvolta não fazia média ao criticar os escravocratas e nem exaltar a beleza dos festejos da população negra e mestiça.

Escrevendo para o jornal *A Província do Pará*, em 1897, sob o criptônimo de *Mephistopheles*, é certo que Juvenal Tavares defendeu a literatura local fervorosamente e empenhou-se em construir obras que exaltavam a cultura paraense. Além da valorização da produção literária local, o escritor dedicou-se, em suas obras, ao enaltecimento da população negra, descrevendo as festas, a sociabilização e as dificuldades da vida. Cabe pontuar que o poeta-contista era filho de um escravocrata, logo, sua interação com pessoas negras e mestiças foi fundamental para moldar as temáticas escritas por ele.

Dessa maneira, chamo a atenção para o seu livro *A vida na roça*, publicado pela primeira vez em 1890 e reeditado em 1900. Ante o incentivo de seu amigo Antônio Lemos, proprietário do jornal *Província do Pará*, Juvenal Tavares narra, em prosa, os costumes e hábitos interioranos que expressam a filosofia cabocla sob a forma de contos ingênuos.⁴ O poeta-contistas reflete a vida cabocla ao nos apresentar a procissão, a ladainha, o namoro, a festa e o enterro, conforme aquele tempo. O escritor evidencia a beleza regional em cada conto e enaltece o cotidiano interiorano. Ao narrar sobre a festa do Divino Espírito Santo, descreve-a como a maior festança religiosa do interior, uma vez que ela mexe todos os cantos, desde a fronteira de Goiás até o centro da ilha de Marajó.⁵

Isto exposto, procurou-se analisar a importância da mediação das práticas culturais perpetrada por negros e mestiços para mascarar os costumes dos diversos povos africanos trazidos para o Brasil, ocultando-os dos olhos das autoridades e proporcionando a perpetuação dessas práticas. Ademais, esta pesquisa pautou-se num amplo levantamento de fontes documentais, em específico, os autos de processos cíveis e criminais do Tribunal de Justiça do Estado do Pará e nas minutas, ofícios e requerimentos das áreas da Segurança Pública e do Governo. Esses documentos foram filtrados para a melhor compreensão dos vestígios dessas políticas reguladoras, os conflitos ocorridos e a promoção das festas na cidade de Belém do Pará entre os anos de 1888 e 1910 com o intuito de averiguar a forma que o Estado via esses sujeitos e o seu protagonismo.

De maneira geral, os processos-crime e cíveis são fontes igualmente abundantes e dão voz a todos os segmentos sociais.⁶ Keila Grinberg⁷ aponta que, mesmo após a abolição, ainda é possível perceber os resquícios da escravidão nos processos criminais,

4 BARBOSA, J. M. de A. *Na academia: Juvenal Tavares e Azevedo Ribeiro (Traços biográficos)*. Belém: Conselho Estadual de Cultura do Pará, 1980. p. 94.

5 TAVARES, L. D. J. *A vida na roça*. Belém, PA: [S/N], 1893. p. 83.

onde as penas eram resultado do juízo feito sobre a circunstância do crime, a condição da vítima e, principalmente, sobre índole do criminoso. Nesses casos, a conduta dos envolvidos continuaria a ser duramente julgada, sendo a profissão exercida e a reputação avaliados indiretamente nas páginas dos inquéritos. A utilização dessa documentação ajudou a compreender as relações entre os agentes sociais em uma época marcada por grandes mudanças e rupturas, além de proporcionar o entendimento das permanências. Entretanto, cabe ressaltar que, nos Códigos penais de meados do século XIX em diante, as penas passaram a ser definidas a partir da gravidade do crime cometido.

Além disso, o uso dos jornais da época serviu como horizonte na construção deste trabalho, por possuírem uma pluralidade própria de sujeitos, cujos pensamentos e posturas não são totalmente congruentes ou mesmo fáceis de perceber. O jornal, na Primeira República, expandiu-se, com impressos de várias matizes políticas, muitos de expressão reivindicatória, periodicidade variada, segmentação enriquecida e pluralidade temática, sobretudo nos cenários urbanos que se modernizavam.⁸ Com tais peculiaridades, o jornal se mostra como um arquivo abundante do cotidiano, atuando como ferramenta para reelaborar a realidade, os valores e normas que nortearam determinada sociedade e que podemos dispor de muitas informações espaciais de um certo período.

Nesse aspecto, este estudo foi dividido em três partes. O foco da primeira está em como as relações entre brancos e não-brancos eram apresentadas nos anos iniciais do pós-abolição e como as percepções existentes moldaram os caminhos construídos nessa nova estrutura social. A segunda parte é dedicada à compreensão do modo que os setores estatais legislaram diante de uma pessoa de cor, seja ela negra, seja ela mestiça, que se envolvia, ou mesmo era suspeita de um crime. Já a última parte visa entender as tensões entre a Igreja, as irmandades religiosas e o Estado e a forma que elas ajudaram a conformar e sufocar aspectos das festas de cunho religioso, promovidas pela população afrodescendente. Portanto, pretendo neste trabalho refletir sobre as interações entre os sujeitos, formas de agência e a opressão sofrida pela população negra e mestiça na cidade de Belém do Pará nas duas primeiras décadas do pós-abolição.

6 BACELLAR, C. “Uso e mau uso dos arquivos”. PINSKY, C. B. (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 37.

7 GRINBERG, K. “A História nos porões dos arquivos judiciários”. PINSKY, C. B.; LUCA, T. R. (Org.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009.

8 MARTINS, A. L.; DE LUCA, T. R. *História da imprensa no Brasil*. Editora Contexto, (versão digital), 2010. p. 55.

Brasil liberto, e agora?

Sabe-se que, no decorrer de maio de 1888, as cidades brasileiras foram inundadas com grande animação e regozijos pela aprovação da lei que extinguiu a escravidão e derrubava as bases legais da desigualdade racial no Brasil. Em Belém do Pará, não foi diferente. Os jornais da capital foram inundados com reportagens e notas de passeatas em festejos pela emancipação.⁹ Estas comemorações duraram tanto tempo que a chefatura de polícia se viu obrigada a solicitar mais praças, a fim de reforçar o policiamento da cidade.¹⁰ E, como um todo, as festividades protagonizadas por pessoas negras e mestiças sempre foram vistas com muita cautela pela elite brasileira. Por isso, não era estranho o corpo policial estar presente nos dias de festas promovidas pelos afrodescendentes.

Assim, às vésperas da promulgação da Lei n.º 3.353, de 13 de maio de 1888, com as tensões elevadas, novos mecanismos de repressão precisaram ser pensados, tanto para o controle, como pelo medo dos ex-senhores. Dessa forma, para além de libertar as pessoas que até aquele momento ainda permaneciam cativas, a falta de condições materiais que garantissem que a liberdade fosse gozada com dignidade e justiça, acabara por dar à abolição um gosto amargo, visto que ela não pôs fim à discriminação e à consequente exclusão social que a população afro-brasileira continuava enfrentando. De uma forma muito rígida, Abdias Nascimento¹¹ expõe a ironia desdenhosa da Lei Áurea, que, em seu desenvolvimento, não se preocupou com o destino dos negros e negras, e muito menos se empenhou em promover medidas de amparo. Ainda assim, não podemos pensar que os africanos e seus descendentes estiveram distantes das lutas abolicionistas do final do século XIX. Chalhoub e Silva¹² compreendem que a população não-branca agiu ativamente em diversas esferas da sociedade, engajando-se na luta por direitos e se organizando em associações que poderiam atuar tanto no campo político, como no social.

9 Referente às publicações do Diário de Notícias, no dia 18 de maio de 1888, p. 2, com a epígrafe “*Passeata das mulatas*”. No mesmo jornal, em 27 de maio de 1888, o primeiro secretário, M. V. Coutinho, convida para um festejo promovido pelos artistas, desta província, na casa nº 22, na rua da Trindade, em comemoração ao 13 de maio. No mesmo dia, agora na primeira página do Diário de Notícias, Lima Penante se apresentara, no domingo, 29 daquele mês, no teatro circo Cosmopolita, para solenizar a libertação dos escravizados pelas mãos da princesa regente. Ainda no mesmo jornal, no dia 12 de julho de 1888, p. 2 sob o título “*Comemoração da liberdade*”.

10 ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ. Ofício nº 322, da Secretaria de Polícia do Estado, em correspondência com a Secretaria da Presidência da Província, de 19 de maio de 1888. Discorre sobre o número insuficiente de praças, principalmente em dias de festa.

11 NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva SA, 1ª ed. (versão digital), 2016.

12 CHALHOUB, S.; SILVA, F. T. da. Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980. *Cadernos ael*, 2009.

Em seu artigo, *O legado das canções escravas nos Estados Unidos e no Brasil*, Martha Abreu destaca o fato de que o legado da escravidão delimitou os debates acerca do futuro dos libertos.¹³ Mas, também devemos ter em mente que a discriminação racial é produtora de desigualdades. Portanto, seria errôneo considerar os desafios percorridos pelos negros e mestiços apenas como um resquício desse passado escravista. Nesse sentido, pode-se compreender que, nessa nova estrutura, instituída logo depois da abolição, onde não há nenhum lugar na cidadania brasileira para negros e mestiços, as elites buscariam novas formas de se utilizar dos sistemas cerceadores. Isto é, da Igreja e do Estado, para o atendimento dos seus interesses, praticando o que Wlamyra Albuquerque chama de jogo da dissimulação.¹⁴ Além disso, o sociólogo argentino Carlos Hasenbalg¹⁵ afirma que as práticas racistas que surgiram após a abolição são desencadeadas pelas ameaças, reais ou mesmo imaginárias, que a população afrodescendente representa aos privilégios estruturais dos brancos na sociedade. Diante dessa perspectiva, os negros e mestiços continuariam, após a abolição da escravatura, a lutar e evitar novos meios de exploração vindos de novos “senhores”, mesmo que estes não possuíssem qualquer poder econômico.

É nesse contexto, onde as marcas da discriminação racial são visíveis ao olhar mais superficial, que vemos nas comemorações compostas pela população negra, sejam elas religiosas ou não, demonstrações do caráter social e político. Reuniam-se membros de diferentes origens sociais, se estabeleciam solidariedades verticais, mas também serviam como associações de classe, profissão, nacionalidade e “cor”.¹⁶ Para Domingos e Silva,¹⁷ as religiões e a cultura afro-brasileira interligam-se como uma forma de integração e continuidade de grupos colocados à margem da sociedade. Como um exemplo disso, aos olhos dos funcionários governamentais os batuques são uma coisa distinta do que é visto pelos olhos dos indivíduos particulares. A diferença é tão profunda que marca o modo de negros subverterem o respeito dominical imposto a eles. Para o governo, entretanto, o batuque seria um ato que impõe aos negros, de modo consciente e

13 ABREU, Martha. O legado das canções escravas nos Estados Unidos e no Brasil. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 35, n° 69, p. 177 – 204, 2015.

14 ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

15 HASENBALG, C. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro – IUPERJ, 2005.

16 ABREU, M. Festas Religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, p. 183-203. 1994. p.184.

17 SILVA, J. d.; DOMINGOS, R. F. As Religiões Afro-Brasileiras na Voz das Mulheres Lideranças em Juazeiro do Norte. *Tempo da Ciência*, v. 16, n° 31, 2009.

inconsciente, a necessidade de recuperar e fortalecer os sentimentos de animosidade que lhes foram instigados desde o nascimento.

Nesse ponto, mesmo as festas de caráter religioso eram tidas pelas autoridades civis e religiosas como grandes pândegas para os vadios,¹⁸ desconsiderando-as como um instrumento importante pelo quais os devotos e frequentadores organizam e vivenciam as mais diversas experiências religiosas e reafirmam sua cultura. Em um artigo de 1998, intitulado *Festas e cultura popular na formação do “Povo brasileiro”*, Martha Abreu aponta que muitos acadêmicos observam as festas brasileiras como sendo um local de encontro, mistura e comunhão das etnias presentes no Brasil. Essas festanças que serviam como uma forma de insubordinação simbólica contra a nova estrutura social excludente instaurada após a abolição. Na imprensa imputou-se expressões como: selvageria, promotoras de desordem e vagabundagem, cuja lascívia de suas danças e o barulho de suas batucadas feria a moral e os “bons costumes” das elites brancas.

Mas entre os intelectuais não havia um consenso. Se, por um lado, os conservadores reprimiam qualquer manifestação negra, a fim de permanecerem as lógicas estabelecidas antes da abolição, por outro, os liberais clamavam pelo progresso que viria através da liberdade. 1888 mostrou-se uma época de intensas transformações sociais, mas também estabeleceu grandes conflitos entre os intelectuais e os religiosos, estes por demais imiscuídos na polícia e na administração.¹⁹ Assim, a perseguição de músicos, proibições de manifestações religiosas e outras repressões às expressões artísticas e musicais, como lundu e o samba, estavam entre essas ações. As autoridades viram essas práticas culturais como perigosas à ordem social e a moral pública. Isto resultou em uma busca pelo controle e na tentativa de limitação da influência cultural de negros e mestiços na sociedade brasileira.

Constata-se, então, que a disputa em torno do conceito de liberdade negra, na qual se buscava manter a lógica da escravidão no pós-abolição, estava condicionada a uma constante luta entre os grupos dominantes e não-dominantes. Ao promulgar uma Constituição de cunho liberal e queimar as matrículas de escravos, a República, acabou contribuindo para o processo de assimilação entre libertos e nascidos livres. É evidente que não se pode negar que a estratégia senhorial de reduzir as matrículas às cinzas resultou em uma forma de apagamento do passado. Dessa forma, mesmo após a emancipação, as lógicas senhoriais ainda estariam se fazendo presentes nos anos posteriores. Consequentemente, a busca para manter os negros e mestiços tutelados, ou

18 TAVARES, L. D. J. *A vida na roça*. Belém, PA: [S/N], 1893. p. 13.

19 BARBOSA, J. M. de A. *Na academia: Juvenal Tavares e Azevedo Ribeiro (Traços biográficos)*. Belém: Conselho Estadual de Cultura do Pará, 1980. p. 55.

muito longe de uma situação de convivência igualitária, fez surgir a necessidade por parte da elite, em conhecer, no sentido da biologia social, os afrodescendentes.

Portanto, ao analisarmos textos da época, podemos notar a maneira que os negros eram vistos, tratados e rotulados socialmente. Notamos a preocupação das elites intelectuais e políticas brasileiras com as chamadas patologias sociais. Com o apoio das pseudociências desenvolvidas no século XIX, a atenção das sociedades modernas acabara por se voltar ao comportamento dos pobres livres e, no caso do Brasil, aos negros e mestiços. Vistos como pessoas indisciplinadas, preguiçosas e imorais, eram consideradas um obstáculo ao progresso da nação. As elites acreditavam que havia a necessidade de transformar esses pobres para que o país avançasse em direção ao desenvolvimento. Nesse contexto, médicos e juristas desempenharam um papel crucial ao investigarem e documentarem em diversas teses e livros os problemas sociais urbanos. Esses textos, cujos temas variavam entre a moralidade, criminalidade e saúde pública propunham soluções para reformar a sociedade e propiciar um ambiente mais produtivo e organizado.

Dentre esses médicos, destaco aqui o baiano Raymundo Nina Rodrigues e o maranhense Eduardo Léger Lobão Junior, este último atuou como clínico no Estado do Pará, entre o final do século XIX e início do XX. Ambos acreditavam na incapacidade da população afrodescendente em fazer parte da civilização ocidental. Para eles, a inferioridade de suas naturezas evolutivas lhes deforma o equilíbrio, fragiliza suas resistências física e moral, resultando assim na inadequação em se adaptar às demandas da competição social das raças dominantes. A tal exemplo, na obra *A Medicina em Belém*, o autor se utiliza da teoria do darwinismo social e considera o branco como mais perfeito organismo, enquanto os negros e mestiços seriam um atraso evolutivo da humanidade. Em suas palavras,

Um mestiço que salienta-se no meio dos outros, é um felizardo, não há dúvida; porque chegou mais cedo ao ponto de desenvolvimento orgânico em que só muito lentamente deveria galgar; porém não quer isso dizer que os seus irmãos de cor não tenham de sofrer a influência certa e verdadeira da evolução, que será vagarosa como se mostrou em relação também ao branco. Nenhum povo foge, escapa às leis do tempo, no ponto de vista relativo ao desenvolvimento de sua organização.²⁰

Nesta passagem, Lobão Junior desconsidera a complexidade das influências sociais, culturais e históricas que os sujeitos por ele analisado vivenciam. Além disso, a sua visão

20 LOBÃO JÚNIOR, E. L. *A Medicina em Belém. O Mestiçismo na Sociedade Belemnense*. Belém: Typ. de Tavares Cardoso & Ca., 1901. p. 87; RODRIGUES, Raymundo Nina. Mestiçagem, degenerescência e crime. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, vol.15, nº 4, p. 1151 – 1181, out. – dez. 2008.

reducionista e determinista reforça os estereótipos raciais e ignora o desenvolvimento multifacetado que esses indivíduos experienciam. Por outro lado, Nina Rodrigues considerava a mestiçagem como resultante da decadência latina. Em função disso, para o médico, a ideia de uma civilização hierarquizada foi fortemente arraigada em objetivos biológicos específicos, cuja cor branca aparecia como um indicador de superioridade. Em outros termos, ser branco estava vinculado a um status social mais elevado e a uma civilização mais avançada, o que justificava as políticas e práticas mais favoráveis aos brancos do que a outros grupos étnicos. É importante entender que o tipo de visão apresentada por Lobão Junior e Nina Rodrigues era balizada não apenas pela ciência da época, como também foi construída, pensada e normalizada por um longo período.

Como uma ferramenta de uso ideológico, o jornal foi frequentemente utilizado na propagação dessas teorias eugênicas.

O cacete é a arma do desordeiro vulgar, tocador de violão, cantor noturno de modinhas, perturbador de pagodes, e quebrador de urnas eleitorais. O *revólver* é a arma da civilização dignas do nosso século; e na época presente e particularmente na terra dos gatunos e dos formidáveis valentões, é a mais pronta e eficaz garantia com que deve contar o cidadão pacato.^{21 22}

Sabendo que o pagode e a desordem estavam associados à população afrodescendente, este trecho reflete uma perspectiva depreciativa e preconceituosa que sustenta estereótipos raciais e legitima a violência contra os sujeitos marginalizados. Podemos notar o processo velado de estigmatização de grupos socialmente racializados²³ nos termos “tocador de violão”, “cantor noturno de modinhas” e “desordeiro vulgar”. Esses adjetivos reforçam as práticas discriminatórias das políticas estatais, limitam o exercício pleno dos direitos dos sujeitos e expõem a aplicação seletiva da lei. Além disso, a glorificação do revólver exprime a dinâmica de uma tentativa de controle social e apoio à violência armada para manutenção da ordem na sociedade. Nessa lógica, em outubro de 1896, em meio à quadra nazarena, o jornal *Folha do Norte* publicaria uma notícia sobre a apreensão de dois indivíduos.

21 DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 01 set. 1889. p. 2.

22 As fontes foram atualizadas para a ortografia atual, a fim de serem mais inteligíveis para o leitor.

23 Oriundas das teorias raciológicas do século XIX, são marcadas pela hierarquização de grupos humanos, funcionando como uma ferramenta política/simbólica, revertido de feitiço científico, que coloca a ideia de raça em ação ao estabelecer distinções entre grupos étnicos. É importante destacar que o processo de racialização percebe características específicas, como qualidades físicas e comportamentais, sendo estas, duradouras e inerentes a um grupo com uma suposta origem comum. Ademais, grupos que racializam outros de forma negativa, costumam, nesse sentido, racializar a si próprios de modo positivo. No Brasil, de acordo com a historiadora Wlamyra Albuquerque, as práticas de racialidade foram recorrentes no exercício político durante e depois do processo de abolição.

A polícia prendeu dois dos capoeiras, um em frente ao Café Chic, que estava vestido de marujo e empunhava grande cacete; outro na rua Carlos Gomes, sujeito de cor preta, chamado de Francisco, que resistiu à prisão, sendo precisa a intervenção enérgica do Drº chefe de segurança, afim de torná-la efetiva.

A máxima energia solicitamos do poder policial pare esses, meliantes.²⁴

A comparação com o civilizado e o não-civilizado da reportagem do *Diário de Notícias* ressalta elementos racistas, cuja proposta estaria em mostrar o aspecto da inferioridade de quem utiliza o instrumento que intitula a notícia, isto é, negros e mestiços. Outro exemplo dessa discriminação pode ser visto na descrição de um dos detidos como “sujeito de cor preta” que associa o comportamento criminoso do indivíduo à sua cor de pele. Em ambas as matérias dos periódicos apresentados, a linguagem usada enfatiza as hierarquias sociais e raciais vigentes, mas também deslegitima as expressões culturais, como o pagode e a capoeira. Também é possível perceber que a “intervenção enérgica” descrita aparece como uma justificativa para a legitimação da violência policial, pois ela que estaria mantendo a ordem social. Tal cenário discriminatório mostrou-se particularmente cruel em diversas esferas, gerando desafios no ingresso e na acomodação da população negra e mestiça na sociedade moderna do pós-abolição.

As festas, os conflitos e a justiça

Em muitos estudos voltados para a História Cultural, as festas sobressaem-se como um local privilegiado para a sua análise. Chartier compreende o objetivo da História Cultural ao identificar o modo como, em diferentes lugares e momentos, uma realidade social é construída, pensada, dada a ler.²⁵ Nesse sentido, com diferentes dinâmicas, a festa, seja ela religiosa, cívica ou carnavalesca, emerge como um rico campo para conhecermos a coletividade, os valores, as identidades e as tensões presentes em uma sociedade.

Logo, nas festividades mais privadas, notou-se que, quando seus agentes entravam em conflito, ao ponto de serem levados perante a justiça para responderem por seus atos, revela-se o peso que o gênero e, principalmente, a coloração da pele dos envolvidos tinha no processo. Na maioria das vezes, este tipo de representação é implícito em textos administrativos e políticos. Isto sugere uma relação de interdependência entre o direito e a sociedade, cujas estruturas e conceitos predominantes influenciaram as ações dos representantes oficiais do direito, e vice-versa. Aqueles que tinham a capacidade de

24 FOLHA DO NORTE, 12 out. 1896, p. 2.

25 CHARTIER, R. *A história Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, 2002. p. 16 – 17.

demonstrar sua honra, padrões morais mais sólidos e um comportamento público apropriado tinham maiores chances de ser bem-sucedidos em seus processos, especialmente se estivessem respaldados por iguais.²⁶

O historiador Nicolau Sevcenko²⁷ entende que a abolição da escravatura deu margem à muitos indivíduos desorientados e inconstantes, socioeconomicamente marginalizados, que se concentraram nos subúrbios das grandes capitais. Esses sujeitos experienciaram as mudanças ocorridas de modo distinto, muitas vezes em desacordo com a moralidade da época, o que desencadeou ações de repressão. Ao pensarmos na imposição de leis que serviam mais para o controle da população de cor do que para a manutenção da ordem, a vadiagem nos mostra nuances de uma perspectiva marginalizadora e centrada numa “limpeza” de indesejados.

Chalhoub²⁸ sustenta que a criminalização da vadiagem construiu uma forma de controle social, principalmente em relação aos pobres urbanos e a classe trabalhadora. Em sua perspectiva, após a abolição, as elites se esforçaram para ressignificar o trabalho como algo justo e essencial para a estrutura social. Além disso, para o autor, a repressão da vadiagem estava ligada a um discurso mais abrangente acerca da necessidade de disciplinar a força de trabalho e integrar a população negra, mestiça e os descendentes de ex-escravizados na emergente economia capitalista. Dessa forma, por ser vista como uma ameaça à moralidade e à manutenção da ordem pública, a vadiagem era comumente relacionada à preguiça e à criminalidade, o que fortaleceu os estereótipos desfavoráveis sobre a população pobre e negra. Portanto, dizer que a cor era uma marca de criminalidade utilizada exaustivamente e ratificada por inúmeros processos criminais e nas páginas de jornais demarca o modo como a cor de uma pessoa influenciava o tratamento recebido dentro de uma sociedade excludente tal qual a brasileira.

Tais estereótipos negativos eram costumeiramente expressados no jornal como uma forma de limitar a mobilidade dos indivíduos e reforçar o controle sobre eles.

Anda por aí aos magotes, infestando as ruas da capital, enchendo as esquinas até altas horas da noite, pondo em sobressalto os retardatários transeuntes e interrompendo de ordinário a tranquilidade pública com vozerias de cantos desafinados, acompanhados a violão e cavaquinho.

Na frente das bandas de música os vagabundos dão a nota pavorosa da capoeiragem desenfreada; são quase sempre os promotores de distúrbios e conflitos de más

26 BRETAS, M. L. O crime na historiografia brasileira: uma revisão na pesquisa recente. Rio de Janeiro: *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 32, p. 49-61, 1991. p. 53.

27 SEVCENKO, N. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

28 CHALHOUB, S. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle époque*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2012.

consequências, quando incorporados nas passeatas de manifestações pacíficas de regozijo público.

O bairro do Umarizal é onde eles mais se aglomeram. Onde eles vivem dia e noite pelos cantos aos grupos, apedrejando as casas, provocando os passeantes, armados de cacete, convictos da impunidade da parte dos que têm por direito velar pela segurança da vida e propriedades dos cidadãos.²⁹

Dado que as expressões culturais das classes mais baixas e dos afro-brasileiros era vista com desdém pelas elites, a descrição imputada às pequenas reuniões marcadas por cantorias e outras expressões culturais que são apresentadas neste trecho refletem o olhar negativo e estigmatizante de uma sociedade que transicionava de uma estrutura escravista para uma republicana. Em 1896, a capoeira, que já constava no Código Penal de 1890³⁰ como crime, estava frequentemente associada à desordem pública e seus praticantes eram taxados como vagabundos. Por isso, a menção de uma “capoeiragem desenfreada” expressa um profundo preconceito racial e social, visto que a capoeira era majoritariamente praticada por afro-brasileiros e descendentes de ex-escravizados. A reportagem ainda continua.

Não são só os homens que compõem a horda da vagabundagem; são também as crianças atiradas prematuramente ao vício, entregues a um meio corruptor e estragado e cujos pais descuram de privá-los das péssimas companhias, da sua educação e deixam-nos entregues à inspiração próprias, praticando o que veem os maus praticar.

Existem felizmente nesta capital muitos estabelecimentos públicos para corretivo e abandonadas, como sejam o Instituto, os Arsenais de Guerras e Marinha que não foram criados para outro fim.

Se os poderes públicos descuraram de providenciar a respeito, mais tarde quantos criminosos, quantos facínoras não irão encher o cadastro policial com hediondos crimes que podem ser evitados pela educação.³¹

O tom marcado de críticas às instituições de segurança pública e aos pais de crianças que estariam “atiradas prematuramente ao vício” das práticas denunciadas neste trecho nos mostra tanto uma preocupação com a moralidade infantil, como o temor do surgimento de uma nova geração de desordeiros. A partir desses receios, os discursos que reforçavam as hierarquias sociais, raciais e demonstravam um culto às instituições

29 DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 03 set. 1896. p. 1.

30 BRASIL. *Decreto nº 847*, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 14 de mai. 2023

31 DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 03 set. 1896. p. 1.

corretivas ganharam espaço e se tornaram um indicativo de uma sociedade que busca ordem por meio da repressão e do controle, em vez de políticas inclusivas e educativas.

Como resultado, a polícia perpetrou uma série de detenções de pessoas de cor sob o disfarce da manutenção da ordem pública, mas que, na verdade, se percebe como extensões de políticas de controle e de cerceamento. Com base no advento das noções científicas, na virada do século XIX para o XX, a própria polícia ajudou a construir o estereótipo do vagabundo. Dessa forma, importavam os conceitos de normalidade e patologia para explicar os atos de criminalidade praticados por determinados sujeitos, como um indivíduo sem trabalho fixo, músico na maior parte das vezes, capoeirista, dado a embriaguez e acima disso, um sujeito de cor. Não pense, entretanto, que a população negra e mestiça era submissa a esse tipo de agressão; por muitas vezes suas reações eram em igual medida.

Para Ribeiro,³² a moralidade do crime já não era mais o foco, mas sim a saúde ou doença do sujeito criminoso. Fortaleceu-se a noção de criminoso nato. Cabe ressaltar que a suposta inclinação natural para o crime tinha, na virada do século XIX para o XX, uma conotação racial e social muito forte. Nesse arranjo, o crime de desordem também pode ser entendido como um ato criminal comumente praticado por pessoas predispostas à criminalidade. Um exemplo disso está no caso ocorrido na noite do dia 18 de fevereiro de 1905, quando, nos autos de diligência policial, o caldeireiro de 23 anos, Faustino Antonio dos Santos foi convidado por Hygino Antonio da Silva para assistir um ensaio de cordão de máscaras que ocorria na casa deste:

[...] ali chegando o respondente viu que a casa estava muito cheia motivo porque encostou-se a porta da entrada onde se conservou até ao momento em que o indivíduo Benedicto de tal entrou na dita casa trazendo consigo um violão, com o qual deu uma pancada no braço do respondente; que o respondente se retirava para sua casa acompanhou-o até a esquina da rua Doutor Malcher com a travessa de Gurupá lhe derindo, digo, dirigindo doutor chegando mesmo a querer bater no respondente com um pau; que com visse Benedicto que o respondente não o servia apitou comparecendo logo a patrulha a quem Benedicto disse que prendessem o respondente que estava ofendendo a moral pública; que sem mais explicações a dita patrulha conduziu preso o respondente até a Estação de Segurança.³³

O caso de Faustino evidencia as tensões sociais existentes no meio urbano, especialmente nas cidades em expansão, como Belém. Seu relato sugere um ataque sem

32 RIBEIRO, C. A. C. *Cor e criminalidade: estudo e análise da justiça no Rio de Janeiro (1900-1930)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

33 CENTRO DE MEMÓRIA AMAZÔNICA, Tribunal de Justiça do Estado do Pará, 4ª vara criminal, crimes de vagabundagem, ano 1905, cx. nº 435.

motivo por parte de Benedicto que, mesmo após retirar-se da festa, continuou a provocá-lo. A intervenção policial descrita pelo respondente reflete práticas arbitrárias e corriqueiras de uma instituição que adotava uma aplicação seletiva da lei, influenciada pelos preconceitos vigentes. É interessante destacar que a acusação de ofensa à moral pública imputada a Faustino era habitualmente utilizada para fins especiais, como prisões sumárias.

As testemunhas Benedicto Raymundo da Silva, Manoel Vicente Pinto Filho e Luiz Augusto de Villhena, arrolados nos autos desse processo criminal afirmaram que Faustino não era um indivíduo de maus hábitos e não lhe era comum praticar desordem. Salientaram, ainda, que apenas naquela noite o viram excedendo-se. Aliás, destacaram que Faustino era empregado no Arsenal da Marinha. A defesa do réu, que não apresentou nenhuma testemunha, não precisou se esforçar para a decisão do juiz ser favorável ao caldeireiro, uma vez que, com base nos relatos das testemunhas de acusação e sem provas materiais, Faustino foi rapidamente absolvido. Esse caso exhibe as dificuldades encaradas por pessoas comuns dentro de um sistema legal e social ainda em desenvolvimento.

Outro processo criminal relevante para se analisar a complexidade do sistema judicial da época é o caso de ferimentos graves ocorrido no dia 14 de agosto de 1910, quando Aristoteles Fernandes Torres feriu João Rodrigues no lado esquerdo do seu pescoço. A vítima é descrita como um homem natural da Paraíba do Norte e de cor parda.³⁴

Diante do subprefeito da chefatura do Umarizal, João Rodrigues:

declarou que o declarante achava-se em sua casa no lugar Belém, quando ali chegou uma moça cujo nome ignora juntamente com Chico Antonio que lhe foram convidar para dançar na casa deste que fica um pouco adiante de casa do declarante; que acedendo foi até ali onde já havia muita gente, tendo nessa ocasião um indivíduo de cor branca tocado uma modinha acompanhado por um violão; que terminado este o referido indivíduo que a[ilegível] soube chamar-se Aristóteles Fernandes Torres, e morador em São Miguel, além do pouco de conversação, saiu para o terraço onde já se ao lado o declarante juntamente com Alfredo Guilhermino, que com poucos momentos começaram a dançar, indo Guilhermino para o interior da casa ficando o declarante a sós no terraço; que sem expressar o declarante sentiu um baque no pescoço do lado esquerdo e virando-se viu Aristoteles Fernandes Torres emprestando uma navalha com a qual havia já ferido o declarante sem que houvesse seguido motivos pois este nunca viu e nem [ilegível] com ele teve conversação alguma; que o declarante vendo-se ferido correu para o interior da casa onde comunicou o fato ao dono da casa, tendo mesmo ocorrido apareceu José Ignacio da

34 Manterei aqui o termo utilizado nas páginas da fonte documental.

Cunha que deu voz de prisão em flagrante delito a Aristoteles Fernandes Torres, tendo este devido resistido a prisão sendo contido conduzido a Subprefeitura do Umarizal.³⁵

As tensões presentes nesse caso expõem a complexidade das relações sociais e jurídicas da época. A menção explícita da cor da pele dos envolvidos neste processo é um indicativo de que mesmo após mais de vinte anos da abolição, a raça ainda poderia ser um fator significativo na percepção dos indivíduos. É importante citar que o acusado era um homem branco, de dezoito anos, natural do Rio Grande do Norte, migrante, aprendiz de pedreiro e em sua defesa alegou que ainda que estivesse sozinho no terraço com João Rodrigues não o havia cortado. Embora o crime tenha sido testemunhado por Joaquim Silva, Antonio Bazilio, Alfredo Guilhermino da Silva e Casemiro Pernambuco, que na primeira versão alegaram terem visto Aristoteles a sós com a vítima no momento do ataque, o que se prosseguiu no dia 15 de setembro daquele mesmo ano foi a absolvição do acusado. Percebe-se que o fato da vítima ser parda e o agressor, branco, sugere uma hierarquia racial oculta, cuja violência de um branco contra uma pessoa parda poderia ser interpretada de forma distinta aos olhos da justiça.

Com isso posto, pode-se dizer que o direito reflete a normalização de valores e representações sociais vigentes na sociedade da época, além de criar, transformar e preservar essas noções. Assim, conforme Ribeiro,³⁶ nos tribunais não se julga apenas os crimes, mas os diferentes tipos de sujeitos envolvidos no processo criminal. De acordo com o sociólogo, o fato de um acusado ser uma pessoa negra ou mestiça aumentava a probabilidade de condenação quando a vítima era branca; vítima parda ou preta aumentava a probabilidade de absolvição do acusado de cor branca. O caso de 1910 evidencia o enviesamento do sistema judicial da época ao revelar o favorecimento do acusado.

Outro aspecto interessante para se analisar dentro desse processo são as questões centradas nos projetos imigrantistas do século XIX. Alguns autores desse período entendiam que o progresso de uma sociedade estava relacionado à ausência de miscigenação. Logo, o conceito de uma nação branca, resultou no livre acesso de europeus tanto no incentivo à mestiçagem, como a entrada de várias nacionalidades

35 CENTRO DE MEMÓRIA DA AMAZÔNIA. Tribunal de Justiça do Estado do Pará, 4ª vara criminal, crime de ferimentos graves, 1910.

36 RIBEIRO, C. A. C. *Cor e criminalidade: estudo e análise da justiça no Rio de Janeiro (1900-1930)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

estrangeiras ao território brasileiro. Na perspectiva de Wermuth,³⁷ tal estratégia foi atribuída aos migrantes para impor a responsabilidade na integração com a população local, promovendo uma mestiçagem que, naquele momento, era considerada positiva e se alinhava com a ideologia do “branqueamento”. Em contrapartida, na virada do século XIX para o XX, o Estado passaria a aderir a uma postura marcada pela imposição de um tipo de sistema que visava delimitar a concentração de estrangeiros, ou impedindo a entrada dos indesejados, ou fazendo um controle rigoroso, às vezes violento, dos imigrantes por meio da polícia.

No último dia de 1890, o jornal *Diário de Notícias*³⁸ alertava a população, em específico os portugueses, sobre “a arbitrariedade praticada por soldados que têm a seu cargo manter a ordem pública”. A reportagem narra a detenção de quatro portugueses que supostamente teriam cometido infrações noticiadas pelo jornal *Província do Pará*.³⁹ Sendo eles, Francisco de Almeida foi preso, por briga, no Reduto; Antonio da Silva Rodrigues, detido por embriaguez e briga, na travessa de Santo Antonio; Antonio Joaquim da Costa, preso por desordem, no Reduto; e Manoel Pinho da Cunha, apreendido por desordem, na travessa do Príncipe. Dessa forma, com o intuito de se defenderem, os homens, analfabetos, recorreram ao *Diário de Notícias* para protestarem do “alto da imprensa contra a prisão ilegal e brutal sofrida”.

O acontecido teria se dado na madrugada do dia 25 de dezembro de 1890, quando, passeando pelas ruas da capital, tocando violão e harmônica, os quatro festejavam o Natal com entusiasmo. Porém, chegando à rampa do Ver-o-Peso para tomarem café, foram surpreendidos por seis praças a cavalo que lhes deram voz de prisão. Quando foram detidos, os portugueses não estavam cometendo qualquer delito que justificasse a detenção. Assim, encaminhados, sob fortes agressões, para o quartel em São João, lá dormiram por cerca de uma hora antes de serem obrigados a faxinar o quartel. Divididos, eles tiveram que, em suas palavras:

Uns despejar e lavar urinóis, outros varrendo a casa e outros escovando os capotes dos soldados, já todos bolorentos. Isto foi o chá que nos deram. Depois fomos todos carregar pedras, matações e área às costas, porém competentemente acompanhados por soldados, fazendo-nos trabalhar à força, já nos tratando de galegos e vagabundos, e prontos a dar-nos pancada se não andássemos de pressa. À vista da nossa desventura, não houve remédio senão trabalharmos até às 10 horas do dia, hora essa em que a Divina Providência mandou

37 WERMUTH, M. Â. D. As políticas migratórias brasileiras do século XIX ao século XXI: uma leitura biopolítica do movimento pendular entre democracia e autoritarismo. *Revista Direito e Práxis*, v. 11, n. 4, p. 2330-2358, out. 2020. p. 2338.

38 DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 31 dez. 1890. p. 3.

39 PROVÍNCIA DO PARÁ, 27 dez. 1890.

o sr. 1.^o delegado soltar-nos. O que nos fizeram não há exemplo algum de se ter feito. Pôde se fazer sim a presos sentenciados, que por isso também comem à custa do governo, mas não a artistas, agricultores e empregados do comércio, como somos.⁴⁰

Em realidade, a adoção de uma posição mais restritiva e utilitarista do Estado sobre as políticas migratórias conduziu a política do branqueamento da população brasileira a um outro patamar. O imigrante apenas interessava quando vinha compactuar com a criação de uma identidade nacional, tomando parte na construção do futuro trabalhador brasileiro, e não como elemento de desagregação e discórdia.⁴¹ Na Lei nº 330, de 21 de fevereiro de 1896, o Congresso do Estado do Pará decretou a introdução de cem mil imigrantes, pelo prazo de 10 anos. Os imigrantes introduzidos deveriam ter boa conduta, incluindo os já contratados e residindo no território paraense. Por conseguinte, o imigrante que não correspondia a essa perspectiva de assimilação acabava taxado como perigoso, como o ocorrido com os quatro portugueses que comemoravam a festa do Natal nas ruas de Belém.

Com efeito, nota-se ao longo desta análise o desenvolvimento de um projeto social excludente gestado e consolidado através da prática jurídica vigente à época. Para o historiador Marcos Luiz Bretas, a criminalização da população afrodescendente tem origens na escravidão.⁴² Por sua vez, o sociólogo, Carlos Antonio Costa Ribeiro compreende-a como um legado estruturado nas dinâmicas sociais entre os grupos dominantes e os não dominantes, nos quais pretos e mestiços eram considerados cidadãos de segunda classe com tendência à criminalidade. Nesse sentido, não se pode esquecer que estas relações de dominância e dominados inserem-se no campo de ocorrências e lutas.

As autoridades religiosas e as práticas de controle

Antes de adentrar propriamente o tema das festividades religiosas, é necessário entender as questões que convergem para o reconhecimento de um espaço de devoção, folganças e trocas de experiências. Sob uma perspectiva thompsoniana, o historiador Marcio Couto Henrique compreende os desafios e disputas que os negros e mestiços enfrentam como lutas de classe, pois também estão permeadas pelos conflitos de valores. Desse modo, entendo que a experiência de classe definida por Edward

40 DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 31 dez. 1890. p. 3.

41 SILVA, É. S. da. A “não democracia” dos excluídos: alguns pontos da política imigratória brasileira. *Logos 27: mídia e democracia*. Ano 14, p. 141-148, 2007. p. 145.

42 BRETAS, Marcos Luiz. O crime na historiografia brasileira: uma revisão na pesquisa recente. Rio de Janeiro: BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, nº 32, p. 49 – 61, 1991.

Thompson⁴³ é uma relação entre os costumes e a consciência de classe, sendo esta encontrada na cultura, em embates entre os padrões de moralidade, encarnada nas tradições e nas convicções religiosas. Para Chartier,⁴⁴ esses conflitos são tão importantes quanto as lutas econômicas, por serem sempre movidos pelos interesses dos grupos que as constituem. O poder e a dominação que se encontram presentes neles produzem ações estratégicas que visam legitimar escolhas e impor uma autoridade.

Ao serem permitidas pelas autoridades eclesiásticas, para além de funcionarem como meio de acomodação de negros, as irmandades foram importantes meios de afirmação cultural e solidariedade étnica.⁴⁵ Nelas, reuniam-se sujeitos com as mais diversas condições: mulheres e homens livres, forros e cativos, que ao se organizarem em associações assistencialistas poderiam contar com um espaço para se expressarem política e culturalmente, compartilhando ou trocando experiências em comum. Essa troca de interesses e experiências sociais nas irmandades é definida por Henrique como os indivíduos tomando consciência de si próprios em suas ações e compreendendo os interesses que os unem em uma classe.⁴⁶

Sobre esse aspecto, as festas promovidas pelas irmandades religiosas iam além de uma simples procissão e missas; elas podem ser percebidas enquanto espaço de socialização privilegiado que perpassa os mais diversos momentos da vida social dos seus associados. Entretanto, a organização das irmandades também eram um campo de disputas. Renovada anualmente, a diretoria era composta de juízes e juízas, um tesoureiro, um secretário e, por fim, um procurador, que era encarregado de inquirir sobre a moral dos associados.

Exposto isso, as festividades organizadas em homenagem aos santos padroeiros pelas irmandades religiosas eram o auge na vida dessas associações. Todavia, ainda que as autoridades da Igreja Católica reconhecessem a participação dos negros e mestiços no catolicismo através das irmandades, eles não tinham liberdade para cultuar seus santos e deuses, mas muitas vezes tinham permissão para fazê-lo.⁴⁷ Apesar disso, devemos reconhecer que permissão não é liberdade. Daí que a adoção do sincretismo serviu como uma forma de agasalho para abrigar o culto dessas entidades e celebração de seus

43 THOMPSON, E. P. *A formação da Classe Operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

44 CHARTIER, R. *A história Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

45 ALBUQUERQUE, W. R. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. p. III.

46 HENRIQUE, M. C. Irmandades Escravas e experiência política no Grão-Pará do século XIX. *Revista Estudos Amazônicos*, v. IV, n. 1, p. 31-51, 2009.

47 ALBUQUERQUE, W. R. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. p. III.

ritos. Contudo, deve-se deixar explícito que o sincretismo não se trata, como Roger Bastide⁴⁸ afirma, de fusão, mas de coexistência de objetos discordantes.

Além das missas com músicas mundanas, sermões, Te-Déum, novenas e procissões, eram partes importantes as danças, coretos, fogos de artifício e barracas de comidas e bebidas.⁴⁹ Tais festas tendiam a confundir as práticas sagradas da religião com atividades seculares, seja essas comemorações realizadas dentro ou fora do espaço sagrado. Essas comemorações em homenagem aos santos protetores continuaram sendo a forma motriz da vida das grandes ou pequenas irmandades durante todo século XIX. Por conseguinte, podemos encontrar nos jornais diversas referências à organização dessas festas. Como divulgado no jornal *A Província do Pará*, no dia 20 de outubro de 1888, a irmandade de Nazaré, dirigida por afrodescendentes, anunciava a programação da festividade daquele ano. Esta seria composta por uma novena, seguida de um grande instrumental. Logo, acompanharia a peregrinação os “alunos e professores do seminário do Carmo, as associadas da devoção de Nossa Senhora da Boa-Morte e das meninas do catecismo da paróquia da Sé”.⁵⁰ E,

Depois que as orquestras militares houverem anunciado o início das festas, começará um torneio aéreo no qual disputarão as maiores alturas aeróstatos de todas as dimensões, os *caçanges*, os africanos e um clube de ginásticos, farão *visagens* no Pavilhão. Terminarão os festejos da noite/com uma chuva de ouro.⁵¹

Além de expor a interseção entre as práticas religiosas e seculares com a inclusão da comunidade, o trecho nos revela questões sobre a banalização dos ritos sagrados e indica o uso da religião como ferramenta de controle social e político. O ato de solicitar a presença de bandas musicais oficiais é um indicativo desse uso, o qual podemos encontrar em vários requerimentos administrativos da época. Conforme foi feito pelo padre da Província, Adolfo de Domingues, que redigiu um ofício diretamente a Miguel José d’Almeida Pernambuco, então Presidente da Província.

Tendo de sair da Igreja do Carmo no Domingo 22 de julho as 4 ½ da tarde a solene procissão que todos os anos se costuma fazer em honra da Virgem Santíssima, venho pedir a V^a Ex^a que se digne mandar para acompanhar a mesma procissão, uma banda de música militar com a respectiva guarda de honra.

48 BASTIDE, R. *As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Difel, 1974.

49 ABREU, M. *Império do Divino: Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro 1830-1900*. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1996. p. 9.

50 A PROVÍNCIA DO PARÁ, no dia 20 out. 1888. p. 2.

51 A PROVÍNCIA DO PARÁ, no dia 20 out. 1888. p. 2.

Esperançado de que V.^a Ex.^a atenderá a este religioso pedido, aproveito a oportunidade para traduzir à V.^a Ex.^a os meus protestos da mais alta e súbita consideração.⁵²

A solicitação feita pelo padre a Miguel José d’Almeida Pernambuco explicita o caráter multifacetado de eventos religiosos. Para além de exaltar a importância e conferir maior solenidade à procissão, a presença da banda militar demonstrava o apoio do Estado às atividades religiosas. Isso legitimava a autoridade espiritual da Igreja Católica e reforçava a autoridade política do Estado. No mesmo ano, podemos encontrar na lei referente às despesas da Câmara Municipal de Belém a autorização para despender financeiramente em Festas ao Culto Divino e de regozijo público o valor de 4:000\$.⁵³ As comarcas do interior recebiam uma quantia muito menor. Essa dependência das congregações religiosas em relação ao Estado poderia limitar a sua autonomia, mas a exibição do apoio deste último fortalecia a capacidade de mobilização e influência da primeira.

Com o intuito de comemorar o primeiro ano da lei áurea, o Vigário Interino da Paróquia de Sant’Anna da Campina, Domingos Dias Mallez Henriques, enviaria ao Presidente da Província o seguinte convite:

Tendo de Mandar celebrar um solene *Te-Deum Laudamus* as sete horas da noite do dia 13 de maio [umidade] comemoração da áurea Lei da emancipação dos escravos, n’esta Paroquia de Sant’Anna, tomo a liberdade de convidar à V. Ex.^a para com a sua presença abrilhantar este ato de Religião e Patriotismo.⁵⁴

Inicialmente, o destaque está na importância da comemoração do primeiro aniversário da lei áurea como uma celebração tanto religiosa, como patriótica. Mas também reflete a busca da Igreja como uma instituição central na vida civil e na construção da identidade nacional. Nos jornais, os:

Festejos no dia 13

Pelo comando da brigada expediram-se as seguintes ordens:

52 ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ. Caixa nº 102, Autoridades Religiosas, ofício do Seminário de N. S. do Carmo em correspondência com a Secretaria da Presidência da Província, de 18 de julho de 1888.

53 Lei nº 1.338, de 27 de abril de 1888, disponível no livro: *Collecção das Leis da Província do Pará do anno de 1888*. Tomo L, 1889. p. 11.

54 ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ. Caixa nº 102, Autoridades Religiosas, ofício da Paróquia de Nossa Senhora de Santana em correspondência com a Secretaria da Presidência da Província, de 11 de maio de 1889.

O 3º regimento de artilharia de campanha, postará na praça D. Pedro II uma bateria para dar salva de 21 tiros por ocasião da celebração do *Te Deum* na igreja matriz, devendo igualmente salvar com 21 tiros às 6 horas da manhã e às 6 horas da tarde.

O 17º batalhão de infantaria dará a guarda de honra para a igreja.⁵⁵

Na mesma edição, o *Club Curitybano* anunciava o seu baile, à vista de festejar o primeiro aniversário da emancipação da escravidão. O clube contou com a “música do 8º regimento de cavalaria” tocando no festejo.⁵⁶ As comemorações neste dia, foram apresentadas como esplendorosas. As celebrações religiosa, patriótica e civil destacadas marcavam a relevância da data e oportunizava que diferentes segmentos sociais interagissem, além de enfatizar a narrativa de progresso e modernidade do país após a abolição.

O interesse demonstrado tanto pela comunidade eclesiástica quanto pela civil e executiva parece-nos discrepantes se analisarmos a forma que as festas de promotores negros foram empurradas para as áreas periféricas. Em parte, esse processo decorre de uma higienização social promovida pelo Estado, cercando os festejos por todos os lados, transformando os participantes em potenciais criminosos⁵⁷. É fato que essas políticas mais repressoras privilegiaram festividades das elites, enquanto sufocavam as organizadas por mestiços e negros. Um espelho disso se faz entre as festas em homenagem a N.ª S.ª de Nazaré e a do Divino Espírito Santo.

Agora, se a festividade de N.ª S.ª de Nazaré, que foi originalmente trazida para Belém através dos colonizadores, mas que ao se misturar com o misticismo local ganhou uma roupagem regional própria, conseguia mobilizar muitos fiéis, a do Divino Espírito Santo era tão esplendorosa e cativante quanto. Segundo Arthur Vianna,⁵⁸ ela juntava todos os anos a flor da sociedade paraense ao redor da coroa imperial, com homens e rapazes percorrendo as ruas de Belém, pedindo, ao som de tambores, esmolas para as despesas do culto. Em um movimento acelerado de festas, a procissão era vistosa pelo aparato dos devotos, levava a coroa à catedral, onde, depois da missa cantada, a expunham, coberta de fitas e flores, aos beijos dos crentes, que faziam tinir nas salvas de prata o cobre das suas esmolas.⁵⁹

55 GAZETA PARANAENSE, 12 mai. 1889. p. 2.

56 GAZETA PARANAENSE, 12 mai. 1889. p. 2.

57 Geralmente os indivíduos eram detidos sobre suspeita de vadiagem, capoeiragem, desordem ou embriaguez.

58 VIANNA, A. *Festas Populares do Pará II: A Festa do Divino*. Brasília – DF: Projeto E-Livro, ensaios sobre a Amazônia Livro 3, Edição do Kindle. 2013.

59 VIANNA, A. *Festas Populares do Pará II: A Festa do Divino*. Brasília – DF: Projeto E-Livro, ensaios sobre a Amazônia Livro 3, Edição do Kindle. 2013. p. 76.

Abreu acrescenta alguns dados interessantes sobre a festividade do Divino Espírito Santo, no Rio de Janeiro do século XIX, como a existência de algumas atividades que se assemelham às comemorações pagãs da primavera.⁶⁰ Estas celebravam a renovação da vida após as intempéries do inverno, porque uma das particularidades que as festas divinas compartilham é a comida em abundância. Além do mais, o chamado “império”, de acordo com a historiadora, era o local onde os imperadores se sentavam para presidir às cerimônias e assinalava o palácio de onde saíra a rainha Santa Isabel em procissão, levando sua real coroa encimada por uma pombinha,⁶¹ um símbolo comumente associado ao Espírito Santo.

Juvenal Tavares nos apresenta a festa do Divino como temido e estrondosamente festejado *Império Real*, representado por uma enorme coroa de prata lavrada, cravejada de pedras preciosas e cujos cinco arcos elegantemente recurvados, são rodeados de lindas pombas e bochechudos anjinhos, tudo de ouro maciço.⁶² Para o poeta-contista, a festividade de Nazaré ficava a perder de vista quando comparada ao festejo do Divino Espírito Santo. Com as mudanças ocorridas no decorrer dos anos, a missa, cantada na igreja de Sant’Anna, em determinado momento passou a ser recebida na Igreja de Nazaré, para onde a coroa passou a ser levada.

Nos anos que o bispo D. Antonio de Macedo Costa⁶³ esteve à frente do Bispado Católico do Estado do Pará, inúmeras proibições ocorreram na festividade de Nazaré, dentre elas a entrada da coroa do Divino na igreja, considerada perigosa pelos clérigos. Para dizer a verdade, o bispo parecia ter uma ideia aparentemente rígida da moral religiosa. A tal exemplo, voltemos ao ano de 1871, quando o bispo emitiu uma portaria assinada a dois de dezembro, proibindo aos diocesanos a leitura dos jornais “Liberal do Pará”, “Tribuna” e “Santo Ofício”, e sentenciando que “cometem pecado grave os que derem assentimento a tais doutrinas já condenadas pela igreja”.⁶⁴ Ademais, em 1877, D. Antonio impôs o decreto que proibia os atos do culto católico durante a realização da

60 ABREU, M. *Império do Divino: Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro 1830-1900*. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1996.

61 ABREU, M. *Império do Divino: Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro 1830-1900*. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1996. p. 16.

62 TAVARES, L. D. J. *A vida na roça*. Belém, PA: [S/N], 1893. p. 82.

63 Arcebispo Primaz do Brasil. Esteve à frente do bispado do Estado do Pará entre os anos de 1861-1890, sendo, então, o 10º bispo a assumir o cargo. Em 1874 foi condenado a quatro anos de prisão por crime de sedição. Foi perdoado pelo poder moderador alguns meses depois.

64 BARBOSA, J. M. de A. *Na academia: Juvenal Tavares e Azevedo Ribeiro (Traços biográficos)*. Belém: Conselho Estadual de Cultura do Pará, 1980. p. 55.

feita de Nossa Senhora de Nazaré até “segunda ordem”.⁶⁵ Essa proibição foi uma reação ao ocorrido no pavilhão de Flora do arraial de Nazaré, que contou com representações supostamente indecorosas e de ofensa à moralidade pública. Mas o ato administrativo não foi suficiente para impedir os fiéis de entoar a ladainha de N.ª S.ª dentro da Igreja.

Não se deve, entretanto, pensar que as irmandades religiosas sobre a direção de negros e mestiços poderiam agir livremente mesmo no pós-abolição. Elas estiveram condicionadas à supervisão do Bispado, o que podemos entender como uma forma de controle. Vianna⁶⁶ aponta que as festas espalhafatosas, regadas a maior pompa e que agitava anualmente toda Belém acabaram extintas, nos dias de hoje, a partir da proibição de Dom Antonio de Macedo Costa. A do Divino Espírito Santo não foi, portanto, aleatoriamente suprimida. Na realidade, em decorrência da crescente preocupação das autoridades religiosas com a autonomia das irmandades, estas festas foram sendo empurradas e cerceadas a cada ano que passava. Por outras palavras, a Igreja passou a ser contrária a qualquer manifestação popular do catolicismo que não se enquadrava no conceito de “espírito religioso” pregado por ela. Os negros e mestiços gradualmente perderam o domínio sobre suas igrejas e sobre seus ritos e práticas religiosas. Todavia, eles não assistiram passivamente o processo de expropriação de suas igrejas e práticas religiosas.⁶⁷ Com muita sabedoria e a mediação entre as normas impostas e seus próprios interesses, a população afrodescendente utilizou as brechas nos mecanismos de repressão a seu favor.

Anos após a promulgação da lei Áurea, em 1890, e com a influência da romanização, os sacerdotes brasileiros começaram a contestar a ação do Estado, pois a entendia como um empecilho para a propagação da fé católica.⁶⁸ Desse modo, ao adotar uma postura ultramontana,⁶⁹ a tensão entre a Igreja e o Estado cimentou o destino da relação das duas instituições. Com isso no horizonte, D. Macedo Costa se pôs à frente das negociações na separação das duas esferas, pois temia que o caso francês, onde a separação ocorreu de forma violenta devido ao excesso de envolvimento dos bispos com

65 MONNERAT, P. C. S. *Festa e Conflito: D. Antonio e a Questão de Nazaré (1861-1878)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009. p. 106.

66 VIANNA, A. *Festas Populares do Pará II: A Festa do Divino*. Brasília – DF: Projeto E-Livro, ensaios sobre a Amazônia Livro 3, Edição do Kindle. 2013.

67 HENRIQUE, M. C. Irmandades Escravas e experiência política no Grão-Pará do século XIX. *Revista Estudos Amazônicos*, v. IV, n. 1, p. 31-51, 2009, p. 47.

68 MONNERAT, P. C. S. *Festa e Conflito: D. Antonio e a Questão de Nazaré (1861-1878)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009. p. 3.

69 Após o Congresso de Viena, a Igreja Católica passou por um movimento reformador, que se intensificou na segunda metade do século XIX. Ao longo desse período, diversas reformas internas foram promovidas e objetivaram a sobreposição do poder espiritual (Igreja) sobre o temporal (Estado). Além disso, houve um intenso combate à religiosidade popular que estavam fora dos padrões eclesiais romanos.

o antigo regime, se repetisse no Brasil. Logo, o modelo de relações escolhido entre o poder político e religioso foi o estadunidense, que plenamente respeitava os direitos religiosos. O bispo do Pará convenceu-se logo de que este seria o modelo mais adequado, e batalhou extremamente para que tal tipo de relações fosse também adotado no Brasil.⁷⁰ Assim, sobre o Decreto 119-A,⁷¹ um dos primeiros atos do regime republicano, se estabeleceu a separação entre a Igreja e o Estado.

Posteriormente, na Constituição Federal de 1891⁷² dos Estados Unidos do Brasil, a República não se fazia indiferente em matéria da questão religiosa. Assim, nos incisos 3º, 5º e 7º da segunda seção, do capítulo IV,⁷³ vemos o Estado reconhecendo outras formas de culto e ritos que não a católica eclesiástica. Desse modo, os festejos promovidos pelas irmandades religiosas ganham mais autonomia ao não depender mais do Bispado Católico do Estado para a autorização de suas festas e comemorações, dirigindo-se diretamente a setores responsáveis por regular a ordem civil. No ano de 1892, por exemplo, tendo sua festa aprovada pelas autoridades competentes, a irmandade do Senhor Bom Jesus da Coluna convidou, por meio de um ofício, Gentil Augusto de Moraes Bitencourt, o Vice-Governador do Estado do Pará, para acompanhar a procissão do dia 18 de março.

Temos a distinta honra de convidar a V. Ex.^a para acompanhar a nossa procissão, que deverá sair da igreja da Trindade, no dia 18 do corrente, às 4 horas da tarde.

Para semelhante fim, rogávamos a V. Ex.^a a fineza de nos ceder uma das bandas de música.

Antecipando desde já, os nossos agradecimentos, reiteramos os protestos de toda estima e consideração.⁷⁴

70 AZZI, R. D. Antonio de Macedo Costa e a posição da Igreja do Brasil diante do advento da República em 1889. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 3, n. 8, 1976. p. 63.

71 Decreto promulgado pelo então Chefe do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil, constituído pelo Exército e Armada, Marechal Manoel Deodoro da Fonseca.

72 BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*, de 24 de fevereiro de 1891. Nós, os representantes do povo brasileiro, reunidos em Congresso Constituinte, para organizar um regime livre e democrático, estabelecemos, decretamos e promulgamos a seguinte. Disponível em: < https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao091.htm>. Acesso em: 07 de mai. 2023.

73 Capítulo IV, Seção II, estabeleceu que todas as religiões poderiam praticar livremente seus cultos e adquirir bens, respeitando o direito comum. Além disso, os cemitérios passaram a serem seculares e administrado pelo município, o que permitiu a prática de ritos religiosos que não violassem a moral pública e as leis. Por fim, extinguiu-se o subsídio oficial e/ou a dependência de qualquer religião ao governo.

74 ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ. Caixa nº 102, Autoridades Religiosas, ofício da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Columna em correspondência com a Secretaria da Presidência da Província do Pará, 12 de março de 1892.

Três anos após a promulgação do decreto, o Consistório da Irmandade de N.ª S.ª do Rosário da Campina enviaria um ofício diretamente a Lauro Sodré, o Governador do Estado do Pará.

Tendo a Irmandade de N.ª S.ª do Rosário da Campina, fazer celebrar a festa do Sacratíssimo Rosário, devendo começar no dia 21 corrente e terminar no dia 1º de outubro vindouro, e lutando a mesma Irmandade, com algum sacrifício para fazer com brilhantismo condigno no culto que, se rende a mãe dos Homens, vêm a dita Irmandade, recorrer a vossa valiosa prestação afim de conceder uma banda de música, para tocar todas as noites, durante a referida festividade.

A Irmandade de N.ª S.ª do Rosário da Campina, desde já agradece a V. Ex.^{cia}, e põem as vossas mãos os seus humildes serviços.

Outrossim, a Irmandade de N.ª S.ª do Rosário da Campina, tem a distinta honra de convidar a V. Ex.^{cia} para assistir à missa da festa, que terá lugar Domingos 1º de outubro, às 10 horas da manhã.⁷⁵

Ambos os ofícios evidenciam a autonomia recém adquirida com a separação entre a Igreja e o Estado. Além do impacto na vida social e cultural das irmandades religiosas, as solicitações de apoio logístico às autoridades estatais passaram a ser menos burocráticas sem a supervisão da Igreja. Sabe-se que o segundo ofício foi atendido e a festividade durou cerca de dez dias, começando do dia 21 de setembro e terminando no domingo, 1º de outubro daquele ano, com uma missa de encerramento ocorrida às 10 da manhã. Para além de apenas solicitar uma banda para tocar na celebração da festa do Sacratíssimo Rosário, a secretária da irmandade apresenta um convite ao Governador para ele assistir à missa da festa. Se antes os ofícios eram direcionados para a Presidência da Província, após a desvinculação do Estado com a Igreja, eles passam a ser dirigidos ao Governador. Também podemos compreender esses convites como um modo de mediação das irmandades, cujo objetivo era legitimar suas celebrações através do apoio de figuras socialmente relevantes. Mesmo a prestigiada festa do Divino Espírito Santo teria sido abalada.

Foi muito concorrida a festividade do divino Espírito Santo que se celebra anualmente na estada da Independência, entre as travessas 3 de maio e 14 de abril.

Durante os festejos tocou a banda de música do 15º Batalhão Federal.

Dizem-nos que a vindoura festa não será menos brilhante, pois para isso trabalham com toda atividade os juízes eleitos para desempenharem esse ato de devoção.⁷⁶

75 ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ. Caixa nº 102, Autoridades Religiosas, ofício da Irmandade do N. S. do Rosário da Campina solicitando uma banda de música e informando o período da festa, de 20 de setembro de 1893.

76 O PARÁ, 10 de julho de 1899. p. 2.

Apesar da liberdade trazida pela separação, a questão orçamentária, anteriormente tratada pelo bispado, passou a ser responsabilidade exclusiva das irmandades, resultando numa dependência maior de seus próprios recursos e na intensificação da mobilização da comunidade local para organizar suas atividades. Mas, a despeito das preocupações apresentadas no trecho do jornal sobre os recursos financeiros escassos da festa, sabe-se que ela foi tão brilhante quanto os anos anteriores, pois os juízes eleitos e os irmãos da confraria trabalharam arduamente para desempenharem esse ato de devoção.

Já a situação de festejos independentes, como os da emblemática Tia Mathilde, que:

[...] faz anualmente uma festa, em honra de N. S. da Conceição. É esse dia em que ela está expansiva, risonha, completamente outra com as mulatas com quem embarca. É uma festa em que ela despende a mão largas e prática, de pazoeria com todos que a desejam acompanhar, uma obra de caridade digna de elogios: logo pela manhã freta tantos bons quantos forem precisos para comportar sua comitiva e vai a Tucunduba distribuir abundantes e avultadas esmolas pelos infelizes que ali estão agregados do convívio comum em consequência do mal incurável e contagioso que os enferma. Este para mim, que o tenho sempre assistido, é o lado mais belo da sua festividade.

À noite a tia Mathilde decora e ilumina a capricho as salas da sua casa da rua dos Martyres, e o baile ronca até amanhecer.

Eis a tia Mathilde, a vossa onça, mulatas novas e faceiras.⁷⁷

Embora o período fosse de transição, o festejo promovido por Tia Mathilde expressa um certo grau de poder e influência. Ao não se resumir a uma simples festa religiosa, ela demarca os espaços sociais de interação entre classes e raças, reforça as características culturais e auxilia na construção de uma identidade local. A própria figura de Tia Mathilde, uma mulher com origens africanas, que ascendeu social a uma posição de influência e que se utiliza dos mecanismos de controle a seu favor para perpetuar as tradições e costumes mascarados em uma roupagem de maior aceitação social. O enaltecimento dessas festividades no jornal é resultado de uma relação estabelecida cuidadosamente entre os promotores dos festejos e os representantes dos jornais e exprime a complexidade da negociação para a agência negra na conjuntura daquela época. Contudo, apesar da aceitação de algumas festas populares, o uso da imprensa como ferramenta reguladora, a qual detinha o poder de legitimar ou condenar essas manifestações, proporcionou às celebrações marcadamente negras um

77 Na edição do dia 7 de maio de 1896, do jornal *Folha do Norte*, Zé-Povinho enaltece a festa de tia Mathilde, que conta com mulheres e homens negros festejando até o amanhecer, expressando os aspectos culturais, as práticas de caridade, além de exaltar as interações sociais dos participantes e a quebra de padrões morais.

espaço tanto de mediação, como de conflitos. Embora as queixas aos festejos continuassem a aparecer nas páginas dos jornais, como ocorreu na publicação do dia 9 de junho de 1900 do jornal *A República*:

Os Carimbós

Está reclamando os vistos da nossa polícia um *carimbó* formado aos sábados em casa de nina uma mulher de vida duvidosa que dá pelo apelido de *Perdigão*, moradora à travessa José Pio, o qual termina sempre por uma pancadaria grossa.

Chamamos a atenção da polícia.⁷⁸

A preocupação com a moralidade e a ordem pública impulsionavam as percepções negativas dos moralistas sobre manifestações culturais ligadas às camadas mais pobres e afrobrasileiras. Desse modo, ao associar o carimbó à desordem e à violência espelham-se o preconceito e marginalização que as essas expressões culturais eram submetidas, adjetivando negativamente qualquer exibição contrária ao padrão moral daquele período. Mesmo os mantenedores da ordem pública não escapavam do olhar vigilante dos moralistas de plantão. Tal foi o caso ocorrido em 1891.

Na noite de 20 da corrente, em um *batuque de pastorinhas*, em casa de Thereza de Jesus, a rua Domingos Marreiros, o inspetor de quarteirão João Silveira de Moraes, que tentou intimar ao festeiro a conveniência de pôr termo a tão desmoralizada diversão foi violentamente preso por praças da cavalaria de polícia, ávidos de vingança pelo descrédito de que gozam entre a pacífica população desta cidade.

Comparecendo ao ato o inspetor Clemente de Sena e Silva, foi por sua vez também preso pelas mesmas praças e recolhido ao quartel de cavalaria até amanhã do dia seguinte, quando foi solto pelo dr. chefe de polícia interino, tendo sido relaxada pelas mesmas praças a prisão do inspetor Moraes.⁷⁹

A ausência de coesão e respeito pelas hierarquias institucionais demonstram não apenas a instabilidade, mas o embate provocado pelas tensões latentes no interior das forças de segurança. Essa anomia pode ser sentida na falta de clareza nas posturas de diferentes unidades policiais, que se mostravam suscetíveis de diferentes interpretações.⁸⁰ Por isso, não seria errado pensar que essas praças estavam protegendo o batuque das pastorinhas promovido por Thereza de Jesus, visto que, ao invés de impedir a continuação do festejo, detiveram os inspetores que procuravam findar

78 A REPÚBLICA, 9 de junho de 1900. p. 2.

79 DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 24 de janeiro de 1891. p.2.

80 ABREU, M. Festas Religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, p. 183-203, 1994. p. 187.

aquela festa considerada “desmoralizada”. Além do destacado, podemos supor, em alguns casos, que a própria autoridade municipal não tinha um consenso sobre o que tolerar e o que reprimir. Essa ambiguidade foi, por muitas vezes, usada em favor das festas, que eram vistas pelas elites como pertencentes aos cidadãos “de segunda classe”. Assim, mesmo com a constante perseguição e cerceamento das suas expressões culturais, negros e mestiços utilizaram as brechas da lei, dos códigos de posturas e fizeram uso da imprensa para continuar a perpetuar seus costumes e tradições.

Considerações Finais

Diante de tudo que foi exposto, é notável que as celebrações religiosas e culturais no Brasil, em especial no Pará, exerceram um importante papel na construção de uma identidade social e cultural de negros e mestiços. Desde o período colonial, essas festividades passaram a ser uma forma de resistência e afirmação que permitia a manutenção das tradições e costumes africanos e, diante das pressões externas, essas práticas acabaram sendo adaptadas. Por isso, mesmo as mais simples das festas populares do final do século XIX atuaram como importantes campos de lutas intelectuais que giravam em torno da questão da nacionalidade brasileira.

A falha da Lei Áurea em proporcionar dignidade e igualdade entre as diferentes etnias, que, embora tenha quebrado a base legal da desigualdade racial, persistiriam a discriminação e a exclusão social, uma vez que as novas estruturas sociais não contemplavam a inclusão de negros e mestiços na cidadania plena. Portanto, examinar as políticas e práticas sociais que perpetuaram a marginalização da população negra nos possibilita compreender as dinâmicas raciais de desigualdade que se adaptaram às novas condições econômicas e sociais. Adicionalmente, a utilização das pseudociências do século XIX por juristas, médicos e intelectuais contribuiu para a estigmatização da população negra, enfatizando a ideia de inferioridade racial e a necessidade de controle social. Assim, o uso da imprensa para reforçar estereótipos raciais corroborava para a legitimação da violência policial contra negros e mestiços, e dificultou a mobilidade social desses grupos.

Isso nos mostra que a criminalização da vadiagem e a imposição de leis destinadas ao controle da população negra e mestiça se insere em um discurso mais amplo sobre a necessidade de disciplinar a força de trabalho e integrar os ex-escravizados na economia capitalista emergente. Além disso, a análise das políticas migratórias e do discurso sobre o “branqueamento” da população brasileira evidencia a formação de uma identidade nacional que almejava uma população uniforme e “civilizada”. Percebe-se, então, que a

legislação da época espelhava essas tensões, com o Estado incentivando a imigração de europeus ao passo que criminalizava a presença de grupos vistos como indesejados.

Nesse viés, os desafios que negros e mestiços enfrentam perpassam pelas questões de classe, mas também estão incluídas nas representações dadas as práticas culturais e que estão condicionadas à construção das mentalidades. Em razão disso, as irmandades religiosas foram essenciais para a permanência, resistência e afirmação cultural, assim como para o fortalecimento da solidariedade étnica entre a comunidade afro-brasileira. As comemorações promovidas por essas irmandades operavam como espaços de socialização, cuja expressão política e cultural era incentivada, e os indivíduos de diversas condições sociais podiam compartilhar experiências e interesses comuns. Ao mesmo tempo elas atuavam como campo de disputa e negociação entre as autoridades e os diferentes grupos sociais que buscavam reforçar seu controle e influência, assim como foram um forte meio de subversão das políticas opressoras.

Não obstante, por efeito da preocupação com o comportamento da população afrodescendente, a prevalência dos valores culturais importados da Europa e as políticas de urbanização da *belle époque*,⁸¹ houve uma ferrenha campanha de repressão e cerceamento das práticas culturais de negros e mestiços. Assim, os festejos religiosos foram sendo cercados por todos os lados e empurrados para áreas da cidade totalmente desvalorizadas, o que não apenas restringiu a circulação dos participantes como sufocou a maior parte dessas manifestações populares. A longo prazo, essa estratégia expulsão para as regiões menos estruturadas e a repressão das festas sob o escudo das leis e códigos de posturas municipais se mostraram eficazes, visto que celebrações como a do Divino Espírito Santo já não circulam mais pelas ruas de Belém. Apesar da separação da Igreja e do Estado ter possibilitado mais autonomia às festividades de cunho religioso, essa situação também enfraqueceu as irmandades que dependiam do apoio logístico das autoridades eclesiásticas.

Dito isso, tornou-se perceptível que, gradualmente, esses festejos fossem perdendo espaço na vida cotidiana. E, embora os traços culturais ao longo dos anos tenham se modificado à vista de uma melhor aceitação destas religiosidades, isso não modifica a construção de sistemas harmoniosos e coerentes pautado em representações coletivas e em gestos ritualísticos. Nesse sentido, as festas para a população negra estão além de uma simples confraternização e comunhão entre diversos agentes sociais. Elas expõem

81 Considerada como uma época de expansão e progresso, ela só passaria a ser nomeada desta forma após a Primeira Guerra Mundial. Em Belém do Pará, ela se constituiu a partir de um processo de reurbanização, aos moldes parisienses, e de higienização social, com a remoção e segregação de pessoas pobres em cortiços ou nos arrabaldes da cidade. Os jornais, como aponta Leticia Souto Pantoja, em *Au jour le jour-cotidiano, moradia e trabalho em Belém (1890-1910)*, esforçaram-se demasiadamente para convencer os munícipes de que os cortiços eram incompatíveis com o projeto de reurbanização que era implementado na capital paraense.

uma agência cuidadosamente pensada e implementada que utilizou as brechas dos sistemas de repressão no intuito de preservar costumes e tradições, e que, nas entrelinhas, abriu as portas para outras formas de credo religioso que têm em sua matriz a africanidade dos ancestrais. Por fim, entender as relações de poder, as permanências e rupturas das tradições culturais e as raízes das desigualdades raciais nesse período é fundamental para compreender os legados que moldaram as estruturas sociais do Brasil contemporâneo.