



História Unisinos

ISSN: 2236-1782

efleck@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
Brasil

Catão Cruz Santos, Beatriz  
O episcopado e as festas na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII: o veto aos batuques  
História Unisinos, vol. 24, núm. 3, 2020, Septiembre-Diciembre, pp. 473-485  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
São Leopoldo, Brasil

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579865460012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

# O episcopado e as festas na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII: o veto aos batuques.

The episcopate and the feasts in the city of Rio de Janeiro in the 18<sup>th</sup> century: the prohibition of batuques

Beatriz Catão Cruz Santos<sup>1</sup>

biacatao@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3381-5498>

---

**Resumo:** O artigo analisa a regulamentação do episcopado sobre as festas no bispado do Rio de Janeiro no século XVIII, a partir de pastorais e editais localizados no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Considera-se a ação dos bispos reformadores D. Antônio de Guadalupe, D. Frei João da Cruz, D. Antônio do Desterro, D. José Castelo Branco e D. José da Silva Coutinho. Interessa examinar essas normas, de cunho disciplinar e rigorista, assim como refletir sobre as artes de governar no Antigo Regime. As normas incidem sobre as festas através da música, das danças, das vestimentas e de um enquadramento espaço-temporal. Dentre elas, destaca-se uma pastoral contra os batuques, cujo sentido vai além da exclusão de elementos associados à população africana e afrodescendente. O artigo faz um inventário do termo *batuque* e discute com a historiografia da diáspora, para refletir se é possível associar as manifestações cerceadas pela pastoral aos grupos de cultura centro-africana.

**Palavras-chave:** festas – episcopado – batuque – pastoral – edital

**Abstract:** The article analyzes the episcopate ordination on feasts in the diocese of Rio de Janeiro in the 18th century from pastoral letters and edicts, which are found in the *Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro*. It contemplates the action of the reforming bishops D. Antônio de Guadalupe, D. João da Cruz, D. Antônio do Desterro, D. José Castelo Branco e D. José da Silva Coutinho. The discipline and rigor of these norms as well as how to reflect upon the art of governing in the Old Regime should be examined. The norms affect the feasts through music, dances, clothing and a space and time framework. In particular, one pastoral letter against *batuques* stands out, which has repercussions beyond the exclusion of the Africans and afro-descendents. The article makes an inventory of the term *batuque* and dialogues with the Historiography of the African Diaspora, to reflect on whether the prohibited manifestations could be associated with central-African cultural groups.

**Keywords:** feasts – episcopate – *batuque* – pastoral – edict

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Pós-graduação em História Social. Largo de São Francisco, n.º 1 Centro 20051-070 Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

Recentemente, foi publicado um trabalho sobre as festas da cidade do Rio de Janeiro entre meados do século XVIII e inícios do século XIX. Era um panorama das festas previstas no calendário do episcopado, com ênfase na comparação entre as de *Corpus Christi*, a de Nossa Senhora do Patrocínio, a de São Sebastião e a de São Francisco Borja (Santos, 2017). Neste artigo, a partir do códice E-236 – Editais e Pastorais. 1742-1838, localizado no Arquivo Geral da Cúria do Rio de Janeiro, tenciono analisar alguns editais e pastorais que regulamentavam as festas por intermédio da música, das danças, das vestimentas e de um enquadramento espaço-temporal.<sup>2</sup> Estas normas não incidiam sobre uma única festa, tal como no caso dos editais de *Corpus Christi* e os de São Sebastião e, por vezes, as afetavam indiretamente. Por esta razão, elas são mais fugidias à seleção do historiador, mas apontam para diferenças entre o tempo ordinário e o tempo festivo, suas correlações e os valores que permeavam aquela sociedade submetida ao episcopado.

A rubrica “Editais e Pastorais”, empregada desde 1915, alude à presença de cartas pastorais, ou seja, instruções que os bispos escreviam a suas ovelhas como pastores, ofícios do bispo. Esses escritos expunham uma doutrina e/ou continham uma lição de moral para os seus súditos. Os editais eram os papéis em que se lançavam os éditos, a própria escritura e tendem, na passagem do século XVIII para o século XIX, a se aproximar de éditos que eram mandatos do príncipe, ou magistrado, manifestados ao povo. Neste caso, trata-se de editais do bispo ou retransmitidos por ele e seus auxiliares, para que se tornassem públicos.<sup>3</sup> Neste ponto, devemos considerar que os bispos do período eram pessoas que se dedicavam ao ofício do governo dos humanos, na acepção empregada por Senellart, que apresentaremos adiante (Senellart, 2006). Por vezes, isto incluiu a ocupação de cargos na monarquia portuguesa.

Os editais, associados às pautas e pastorais, podem ser considerados um calendário, elaborado pelo episcopado entre 1742-1838 e destinado aos párocos e fregueses que habitavam o bispado (Santos, 2012, p. 165-190). A diocese do Rio de Janeiro compreendia um extenso território que, durante este período, passou por intensas modificações,

a exemplo da criação dos Bispados de Mariana e de São Paulo, desanexados do primeiro, da incorporação da Colônia do Sacramento, da multiplicação de subdivisões administrativas e do estabelecimento de novas paróquias. O Bispado do Rio de Janeiro era sufragâneo do Arcebispado da Bahia e, por isso, os documentos em foco dialogam com as *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, inclusive na determinação dos dias destinados ao culto divino, que eram “os domingos, os dias dedicados à celebração da Criação e Redenção do Cristo e os que se veneram o santos”.<sup>4</sup> A conexão com as *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia* também se apresenta na forma como os documentos, particularmente as pastorais, eram transmitidas. Pois, além das cópias escritas, elas deviam ser lidas periodicamente na estação da missa.<sup>5</sup>

O códice compreende o governo de quatro prelados, a saber, D. Frei João da Cruz (1740-1745), D. Frei Antônio do Desterro (1745-1773), D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco (1773-1805) e D. José Caetano da Silva Coutinho (1807-1833). As normas selecionadas para análise se inscrevem neste período, mas, por vezes, se faz necessário um recuo ao governo de D. Frei Antônio de Guadalupe (1725-1740).

O códice, do qual há um índice publicado, é uma coleção de rituais, pois dos 243 documentos, 152 ou 62,5 % do total tratam de rituais, incluindo os festivos e não festivos, fornecendo um bom panorama das festas do bispado e, particularmente, da cidade do Rio de Janeiro. Entre 1742 e 1838, datas limite do *corpus* documental, há um grande conjunto de festas ordinárias, ou seja, aquelas que fazem parte do calendário cíclico e repetido, a exemplo de *Corpus Christi* ou Corpo de Deus, e as do calendário fixo e santoral, como São Sebastião. Há também as festas extraordinárias, relacionadas a um determinado evento, como as comemorativas de nascimentos, batismos, matrimônios e exéquias de membros da família real, ou ainda a que foi convocada pelo Cabido da catedral para celebrar a extinção da Companhia de Jesus.<sup>6</sup>

Foram selecionados dez documentos do códice para análise neste texto.<sup>7</sup> A maior parte deles situa-se no longo episcopado de D. Antônio do Desterro – 27 anos e

<sup>2</sup> A ideia de “enquadramento” (Douglas, 1984) aponta para um mecanismo de enfoque, controle e concentração encontrado nos rituais. Ela nos é cara para refletir sobre as ações prescritas pelas autoridades sobre as festas.

<sup>3</sup> A informação sobre a rubrica é dada pelo então secretário do Arcebispado que faz referência ao 1º e 2º livros de Ordens régias, respectivamente 1681 à 1809 e 1809 à 1862; ao livro “De Pastores e Editais” L. 1º 1742 à 1838, significando que o título já era utilizado naquela época (Santos, 1913, p. 42). Para os significados coevos de “carta pastoral”, “edital” e mudanças ocorridas nesses termos entre os séculos XVIII e XIX, fiz uso não apenas da documentação apresentada, mas do repertório apresentado nas seguintes obras: Bluteau, vol. 1-2, 1712; vol. 3-4, 1713; vol. 6-7, 1720; Silva, 1789. vol. 1. Em todo o artigo, ao fazer citações de documentos, a grafia é atualizada. As maiúsculas, minúsculas e a pontuação se mantêm como no original. Os títulos se apresentam como no original.

<sup>4</sup> A este respeito deve-se consultar o título XII “Da obrigação de guardar os Domingos, e dias santos, e quais sejam” (Vide, 2007).

<sup>5</sup> Sobre a regulamentação da estação da missa pode-se consultar: Título XXXIII “Como os parochos são obrigados a fazer a Estação a seus fregueses” (VIDE, 2007). Para a relação entre as pastorais e a estação através dos escritos de D. Antônio de Guadalupe: Santos, 2006, 310-311.

<sup>6</sup> Segue um exemplar de festividade associada à família real e o mencionado sobre a extinção da Companhia de Jesus: ACMRJ, Cód. 236 Editais e Pastorais 1742-1838. f. 126v-127v; Cód. 236. Editais e Pastorais 1742/1838. f.126-126v; ver índice do códice e introdução ao mesmo: (Santos, 2016).

<sup>7</sup> Também faço uso de alguns documentos externos ao códice, que permitiram ampliar a discussão proposta. Estou me referindo, por exemplo, à pastoral de D. Antônio de Guadalupe, indicada por Evergton Sales Souza: “Cópia da Carta Pastoral que o Ilmo. Sr. Bispo manda se publique em cada três mezes na estação, sendo a pastoral que fez em 14 de Dezembro de 1727” Rodrigues, 2004, p.11-17.

11 meses, cujo caráter reformista tem sido assinalado por alguns estudos sobre sua trajetória e ação governista. Ele pode ser creditado, em parte, à influência sobre o conjunto dos bispos do século XVIII de correntes reformadoras – a jacobéia e o jansenismo – que em Portugal e na América Portuguesa assumem tons locais, em termos teológicos e eclesiológicos, mas que parecem se unificar, no sentido da preconização de um rigorismo moral em termos religiosos e comportamentais.<sup>8</sup>

A partir da leitura do conjunto de editais e pastorais, vê-se que os assuntos se superpõem, se repetem de forma que possamos identificar aqueles elementos associados às festas – a música, as danças, as vestimentas e um enquadramento espaço-temporal.

Pode-se destacar no *corpus* documental a pastoral de D. Antônio do Desterro, de 4 de abril de 1747, que confirma uma anterior de D. Antônio de Guadalupe, na qual os batuques que ocorriam nas festas de Santos e na de Nossa Senhora são proibidos.<sup>9</sup>

A pastoral de D. Antônio de Guadalupe referida no documento de D. Antônio do Desterro não é datada e nem localizei uma de mesmo teor. Tive acesso aos capítulos da visita de 22 de dezembro de 1726. O §5º faz menção a

*[...] escravos principalmente da costa da mina retém entre si ainda reliquias de sua gentilidade ajuntando-se em vozes com seus instrumentos em sufrágios aos seus falecidos ou quem mais [...] em algumas tavernas se sentam comprando várias comidas e bebidas que depois de comerem e beberem lançam por terra talvez sobre as sepulturas dos defuntos.*<sup>10</sup>

Essas práticas são caracterizadas de forma genérica como “abusos”, “superstições” e são punidas. Mas vale sublinhar que nelas são identificados os minas.

Neste artigo, quero avançar na compreensão do veto aos batuques para além da sua associação à participação nesses ritos católicos da população de origem africana. Em princípio, registra-se a continuidade da norma

em relação ao bispo pretérito e a atenção de D. Antônio do Desterro à presença de africanos e seus descendentes, escravos e forros, no território do bispado, provavelmente intensificada pela experiência de seis anos como bispo de Angola (1738-45), quando foi transferido para o bispado do Rio de Janeiro (1745), tomando posse em 1747.<sup>11</sup> Esta atenção se desdobra numa ação governativa, que se expressa em várias medidas com relação a esses segmentos, a exemplo do acesso aos ritos funerários (orações, sepultamento) e os sacramentos.<sup>12</sup>

O andamento da pesquisa sobre o veto mencionado exigiu um inventário do termo “batuque”, a análise da documentação e a discussão com estudos que lidam com História da África para a compreensão da diáspora – que associam os batuques ao jongo/caxambu de fins do século XVIII e do século XIX, relacionado aos grupos de cultura centro-africana. A partir do diálogo com essa historiografia, que analisa as percepções sobre o batuque pelos viajantes, folcloristas, autoridades leigas e eclesiásticas e pelos seus praticantes, pode-se dizer que as manifestações cercadas em 1747 têm alguma ligação com o jongo/caxambu do sudeste de c. 1830 e meados do século XIX.<sup>13</sup> A afirmação exige uma digressão e a retomada do percurso.

## Uma digressão necessária

Vejamos a pastoral de D. Antônio do Desterro, pela qual se proibiam

*alguns ajuntamentos de pessoas de um e outro sexo com o pretexto de Se festejar a Maria Santíssima ou outra alguma imagem para isso [ornando] altares com música; e instrumentos e outra pompa e que depois destas ações se empregavam as ditas pessoas de um e outro Sexo em bailes, batuques e saraus e outros divertimentos totalmente alheios ao Louvor de Deus; e Sua Mãe Santíssima concorrendo muita gente Sendo isto ocasião de Escândalo parecendo estes obséquios com os que os gentios faziam a Seus Falsos Deuses misturados*

<sup>8</sup> A jacobéia foi uma corrente reformadora nascida no Colégio da Graça de Coimbra, dos Eremitas de Santo Agostinho, nos primeiros anos do século XVIII, sendo Fr. Francisco da Anunciação um dos seus mentores. Ela preconizava a formação de um verdadeiro cristão. Sobre a jacobéia e sua influência no episcopado: Paiva, 2011, p. 29-59; Souza, 2006, p. 107-128. Sobre o jansenismo: Souza, 2009, p. 41-66, 2009. Sobre a trajetória e o caráter reformista de D. Antônio do Desterro: Santos, 2014, p. 303-328; Pereira, 2014, p. 267-296.

<sup>9</sup> ACMRJ. Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, f.35-36. Agradeço sua indicação do documento citado no corpo do texto a Josimar Faria. Em função do fechamento do arquivo, passei a contar com a transcrição do Mons. Flavio Carneiro Rodrigues. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, AEAM/Seção de Livros <manuscritos/Pastorais/1727/FLS.55v-57/Arm, VI, prat 1.

<sup>10</sup> Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, AEAM/Seção de Livros <manuscritos/Pastorais/1727/FLS.55v-57/Arm, VI, prat 1 (grifos meus).

<sup>11</sup> A narrativa da entrada do bispo, ocorrida em primeiro de janeiro de 1747, encontra-se em: Cunha, 1747. O autor da narrativa era devoto de São Jorge e esteve diretamente envolvido com a institucionalização da Irmandade de São Jorge (1741-2). Na época era juiz de capelas e resíduos (Fazenda, 1919). Foi ainda Juiz de Fora do Rio de Janeiro (1744-50), Intendente e Provedor da Fazenda Real em Goiás (1754-5). Neste cargo, envolveu-se com contrabando e irregularidades, razões pelas quais um decreto real (1761) ordenou o sequestro de seus bens e sua prisão, a princípio no Rio de Janeiro e, posteriormente, a transferência para uma cadeia em Lisboa. Esses últimos dados foram recolhidos por Lucas Domingues Torres do Nascimento, que desenvolve monografia de graduação sob minha orientação: Uma leitura da entrada do bispo D. Antônio do Desterro no Bispado do Rio de Janeiro - século XVIII (Pibic CNPq/UFRJ).

<sup>12</sup> ACMRJ. Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, f. 37v-38v; ACMRJ. Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, f.80-81. Sobre o assunto consultar: Santos, 2014, p.311-312; Pereira, p. 267-296.

<sup>13</sup> Mattos; Abreu, 2007, p. 69-108; Slenes, 2007, p. 109-158; Reis, 2002, p. 101-147

*de ações indecentes e escandalosas e que sendo nos por razão [?] de Nosso Pastoral ofício seguir em tudo o bom regimen do Excelêntissimo Reverendíssimo Nosso Predecessor que com tanta experiência das desenvolturas depois vigilante os atalhava extirpando tudo que não diz Respeito ao Serviço de Deus e bem das almas (...)*<sup>14</sup>

Este trecho da pastoral é muito rico, pois condena os “bailes, batuques e saraus” – ritmos e danças – que implicam a mistura de gêneros e de elementos estranhos, alheios à religião cristã tida como a Verdadeira. Note-se o paralelo com os “falsos deuses” cultuados pelos gentios para falar de uma população que não é diretamente mencionada, mas que pode ser identificada pela presença dos “batuques”. No que diz respeito ao paralelo, pode-se lembrar que na história do conceito de ritual há um deslocamento importante em fins do século XVIII: a sociedade cristã ocidental passa a admitir que os antigos pagãos – um primeiro outro, diferente – também praticavam rituais.<sup>15</sup> Pode-se mencionar também a reflexão de Lahon sobre as irmandades negras em Portugal entre os séculos XVI e XVIII. Este retoma autores clássicos da primeira fase dos Descobrimentos, que manifestam o sentimento de superioridade europeia em relação às culturas africanas, a expectativa da Coroa e de parte da cúpula eclesiástica em incorporar os africanos à comunidade espiritual cristã. Tencionando reinscrever a história daquelas instituições nas relações escravistas em Portugal, num período longo, o autor indica que a concessão de liberdades e privilégios às irmandades mistas do Rosário ocorre até fins do XVI. No entanto, quando da percepção da falência da eficácia da catequese e da resistência dos africanos e seus descendentes, uma corrente composta essencialmente de proprietários de escravos, da nobreza, faz emergir uma fratura na percepção inicial, que consagra uma diferença de natureza pela aplicação dos estatutos de limpeza de sangue juridicamente vigentes até 1773 (Lahon, 2012).

A pastoral também qualifica as misturas como “indecentes, escandalosas”, adjetivos que se opõem à noção de honestidade – qualidade de casto, de pudor – cujo campo semântico na época da Reforma religiosa remete para uma moralidade e comportamentos catolicamente aceitos. “Indecente & desonesto movimento do corpo”, como comenta Bluteau, associando os termos.<sup>16</sup> Por fim, o trecho faz o elogio do bom *regimen* do bispo antecessor, D. Antônio de Guadalupe, que fora jacobeu, assim como D. Frei João da Cruz e D. Antônio do Desterro, entre outros da América portuguesa. As considerações de Senellart sobre as artes de

governar nos auxiliam na reflexão sobre o governo exercido pelos bispos, a começar pelo fato de este autor dissociar a ideia de governo, de Estado: o governo precede o Estado. Se considerarmos que o período que estamos analisando é justamente o da construção do Estado Moderno, a monarquia portuguesa deve ser pensada a partir da interação entre as esferas religiosa e estatal. Ademais, o episcopado português, por razões várias, constitui um importante polo de poder sobre os cidadãos. Segundo Senellart, *regimen*, governo, durante a Idade Média, define-se a partir do *regimen* eclesiástico, o das almas e aquele cujas condições a Igreja define para o rei. Ele acrescenta que o “governo” na Idade Média não pode ser identificado com o domínio político, pois este só tardiamente tornar-se-ia um nível distinto da realidade. *Regimen* é uma palavra polissêmica, que veicula sentidos vários: espiritual, moral, pedagógico, técnico. Portanto, na história do conceito do político, que se autonomiza ao longo do tempo, há que se remeter ao *regimen*, pertencente ao vocabulário da direção espiritual manejado pelos homens da Igreja (Senellart, 2006, p. 19-69, esp. p. 22-24). Ao repetir e elogiar o bom *regimen* de D. Fr. Antônio de Guadalupe, D. Antônio do Desterro observa a experiência no trato com costumes licenciosos, capacidade de censura e bom governo das almas.

Neste sentido, vale trazer a análise que Evergton Souza faz sobre a trajetória e, em particular, sobre o período em que D. Fr. Antônio de Guadalupe esteve à cabeça do bispado do Rio de Janeiro. Marcado pela influência da jacobéia, que valorizava a oração mental e os sacramentos (a comunhão e a confissão) para a gênese de um verdadeiro cristão, buscou reforçar a formação do clero, sobretudo através da teologia moral. Dedicou-se também a fortalecer a estrutura clerical, através da adoção das *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, da fundação do Seminário de São José, do empenho na transferência e/ou construção de uma nova catedral, na realização das visitas pastorais etc. Apesar de não podermos mensurar a eficácia de suas ações, o posicionamento de D. Fr. Antônio de Guadalupe teria sido tanto de rigor quanto de moderação, evitando conflitos ocorridos na experiência administrativa de outros prelados filiados àquela corrente. Essa atitude fica evidenciada no trato com a justiça eclesiástica. Quando se fazia necessário, punia os clérigos licenciosos, em conformidade com o direito, e demonstrava capacidade de negociação com as demais autoridades influentes na região, a exemplo dos governadores (Souza, 2015, p. 137-65).

D. Antônio de Guadalupe visitou as Minas Gerais em três ocasiões, 1726, 1733 e 1735, permanecendo dois

<sup>14</sup> ACMRJ. Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, f.35-36. Há várias lacunas em função do mau estado do documento.

<sup>15</sup> Observar as citações e comentários das primeiras edições da *Encyclopedia Britannica* (1771, 1797), que passam a incluir por analogia os povos pagãos da Antiguidade. (Asad, 1993, p. 56).

<sup>16</sup> Vale consultar os verbetes “indecente”, “escandaloso” e “honestidade” em: Bluteau, 1712-1728. Além disso, a definição elaborada por: Hansen; Pécora, 2006, p. 87-109.



anos na primeira vez. Mesmo com o auxílio de outros pesquisadores, a indicação de que a Pastoral de 1747 de D. Antônio do Desterro repetia uma de D. Antônio de Guadalupe não foi confirmada na consulta a diversos arquivos. Pode-se supor que seu sucessor reforçasse uma direção: a do cerceamento das festividades, sobretudo as que misturavam “pessoas de diverso sexo”, as realizadas por africanos e afrodescendentes e o papel dos prelados em “apascentar as almas via palavra e exemplo”.<sup>17</sup>

Vale uma menção à polêmica registrada em 1742 entre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e o Cabido da Catedral, instalada interinamente na Igreja do Rosário, cuja administração cabia aos irmãos leigos. Segundo Pizarro, que narra o conflito traduzido em querela jurídica, a Irmandade tomou a liberdade de chamar os músicos a seu arbítrio e de celebrar ofícios divinos com pessoas que nomeasse. Partiu do

*[...] presumido privilégio de eleger a Irmandade o Celebrante, e Ministros do Altar para as suas Festas, que o Cabido, como Paroco habitual da freguezia da Sé embarçou, por se opor aos direitos paroquiais, dos quais estava em posse pacífica desde a fundação da Catedral.*<sup>18</sup>

Numa narrativa bem informada, mas enviesada a partir da perspectiva clerical e capitular, ele refaz a história do templo próprio dos irmãos do Rosário. Sublinha as esmolas recebidas por determinados patrocinadores: Luiz Vahia Monteiro, ex-governador da Capitania do Rio de Janeiro, que concorrera com recursos para o corpo principal da igreja e os cônegos, para a expansão do edifício já então catedral. Pizarro considera “a Irmandade sempre ingrata aos seus benfeitores, e revestida de sentimentos contrários, jamais ofertou aos honrados hóspedes alguma daquelas acomodações novas”.<sup>19</sup> Desconsiderando que a Irmandade havia sido alijada de seu local de origem, a antiga catedral sita no Morro do Castelo, e que construía templo próprio contando com recursos dos devotos de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, Pizarro lança mão de argumentos jurídicos que reforçam a hierarquia, seja do pároco, seja do mestre de capela diante da corporação do Rosário. Além disso, indica casos assemelhados em outras freguesias do bispado, uma jurisprudência, para confirmar a sua interpretação. Mas, o que parece incomodar mais é a já

indicada liberdade de ações nas festividades de seus santos.

Para que se avance na compreensão do veto aos batuques, é importante uma consulta aos dicionários sobre este termo, que trazem os significados à época, se bem que tendam a estabilizar certos discursos (Carmo, 2014, p.165-181).

Batuque: termo documentado na pastoral de 1747, quicá reproduzido dos escritos anteriores de D. Antônio de Guadalupe, o que implica um recuo comparado a 1770, datação atribuída por Antônio Houaiss. Sua origem é controversa, derivada do “batucar”, datado de 1727.<sup>20</sup> Batuque torna-se mais incidente somente na linguagem editada no século XIX<sup>21</sup>. Em fins do século XVIII e o início do XIX, numa perspectiva genérica, o batuque é associado a diversas manifestações que hoje chamaríamos afro-brasileiras, como os lundus, em que as ambiguidades das relações entre sinhás e escravos são tematizadas.<sup>22</sup> Hoje, define-se batuque como ato ou efeito de batucar, de bater com reiteração, de dar pancadas seguidas, de fazer ritmos ou barulho desta maneira, mas também a denominação genérica das danças afro-brasileiras acompanhadas de percussão e, por vezes, de canto.<sup>23</sup> O termo batuque não se encontra em Bluteau, mas é significativo que “batucar” seja qualificado como “termo chulo. bater a miúdo”, num contexto em que o conteúdo pejorativo atribuído aos vocábulos usados para nomear a população africana e afrodescendente muitas vezes é reproduzido com juízos de valor, que tendem a desaparecer nos dicionários mais contemporâneos (Bluteau, 1712-1728). Seguindo a trilha dos dicionários, Macedo Soares, em 1888, é quem faz, nos primeiros tempos da linguagem do Português do Brasil, a melhor descrição do termo batuque. Pode-lhe faltar precisão – regional, étnica –, mas é irresistível pelo interesse demonstrado na investigação deste que era um abolicionista. De acordo com o dicionarista, é

*[...]dança com sapateados e palmas, ao som de cantigas acompanhadas só de tambor quando é de negros, ou também de viola e pandeiro, quando entra gente mais asseada (...).*

Significa também, o barulho, as pancadas que reaparecem na definição atual (Soares, 1889). Em Macedo Soares, a dança, conforme os grupos sociais, faz uso de diferentes instrumentos e, nela, já se pode perceber

<sup>17</sup> “Cópia da Carta Pastoral que o Ilmo. Sr. Bispo manda se publique em cada três mezes na estação, sendo a pastoral que fez em 14 de Dezembro de 1727” Rodrigues, 2004, p. 1.

<sup>18</sup> Araújo, 1820, vol.6, p. 61-76 (grifos do autor).

<sup>19</sup> Araújo, 1820, vol.6, p. 62.

<sup>20</sup> A fonte mais antiga de “batuque” indicada por Houaiss é COSME, Francisco Damião. Tractado das queixas endêmicas, e mais fataes nesta Conquista. [1770]. *Studia*, Lisboa, n. 20-22, 1967 (Houaiss, 2008).

<sup>21</sup> Encontrei 11 citações do termo batuque entre 1500-1900 em livros e revistas em português, sendo a primeira 1831 e a última 1888 a partir de uma pesquisa no Google.

<sup>22</sup> Essa perspectiva mais genérica sobre batuques pode ser encontrada em: Almeida, 2009, p. 42-49.

<sup>23</sup> Para a definição atual fiz uso de: Houaiss, 2008.

que negro remete a uma condição social, inferiorizada em termos de costumes e civilização. Na informação etimológica do longo verbete, Macedo Soares faz uma recolha dos significados e considera perfeita a descrição de Alfredo de Sarmiento, em *Os Sertões d'África* (1880), para quem batuque nomeia, simultaneamente, a dança e o tambor com que se executa o som:

*Forma-se um círculo composto dos dançadores e dos expectadores, fazendo parte deles os músicos com seus instrumentos. Formado o círculo saltam para o meio dele dois ou três pares, homens e mulheres e começa a diversão. A dança consiste num bambolear sereno do corpo, acompanhado de um pequeno movimento dos pés, da cabeça e dos braços. Estes movimentos aceleram-se, conforme a música se torna mais viva e arrebatada e, em breve se admira um prodigioso sacolejar dos quadris, que chega a parecer impossível poder-se executar sem que fiquem deslocados os que a ele se entregam. Aquele que maior rapidez emprega nesses movimentos é freneticamente aplaudido e reputado como o primeiro dançador de batuque. Quando os primeiros pares se acham extenuados, vão ocupar os respectivos lugares no círculo formado e são substituídos por outros pares que executam os mesmos passos. Os cantares que executam essas danças lascivas são sempre imorais, e até mesmo obscenos, histórias de amores descritas com a mais impudica nudez (...) (Soares, 1889).*

Segundo Macedo Soares, essa era a dança dos negros de África, do Congo e dos Sertões ao norte de Ambriz, que naquele momento se executava no Brasil, com “cor local”. Esta era caracterizada pela presença de pares de diferentes gêneros, que se alternam numa roda, marcada por modulações de ritmo, emulação e sedução. Esta dança dos negros é comparada ao batuque de Luanda e outros distritos que, segundo o autor, sofreram influência europeia. Uma dança mais individualizada, na qual o dançante que entrava na roda depois de dar alguns passos dava uma umbigada, chamada *semba*, para indicar o substituto. Macedo Soares diferencia os tipos de batuque por seus executantes: o primeiro, pelos negros; o outro, batuque de influencia europeia, assemelhado ao fado, também encontrado no Brasil de sua época pelos criou-

los, pelos mulatos e pelos brancos.<sup>24</sup> É possível observar que a diferenciação é uma gradação de cor, reveladora da condição social e de um grau de civilização. Neste ponto, vale lembrar que, na passagem do século XVIII para o XIX, as definições de “preto” deixam paulatinamente de expressar a condição escrava, que se associava aos critérios de pureza de sangue do Antigo Regime, para ganhar um critério racial. Macedo Soares era um abolicionista que, muitas vezes, dava sua voz a questões relativas aos negros e seus direitos, mas apresentava ambiguidades: concebia que os negros seriam inferiores em termos de cultura e costumes, uma característica que permeia os dicionários portugueses.<sup>25</sup>

Afinal, o que a historiografia que lida com a diáspora e, em particular, com a cultura forjada por africanos e seus descendentes no que seria o sudeste brasileiro, tem a dizer sobre o batuque? Para Hebe Mattos e Martha Abreu<sup>26</sup>, batuque era um termo genérico utilizado no relato dos viajantes estrangeiros, nos códigos de repressão e controle, nos jornais, por quem desconhecia e estranhava as diversas manifestações que as autoras, a partir de uma análise crítica de diversas fontes, associaram ao jongo e ao caxambu. Macedo Soares, no dicionário, afirma a sinonímia entre batuque e jongo, dedicando ao último uma breve e imprecisa explicação.<sup>27</sup> Segundo as autoras, ele pode ser localizado entre outros intelectuais empenhados na construção da nação em termos culturais linguísticos e musicais. Neste sentido, trabalha “pela ‘emancipação literária’ do Brasil em relação a Portugal, ao incorporar 1000 africanismos e brasilianismos, palavras e citações afro-indo-lusitanas” (Mattos; Abreu, 2007).

Propondo um deslocamento do batuque para o jongo, este sim objeto de sua história, as autoras definem batuque como reunião de negros – com dança e cânticos –, que apresentavam entre c. 1830 e 1850 um nexos com a cultura centro-africana e a língua banto. O batuque, cujos registros procuram deslindar, tende a se destacar num *continuum* sócio-musical, que ia do lundu ao batuque, visto que o primeiro aparecia entre os ritmos e as danças de maior intercâmbio social, enquanto que o batuque apresentava certa independência e especificidade africana. No rastro do jongo, observam que variadas festas motivavam a realização daquelas danças e cânticos: um batizado do

<sup>24</sup> A ideia de “cor local”, assim como as categorias crioulo, mulato e branco, são as usadas pelo autor: Macedo Soares, 1889, p. 87.

<sup>25</sup> Esta ambiguidade é indicada por: Carmo, 2014, p.168.

<sup>26</sup> Mattos, Abreu, 2007. Utilizei várias ideias que aparecem dispersas neste artigo, em que as duas autoras analisam como o jongo foi registrado e avaliado entre os séculos XIX e XX por diferentes agentes – pelos viajantes estrangeiros, folcloristas, intelectuais e autoridades governamentais, observando que os primeiros registros diferem muito da atualidade, pois em 2005 o jongo foi considerado patrimônio imaterial brasileiro. O texto que aponta para a associação entre o reconhecimento do jongo e as comunidades quilombolas, como compensação para a história dos africanos e seus descendentes, fornece uma leitura cuidadosa daqueles registros no sudeste, principalmente em São Paulo e no Rio de Janeiro.

<sup>27</sup> Jongo é definido exclusivamente como “dança dos negros da costa”, e seguem-se citações de jornais da década de 80 do século XIX sobre o mesmo (Soares, 1954-1955. vol. 2).

filho do senhor e, no pós-abolição, as celebrações do 13 de maio. No vínculo com o rito, havia a percepção de que os batuques de negros podiam funcionar como espetáculos para os senhores e seus visitantes, mas cujo sentido não é unívoco, pois, nas reuniões poderia haver a presença de escravos de diferentes fazendas, onde se divertiam, partilhavam mensagens e experiências religiosas outras. Por estas razões, o batuque esteve na pauta de negociações dos escravos com os senhores, não só na cidade do Rio de Janeiro.

Como sintetizou João José Reis, para a “festa negra” da Bahia na primeira metade do século XIX, batuque era religião de base africana e divertimento dos negros. Considerando a restrição das fontes para a percepção dos participantes, ele procura analisar a atitude dos brancos, dos senhores e das autoridades diante dela. Interessa-lhe uma análise política, um “campo de forças” em que os participantes resistem pela manutenção de seus festejos, enquanto as elites se dividem em relação a eles – antes-sala da revolução ou manifestações a ser toleradas? Se o “tratado de paz” proposto pelos rebelados no engenho Santana – Ilhéus, século XVIII – aparece como exemplar da resistência escrava, pois o direito de “folgar, brincar e cantar” quando lhes aprouvesse estava na pauta de reivindicações dos escravos, o autor identifica uma intensificação de leis provinciais e, sobretudo, de posturas municipais e editais da polícia, após a independência, que apontam para a discussão entre as elites sobre a “festa negra”. Neste período, a discussão está associada ao enquadramento dos habitantes do Império do Brasil, na construção do Estado nacional, levado a cabo pela elite ilustrada e supostamente civilizada, e à conjuntura de rebeliões escravas da primeira metade do século XIX.<sup>28</sup>

As informações desses autores são mobilizadas aqui porque no período que nos interessa –  *grosso modo* os anos 40 do século XVIII<sup>29</sup> – a maior parte dos africanos provém da África Centro-Occidental, também referida como Congo-Angola, ou seja, cerca de 94 % dos desembarcados no sudeste do que seria o Brasil, entre 1701-1800, provém daquela região. Nos Oitocentos há um crescimento significativo do Sudeste

da África e Ilhas do Oceano Índico como fornecedora de escravos, mas ainda assim a área prioritária seria a África Centro-Occidental. Entre 1650 e 1770, como corrobora Sweet, a cultura e religiosidade afro-portuguesa seriam forjados a partir dos egressos da África Centro-Occidental pois em cada três, dois desembarcados vinham de lá.<sup>30</sup> Ainda assim, considerando a região Congo-Angola, estamos diante de uma miríade de grupos étnicos: angolas, benguelas, ganguelas, congo, monjolo etc.<sup>31</sup> Slenes, que associa o jongo – dança, percussão e poesia – com a cultura centro-africana, dá ênfase à análise da poética (vocabulário e versos), sob a forma de canto responsório imbricado. Sua escolha se explica não apenas pelos trabalhos já existentes, mas por uma perspectiva que sublinha a linguagem como constitutiva da unidade centro-africana. Para o autor, o jongo do sudeste do Brasil do século XIX partilha da “constelação *kumba*”, um vocabulário sagrado em *kikongo*, *kimbundu*, *umbundu*, entre outras línguas banto. Os jongos faziam parte dos festejos de sábado e eram canções de trabalho dos escravos que faziam uso tanto do português, quanto das línguas africanas. Estas comportavam mensagens cifradas, com sentido espiritual e comunitário, não acessíveis aos senhores e autoridades.<sup>32</sup>

A despeito da permanência/generalização do termo “batuque”, a meu ver, não é possível identificar o batuque das décadas de 40 e 50 do século XVIII ao jongo praticado no sudeste brasileiro no século XIX. Considerando os estudos que lidam com a diáspora, o caráter majoritário da cultura banto no sudeste e os sentidos comunitário, espiritual e associado a negociações do jongo, as danças, a percussão e os cânticos entoados no século XVIII, tidos por “batuques”, são uma espécie semelhante.

Contudo, até o momento, poderíamos apenas fazer hipóteses sobre os grupos étnicos praticantes do batuque que se generalizava pelo Bispado, do Rio de Janeiro a Minas Gerais. Mas na leitura da Pastoral de 1747 e de outros documentos coevos, fica evidenciado o sentido religioso e ameaçador daquelas manifestações. Na linguagem do visitador, investido do ofício por D.

<sup>28</sup> “Festa negra” é expressão usada pelo autor, que inclui diferentes festejos que os negros realizavam em datas do calendário católico e festas da monarquia (REIS, 2002, p. 101-147).

<sup>29</sup> Lembro que a Pastoral analisada é de 1747, lançada por D. Antônio do Desterro, e repete uma de D. Antônio de Guadalupe.

<sup>30</sup> Os dados apresentados sobre desembarques no sudeste brasileiro de acordo com as regiões de origem foram extraídos das regiões africanas convencionadas a partir do trabalho de David Eltis e sua equipe, que recorta a África com terminologia atual em sete regiões: <http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates> disponível em: 17 abr. 2017 (Sweet, 2003, p. 3).

<sup>31</sup> Os grupos indicados no texto pertencem a uma amostra de inventários e testamentos de proprietários de escravos do Rio de Janeiro para as paróquias da Candelária e Santíssimo Sacramento, entre 1737 e 1740. (cf. Sweet, 2003, Table I, p. 26). Para o autor, mesmo entre pequenos proprietários em c. 1750, prevalecem escravos centro-africanos. (Sweet, 2003, p. 24) Mary Karash apresenta alguns grupos coincidentes, mas a referência territorial utilizada para a análise da origem das nações africanas do Rio de Janeiro é para o século XIX, entre 1830 e 1852 (Karash, 2000).

<sup>32</sup> Veja, por exemplo, a oposição entre os termos *quizunba* e *visaria* proposta por Slenes: “o primeiro aponta, por um lado, para frases alusivas e cantos de demanda indecifráveis ao grupo por que enunciadas com palavras africanas. Por outro, para versos em português cujo sentido literal poderia ser captado por todos”. (Slenes, 2007, p. 109-158). No corpo do texto, faz-se o uso das grafias adotadas por Slenes no seu trabalho para os termos ‘kikongo’ e ‘kimbundo’ à diferença do que é adotado, por exemplo, por Houaiss, que adota ‘quicongo’ e ‘quimbundo’. Este último não possui verbete, mas consta da Lista geral de reduções no dicionário (Houaiss, 2008).



Antônio do Desterro, o batuque era “como o Demônio que não cessa de andar sempre em contínuo giro neste Bispado”.<sup>33</sup>

Mais uma vez são os historiadores da diáspora que nos fornecem um atalho para a precisão, dissolvendo a mistura entre batuque e calundu, que se encontra na historiografia. Calundu: corruptela advinda do *kimbundo*, nomeava o espírito ancestral e se tornou o termo utilizado para nomear os ritos, que incluíam possessão espiritual dos vivos. Na América Portuguesa, a partir de meados do século XVII, essas cerimônias assumem várias formas e têm uma matriz centro-africana. Em Angola, no século XVIII, é denominada *quilundu*, em São Domingos, *calenda*. Na América Portuguesa, há registros do termo calundu, sobretudo na Bahia e em Minas Gerais, e de um expressivo crescimento de casos de possessão espiritual na documentação inquisitorial, entre 1685 e 1740. Mas, segundo Sweet, nas suas diversas formas era utilizado por escravos e libertos para lidar com doenças e desequilíbrios sociais na comunidade. Nas suas diversas formas, incluía a possessão de um vivente – a quem era dirigido uma consulta ou pedido – cantos e danças. A princípio era utilizado apenas pela comunidade de africanos e seus descendentes na diáspora, em função dos recorrentes problemas de desnutrição, doença e excesso de trabalho. Depois se generaliza, sendo utilizado por proprietários de escravos para lidar com seus escravos adoentados, antes que para si. O reconhecimento de alguns *calundeiros* (adivinhos/curandeiros) aponta para o reconhecimento de um poder religioso utilizado a partir do século XVII para além da comunidade escrava, que rivaliza com os ritos católicos e a medicina europeia.<sup>34</sup>

Uma menção ao trabalho de Calainho é importante, pois busca resgatar as crenças e práticas africanas e, simultaneamente, os mecanismos pelos quais elas foram assimiladas à feitiçaria entre o século XV e o século XVIII, especificamente, até o Regimento Inquisitorial de 1774. Ao analisar as confissões e denúncias, identifica negros curandeiros, calundunzeiros, advinhos e, como foram tidos por criminosos e heréticos. Faz uso da legislação monárquica (alvarás, cartas régias, ordenações), eclesiástica e, sobretudo, da análise dos processos inquisitoriais, por

meio das quais as crenças e práticas mágicas dos negros tornam-se evocação e/ou pacto com o Diabo. A noção de circularidade cultural aponta para a definição de feitiçaria no cruzamento dos saberes europeus e africanos, como também para a difusão do saber demonológico entre os próprios negros nos cárceres inquisitoriais, nos editais que incitavam denúncias e nos autos-de-fé. Os calundus e as bolsas de mandinga fazem parte das crenças e práticas africanas, são identificadas no reino, mas circulam no mundo português e ultramarino.<sup>35</sup>

Por fim, mencionemos as indicações de Parés, cujo propósito é, simplificadamente, examinar a contribuição da nação *jeje* na formação do candomblé na Bahia. Segundo o autor, esse grupo provinha da “área dos *gbe* falantes”, a região setentrional do atual Togo, República do Benin e o sudoeste da Nigéria. Segundo o autor, foram as tradições religiosas da Costa da Mina, em particular as da “área dos *gbe*” (os cultos do vodum) que contribuíram como os primeiros referentes para a organização do grupo religioso numa estrutura eclesial ou conventual.

*O tipo de atividade devocional desenvolvido a partir da consagração de devotos às divindades mediante processos de iniciação, com a instalação de altares fixos em espaços sagrados estáveis, contrastava com as práticas terapêuticas e oraculares de caráter mais individualizado e itinerante, próprias da maioria dos calundus coloniais (Parés, 2007, p.18).*

A sua proposição se desdobra numa revisão de conceitos – nação, religião etc – à luz da história da diáspora e na releitura de documentos da inquisição setecentista. Consequentemente, corrobora a hipótese de que há importantes diferenças entre o calundu colonial e o Candomblé contemporâneo, a despeito de semelhanças formais identificadas no vestuário (Souza, 1994, p.263-269). Para Parés, “calundu’ foi um termo genérico utilizado para designar atividades religiosas de várias índoles, porém de origem africana, em oposição a práticas católicas ou ameríndias” (Parés, 2007, p.114-5). A sua funcionalidade era terapêutica e oracular. Essas práticas eram oficiadas por um especialista, às vezes, com um reduzido número

<sup>33</sup> AEAM, Disposições Pastorais, 1756, f.18v. In: Eugênio, 2007. O item sobre o “batuque” cita registros de visitas pastorais, como representativas de registros dos anos 50 do século XVIII, que procuram reprimir os batuques. Nestes registros, o batuque é referido como dança, praticada por negros escravos e forros. O primeiro registro de batuque é de 1753, chamado pelos praticantes “calundunes”. A análise do autor aponta condenação por associação ao diabo e um contínuo entre o batuque desta época até o século XX. Laura de Mello e Souza, em trabalho pioneiro na época, analisa minuciosamente nove casos de calundus, todos em Minas Gerais, entre 1725 e 1750. A partir de um testemunho, ela observa que os demônios encontrados nessas práticas demandavam especialistas religiosos africanos, donde conclui sua matriz. Estabelece semelhanças entre os calundus coloniais e o candomblé contemporâneo (Souza, 1986, p. 263-269, 385). Luciano Figueiredo também identificou batuques em Minas Gerais, entre c. 1730 e c. 1770, a partir de devassas, correspondências e visitas pastorais (Figueiredo, 1993 p. 171-182). Para o autor, os batuques (ou calundus), são danças, divertimentos e feitiços praticados especialmente pelas camadas mais pobres da população – cativos e livres.

<sup>34</sup> A reflexão desenvolvida neste parágrafo toma como referência: Sweet, 2003, p. 139-160. Ver também o termo “calundu”, em que se menciona o etim. Quimbundo *Kalu’ndu’*. (Houaiss, 2008). Mantive no corpo do texto “calundeiro” como se encontra no livro de Sweet, à diferença de “calundunzeiro”, conforme se verá em outros autores: (Parés, 2007, p. 115; Calainho, 2008).

<sup>35</sup> Usei o termo ‘calundunzeiro’ tal como aparece na edição. Referências ao calundu se encontram dispersas no livro (Calainho, 2008, 19-30; 189-260).

de assistentes, restringindo-se as danças e experiências de mediunidade ao primeiro. Geralmente, o “calunduzeiro” era requerido para os serviços deslocando-se para este fim, sem ter espaço fixo para os seus rituais.

## A Pastoral de 1747 e as outras normas

Voltando à Pastoral de 1747, é interessante observar que todos os que concorrem com os batuques estão sujeitos à pena de excomunhão, não apenas os que produzem semelhantes “ajuntamentos”. Para evitá-los, o bispo, por intermédio do secretário da Câmara Eclesiástica, conclama os párocos à delação ao Vigário da Vara e prescreve a difusão da norma por todas as igrejas da comarca por vias escritas e orais.

A despeito de não encontrarmos na Pastoral de 1747 informações sobre sua difusão, as cartas pastorais, muitas vezes, o fazem. Ao analisar o gênero, observa-se que, no final de cada uma, havia uma ordem ao pároco para que ele as lesse a seus fregueses, ou mandasse as ler pelo seu coadjutor à estação da missa conventual, cuja regulamentação é encontrada nas *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. A ordem estabelecia ainda um período de leitura – três ou quatro domingos sucessivos e cobrava certidão, que daria fé da execução da leitura (Santos, 2006, p.309). Era uma fórmula comum ao gênero, que encontra variações:

*que nos Livros da sua Freguesia, ou Igreja registre esta Pastoral, e quatro vezes no ano leiam, ou mandem ler publicamente do Púlpito em dias de Concurso, e mandem fixar nas Igrejas, donde não será tirada por pessoa alguma, com pena de excomunhão, e absolvição a Nós reservada.*<sup>36</sup>

Nesta pastoral, além da enunciação, considerando o número de receptores, há cópia pública e, em caso de desobediência, punição e perdão. Noutras, cópias para envio a igrejas da região. No caso, uma pastoral de D. João da Cruz que retoma temas tratados por D. Antônio de Guadalupe: ao condenar as máscaras nos festejos, identifica as casas de alcouce e/ou casas de quilombos. Segundo os bispos, eram casas alugadas por pessoas de diferentes estados a pretos, forros ou brancos, que serviam de alcouce e acolhimento de pessoas, para ofensa de Deus.

Eram consentidas pelos senhores “pela prontidão com que os negros alugadores lhes pagam os alugueres” e pelos curas, pois tinham “tanta publicidade, que era impossível que os ditos párocos não soubessem”.<sup>37</sup> Seria interessante investigar melhor essas casas de prostituição, que na visão dos religiosos serviam a propósitos diversos e pecaminosos, mas sua identificação parece coincidir com os quilombos urbanos, como agrupamento de alguns escravos e forros, que estabeleciam trocas econômicas com a comunidade livre e não livre, a exemplo da menção a escravos ao ganho mencionada (Schwartz; Gomes, 2017, p. 367-373). Em continuidade com as normas do bispo antecessor, D. João da Cruz sugere a delação, o despejo e a punição dos envolvidos no foro eclesiástico e civil. Com relação especificamente às festas, a pastoral incide sobre as “casas das Irmandades, Confrarias, e Sacristias, ainda das Ordens Terceiras se não façam banquetes, e ceias”, pois aquelas ocasiões são “matéria de excessos e demasias”.<sup>38</sup>

A proibição das danças e ritmos associados à população afrodescendente no século XVIII se combina à exclusão de danças e de ritmos profanos dos ritos católicos ensaiada desde, pelo menos, o século XVI, a partir de uma direção da Reforma Católica sobre a questão da música nas igrejas. Segundo Monson, no Concílio de Trento, falta um programa claro sobre música e é importante atentar para as deliberações preliminares, menos conhecidas dos historiadores da música, quando as propostas são discutidas, à diferença das disposições específicas, que os membros do concílio tornaram oficiais nas 22<sup>a</sup>, 24<sup>a</sup> e 25<sup>a</sup> sessões, em 1562, 1563 e 1563, respectivamente. Na 22<sup>a</sup> sessão, a mais conhecida, a música é um assunto relativamente menor na discussão sobre os “abusos da Missa”. Um sumário das várias submissões a ser encaminhadas nesta sessão é apresentado no *Diário* de Frei Bartolomeu dos Mártires: Entre os abusos “(...) que não só as músicas profanas sejam removidas das igrejas e santuários, mas também o canto que esconde o texto, como é na polifonia”. Depois de um processo de “redução” e “atenuação” – entre as reuniões informais e as congregações gerais, onde as disposições finais são estabelecidas – ficou definido na 22<sup>a</sup> sessão que “devia-se manter fora das igrejas composições, que apresentassem um entrelaçamento com o lascivo e o impuro, seja por intermédio do instrumento ou voz”. Monson deixa entrever o aspecto fragmentário (e parcialmente perdido) do material sobre a música no concílio e destaca que, a partir da 22<sup>a</sup> sessão, fica oficialmente estabelecido que a polifonia

<sup>36</sup> Pastoral do mesmo Excelentíssimo dada aos 30 de Maio de 1742 [D. João da Cruz]. In: Araújo, José de Souza Azevedo Pizarro e. *Memórias do Bispado do Rio de Janeiro*. IHGB, Arq 1, 3,13.

<sup>37</sup> Capítulos da Visita de D. Exmo. Snr. Guadalupe na cidade e freguesias dela aos 26 de julho de 1726; Capítulos da Visita de D. Exmo. Snr. Guadalupe na cidade e freguesias dela aos 6 de Janeiro de 1736. In: ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. *Memórias do Bispado do Rio de Janeiro*. IHGB, Arq 1, 3,13.

<sup>38</sup> Pastoral do mesmo Excelentíssimo dada aos 30 de Maio de 1742 [D. João da Cruz]. In: Araújo, José de Souza Azevedo Pizarro e. *Memórias do Bispado do Rio de Janeiro*. IHGB, Arq 1, 3,13.

seja admitida, proíbem-se os aspectos profanos, no limite lascivos na música sacra, que deve estimular a devoção. O tema da inteligibilidade não é claramente mencionado na decisão, mas fica como legado, para as discussões posteriores e para a tradição católica, que se deva transmitir a mensagem religiosa com clareza na música. Na 24ª sessão, importante para nossa reflexão, delega-se a responsabilidade das normas específicas sobre música aos sínodos provinciais e às autoridades episcopais. Isso significa que a música permanece nas igrejas católicas, de maneira não uniforme, mas conforme a administração local.<sup>39</sup>

Monson não discute de forma exaustiva a difusão/recepção daquelas normas,<sup>40</sup> mas podemos reconhecer a problemática na pesquisa sobre os vilancicos religiosos, um gênero poético-musical profano adaptado a *lo divino*. De origem hispânica, esteve em voga em Portugal, entre c. de 1640 e 1723. De maneira muito sintética, pode-se dizer que sua presença nas igrejas e procissões representou uma forma muito criativa de associar a transmissão de mensagens político-religiosas adequadas a um gênero que se imiscuia com o profano e exercia grande apelo sobre os fiéis.<sup>41</sup>

Uma pesquisa vindoura sobre as músicas e danças na Igreja poderá melhor elucidar as ações dos bispos reformistas do século XVIII contra os batuques. Knäble informa sobre danças praticadas por clérigos na França medieval. Elas estavam apagadas da memória dos próprios clérigos, homens de saber do século XVIII e/ou eram tidas por “estravagâncias” ou “bizarrices”, como para o Abade Jean Lebeuf. Havia uma longa tradição na Igreja, como, por exemplo, nas escolas catedrais do século XII, que legitimava a dança e distinguia uma espiritual doutra corporal. Entre as primeiras, estaria a *pelote*, uma mistura de jogo e dança praticada por bispos e clérigos na Catedral de Auxelle, a partir de uma cristianização da teoria platonica da harmonia das esferas (Knäble, 2014). O Abade François-Louis Gauthier, no *Traité contre les danses et les mauvaises chansons*, comenta diversas pastorais em França, entre outros documentos, que qualificam danças praticadas em festas católicas previstas no calendário como “abusos”, “desordens”, “vícios enraizados”, “maus costumes” etc. São passagens eloquentes:

[...] nos dias dos santos patronos, que deviam ser honrados por uma devoção extraordinária, uma modéstia totalmente cristã, uma santa imitação de suas virtudes cristãs! Em seu lugar, o jogo, as danças dissolutas (Gauthier, 1769, p. 71).

Gauthier, um clérigo jansenista, cujas obras de espiritualidade foram largamente utilizadas pelos padres, deixou várias reflexões sobre o ano litúrgico e as festividades (Dumortier, 1932-1995). Perspectivas como essa podem ter influenciado a mentalidade de bispos como D. Antônio de Guadalupe e D. Antônio do Desterro, com preconceitos em relação aos negros, cujos movimentos corporais eram crescentemente associados ao Diabo. Tinhorão, numa preciosa descrição da presença negra na vida festiva de Lisboa, observa que, na Ribeira do século XVI, não distinguindo se os ajuntamentos de negros eram simples divertimentos ou “cerimônias negro-africanas”, o poder punia com maior rigor quem cantava e dançava (Tinhorão, 1988, p. 120).

A direção tridentina a que fizemos referência – afastamento dos elementos profanos e, no limite, lascivos – é atualizada na Pastoral de 1747, voltada para as festas da Virgem, dos Santos e nos editais coevos para as festas de *Corpus Christi* e São Sebastião, que ocorriam no bispado do Rio de Janeiro do século entre 1742 e 1838.<sup>42</sup>

Entre os editais e pastorais selecionados, há um conjunto que fornece um enquadramento do espaço e tempo festivo. Em 3 de dezembro de 1748 proíbem-se as festas à Virgem e aos Santos com “estrondo de Musicas bailes festas, banquetes”, que misturassem os dois gêneros tanto nas casas particulares quanto nos oratórios públicos que existiam pelos cantos da cidade.<sup>43</sup> Neste edital, não só a proibição, como o conteúdo religioso e moral são reforçados – os “ajuntamentos” geravam uma série de “irreverências a imagem do Senhor e dos Santos”, “escândalos notórios”. Os espaços da cidade são discriminados, assim como o tempo: proíbem-se as festas “depois de se recolher o sol a horas de se rezar Ave Maria”. Ademais, seus praticantes seriam punidos de forma dupla: excomunhão e multa pecuniária. Os responsáveis, nas casas particulares, pagariam uma multa de 20 cruzados e, nos

<sup>39</sup> Monson, 2002, 1-37As citações no corpo do texto encontram-se nas seguintes páginas: p. 7, 11. Fiz uma adaptação do título utilizado por Monson para nomear o escrito de Frei Bartolomeu dos Mártires, originalmente *Nashlass*. Monson dá importantes indicações das lideranças que se encarregaram da discussão sobre música no concílio. Apenas indiquei a 25ª sessão, pois diz respeito a questão da música nos conventos.

<sup>40</sup> Sobre a recepção há apenas alguns exemplos como aquele das *Constitutiones almae domus* para a Santa Casa de Loreto (Loreto, Itália), promulgadas pelo Cardeal Giulio della Rovere em 1576. Nelas, prescreve-se ao mestre de capela obedecer às normas estabelecidas pelo Concílio de Trento para os músicos de igreja: evitar o que seja indecente e impuro; louvar a Cristo Senhor e a Virgem; ser o mais virtuoso na arte da música e adornar os louvores divinos com ritmo e harmonia, tornando as palavras compreensíveis a todos (tradução livre) (Monson, 2002, p. 25-26).

<sup>41</sup> Para uma breve definição do gênero: Santos, 2011, p. 113-128.

<sup>42</sup> ACMRJ, Cód. 236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, f.90-91; Cód. 236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, fl. 119 v; Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, f. 88V; Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, f. 30.

<sup>43</sup> ACMRJ, Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, F.44-45. Este edital confirma a pastoral de 1747, contudo aponta 8 de abril de 1747. Acredito, pelos comentários, ser a mesma de 4 de abril, que reforça a norma de D. Fr. Antônio de Guadalupe e comenta a “continua desordem”.

oratórios públicos, de 40 cruzados, aplicadas à construção do Convento da Ajuda. O Convento da Ajuda, cuja história remonta aos anos 70 do século XVII, foi de fato estabelecido em 1750. A data tem relação com o pedido do bispo D. Antônio do Desterro, com o apoio do governador Gomes Freire de Andrade e da Câmara para que a casa das recolhidas junto à ermida da Ajuda se tornasse um convento, funcionando como um espaço de proteção à honra das mulheres de elite sem marido ou sem pai. Neste ano, o bispo também obtém o reescrito, que introduzia na casa a Regra da Ordem da Conceição da Bem-Aventurada Virgem Maria, seguindo-se as futuras religiosas as Constituições das Religiosas do Mosteiro da Luz de Lisboa.<sup>44</sup> A despeito de as narrativas destacarem a convergência de interesses para a fundação do convento no governo de D. Antônio do Desterro, que se expressa nas suas ações, nas esmolas e nos dotes dos moradores, a pastoral aponta para a compulsoriedade da multa, que pode apontar para outra forma de financiamento do edifício religioso.

O edital tece comentários sobre o poder pastoral, que protege suas ovelhas da equação pecado – culpa, por intermédio do medo e, simultaneamente, lança mão de uma rede de funcionários para que a norma obtenha eficácia. Este edital, de 1748, do episcopado de D. Antônio do Desterro, reforçava normas anteriores, do próprio e do antecessor, e viria a se repetir, em linhas gerais, com D. José Castelo Branco, em 1800, associando a proibição de “novenas, e ajuntamentos noturnos nos Templos antes do nascimento, e depois do ocaso do Sol” à regulamentação da vestimenta dos clérigos, relacionada ao seu *status*. Consequentemente, pode-se observar a continuidade nas determinações dos bispos, mas também o desregramento apresentado pelos fregueses e pelos próprios párocos, que a julgar pelo documento, por vezes, participavam dos ajuntamentos, cediam vestimentas sacerdotais a leigos e trocavam os seus hábitos talares e insígnias por casacas e calças curtas.<sup>45</sup>

Em 3 de maio de 1794, sob o bispado de D. José Castelo Branco (1773-1805), encontram-se editais de teor semelhante. A iniciativa partira de Francisco Gomez Villas Boas, “Deão na Santa Igreja Catedral desta Cidade, Comissionário da Bula da Santa Cruzada Examinador Sinodal Provisor Vigário Geral Juiz de Genere, Casamentos e Resíduos”.<sup>46</sup> O edital conclama os párocos, coadjutores e capelães das igrejas para que não consentam que se “apreçoem, Compram, ou vendam cousa alguma” no interior das igrejas e capelas do bispado, especialmente nas festas

do Espírito Santo. Entre os argumentos, destacam-se a função dos templos e o comportamento prescrito aos fieis:

*[são] as Igrejas Lugares próprios para a Oração, em que os Fieis Se devem comportar Submissos com postura interior, e exterior reverentes, e pacíficos, sem levantarem vozes, e nem darem ocasião a tumultos.*<sup>47</sup>

Interessante observar que é no tríduo da festividade do Espírito Santo que as igrejas tornam-se “rigorosas praças, e Leilões em que [Se] compram, e vendem as esmolas, que a Louvável devoção dos Fieis vão oferecer [nestes] dias para Ser o Seu produto distribuído pelos pobres”. Com isso, o edital aponta para a uma antiga prescrição que exclui, até certo ponto, as atividades comerciais das religiosas, desdobrando-se no espaço e no tempo. Estas ordens, como o próprio edital aponta, são atualizadas pelas *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, como outras constituições do reino. Além disso, o edital sugere a realização da festa do Espírito Santo no bispado, em período anterior ao tratado por Martha Abreu, autora de interessante narrativa sobre a mesma no Rio de Janeiro entre 1830 e 1900 (Abreu, 1999). Segundo a mesma, a popularidade da festa, ou seja, sua capacidade de atrair um grande número e variedade de grupos sociais, está associada à atualização inclusive pelos africanos e afrodescendentes de um sentido comunitário estabelecido na festa de tradição portuguesa em Pentecostes, como às diversões incluídas na festa do Rio de Janeiro, particularmente, os batuques nas proximidades do Campo de Santana.

Há que se fazer menção às irmandades do Divino Espírito Santo surgidas na cidade do Rio de Janeiro entre meados do século XVIII e cerca de 1830, responsáveis pelos ritos na época de sua celebração: a Irmandade do Divino de Mata-Porcos (c. 1789), com templo próprio e as irmandades de Santa Rita (c. 1755), Nossa Senhora da Lapa (c. 1793) e Santo Antônio dos Pobres (c. 1811), ocupando altares laterais de templos dedicados a outros patronos. Sobre a irmandade do Divino do Campo de Santana, que se tornou a mais popular, há registros em 1809. Elas são testemunho da difusão do culto pela cidade, expressando-se também sob a forma de conflitos acerca de qual irmandade deveria monopolizar a organização dos ritos. Com a vinda da Corte para o Brasil, a Intendência Geral de Polícia tenta controlar as folias ocorridas no sábado de Aleluia, que antecedia as festas. William Martins recupera uma norma aparentemente contraditória, em que o Intendente

<sup>44</sup> Para um histórico mais detalhado do Convento da Ajuda: Santos, 1913; Röwer, 1960, p. 13-17. Oliveira, 2015, p. 126-14.

<sup>45</sup> ACMRJ. Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, f.44-45; Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, F. 142-143.

<sup>46</sup> ACMRJ. Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, f.141-141v. Francisco Villas Boas foi Deão do cabido do Rio de Janeiro entre 1788 e 1806. Esse entre outros dados: Rubert, 1988, p. 296.

<sup>47</sup> ACMRJ. Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, f.141-141v.



nega aos devotos a licença de sair à rua para pedir esmolas, com as folias, e aprova a música dos barbeiros. A presença negra na festa de matriz portuguesa havia se ampliado e o argumento utilizado pela Intendência da “tranquilidade pública” apontava para o controle dos escravos. A folia tradicional, segundo o historiador, tinha um caráter mais desordenado. Era composta por músicos improvisados, que utilizavam instrumentos de percussão (pandeiros, ferrinhos e tambores) e os barbeiros eram músicos profissionais.<sup>48</sup>

Martha Abreu analisa detidamente os pedidos de danças da década de 30 e a perspectiva dos viajantes e das autoridades policiais do Rio de Janeiro no século XIX. Conclui que as autoridades encontram-se divididas entre tolerar ou reprimir uma dança que tendia a repetir os padrões de música e dança de matriz banto na África central. Em termos religiosos, a experiência dos batuques permitia aos negros – livres e cativos – de “origem banto” e seus descendentes reduzirem o infortúnio, a desventura, e realizarem seus valores mais importantes associados à ventura (Abreu, 1999, p. 204-216; 284-294).

## As vestimentas e os adereços

As vestimentas e os adereços fazem parte da *performance* das festas. No cotidiano do Antigo Regime, eles deveriam revelar a ordem em que a pessoa se alocava, mais do que hoje indicam a condição social.

Entre os editais e pautas, há pelo menos dois documentos sobre os trajes e ornamentos utilizados pelos religiosos.<sup>49</sup> No limiar do século XIX, em 13 de junho de 1800, a Pastoral de D. José Castelo Branco, repete uma lançada por D. Antônio do Desterro, que libera alguns adereços aos Reverendos Sacerdotes, os barretes a todos os clérigos de ordens sacras, aos menoristas beneficiados ou ecônomos, aos familiares domésticos e aos seminaristas.<sup>50</sup> A repetição da norma de 1794 aponta para a reforma dos clérigos em curso e, ao mesmo tempo, para uma tolerância em relação à insubordinação à norma já estabelecida. Vejamos em seus próprios termos:

*Permitimos o uso das fivelas, Esporas, e botões de prata, Sendo tudo de prata Lisa, e Ser [sic] ornato algum de*

*pedras que Sejam, ou pareçam preciosas, Julgando Nós mais Convenientes no estado atual dos tempos esta Lembrança, digo, esta tolerância, do que expor as Consciências do Nosso amado Clero. E quanto aos barretes o permitimos também a todos os Clérigos de Ordens Sacras, aos Menoristas Beneficiados, ou Ecônomos, aos Nossos Familiares domésticos, e aos Seminaristas que costumam usar deles e a nenhum outro Clérigo Menorista, ou Tonsurado Concedemos possa usar de barrete sem especial Licença Nossa dada por escrito.*<sup>51</sup>

Na pastoral citada, permite-se aos Sacerdotes o uso das “fivelas, Esporas, e botões de prata”. Certamente, uma licença de objetos que remetem à elite, dado o maior valor atribuído à prata, se comparado ao ouro. A prata era o material das alfaías litúrgicas e do serviço das famílias aristocráticas, enquanto que o ouro atravessava as camadas sociais. No entanto, a licença pode expressar os usos pelo clero de objetos identificados aos leigos e aos militares. O detalhamento do feito – “prata lisa, e sem ornato algum de pedras” acusa os efeitos da técnica da ourivesaria a serviço da distinção social. A tolerância é medida para evitar a equação pecado – culpa – punição. Diríamos que se tolera o inevitável: a porosidade dos costumes entre leigos e eclesiásticos.

Como se pode observar na citação, essa pastoral ainda reforça a hierarquia entre os clérigos, pois “quanto aos barretes”, a todos são permitidos, a começar pelos clérigos de ordens sacras ou maiores, e aos citados sucessivamente em ordem decrescente de grau, até os últimos: os seminaristas. No entanto, aos Clérigos Menoristas ou Tonsurados o uso do barrete só era permitido com licença expedida pelo bispado. Considerando a classificação da pastoral à diferença dos primeiros, esses eram os Clérigos Menoristas não beneficiados e aqueles que tinham recebido a prima tonsura, que assinalava a passagem do estado leigo ao clerical.<sup>52</sup>

A pastoral estabelece ainda que

*[...] nenhum Clérigo dentro da Cidade, de dia ou de noite Se possa apresentar fora de Sua Casa, e pelas Ruas públicas Sem hábitos talaras, e que Se conheçam verdadeiramente Eclesiásticos, nem Se apresentarem em parte alguma com Lenços, ou gravatas de cor ao pescoço em Lugar das insígnias Eclesiásticas.*<sup>53</sup>

<sup>48</sup> As informações contidas neste parágrafo sobre as irmandades do Divino Espírito Santo foram extraídas de: (Martins, 2013, p. 21-47). Do mesmo autor, um texto breve sobre o assunto: (Martins, 2009, p. 17-24.)

<sup>49</sup> ACMRJ. Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L. 1, f.108v-110; Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, f.141v-142. Há um longo parágrafo na pastoral de D. Antônio de Guadalupe, que regulamenta os trajes dos sacerdotes inclusive para os rituais, mais rígida que as dos bispos subsequentes. “Cópia da Carta Pastoral que o Ilmo. Sr. Bispo manda se publique em cada três mezes na estação, sendo a pastoral que fez em 14 de Dezembro de 1727”. Rodrigues, 2004, p.11-17.

<sup>50</sup> ACMRJ. Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, f.141v-142. O ecônomo é genericamente um ofício que tem a administração da casa. “Nas Igrejas de Portugal, é o sujeito, que o Beneficiado põe no seu lugar, com obrigação de assistir pelo estipêndio, que lhe dá, aos Ofícios Divinos, & c.” (Bluteau, 1712-28)

<sup>51</sup> ACMRJ. Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, f.141v-142.

<sup>52</sup> Para uma caracterização do clero como uma ordem privilegiada no âmbito da concepção corporativa, toma-se como referência o trabalho de José Pedro Paiva. O artigo indica as razões pelas quais o clero era hierarquizado plurivocalmente através de vários mecanismos, entre os quais, os graus e os benefícios (Paiva, 2012, p.165-182).

<sup>53</sup> ACMRJ. Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, f.141v-142.



As vestes talares, “vestidos exteriores compridos até o artelho dos pés”, eram exigidos aos clérigos, uma das inúmeras distinções entre clérigos e leigos que se constituíram historicamente. Eram signos pelos quais se evidenciava, em público, seu *status* e foro especial. Portanto, como expressa a norma citada, eles não poderiam se apresentar “ao modo de seculares”<sup>54</sup>

Quando a pastoral regulamenta minuciosamente as vestimentas dos clérigos, ficam evidenciados os ecos da *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, que preconizavam que os clérigos fossem “varões espirituais e perfeitos”, que “não só na vida, e costumes, mas também no vestido, gesto, passos, e práticas tudo neles seja grave, e religioso, para que suas ações correspondam ao seu nome”.<sup>55</sup> Dito de forma sintética, a pastoral contribui para uma conduta de vida desses homens quase heroicos.

Este ideal – revelado também na vestimenta – dá prosseguimento à reforma dos clérigos proposta no Concílio Tridentino e traduzida nas *Constituições*, tal como se expressa no § 440:

*Os Clérigos devem abster de toda a pompa, luxo e ornato dos vestidos, para que sendo no estado Clérigos, não pareçam no hábito seculares, e por isso convém muito que tragam vestidos decentes, honestos e convenientes às suas Ordens e dignidade, e estado, na decência e honestidade dos trajes exteriores a pureza interior da alma, e assim o encomendam os Santos Padres, e dispõem os Sagrados Cânones, e o Santo Concílio Tridentino.*<sup>56</sup>

Nas normas do Arcebispado, pode-se observar a necessidade de os clérigos serem identificados pelas roupas, entre outros signos de distinção, retransmitidos pelas pastorais e editais do bispado do Rio de Janeiro. Esses sinais exteriores deveriam corresponder a uma “pureza interior da alma”. Afinal, os clérigos participavam do governo dos homens.

## Considerações Finais

A festa, que pode ser definida como uma atividade social agradável, expansiva, com características rituais, que tem uma correlação importante com a organização do tempo ganha, no período analisado, um tom ascético (Valeri, 1994; Santos, 2016; Hadot, 2014, p. 67-87). Na análise comparada que realizamos dos editais das festas

do Rio de Janeiro entre meados do século XVIII e início do século XIX, particularmente de *Corpus Christi* e de São Sebastião, pudemos observar uma regulamentação sobre os corpos dos participantes e expectadores, clérigos e leigos nas procissões. Nos editais, havia uma prescrição detalhada sobre os corpos dos membros das ordens sacras e menores. Eles deveriam se apresentar para a procissão, numa hora determinada “com hábito, e tonsura decente, sobrepeliz lavadas, barbas e Coroas feitas”.<sup>57</sup> Dos leigos, esperava-se uma submissão e manifesta devoção, como se depreende do seguinte edital:

*Que nenhum homem sem ter legítima causa ou impedimento esteja a janela ou assentado em cadeira enquanto passar a Procissão, e que tanto se avistarem o Santíssimo Sacramento se ajoelhem com toda a Reverência e Submissão: e não irão na dita procissão danças profanas.*<sup>58</sup>

O ascetismo ao qual fizemos referência caracteriza de forma sintética as ações do episcopado sobre as músicas, as danças, as vestimentas e o espaço tempo das festas católicas, que se realizavam na cidade do Rio de Janeiro na passagem do século XVIII para o século XIX. No ofício de governar, que compreendia uma direção espiritual, pedagógica etc, os prelados procuraram tornar, à sua semelhança, a festa “decente”, “honesta”, ou seja, esvaziada daquilo que hoje definimos como corporeidade.

Este conjunto vário de normas foi analisado por acreditarmos que, reunidas como um dado conjunto, outra perspectiva se abriria. Por um lado, foi possível caracterizar a ação governativa dos prelados reformistas sobre diferentes temas, que incidiam sobre as festas católicas. Nesse conjunto, destacam-se os batuques, noção genérica que abrange vários sentidos, cujos praticantes não é possível deslindar plenamente pelo discurso dos clérigos. Por outro lado, ficam evidenciados, através da documentação de caráter normativo, os limites do controle e da censura por parte das mesmas autoridades. Os batuques se perpetuam, nas suas múltiplas formas, como atestam os registros históricos mais frequentes no século XIX.

## Referências:

ABREU, M. 1999. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro. 1830-1900*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira. 406 p.

<sup>54</sup> As duas expressões entre aspas foram extraídas de: Dos vestidos que os clérigos poderão usar, e os que lhes são proibidos Tit. II, § 441 e 443 (Vide, 2007).

<sup>55</sup> Da obrigação que tem os clérigos de viver virtuosa, e exemplarmente Tit. I, § 438 (Vide, 2007).

<sup>56</sup> Dos vestidos que os clérigos poderão usar, e os que lhes são proibidos Tit. II, § 440 (Vide, 2007).

<sup>57</sup> ACMRJ, Cód. 236, Editais e Pastorais 1742/1838. f. 119 v. Este é um edital de *Corpus Christi*, mas localizamos a mesma ordem de forma explícita em editais de São Sebastião e, de certa forma, nos de Nossa Senhora do Patrocínio.

<sup>58</sup> ACMRJ, Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, f.90-91; Cód.236, Pastorais e Editais 1742-1838, L.1, f. 119 v.

- ALMEIDA, T. V. de. 2009. No balanço malicioso do lundu. In: L. FIGUEIREDO (org.), *Festas e batuques do Brasil*. Rio de Janeiro, Sabin, p. 42-49.
- ASAD, T. 1993. *Genealogies of the Religion: discipline and reasons of power in the Christianity and Islam*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 55-79. 355 p.
- BLUTEAU, R. 1712-1728. vol. 1-2, 1712; vol. 3-4, 1713; vol. 6-7, 1720. *Vocabulário Português e Latino*. Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesu, Lisboa Occidental, Off. de Pascoal da Sylva.
- CALAINHO, D. B. 2008. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro, Garamond, 320 p.
- CARMO, L. do. 2014 Africanos e descendentes em dicionários. In: I. S. LIMA; L. do CARMO (org.), *História Social da Língua Nacional*. Rio de Janeiro, FAPERJ, Nau Editora, p.165-181.
- DOUGLAS, M. 1984 *Purity and Danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London, Boston, Melbourne and Henley: ARK Paperbacks. 188 p.
- DUMORTIER, A. 1932-1995. GAULTIER (ou GAUTHIER; François-Louis), prêtre janséniste, 1696-1780. Disponível em: <http://beauchesne.immanens.com/appli/article.php?id=705>. Acesso em: 10/05/2019.
- EUGÊNIO, A. 2007. *Fragmentos da liberdade: as festas religiosas das irmandades de escravos em Minas Gerais na época da Colônia*. Ouro Preto, Fundação de Arte de Ouro Preto. 205 p.
- FAZENDA, J. V. 1919. São Jorge. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 140 (86): 202-207.
- FIGUEIREDO, L. 1993. *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro, José Olympio, Brasília, D. F. Edunb. 249 p.
- HADOT, P. 2014. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo, É Realizações. 368 p.
- HANSEN, J. A.; PÉCORA, A. 2006. Categorias retóricas e teológico-políticas das letras seiscentistas da Bahia. *Designio. Revista de História da Arquitetura e do Urbanismo*, Faculdade de Arquitetura- FAU-USP, (5): 87-109.
- HOUAISS, A. 2008. *Grande dicionário Houaiss da Língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Editora objetiva. 2922 p.
- KNÄBLE, P. 2014. L'harmonie des sphères et la danse dans le contexte clérical au Moyen Âge », *Médiévales* (66): 65-80. Disponível em: <http://journals.openedition.org/medievales/7202>. Acesso em 07/05/2019. DOI: 10.4000/peme.7498
- KARASH, M. 2000. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro. 1808-1850*. São Paulo, Companhia das Letras. 680 p.
- LAHON, D. 2012. Da redução da alteridade a consagração da diferença: as irmandades negras em Portugal (séculos XVI-XVIII). *Projeto História. Revista de estudos pós-graduados de História*. (44):53-83.
- MARTINS, W. de S. 2009. Abram alas para a folia. In: L. FIGUEIREDO (org.), *Festas e batuques do Brasil*. Rio de Janeiro, Sabin, p. 17-24.
- \_\_\_\_\_. 2010. Irmandades, folias e imperadores: festas do Divino Espírito Santo na Corte do Rio de Janeiro (c. 1750-c. 1830). G. SANGULARD; C. E. M. de ARAÚJO; J. J. SIQUEIRA (org.), *História Urbana: memória, cultura e sociedade*. 2013. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, p. 21-47.
- MATTOS, H., ABREU, M. 2007. Jongo, registros de uma história. In: S. H. LARA; G. PACHECO (org.), *Memória do Jongo: As gravações históricas de Stanley J. Stein. 1949*. Vassouras, Rio de Janeiro, Folha Seca; Campinas, São Paulo, CECULT, p. 69-108.
- MONSON, C., 2002. The Council of Trent Revisited, *Journal of the Musicological Society*, 1(55): 1-37. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/8317778>. Acesso em: 08/08/2010. DOI: 10.1525/jams.2002.55.1.1.
- OLIVEIRA, A. D. de. 2015. O recolhimento da ajuda no Rio de Janeiro (1678-1750). *Revista Tempo Amazônico*, 2 (2): 126-141.
- PAIVA, J. P. D. Sebastião Monteiro da Vide e o Episcopado do Brasil em tempo de Renovação (1701-1750) In: B. FLEITER; E. S. SOUZA (orgs.), *A Igreja no Brasil: normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*. 2011. São Paulo, Editora Unifesp, p. 29- 59.
- \_\_\_\_\_. 2012. Um corpo entre outros corpos sociais. *Separata da Revista de História das Ideias*, (33):165-1.
- PARÉS, L. N. 2007. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP, Editora da UNICAMP. 392 p.
- PEREIRA, A. M. S. A legislação sobre os escravos no episcopado de D. Frei Antônio do Desterro, Rio de Janeiro (1747-1773). In: A. J. M. de OLIVEIRA; W. de S. MARTINS (org.), *Dimensões do Catolicismo no Império português (séculos XVI-XIX)*. 2014. Rio de Janeiro, Garamond, p. 267-296.
- REIS, J. J. 2002. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, M. C. P. (org), *Carnavais e outras festas: ensaios de história social da cultura*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, CECULT, p. 101- 147.
- RÖWER, B. Frei. 1960. *O Mosteiro da Ajuda. No passado e na atualidade*. Petrópolis, Vozes. 230p.
- RUBERT, A. 1988. *A Igreja no Brasil: Expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Santa Maria: Editora Pallotti. 448 p.
- SANTOS, A. A. F. dos. 1913. *A Archidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger. 476p.
- \_\_\_\_\_. 1913. *Notícia Histórica da Ordem da Immaculada Conceição da Mãe de Deus E do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger. 46 p.
- SANTOS, B. C. C. 2017. As procissões do Rio de Janeiro no século XVIII: calendário e vida social. In: I. ALVES; S. C. FRANCO; E. da CRUZ (org.), *450 Anos de portugueses no Brasil*. Rio de Janeiro, Oficina Rachel, p. 69-90.
- \_\_\_\_\_. 2016. E-236 – Pastorais e Editais. 1742-1838. Um código sobre rituais no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 177 (472): 273-316. DOI: 10.23927/issn.2526-1347.RIH-GB.2016(472):273-316
- \_\_\_\_\_. 2006. O santo do Bispo. *Topoi*, 7 (13): 300-330. DOI: <https://doi.org/10.1590/2237-101X007013002>.
- \_\_\_\_\_. 2012. Os senhores do tempo: a intervenção do bispado na procissão de *Corpus Christi* no século XVIII. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, 16 (33): 165-190. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-77042012000200007>
- \_\_\_\_\_. 2011. Os Vilancicos Portugueses nos Séculos XVII e XVIII: Documentos para uma história do culto dos santos. *Acervo*, 24 (2): 113-128.
- \_\_\_\_\_. 2014. Reflexões sobre um percurso de pesquisa: o Mosteiro de São Bento e o culto de São Gonçalo de Amarante. In: J. FRA-GOSO; R. GUEDES; A. C. J. SAMPAIO (Org.). *Arquivos Paroquiais e História Social na América Lusa: métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental*. Rio de Janeiro, Mauad Editora Ltda., p.303-328.
- SCHWARTZ, L. M.; GOMES, F. dos S. (org.) *Dicionário da escravidão e Liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2018. 560 p.

- SENEILLART, M. 2006. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo, Ed. 34.304 p.
- SILVA, A. de M. 1789. *Diccionario da lingua portugueza*. Lisboa: Off. S.T. Ferreira. vol. 1.
- SLENES, R. W. 2007. “Eu Venho de Muito Longe, Eu Venho Cavando”: Jongueiros Cumba na Senzala Centro-Africana. In: S.H. LARA, G. PACHECO (org). *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro, Folha Seca; Campinas, São Paulo, CECULT, p. 109-158.
- SOARES, A. J. de M. 1889. *Diccionario brasileiro da lingua portugueza*. In: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro. 1875-1888*. Rio de Janeiro, Leuzinguer & filhos. 298 p.
- \_\_\_\_\_. 1954-1955 *Dicionário brasileiro da língua portuguesa (1875-1888)*. Colig., ver. e compl. por Julião Rangel de Macedo Soares. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro. vol. 2.
- SOUZA, E. S. D. 2015. Fr Antônio de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro (1725-1740). *Via Spiritus*, (22): 137-66
- \_\_\_\_\_. 2009 Jansénisme et réforme de l'Église dans l'Amérique portugaise au XVIIIe siècle. *Revue de l'histoire des religions*, (2): 41-66. DOI: <https://doi.org/10.4000/rhr.7232>
- \_\_\_\_\_. 2006. Mística e Moral no Brasil do século XVIII. Achegas para a história dos jacobeus. In: L. BELLINI; E. S. de SOUZA; G. dos R. SAMPAIO. *Formas de Crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV- XXI*. Salvador, Corrupio, p.107-128.
- SOUZA, L. de M. 1986. *O Diabo e a terra Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras. 396 p.
- SWEET, J. 2003. *Recreating Africa: culture, kinship and religion in the African-Portuguese World. 1441-1770*. Chapel Hill /London University of North Carolina Press. 296 p.
- TINHORÃO, J. R. *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho, 1988. 460p.
- VALERI, V. 1994. Festa. In: *Enciclopédia Einaudi*. Religião-Rito. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, vol. 30, p. 402-414.
- VIDE, S. M. da. 2007. *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*. Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial. vol.79,730 p.

## Fontes

- ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e (Monsenhor). 1820. *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Typographia de Silvio Porto, v-6. 278 p.
- \_\_\_\_\_. *Memórias do Bispado do Rio de Janeiro, que serviram de base para a composição das memórias Históricas do Rio de Janeiro, por monsenhor Pizarro, que se publicaram pela Estampa em 10 volumes*. IHGB, Arq 1, 3,13.
- Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, *Código E- 236 Editais e Pastorais 1742-1838*.
- CUNHA, L. A. R. da. 1747. *Relação da entrada que fez o excelentissimo, e reverendissimo senhor D. Fr. Antonio do Desterro Malheyro*. Rio de Janeiro, Segunda Oficina de Antonio Isidoro da Fonseca. 36 p.
- GAUTHIER, F. L. 1769. *Traité contre les danses et les mauvaises chansons*. Paris, A. Boudet. 124p.
- RODRIGUES, Mons. F. C. *Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da diocese de Mariana: as visitas pastorais do século XVIII no Bispado de Mariana*. v-1 Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, AEAM/Seção de Livros <manuscritos/Pastorais/1727/FLS.55v-57/Arm, VI, prat 1. (mimeo).
- \_\_\_\_\_. 2004. *Segunda coletânea das Visitas Pastorais do século XVIII no Bispado de Mariana*. Mariana, Cúria Metropolitana. 188p. (Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, vol.2).

Submetido em: 19/10/2018

Aceito em: 15/05/2019