

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
MESTRADO ACADÊMICO**

**MILENA RODRIGUES DE OLIVEIRA**

**MANIFESTAÇÕES DA FÉ CATÓLICA:** um estudo sobre as festas de Nossa Senhora dos Remédios, Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário em São Luís (1850-1875)



São Luís  
2016

**MILENA RODRIGUES DE OLIVEIRA**

**MANIFESTAÇÕES DA FÉ CATÓLICA:** um estudo sobre as festas de Nossa Senhora dos Remédios, Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário em São Luís (1850-1875).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, da Universidade Federal do Maranhão, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História, sob orientação do Prof. Dr. Antônio Evaldo Almeida Barros.

São Luís  
2016

---

OLIVEIRA, Milena Rodrigues de.

Manifestações da fé católica : um estudo sobre as festas de Nossa Senhora dos Remédios, Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário em São Luís (1850-1875). / Milena Rodrigues de Oliveira. – São Luís, 2016.

f.:106

Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de pós-graduação em História. Universidade Federal do Maranhão, 2016.

1. Festas – religião .2. Festas de largo - procissões. 3. Nossa Senhora dos Remédios 4. Nossa Senhora da Conceição 5. Nossa Senhora do Rosário

---

**MILENA RODRIGUES DE OLIVEIRA**

**MANIFESTAÇÕES DA FÉ CATÓLICA:** um estudo sobre as festas de Nossa Senhora dos Remédios, Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário em São Luís (1850-1875).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, da Universidade Federal do Maranhão, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História, sob orientação do Prof. Dr. Antônio Evaldo Almeida Barros.

Aprovada em 29 de agosto de 2016

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Antonio Evaldo Almeida Barros (Orientador)  
Programa de Pós-Graduação em História – UFMA  
Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas - UFMA

---

Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos (Examinador Interno)  
Programa de Pós-Graduação em História – UFMA  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFMA

---

Prof. Dr. Sérgio Figueiredo Ferretti (Examinador Externo)  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFMA  
Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas - UFMA

**Suplentes**

---

Prof. Dr. Marcus Baccega (Examinador Interno)  
Programa de Pós-Graduação em História – UFMA

---

Profª. Dra. Viviane de Oliveira Barbosa (Examinadora Externa)  
Programa de Pós-Graduação em História, Ensino e Narrativa - UEMA

Dedico esta dissertação à minha família que sempre estiveram presentes em todos os momentos.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus que esteve comigo em todos os momentos da minha trajetória.

Aos meus pais Miguel e Canuta por todo o apoio dedicado ao longo de toda a minha vida, obrigado por serem os meus maiores incentivadores na vida acadêmica e essa vitória também é de vocês.

A minha irmã Valéria pelas conversas, conselhos e por todo o incentivo durante todo o processo de confecção desta dissertação, também agradeço a meu sobrinho Miguel que chegou há poucos meses para alegrar ainda mais nossas vidas.

Agradeço ao meu orientador Antônio Evaldo por acreditar na minha dissertação, obrigado pelas sugestões de leituras, pelos incentivos para participar de eventos sobre a minha temática e principalmente pela leitura atenta de toda a dissertação, com certeza esta vitória também é sua.

A professora Maria da Glória que me ajudou a organizar o esboço do que viria a ser o projeto da minha dissertação, agradeço a leitura atenta e os muitos conselhos sobre a minha temática.

A professora Marize que foi minha primeira orientadora no curso de História e me ajudou na minha primeira monografia, também gostaria de fazer um agradecimento especial ao professor Lyndon Araújo que me possibilitou participar do Grupo de Pesquisa História e Religião (GPHR), estas reuniões me acrescentaram muitas questões interessantes e também me ajudaram na organização do meu projeto.

A minha amiga Nila companheira de jornada na graduação e agora no mestrado, muito obrigada pelos incentivos, pela companhia nas viagens, pelo apoio em todo o processo de confecção desta dissertação, enfim ainda vamos comemorar muito o encerramento de mais esta etapa.

Agradeço também ao meu querido amigo Allyson, que apesar da distância fez uma leitura atenta da dissertação e fez muitas observações interessantes acerca do assunto, é muito bom contar com sua amizade em todos os momentos.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão e aos seguintes professores em especial, Josenildo, Antônia Mota, Regina Faria e Marcos.

Aos meus companheiros da turma de 2014, João Otávio, Eline, Isabela, Adriano, Wendell, Marcelo, Raimundão, Nila, Leideana, Rosângela, Rafael, Susy Nathia, Flávio e Nathalia.

Agradeço também a Fundação de Amparo a Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão – FAPEMA – pelo financiamento desta dissertação.

Enfim, a todos que contribuíram diretamente ou indiretamente para a realização desta pesquisa.

*O tempo da festa tem sido celebrado ao longo da história dos homens como um tempo de utopias. Tempo de fantasias e de liberdades, de ações burlescas e vivazes, a festa se faz no interior de um território lúdico onde se exprimem igualmente as frustrações, revanches e reivindicações de vários grupos que compõem uma sociedade*

*.Mary Del Priore*

## RESUMO

Este estudo pesquisou sobre as principais festas religiosas ocorridas em São Luís do Maranhão no período de 1850 a 1875, as festas religiosas englobavam três etapas, a primeira era a missa que acontecia dentro da Igreja, a segunda era a procissão e a terceira envolvia a festa de largo, esta pesquisa resolveu estudar de forma mais detalhada a segunda e a terceira etapa da festividade, dentre as festas escolhemos três para especificar com mais detalhes em capítulos específicos, estas foram Nossa Senhora dos Remédios que era frequentada por comerciantes, Nossa Senhora do Rosário que aceitava escravos e Nossa Senhora da Conceição que aceitava livres e mulatos. O período de 1850 a 1875 foi escolhido pela disponibilidade de documentação e pelo maior controle que a Igreja Católica resolveu exercer sobre seus devotos na segunda metade do século XIX, utilizamos como referência compromissos, que eram documentos que regulavam a administração das irmandades, jornais, coleção de leis e até cartas pastorais, para uma melhor fundamentação acerca do tema partimos também para uma pesquisa bibliográfica que nos ajudou a aprofundar ainda mais o nosso objeto.

Palavras – chave: Festas – religião. Festas de largo – procissões. Nossa Senhora dos Remédios. Nossa Senhora da Conceição. Nossa Senhora do Rosário.

## ABSTRACT

This study researched the main religious festivals that took place in São Luís in the 1850 period to 1875, religious festivals encompassed three stages, the first was the Mass that took place within the Church, the second was the procession and the third involved party off, this study decided to study in more detail the second and third stage of the festival, among the parties have chosen three to specify in more detail on specific chapters, these were Our Lady of Remedios that was frequented by merchants, Our Lady of the Rosary I accepted slaves and Our Lady of the Conception who accepted free and brown. The period 1850-1875 was chosen by the availability of documentation and the greater control that the Catholic Church decided to carry on his devotees in the second half of the nineteenth century, used as appointments reference, which were documents regulating the administration of the brotherhoods, newspapers, collection laws and even pastoral letters, for a better foundation on the subject also left for a literature that has helped us to further deepen our object.

Key - words: parties - religion. off celebrations - processions. Our Lady of Remedios. Our Lady of Conception. Our Lady of Rosario.

**LISTA DE IMAGENS**

Imagem 1 Cartão postal da praça de João Lisboa .....	1
Imagem 2 Igreja dos Remédios.....	63
Imagem 3 Nossa Senhora da Conceição.....	75
Imagem 4 Igreja de Nossa Senhora da Conceição.....	76
Imagem 5 Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.....	86

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>1. A RELIGIOSIDADE E AS FESTAS RELIGIOSAS.....</b>	<b>28</b>
<b>2. SÃO LUIS E SUAS FESTAS RELIGIOSAS.....</b>	<b>40</b>
<b>3. A FESTA DE NOSSA SENHORA DOS REMÉDIOS DE 1850 A 1875 EM SÃO LUÍS DO MARANHÃO.....</b>	<b>57</b>
<b>4. FESTAS DE LARGO E PROCISSÕES EM NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO E NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO EM SÃO LUÍS (1850 A 1875).....</b>	<b>75</b>
4.1 A Festa de Nossa Senhora da Conceição.....	75
4.2 A festa de Nossa Senhora do Rosário.....	83
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>93</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>97</b>
<b>DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA .....</b>	<b>104</b>

## INTRODUÇÃO

Ao longo da graduação em História nos deparamos com uma multiplicidade de temáticas, sendo que nosso interesse foi despertado desde cedo pela história da Igreja Católica no Brasil no século XIX. A partir das leituras que fomos empreendendo sobre o assunto, uma grande diversidade de questões pertinentes a essa temática foi surgindo, chamando nossa particular atenção aquelas que diziam respeito às vivências religiosas dos leigos, mais precisamente, a indissociável relação dessa categoria social/sujeitos históricos com um tipo de instituição religiosa que então gozava de grande prestígio, a saber, as irmandades.

Vale ainda registrar que o período de 1850 a 1875 foi definido pelos compromissos de irmandades disponíveis no acervo do Arquivo Público do Estado do Maranhão – APEM. Por outro lado, se esse recorte não foi fruto de uma escolha, tal período mostrou-se bastante significativo em termos de possibilidades de leituras sobre o passado, uma vez que foi marcado por uma forte tensão nas relações entre a Igreja instituída e essas corporações religiosas, que mobilizavam em torno de si uma grande quantidade de fiéis.

Assim, analisando esses compromissos percebemos a multiplicidade de informações que eles traziam sobre as festas religiosas. Eles são definidos como “estatutos de criação das irmandades religiosas laicas, conservados em livros, os quais descreviam as restrições quanto à aceitação de membros, o seu objectivo e as suas regras” (MULVEY, 1994, p. 196). Traços que João José Reis esclarece ao informar que estes documentos, “além de regularem a administração das irmandades, [...] estabeleciam a condição social ou racial exigida dos sócios, seus deveres e seus direitos” (REIS, 1991, p. 50).

Convém ainda observar que apesar do termo *confraria* ser comumente utilizado como sinônimo de *irmandade*, com base no Direito Canônico, Fritz Teixeira de Salles definiu a natureza específica dessas instituições como se segue:

1. As associações de fiéis que tenham sido eretas para exercer alguma obra de piedade ou caridade, se denominam pias uniões; as quais, se estão constituídas em organismo se chamam irmandades. 2. E as irmandades que tenham sido eretas ainda mais para o incremento do culto público, recebem o nome particular de confrarias (SALLES, 1963, p.16).

Ao observar as várias possibilidades das festas religiosas resolvemos modificar nossa pesquisa e estudar as festas de largo juntamente com as procissões. Na época da

monografia tínhamos à disposição somente os compromissos, dessa forma resolvemos ampliar a documentação com a introdução de jornais.

Concordamos que a festa faz parte do cotidiano da sociedade e traz consigo uma diversidade de variáveis:

Uma festa é uma produção social que pode gerar vários produtos, tanto materiais como comunicativos ou, simplesmente, significativos. O mais crucial e mais geral desses produtos é, precisamente, a produção de uma determinada identidade entre os participantes, ou, antes, a concretização efetivamente sensorial de uma determinada identidade que é dada pelo compartilhamento do símbolo que é comemorado e, portanto, se inscreve na memória coletiva como um afeto coletivo, como a junção dos afetos e expectativas individuais, como um ponto em comum que define a unidade dos participantes. A festa é, num sentido bem amplo, produção de memória e, portanto, de identidade no tempo e nos espaços sociais. (GUARINELLO, 2001, p.972).

As festas religiosas começaram a ser mais observadas depois do Concílio de Trento que ocorreu de 1545 a 1563. Este Concílio tinha como objetivo reafirmar o poder da Igreja Católica nas suas mais variadas instâncias, após o seu término a Igreja,

[...] Numa reação à adoração aos santos por parte dos protestantes incentivou ainda mais a devoção porque segundo pregava, através dela se manifestava ao povo os benefícios e mercês que Cristo lhes concede e expõe aos olhos dos fiéis milagres que Deus opera pelo seus santos e seus saudáveis exemplos ( MIRANDA, 2000, p.16).

Nos séculos XVII e XVIII os leigos eram figuras importantes dentro dessas festividades. “Na Colônia, as irmandades e confrarias destacavam o papel das comunidades na participação e organização das festas religiosas e de suas procissões” (DEL PRIORE, 2000, p. 24). Os leigos participavam da organização e do financiamento, porém, não eram os únicos; quando não havia patrocínio a Coroa portuguesa poderia arcar com os custos.

Na Colônia as festas eram ligadas ao rei de Portugal e a Igreja. Portanto, para fazer parte delas se deveria estar ligado, direta ou indiretamente, a uma dessas instâncias. Os padres eram um exemplo de autoridade eclesiástica que se fazia frequente nessas festividades: “apesar das proibições, as festas de santos continuaram a ser realizadas por todo o Brasil, porque os próprios padres, solidários com os fiéis, costumavam participar pessoalmente dessas alegres oportunidades de lazer (TINHORÃO, 2000, p.138).

No século XIX as festas religiosas continuaram existindo, porém, houve modificações principalmente na segunda metade do século.

Algumas autoridades policiais e municipais condenaram as festas nas ruas, com suas barracas e diversões por serem locais de jogo e vagabundagem; os médicos, por sua

vez passaram a considerar as festividades religiosas como bárbaras, perigosas, vulgares e ameaçadores da “família higiênica”, e, finalmente, a liderança religiosa começou a se preocupar mais sistematicamente com as ditas deficiências do catolicismo brasileiro, marcado pelo despreparo do clero e pela prática religiosa distante dos cânones oficiais ( ABREU, 1999, p.35).

Estas festas foram perseguidas porque não corresponderiam a doutrina oficial da Igreja Católica. Cabe salientar que a exteriorização da fé também foi frequente no século XIX. João José Reis define essa exteriorização como catolicismo barroco:

Pomposas missas, celebradas por dezenas de padres e acompanhadas por corais e orquestra, nos funerais grandiosos, procissões cheias de alegorias, e nas festas, onde centenas de pessoas das mais variadas condições se alegravam com a música, dança, mascaradas e fogos de artifício (REIS, 1991, p.49).

O catolicismo barroco abarcava uma grandiosidade que também fazia parte do culto oficial, notamos isto através das pomposas missas celebradas por dezenas de padres, corais, orquestras, portanto o catolicismo em algumas ocasiões era o responsável por essa grandiosidade e em outras incentivava as camadas populares a fazer o mesmo.

Tendo em vista que os festejos organizados pelas irmandades constituíam espaços de sociabilidade que mobilizavam não apenas irmãos e irmãs de determinada irmandade, como também membros da sociedade mais ampla, entendemos que a recolha de informações veiculadas pelos jornais seria de grande valia para a reconstituição da época. Isso porque, para além da divulgação de acontecimentos que pontuavam o cotidiano, os jornais constituíam um veículo de informação entre os membros das irmandades e possíveis associados, além de representarem mecanismos de formação de “opinião pública”, partindo dessa perspectiva iniciamos uma pesquisa bibliográfica para entender melhor como as festas de largo e procissões se constituíam.

Ainda a respeito da utilização de jornais, nossa pesquisa se utilizou de vários periódicos, dentre eles podemos citar *O Século*, *O Eclesiástico*, *O Jardim das Maranhenses*, *O Publicador Maranhense*, etc..., esta diversidade foi necessária porque cada jornal tem um olhar acerca das festas, pretendemos cruzar estes olhares para tentar obter uma visão mais abrangente sobre estes festejos.

A imprensa passou a ser atuante no Brasil a partir do século XIX, no Maranhão também aconteceu isso com a iniciativa pioneira em 1821 do manuscrito *Conciliador Maranhense*. Esse periódico chegou a ter 34 números e tinha como objetivo tentar “aplar a

crescente exaltação dos ânimos entre portugueses e maranhenses que viviam em constante litígio” (JORGE, 2008, p.21).

Não utilizaremos *Conciliador Maranhense* em nossa pesquisa, mas havia um jornal em São Luís que vai interessar ao nosso estudo e que abordava o cotidiano das famílias maranhenses. Como já mencionado, ele era conhecido como *Jardim das Maranhenses* e nele muito recorrentemente se descreviam as festas religiosas que aconteciam na cidade.

No século XIX havia uma preocupação com a “civildade” da sociedade. Se a ideia de busca de civilidade não fosse observada, a pessoa poderia ser recriminada das mais variadas formas. O *Jardim das Maranhenses* costumava ironizar quem não seguia os parâmetros da sociedade vigente:

A véspera de Reis, foi uma noite de completa harmonia, a exceção de vários grupos de chucadores que acompanhados d uma rançosa viola grunhião de porta em porta com desagradável efeito das vozes, desde o pior e desentoadado verso, até o melhor que é este: Gloria ao deus menino. Glória ao Deus Omnipotente. Que esta nossa gente. Só querem cachaça (O JARDIM DAS MARANHENSES, 02/12/1861).

No período oitocentista a fronteira entre o público e o privado ainda era muito tênue, a festa era o espaço em que essa mistura acontecia de forma mais evidente, até no *Eclesiástico* percebemos a sociabilidade como motivo de preocupação:

E que as mulheres, que forem irmãs desta confraria, a quem não é decente vagando pela cidade para acompanhar o Santíssimo Sacramento, determinar, determinarão procurar, que por lhes fosse concedido, que todas as vezes que ouvissem tocar o sinos para ir o Senhor fora, rezando de joelhos cinco Padre nossos e cinco Ave-Marias, alcançassem as mesmas graças e indulgências, que os irmãos são concedidos: o que tudo consta de seus documentos (O ECLESIASTICO, 18/09/1861).

Notamos a partir da referência acima que o controlar das mulheres era importante até mesmo no acompanhamento do Santíssimo Sacramento. Essa severa observação era exercida pelas autoridades da Igreja Católica e até as indulgências eram utilizadas como estratégia para manter a mulher dentro de casa.

As festas religiosas realmente têm a característica de congregar um grande número de pessoas para participarem das celebrações. Isso acontecia antes mesmo do advento do cristianismo e fazia parte do culto externo, sendo realizadas em determinados momentos e locais. A Igreja assim fez uso desse recurso e utilizou dessas festividades pagãs a seu favor delimitando o tempo social com o seu calendário religioso. Como afirma Mary Del Priore, “com o advento do cristianismo, tais solenidades receberam nova roupagem: a Igreja

determinou dias que fossem dedicados ao culto divino, considerando-os dias de festa, os quais formavam em seu conjunto o ano eclesiástico” ( DEL PRIORE, 2000, p.13).

As festas estabelecem uma relação intrínseca entre o popular e o erudito, ao analisar o contexto europeu dos anos 1500-1800, Peter Burke nota que o termo “cultura popular” nos passa uma falsa impressão de unidade. Para ele, “a atenção dos estudiosos do assunto deveria concentrar-se na interação e não na divisão” ( BURKE, 2010, p. 17) entre o popular e o erudito, pois o popular pode participar do erudito e vice-versa.

Os intelectuais do século XIX tinham a necessidade de explicar a cultura popular, tendo identificado nela três características principais, “o primitivismo, o comunitarismo e o purismo”. O primitivismo remonta a algo antigo que não foi modificado ao longo dos anos, o comunitarismo evidencia a importância da tradição em detrimento do indivíduo e o purismo remonta ao povo que vivia perto da natureza menos marcado por modos estrangeiros. Peter Burke questiona essas idéias, pois, de acordo com ele, a cultura popular não é monolítica e muito menos homogênea, portanto, essas características são importantes, mas precisam ser rediscutidas para uma melhor compreensão sobre o tema (BURKE, 2010, p.18).

O próprio termo cultura popular era muito diverso no século XIX. Havia a cultura do pastor, do lenhador, do carvoeiro, enfim, esse termo não abrange a amplitude de práticas que perpassa o fazer cotidiano de cada habitante. Assim, notamos essa diversidade nas próprias festas vigentes nesta época, inclusive as festas religiosas são um dos principais lugares para se observar a diversidade das camadas populares.

Em perspectiva interpretativa próxima a de Peter Burke, Michel de Certeau no clássico texto *A Beleza do Morto*, argumenta que “a ‘cultura popular’ supõe uma ação não-confessada. Foi preciso que ela fosse censurada para ser estudada. Tornou-se, então, um objeto de interesse porque seu perigo foi eliminado”. Assim, “uma repressão política está na origem de uma curiosidade científica”: busca-se eliminar certos produtos e práticas tidas como subversivas e imorais, retirando-os do povo e reservando-os aos letrados. Esse “exotismo do interior, esse olhar que considera oprimida a realidade a que ele visa e idealiza”, tem dois momentos significativos. Primeiro, “uma espécie de entusiasmo pelo ‘popular’ toma conta da aristocracia liberal e esclarecida do fim do século XVIII”; essa “rusticofilia [...] é também o avesso de um temor: a da cidade perigosa e corruptora porque as hierarquias tradicionais aí se dissolvem. De onde esse retorno a uma pureza original dos campos, símbolo das virtudes preservadas desde os tempos mais antigos”. Ao mesmo tempo, “esse selvagem do

interior que é o camponês francês apresenta a vantagem de ser ao mesmo tempo civilizado pelos costumes cristãos: a proximidade da natureza ligada a séculos de moral cristã produz esse ‘sujeitos fiéis, dóceis e laboriosos’”. Em segundo lugar, se nota, a exemplo dos anos 1850-1950, que “é no momento em que uma cultura não mais possui os meios de se defender que o etnólogo e o arqueólogo aparece”. Assim, “é exatamente no momento em que o colportage é perseguido energicamente que as pessoas cultas se debruçam deleitosamente sobre os livros ou os conteúdos populares”. Nessa perspectiva, “o interesse do colecionador é uma repressão: ele reserva à sessão das coisas curiosas de suas bibliotecas aqueles livros” (CERTEAU, 1995, p. 55-9), assim, a cultura popular se torna bela, quando morta.

Como lembra Robert Young, historicamente, a cultura tem sido uma forma de conferir sentido e valor à igualdade e à diferença. “Há um movimento histórico através do qual a exterioridade da categoria, contra a qual a cultura é definida [a exemplo de Baixa Cultura, Subcultura, Folclore], gradualmente vai para dentro desta e torna-se parte da própria cultura [Cultura]” (YOUNG, 2005, p. 89).

Analisando esse processo tendo como foco a Inglaterra, E. P. Thompson observa que desde a sua origem, o estudo do folclore teve estes sentidos: de distância, implicando superioridade; e de subordinação, vendo os costumes como remanescentes ou sobrevivências do passado. E que o método preferido dos colecionadores foi reunir esses resíduos como “costumes de almanaques”, que “encontravam seu último refúgio na província mais remota”. Embora, hoje, o historiador deva a esses colecionadores descrições cuidadosas de diversos costumes, essas descrições perderam “o sentido intenso do costume no singular (embora com várias formas de expressão)”, e “o costume não como posterior a algo, mas como *sui generis*: ambiência; mentalité; um vocabulário completo de discurso, de legitimação e de expectativa”. Deixou-se, assim, “de perceber a função racional de muitos costumes, nas rotinas do trabalho diário e semanal”. Muitos desses costumes “eram endossados e frequentemente reforçados pela pressão e protesto populares”, e “muitas disputas clássicas do início da Revolução Industrial diziam respeito tanto aos costumes como aos salários e condições de trabalho”. (THOMPSON, 1998, p. 7-12)

Na maioria das vezes, esses costumes podiam ser descritos como “visíveis”, isto é, estavam codificados de alguma forma, ou podiam ser justificados com exatidão. À medida que a cultura plebéia se tornava mais opaca à inspeção por parte da gentry, outros costumes passavam a ser menos visíveis. As cerimônias e as procissões dos ofícios, que no passado

faziam parte do calendário corporativo, no século XVIII ainda podiam ser celebradas em ocasiões especiais, como coroações e aniversários. No século XIX, porém, perderam o endosso consensual dos respectivos “ofícios”; eram temidas pelos empregadores e pelas corporações, por propiciarem explosões de alegria e distúrbios. Isso seria sintomático da dissociação entre as culturas plebéia e patricia no século XVIII e início do XIX. É difícil não ver essa divisão em termos de classe. (THOMPSON, 1998, p. 12)

O fato é que na Inglaterra do século XVIII e início do século XIX, o costume constituía a retórica de legitimação de quase todo uso, prática ou direito reclamado. Por isso, o costume não codificado – e mesmo o codificado – estava em fluxo contínuo. As camadas populares mostravam sua diversidade recorrendo à carga de costumes como forma de transmitir suas idéias para a geração seguinte. Esse processo se dava sobretudo de forma oral e foi reforçado cada vez mais com o passar do tempo, num contexto em que o costume – que incorporava muitos dos sentidos que atribuímos hoje ao termo cultura, “apresentava muitas afinidades com o direito consuetudinário” (THOMPSON, 1998, p.15). O direito costumeiro se fundamentava nos costumes, na prática ou no uso, e mesmo nos casos em que a Igreja tentava controlar os rituais e as festividades populares a partir do seu próprio calendário e normativas, isto não significava uma perda da força do costume (THOMPSON, 1998, p. 52).

Thompson apresenta, assim, uma perspectiva crítica a Peter Burke e outros autores tendentes a uma “inflexão antropológica influente no âmbito dos historiadores sociais”, adeptos de “uma perspectiva ultraconsensual dessa cultura, entendida como ‘sistema de atitudes, valores e significados compartilhados, e as formas simbólicas (desempenhos e artefatos) em que se acham incorporados’”. Para o historiador inglês, “longe de exibir a permanência sugerida pela palavra ‘tradição’, o costume era um campo para a mudança e a disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes”. Assim, “uma cultura é também um conjunto de diferentes recursos, em que há sempre uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole”; é, fundamentalmente, “uma arena de elementos conflitivos, que somente sob uma pressão imperiosa – por exemplo, o nacionalismo, a consciência de classe ou a ortodoxia religiosa predominante – assume a forma de um ‘sistema’”. O termo cultura, “com sua invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto”. Assim, “as generalizações dos universais da ‘cultura popular’ se esvaziam, a não ser que sejam colocadas firmemente dentro

de contextos históricos específicos”. Nessa perspectiva, “a cultura popular deve ser situada no lugar material que lhe corresponde”(THOMPSON, 1998, p. 28)

No universo dessa cultura popular múltipla era comum se realizarem no campo a prática de cultos externos anteriores ao cristianismo, com o tempo, a cidade se apropriou dessas festas e mudou alguns significados. O universo do “campo” e da “cidade” especificam uma variedade de conotações, principalmente “a cidade como lugar de barulho, mundanidade e ambição; o campo como lugar de atraso, ignorância e limitação”. Além dessas especificações existem outras acerca desses contextos: “o campo associado a uma forma natural de vida – de paz, inocência e virtudes simples. À cidade associou-se a idéia de centro de realizações – de saber, comunicações, luz” (WILLIAMS, 2011, p.11).

O campo não é composto somente de pequenos proprietários rurais, observamos grandes empresários que fazem investimentos em regiões bem afastadas, também notamos isto nas cidades que podem ser “capital do Estado, centro administrativo, centro religioso, centro comercial, porto e armazém, base militar, pólo industrial” (WILLIAMS, 2011, p.11).

Os festejos religiosos começaram a se concentrar nos grandes centros possibilitando assim um deslocamento das pessoas que desejavam participar. Na cidade de Arari, interior do Maranhão, por exemplo,

O numero de pessoas que todas as noites concorrerão, tem sido na realidade observado poucas vezes: mas por occasião da Procissão, foi o mais extraordinário possível- Pessoas (famílias) houverão que pelas noticias descerão de lugares os mais remotos, como seião os de São Benedicto e Lago Assú, e não menos perigozo pela inundação da estação pluviosa, meterão-se em canoas, encomados, e perigo de vida forçando, e vencendo os diques dos rios, apresentarão-se com feliz resultado (O PUBLICADOR MARANHENSE, 04/07/1850).

As festas religiosas eram comuns no Maranhão oitocentista. Cabe aqui salientar que “o conceito de cultura , etimologicamente falando, é um conceito derivado de natureza” (EAGLETON, 2005, p. 9). Porém, com o tempo a palavra passou da esfera natural para algo subjetivo inerente ao ser humano. Partindo dessa perspectiva, notamos “uma mudança histórica da própria humanidade da existência rural para a urbana, da criação de porcos a Picasso, do lavrar do solo à divisão do átomo” (EAGLETON, 2005, p.10).

Robert Young destaca que “cultura” é uma das duas ou três palavras mais complicadas da língua inglesa. Cultura vem do latim *colere*, que tinha uma amplitude de significados: habitar, cultivar, ir a, assistir a, cursar, proteger, honrar com adoração. Mas estes sentidos se separaram. Com o cristianismo, o sentido de cultura como “honrar com adoração”

tornou-se o *cultus* latino, do qual os ingleses derivaram a palavra “culto”, e do qual os franceses derivaram a palavra *couture* (costura). O sentido “habitar” tornou-se o *colonus* latino, fazendeiro, do qual os ingleses derivaram a palavra “colônia”. Assim, “no coração da cultura, está a colonização; a cultura envolve sempre uma forma de colonização, até mesmo em seu sentido convencional de cultivar o solo”. Em inglês, cultura era o nome de um processo orgânico: o ato de arar a terra, o cultivo de grãos e animais: “agri-cultura”. No século XVI, o sentido de cultura como cultivo natural estendeu-se para o processo de desenvolvimento humano: o cultivo da mente. No século XVIII, cultura passa a representar o lado intelectual da civilização, o inteligível contra o material. Assim, “cultivado” se torna sinônimo de refinado, aperfeiçoado e assume uma configuração de classe. O sentido social de aperfeiçoamento ligava-se à distinção anterior entre o civilizado e o selvagem: nessa perspectiva, civilizado é o cidadão da cidade, selvagem é o homem do exterior e o bárbaro viveria mais distante e vagaria pela terra. Cria-se, assim, uma polaridade entre cidade e campo: as pessoas da cidade tornaram-se as cultivadas e os caçadores passaram a ser definidos pela sua falta de cultura (agrícola, civilizada e intelectual). A cultura refinada da cidade foi chamada de civilização em 1772. Cultura da cidade é oposta à barbárie. Como lembra Walter Benjamin, não há documento da civilização que não seja um documento da barbárie; a civilização depende da barbárie (YOUNG, 2005, p. 90-93).

Reconhece-se que a natureza é cultural, mas não só ela, a cultura está presente nos mais variados aspectos, o trabalho do homem está relacionado a natureza e a sua modificação que implica no artificial, portanto, natural e artificial estão intimamente ligados e podem corresponder “as cidades que são construídas tomando-se por base areia, madeira, ferro, pedra, água e assim por diante, e são assim tão naturais quanto os idílios rurais são culturais” (EAGLETON, 2005, p. 13). Sendo assim, as festas também tinham suas características rurais e citadinas.

As festas religiosas também podem ser entendidas, apesar da influência do Estado e da Igreja, como ocasiões nas quais se podem observar resistências à ordem vigente. Cada festa religiosa tinha os seus modos de fazer e o seu campo de influência. Michel de Certeau ao tratar das diferentes maneiras de crer, relaciona à “crença não o objeto do crer, mas o investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira” (CERTEAU, 2009, p. 278). Sendo assim, a crença não está vinculada essencialmente a um dogma, mas, antes de tudo, a algo subjetivo e individual. Com o tempo a crença vai se ligando

a instituições religiosas, “aquilo que não era transportável ou ainda não fora transportado, para as novas regiões do progresso era visto como superstição; o que era utilizável pela ordem vigente ganhava o valor de convicção” ( CERTEAU, 2009, p. 279).

Michel de Certeau ainda complementa explicando algumas questões sobre as Igrejas. As Igrejas, ou mesmo as religiões, seriam “não unidades referenciais, mas variantes sociais nas relações possíveis entre o crer e o crido, elas teriam sido configurações (e manipulações) históricas particulares” (CERTEAU, 2009, p. 285). As religiões induzem a uma determinada crença e a uma maneira específica de praticar um culto, portanto, a religião seria um suporte para a manifestação do crer.

Todos, atualmente, no campo da história, estamos habituados a ideia de que “para melhor compreensão do texto de um autor é de fundamental importância tentar enfocá-lo, levando em consideração o contexto social em que foi produzido” (OLIVEIRA, 2003, p. 60). Esse olhar sobre o texto tem propiciado diferentes estilos de análise do discurso. Segundo Fernanda Mussalim (2001, p. 118-120), na primeira fase existem “diferentes máquinas discursivas, cada uma delas idêntica a si mesma e fechada sobre si mesma”, na segunda fase o discurso “será invadido por elementos que vêm de outro lugar, de outras formações discursivas” e na última fase se observa que os discursos não se constituem “independentes uns dos outros para serem, em seguida, postos em relação, mas se formam de maneira regulada no interior de um interdiscurso”.

Na segunda fase, a noção de discurso fechado começa a ser desconstruída a partir da influência de Michel Foucault. Partindo desse pressuposto, a formação discursiva,

Será sempre invadida por elementos que vêm de outro lugar, de outras formações discursivas. Neste sentido, o espaço de uma FD [formação discursiva] é atravessado pelo pré-construído, ou seja, por discursos que vieram de outro lugar e que são incorporados por ela numa relação de confronto e aliança (MUSSALIM, 2001, p.119).

As festas podem ser enquadradas em uma rede de poderes, para Foucault, a rede de poderes é muito mais significativa do que a noção de estrutura para pensar as relações sociais e históricas, sendo assim, o poder está presente na sociedade sob diferentes formas e está relacionado aos saberes. Por exemplo, o pai exerce poder sobre o filho, o chefe sobre o empregado, enfim, todos estão imersos nessas práticas, portanto os jornais exercem um poder sobre o público e influenciam a partir deste lugar.

As procissões também passavam os valores da sociedade vigente e poderiam reforçar a obediência ao Estado ou a Igreja, notamos no trecho abaixo como essas autoridades poderiam se fazer presentes dentro da própria manifestação religiosa:

Em presença do Exm. e Revm. Sr. Bispo Diocesano, seguiu-se a procissão, levando o mesmo Exm. Sr. Bispo Diocesano o S.S. Sacramento sob o palio, cujas varas forão carregadas, desde a porta da Cathedral, e durante todo o transito, pelo Exm. Sr. Presidente da Província, e pelos Srs. Presidentes e mais membros da Il. Camara Municipal, chefe da Estação naval, com os respectivos officiais, Comandante do 5 de fuzileiros com sua officialidade, empregados públicos e muitos outros cidadãos grados ( O ECLESIASTICO, 03/06/1861).

Além das autoridades que participavam eventualmente da procissão, as festas religiosas tinham uma série de personagens que eram figuras importantes na realização do festejo, essas pessoas participavam de forma mais ativa porque se identificavam de alguma forma com as festas, portanto, percebemos uma construção de identidade de caráter coletivo bem visível entre alguns sujeitos.

A terceira fase da análise do discurso é a mais significativa para o nosso tema. Nessa fase, destaca-se que não existem limites definidos dentro do interdiscurso, portanto, dentro de um jornal que se define como católico e tem a priori uma linguagem religiosa, podemos encontrar referências a comportamentos que não eram aceitos pela sociedade, podemos encontrar também informações sobre outras religiões, enfim, o discurso é amplo e corresponde a diversas formações.

Assim, uma FD não consiste em um limite traçado de maneira definitiva; uma FD se inscreve entre diversas formações discursivas, e a fronteira entre elas se desloca em função dos embates da luta ideológica, sendo esses embates recuperáveis no interior mesmo de cada uma delas ( MUSSALIM, 2001, p.125).

Segundo a análise do discurso o que importa não é o sujeito, “mas o lugar ideológico de onde enunciam os sujeitos” (MUSSALIM, 2001, p.131), portanto, cada pessoa tem uma postura ideológica e passa de forma direta ou indireta as suas opiniões dentro de um texto, sendo assim, a neutralidade não seria possível dentro de uma formação discursiva. O texto de um jornal ou de qualquer outro tipo é carregado de intenções que podem estar evidentes ou não, por isso “é necessário ler suas notas, as suas dedicatórias, os seus prefácios etc., tentando distinguir quais são os seus interlocutores mais efetivos (OLIVEIRA, 2003, p.63). Essas informações apesar de ajudarem no contexto da produção, nem sempre são suficientes, por isso a leitura de outras obras do autor pesquisado também é de suma importância.

Convém esclarecer a respeito da definição de nosso objeto de estudo que são as festas religiosas. Estas englobavam três etapas: a missa, que acontecia dentro da igreja, a procissão e a ‘festa de largo’, que tinham lugar no espaço externo ao templo. Assim e diante da percepção da importância e significado com que se revestiam essas duas últimas etapas das festividades para o reconhecimento/construção de identidade da instituição e de seus membros, nosso trabalho tem tomado como questão central as procissões e as ‘festas de largo’. Por outro lado, faz-se necessário um esclarecimento sobre a noção de “festa”:

Implica uma determinada estrutura social de produção, no sentido de que as festas não são dádivas de Deus, nem caem dos céus, segundo nossos desejos. Elas são laboriosamente e materialmente preparadas, custeadas, planejadas, montadas, segundo regras peculiares a cada uma, e por atividades efetuadas no interior da própria vida cotidiana, da qual são necessariamente o produto e a expressão ativa (GUARINELLO, 2001, p.971).

A festa de largo estava inserida dentro da festa e ela correspondia a um rito ou a um “conjunto de ritos sacros, cujo foco especial é um templo, eles tem lugar no interior de uma igreja, ou para eles se voltam” (SERRA, 2009, p.72), o templo era o lugar sagrado e em torno dele os mais variados eventos ocorriam, portanto, um ritual não poderia acontecer sem o outro.

A festa de largo ainda compreende feira, comércio com diversão pública e também vários componentes que servem para enfeitar o ambiente, como, por exemplo bandeiras (SERRA, 2009, p. 72). Estes outros aspectos da festa de largo são muito importantes para despertar a atenção do grande público. Nos anúncios dos jornais notamos muitas informações sobre as atrações que aconteceriam logo depois do término da missa.

No largo os gestos são espontâneos e correspondem as atividades que estão sendo apresentadas naquele momento. Então, se a atração é uma dança as pessoas irão corresponder ou assistindo ou dançando, se é um leilão o público vai querer corresponder fazendo lances ou, como na dança, simplesmente assistindo. Enfim, percebemos no largo uma interação que não segue um cronograma pré-fixado.

As procissões também faziam parte das festas religiosas organizadas pelas irmandades. É importante observar que não são eventos de natureza puramente religiosa, uma vez que, de acordo com a historiadora Deolinda Maria Veloso Carneiro, esses

[...] Cortejos que reflectem uma natural tendência do homem para realizar marchas, ou desfiles de carácter ritual e comunitário, com carácter sagrado, que se encontra em todas as religiões, mas que também podem se revestir de uma motivação política, civil ou corporativa (CARNEIRO, 2006, p.57).

As procissões também eram consideradas gestos espontâneos, porém tinham uma organização e aconteciam em várias ruas da cidade. Estes cultos externos apesar de serem vistos com certa resistência pela Igreja Católica eram aceitos e até incentivados em alguns momentos. Sendo assim, em virtude dessas características sagradas e profanas nos interessamos em estudar as festas religiosas nas suas mais variadas instâncias, inclusive tentando entender como essa experiência religiosa acontecia.

Chegando a este ponto, é importante destacar que a festa foi e tem sido frequentemente pensada no singular e tomada por historiadores como “um tipo de ocasião dotado de funções e formas comuns em qualquer sociedade – eternos rituais de inversão, momentos universais de suspensão de conflitos e regras, ou de fusão das diferenças em uma única torrente burlesca, ou satírica, cujas mudanças só podiam ser observadas na longuíssima duração”. Elas serviriam principalmente para se localizar “elos imemoriais, quase naturais, capazes de unir significados de diferentes tempos e contextos”. Lugar da tradição e da permanência, “a festa, constitui, nesta ótica, uma espécie de repositório da continuidade para o qual muitas imagens, metáforas e exercícios morfológicos continuam sendo empreendidos”. Aqui, “a festa” é vista sobretudo como “repetição do passado”. (CUNHA, 2002, p. 11)

Entretanto, mesmo “sem ignorar as poderosas inércias da longa duração e a coesão social, temas cruciais no estudo das festas e rituais, importa também atentar para os mecanismos de oposição e ruptura, para a descontinuidade na história” (ALMEIDA, 1994), torna-se extremamente relevante, ao se analisar uma ocasião festiva, “ênfaticamente a diferença, e os sujeitos com suas múltiplas relações, práticas, linguagens e costumes, atentando-se para a mudança e o movimento” (BARROS, 2014). “É preciso, portanto, tentar reconstituir as práticas, as agendas e os anseios daqueles que, no passado, se dedicavam a festejar e que fizeram do Brasil um país festivo: há um denso e rico patrimônio da festa à brasileira, obliterado pela agenda dos doutos”. Esta agenda se relaciona sobretudo ao enfoque que, desde os colecionadores e folcloristas do século XIX, passando por certo tipo de antropologia e historiografia do século XX, enclausura o estudo das festas no Brasil ao debate sobre identidade nacional ou identidade regional, a relação entre cultura e *comunitas*. Mas este enfoque consiste numa “apropriação bastante específica do festivo brasileiro e revelaria mais sobre o universo social dos intelectuais de diferentes regiões do país do que sobre o que pensavam, faziam e sentiam as pessoas comuns que de fato organizavam e tornavam tão significativos esses festejos”. (BARROS, 2012, p. 14-15)

O recorte temporal desta pesquisa de 1850 a 1875, aconteceu pela disponibilidade de documentação num primeiro momento e depois pelo período extremamente conturbado do catolicismo que se deu em meados de 1840, neste momento “ deu-se início à reorganização do catolicismo na sociedade brasileira que ganhou novos rumos após a separação entre a Igreja e o Estado” (SANTOS, 2006, p. 92).

Neste período notamos uma tentativa da Igreja Católica em controlar determinados rituais que eram organizados principalmente pelas irmandades, as festas religiosas tiveram que fazer rituais mais modestos em comparação a anos anteriores, apesar deste cerceamento ainda notamos durante este período muitas festas organizadas pelas irmandades e muitos anúncios acerca dos principais eventos que iriam acontecer no largo das Igrejas.

A pesquisa se estrutura em quatro capítulos principais. O primeiro, *A religiosidade e as festas religiosas*, tem como foco inicial destacar o debate sobre religiosidade a partir do diálogo entre os mais diferentes autores. O conceito de “popular” também será levado em questão. Em seguida, fazemos uma contextualização sobre as festas antes do cristianismo e a sua reelaboração pela Igreja Católica no Brasil. Abordaremos, de maneira pontual, os festejos no período colonial e, principalmente, na segunda metade do século XIX, que correspondeu a um processo de disciplinamento e mesmo de perseguição de determinadas festas religiosas pela Igreja Católica.

O segundo capítulo intitulado *São Luís e suas festas religiosas* pretende especificar as principais festas religiosas realizadas em São Luís no século XIX. Tivemos a possibilidade de conhecer as principais festas religiosas através da relação de compromissos que encontramos no Arquivo Público do Estado do Maranhão. Na nossa pesquisa citamos um total de vinte festas religiosas, destas escolhemos três mais significativas que corresponderam a grupos específicos da sociedade ludovicense.

No terceiro capítulo, *A festa de Nossa Senhora dos Remédios de 1850 a 1875 em São Luís*, faz-se uma contextualização sobre a festa de Nossa Senhora dos Remédios. A irmandade foi fundada em 1799, tinha igreja própria e era composta basicamente por comerciantes. Na segunda metade do século XIX, esta festa era uma das mais importantes da sociedade ludovicense e sujeitos de diferentes camadas sociais queriam se fazer presentes de alguma forma dentro deste festejo.

O último capítulo se intitula *Festas de largo e procissões em Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário em São Luís (1850 a 1875)*. A irmandade de Nossa Senhora da Conceição tinha seu próprio templo e recebia qualquer irmão, exceção feita a escravos, esta característica a tornava diferente e poderia ser denominada como uma associação de pessoas livres e mulatas. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário também tinha capela própria, porém tinha uma característica a mais, aceitava escravos entre seus membros, esta cláusula a tornava mais abrangente, sendo que a festa do Rosário era a única que possuía reis entre as figuras principais do festejo.

Temos observado uma diversidade social, política e religiosa do mundo festivo em análise neste trabalho. Notamos a hierarquização e a segmentação evidente nos próprios compromissos. Assim convém registrar que tendo em vista as leituras do social que a festa oferece, seu estudo é muito importante para a reconstituição e análise da sociedade maranhense em um período determinado.

## 1 A RELIGIOSIDADE E AS FESTAS RELIGIOSAS

No recinto sagrado o homem elabora experiências que não seriam possíveis no seu ambiente doméstico, portanto, os ritos se fazem necessários como veículos para se comunicar com o transcendente. Estes locais muitas vezes são escolhidos através de sinais e quando eles não ocorrem o homem pode induzir esta possibilidade,

Quando não se manifesta sinal algum nas imediações, o homem provoca-o, pratica, por exemplo uma espécie de evocatio com a ajuda de animais: são eles que mostram que lugar é suscetível de acolher o santuário ou a aldeia” (ELIADE, 2008, p. 31).

Esse ato de manifestação do sagrado é conhecido como hierofania e pode acontecer nas mais variadas situações, sendo assim “o sagrado é antes de tudo um fato, observável e analisável, que nós captamos num quadro de vida, de instituições, de rituais, porque ele estrutura uma *ordo rerum* ( a natureza das coisas) (ANDRADE, 2013, p. 19).

Partindo dessa perspectiva o profano também é um fato, este apresenta rachaduras que podem ser convertidas em locais sagrados, “essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe que o cerca” (ELIADE, 2008, p.25). Essa extensão que cerca o sagrado é conhecida como profano e seu espaço é “homogêneo e neutro” (ELIADE, 2008), ou seja, vivemos em uma sociedade que a experiência do profano acontece com bem mais regularidade do que o sagrado.

Além do sagrado e profano notamos também outras vertentes importantes para as religiões, “costuma-se apresentar a alma em contraste com o corpo, e muitas religiões mostram um dualismo (a convicção de que algo é dividido em dois), ensinando que o corpo é temporal, e a alma, divina” (GAARDER, 2005, p.26). Sendo assim, o corpo e a alma existem em esferas diferentes, cada um com suas funções pré-determinadas subjugadas a dimensão do sagrado.

Nas religiões também notamos outras características como o culto, a oração e a própria oferenda, o culto é a cerimônia que possibilita o contato com o sagrado, já a oração também possibilita esse contato mas de uma forma individual. A oferenda “é uma retribuição a algo que os deuses proporcionaram, talvez algo pedido anteriormente” (GAARDER, 2005, p.29), muitas festas religiosas surgiram como retribuição a uma graça alcançada, ou seja, uma espécie de oferenda.

As festas religiosas vêm a se constituir em práticas frequentes ocorridas dentro da nossa sociedade e tem envolvido a experiência do sagrado e do profano. Essas práticas tem uma relação direta com um catolicismo que não era considerado oficial, justamente por causa dessa diversidade as festas religiosas vão ter dificuldade em ser aceitas pela esfera do cristianismo oficial, na verdade algumas delas vão sofrer sérias repressões especialmente no século XIX.

O cristianismo tem como base primordial da sua doutrina a existência de um único Deus – o monoteísmo, essa característica não faz parte de todas as religiões. Notamos a existência do politeísmo e até mesmo da monolatria “que implica a adoração de um único deus, sem negar a existência de outro” (GAARDER, 2005, p.22), dentro das festas religiosas o monoteísmo continua sendo muito enfatizado, mas a celebração dos santos perpetuou uma prática que tem reminiscências no politeísmo.

A Igreja foi muito importante ao longo de todo o século XIX e questionou algumas práticas que fugiam a ortodoxia oficial. Por sua vez, esses embates inseriam-se num projeto maior da Igreja Católica que objetivava assegurar o seu domínio sobre o clero e o conjunto dos fiéis, por meio da reforma e do controle das suas práticas. Esse empreendimento ficou conhecido como romanização e significou em outros termos,

O processo de centralização, com vistas a uma uniformização da Igreja romana na vida eclesial e eclesiástica da Igreja no Brasil. Esta ação assumia os objetivos da Reforma Católica Tridentina (PEREIRA, 2002, p.13).

Ítalo Santirocchi afirma que “atualmente grande parte da historiografia produzida no Brasil utiliza o termo [romanização] como lugar comum nos estudos acerca de catolicismo durante os séculos XIX e XX” (SANTIROCCHI, 2010, p. 28). Ele explica ainda que o termo romanização acabou sendo associado ao catolicismo do século XIX e na maior parte das vezes ele acaba sendo confundido com ultramontanismo, que são conceitos bem diferentes.

Essa busca de uniformização da Igreja Romana propiciou uma reafirmação de ritos e preces, até 1828 a Mesa de Consciência e Ordens (instituição régia transferida para o Brasil com a vinda da família real em 1808) geria o provimento do clero e outros assuntos eclesiásticos, e “após essa data, suas funções passaram para o Ministério da Justiça e, posteriormente, em 1861, para o Ministério do Império” (VAINFAS, 2002, p. 348).

A Mesa de Consciência e Ordens era vinculada diretamente a Coroa sendo composta por eclesiásticos e leigos, eles “deliberavam sobre questões como requerimentos relativos a rendimentos eclesiásticos, posse de cargos, desmembramento de freguesias e

distribuição de honrarias” (NERIS, 2014, p.100), acima da Mesa havia o Imperador que era a autoridade máxima no Brasil da época.

A transferência de jurisdição da Mesa de Consciência e Ordens para o Ministério da Justiça possibilitou um controle maior do Império sobre os assuntos da Igreja, isto ocasionou uma reação de setores da Igreja que se recusaram a aceitar o poder imperial. Essa reação ficou conhecida como ultramontana e tinha como base “a formação do clero e a evangelização dos fiéis dentro das diretrizes do Concílio de Trento (1545-63)” (VAINFAS, 2002, p. 348 - 349).

A perspectiva ultramontana defendia um poder mais controlador do clero, dessa forma as manifestações religiosas passaram a ser cada vez mais perseguidas para se enquadrar no “verdadeiro” modelo católico. Essa elite eclesiástica insistia na supremacia do papa, o que ocasionou um conflito direto com a elite dirigente imperial que não concordava com esta opinião. Na passagem abaixo enumeramos algumas críticas que os ultramontanos faziam aos dirigentes imperiais.

Criticava o descaso dos gabinetes imperiais com o investimento em seminários, com a nomeação de novos sacerdotes, com a importância da educação religiosa na formação dos cidadãos, e com a autonomia excessiva das irmandades leigas, responsáveis por boa parte das manifestações religiosas, tais como as festas (VAINFAS, 2002, p. 349).

A Igreja pretendia disciplinar os comportamentos festivos que estivessem em desacordo com sua doutrina, porém as festas eram diversas e recebiam as mais variadas influências, “nela se esquecem as regras que fundamentam a civilidade cristã: a afetividade aqui se dá sem controle, o pudor perde suas normas, os corpos se abandonam sem reverência pelo Criador” (CHARTIER, 2004, p.27).

As festas em vários momentos não correspondiam aos modelos de civilidade propostos pela sociedade e pela Igreja Católica. Neste local havia uma reunião de corpos em torno do festejo, enfatizando a espontaneidade, a desordem, o controle e descontrole, a reunião de vários grupos sociais em um mesmo local, enfim era muito difícil estabelecer algum tipo de controle neste espaço e quando ele acontecia a sua esfera de atuação era limitada.

Uma estratégia da Igreja para limitar as práticas populares dentro das festas era a triagem, Chartier traz como exemplo como era feito esse controle na festa de São João na Europa,

A festa e seus fogos, que visam celebrar o nascimento do santo, são considerados legítimos, mas com a condição de ser estritamente isolados e controlados: a cerimônia deve ser breve, por isso a fogueira pequena, a fim de evitar todo supérfluo ou excesso; as danças e os festins que acompanham os fogos devem ser proibidos, assim como as condutas supersticiosas que o geram. (CHARTIER, 2004, p. 29).

Tomando como referência a citação acima notamos que a festa de São João acontecia de uma forma bem diferente de como foi estipulado pela Igreja Católica, os fogos não eram breves, a fogueira era grande para chamar atenção do público, as danças aconteciam e eram permeadas de influência não eclesiástica, portanto, a Igreja até tentava enquadrar as festas em um modelo mas era muito difícil isto acontecer na prática.

Também notaremos intervenções municipais dentro das festas urbanas, isto aconteceu com mais frequência porque algumas festas começaram a ser financiadas pela esfera municipal, este controle começou a se tornar mais frequente porque vários segmentos inclusive os não eclesiásticos começaram a se incomodar com a capacidade de mobilização que os festejos proporcionavam.

Esse financiamento possibilitou uma mudança no caráter da festa, com as irmandades a ideologia da festa perpassava pelos leigos e sua participação na esfera católica popular, com o financiamento municipal as autoridades estaduais vão se fazer cada vez mais presentes dentro do festejo, isto pode ser observado nas procissões com participação de autoridades e também na mudança de percurso da procissão que podia abranger locais onde se exercia diretamente esse poder.

Os conflitos entre a Monarquia e o clero continuaram persistindo durante grande parte do século XIX, um exemplo foi a “Questão Religiosa” que aconteceu de 1872 a 1875 e envolveu a imprensa e parcela da população da época. Os conflitos começaram porque o papado se sentiu cada vez mais ameaçado pela constante secularização da sociedade, dessa forma, em 1864, Pio IX promulgou a bula Quanta Cura

Questionando o liberalismo e voltando a insistir na posição da Igreja como autoridade suprema sobre a sociedade, além de condenar, em 1865, a Maçonaria atribuindo-lhe a responsabilidade pelo que considerava a crescente impiedade do mundo (VAINFAS, 2002, p. 608).

A maçonaria passou a ser questionada a partir da publicação dessa bula, mas os conflitos começaram de forma mais evidente a partir de 1872, quando uma circular do bispo Dom Vital proibiu a participação de eclesiásticos nas atividades maçônicas. Os maçons responderam a circular e a vários artigos do jornal de Dom Vital, até que o bispo proibiu duas

irmandades de continuarem exercendo seu ministério enquanto não expulsassem os irmãos maçons, isto ocasionou uma campanha de difamação contra Dom Vital.

A Coroa procurou conter o bispo, ordenando que revogasse a proibição das irmandades que estavam impedidas de funcionar, porém Dom Vital recusou a proposta e continuava insistindo na extinção das irmandades, porém, “as associações leigas, segundo a legislação em vigor, tinham foro misto, não podendo ser extintas sem a anuência do poder civil” (VAINFAS, 2002, p.610). Estes conflitos ocasionaram a prisão de Dom Vital e Dom Antônio de Macedo, bispo do Pará que agiu da mesma forma, eles foram condenados a quatro anos de trabalho forçado e somente conseguiram anistia dos bispos em 1875.

Outra característica do catolicismo que não podemos deixar de mencionar é a chamada “religiosidade popular”, como foi mencionado foi somente no final do século XVIII e início do século XIX que o povo se tornou interessante para os intelectuais europeus. Nesta época os costumes e as festas populares se tornaram importantes e passaram a ser objeto de estudo. Os viajantes também se interessaram pela questão e também começaram a procurar locais em que estivessem “preservados” os antigos hábitos europeus, “no final do século XVIII, o povo era interessante de uma certa forma exótica, no início do XIX, em contraposição, havia um culto ao povo, no sentido de que os intelectuais se identificavam com ele e tentavam imitá-lo” (BURKE, 2010, p.33).

Apesar das festas religiosas serem consideradas populares pela maioria da população, notamos participação de diferentes segmentos. Ao mesmo tempo, tem sido possível observar “de um lado a invenção e a expressão da cultura tradicional compartilhada pela maioria; de outro, a vontade disciplinante e o projeto aculturante da cultura dominante” (CHARTIER, 2004, p. 23).

A definição do que pode ser considerado popular também perpassa pela discussão de religião e religiosidade. De maneira geral, o conceito de religião pode ser entendido como um conjunto de doutrinas e práticas institucionalizadas que visam uma ligação com o sagrado. No que diz respeito à religiosidade esta também pode ser entendida em uma concepção mais geral: “sentido individual da crença, o encontro solitário com o sagrado que exige um afastamento do mundo profano” (JURKEVICS, 2004, p. 32). Apesar de utilizarmos esses conceitos, não é nossa intenção restringir religião e religiosidade somente a essas definições. A partir da análise dos casos concretos, poderemos melhor lidar com esse arsenal conceitual.

Partindo da perspectiva da religião enquanto sistema de crenças, notamos que ela “atua a partir de alguma forma de organização e de culto, bem como por meio de ritos sagrados ou rituais, livros sagrados, um clero ou sacerdócio que administra a religião e lugares, símbolos e os dias que são sagrados para os crentes” (ANDRADE, 2013, p.12). Esses dias sagrados fazem parte do calendário do devoto e seguem todo um sistema de símbolos e rituais para continuarem a existir.

A religião não pode ser entendida como um fenômeno isolado. Dessa forma, “o próprio conceito de religião, representa ele mesmo um produto histórico, que como tal, é ausente até nas línguas dos povos primitivos” (AGNOLIM, 2013, p.41). Partindo dessa perspectiva, os conceitos são construídos e devem ser adaptados às mais diferentes realidades. Quando isso não acontece os mais diferentes conflitos ocorrem como tentativa de subjugar o outro que pensa diferente.

O conceito de religiosidade aborda uma amplitude de práticas que nem sempre são aceitas pelas religiões consideradas oficiais. Por exemplo, os cultos africanos e indígenas se enquadram nessa categoria, como também o catolicismo não oficial. Sendo assim, a religiosidade,

Faz referência à vitalidade da imaginação popular, reinterpreta a leitura sacerdotal a partir das suas experiências cotidianas, reelaborando crenças religiosas e expressões rituais próprias e espontâneas que mantêm vivas suas convicções e esperanças (ANDRADE, 2013, p.12).

A religiosidade também estabelece uma relação com o sagrado, porém, não está necessariamente ligada a uma religião específica, portanto, a religiosidade popular abrange uma amplitude de práticas que podem ser aceitas ou não pela doutrina oficial. O contato do devoto ocorre sem mediação do sacerdote; o devoto não precisa estar necessariamente ligado à Igreja para estabelecer uma relação com o sagrado. Esse contato pode ser dividido em individual e coletivo:

Em forma de orações (oficiais ou não), novenas, penitências que evitem um castigo maior do santo (um homem cortar a barba de que tanto gosta, uma mulher não se enfeitar por determinado tempo, etc.). Ou ocorrer em caráter coletivo, como nas romarias, festas de santos, dentre outros (CÂMARA, 2003, p.4).

O contato tem como objetivo estabelecer uma aliança com o santo de devoção, ou seja, se houver alguma forma de penitência ou reunião de pessoas para um objetivo espiritual, o santo realizará o pedido que foi invocado. Podemos observar ainda neste estilo de catolicismo uma “religiosidade popular que é itinerante: vai-se a templos, a santuários, a

lugares religiosos. A isto se juntam as promessas, uma mistura de interesses pelos benefícios divinos de gratidão” (GÓIS, 2004, p.14).

A religiosidade também envolve uma amplitude de estudos acerca do tema e envolve um sentido mais individual de crença. Observamos, assim, uma devoção que se relaciona a “atributo humano de busca do sagrado, sem especificar o que seja esse sagrado, tanto como fuga, quanto como explicação para o real vivido, ou ainda mesmo para negociações e entendimentos com ou as divindades” (MANOEL, 2007, p.2).

Estas práticas não institucionalizadas de grupos religiosos foram muito perseguidas com o controle maior que a Igreja Católica exerceu na segunda metade do século XIX. Este processo já foi comentado anteriormente e ficou conhecido como romanização. Estas práticas foram consideradas superstições e eram tidas como “exterioridades” do culto, portanto, foi levada a cabo por parte da Igreja Católica uma tentativa de redimensionamento dessa religiosidade popular.

Um aspecto importante da religiosidade popular e da religião institucionalizada é a irmandade entre seus seguidores. Algumas religiões têm pessoas que exercem liderança dentro do culto executando tarefas religiosas. Na Igreja Católica, há “sacerdotes que costumam agir como líderes da organização de seu rebanho e podem pertencer a uma entidade maior, comandada por um bispo ou arcebispo” (GAARDER, 2005, p.36).

Os padres foram muito importantes no século XIX e tornaram-se os principais responsáveis nas questões relativas a espiritualidade. Anteriormente, estas atividades eram reservadas aos leigos e os padres aos poucos começaram a exercer este papel. Este deslocamento não se deu de forma harmônica e conflitos ocorreram na época envolvendo esta questão. Os padres romanizadores começaram a condenar os excessos cometidos dos fiéis, portanto, as “festas, ruas, procissões, folias e foliões foram incessantemente devassadas, vigiadas e normatizadas” (GAETA, 1997, p.7). Estas modificações foram gradualmente sendo incorporadas ao cotidiano da população sendo que,

Nas praças, os cortejos fúnebres e as procissões foram gradualmente incorporando a nova liturgia, mais austera, no qual os elementos carnavalescos e o riso permeavam os festejos religiosos do catolicismo popular iam sendo eliminados em virtude de suas características profanas. (GAETA, 1997, p.8).

Notamos, assim, que as festas religiosas tiveram que se adaptar a um novo modelo. Dessa forma, características que incentivassem algo que fosse diferente da liturgia católica seriam severamente reprimidas. Apesar da imposição de limites “o clamor da festa e a

voragem sonora acabavam por incentivar a quebra das regras e o rompimento com os padrões de comportamento exigidos da sociedade” (DEL PRIORE, 2000, p.20).

As bandas de música também passaram a ser severamente reprimidas nas festas religiosas. Alguns bispos até recomendavam que estas não fossem chamadas para os festejos, porém, esta medida foi apenas divulgada pelo clero católico. Percebemos que na prática poucas províncias do Brasil seguiram estritamente essa regra, na verdade naquela época era difícil limitar alguns símbolos que faziam parte do tempo sagrado do catolicismo popular.

A festa é um lugar de observação e de construção de identidades. Em uma festa percebemos as diferentes estruturas sociais interagindo tentando estabelecer alguma relação com o evento que está acontecendo. Anteriormente, a comemoração festiva era vista como um lugar que despertava curiosidades. Na atualidade, a história vê “a festa como um revelador maior das clivagens, tensões e representações que atravessam uma sociedade” (CHARTIER, 2004, p. 22).

Apesar de utilizarmos o termo festa, o mais correto seria usar “as festas”. Percebemos isto pela própria diversidade existente dentro dessas manifestações. Por exemplo, notamos verdadeiras oposições tais como “popular/oficial, rural/urbana, religiosa/laica, participação/espetáculo. Ora, essas clivagens, longe de permitirem uma clara tipologia das cerimônias festivas, são elas próprias problemáticas (CHARTIER, 2004, p. 24).

As festas de largo têm uma origem bem antiga e na Idade Média já se tinha notícia da folia nos largos com um comércio intenso, danças e espetáculos, utilização de jogos, comida e bebida em abundância, os rituais dentro da Igreja geraram o seu oposto festivo que nós podemos delimitar como o espaço profano (SERRA, 2009, p.98).

As festas de largo eram muito valorizadas pelas irmandades organizadas pelos leigos. Estas associações tinham festas anuais para reverenciar os seus santos de devoção e eram divididas de acordo com a classe social de seus membros. Em algumas associações estava estipulado em seu estatuto que deveriam existir cargos especialmente para cuidar dos detalhes da festa do santo, ou seja, na concepção dos membros da irmandade quanto mais dedicação e pompa houvesse no festejo, mais estariam agradando o santo.

O calendário religioso era repleto de festas importantes, muitas delas organizadas pelas irmandades, eis alguns exemplos de comemorações que aconteciam no século XIX

As procissões do padroeiro São Sebastião, Cinzas, Semana Santa (Passos, Endoenças, Enterro) e Corpo de Deus; as festas em homenagem aos Santos Reis, Santana, São Jorge, Santo Antônio, São João e, a maior delas, a do Divino Espírito Santo (ABREU, 1994, p.3).

Além das comemorações religiosas, também notamos várias reuniões sobre os mais diversos assuntos que eram marcadas dentro do recinto da Igreja, o espaço considerado sagrado acabou por se tornar ponto de encontro. Na Igreja a sociabilidade era também incentivada quando havia muita comida nas festividades, os mais ricos contribuíam financeiramente, já os mais pobres coletavam dinheiro para a realização dos banquetes.

As danças também eram constantes principalmente nas festas de largo e tinham uma sólida tradição que se perpetuou ao longo dos anos. Um exemplo de dança popular de influência africana e europeia muito conhecida no Brasil oitocentista eram os congos, que eram organizados da seguinte forma “envolvia a morte de um filho do rei e da rainha, que exigiam a sua ressurreição, obtida por meio de rituais mágicos executados pelo feiticeiro” (SOUZA, 2002, p.256). Vários personagens paramentados executavam este ritual, o congo geralmente era apresentado uma vez no ano, sendo a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário a principal responsável por este ritual, falaremos com mais detalhes sobre esta festa no último capítulo.

Outra festa que também envolvia variadas comemorações era a do Divino Espírito Santo, esta acontecia cinquenta dias após a Páscoa e comemorava a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos. Este festejo era tão popular no Rio de Janeiro, que entre as irmandades que pediam autorização para realização de festejos no século XIX, o Divino foi o mais homenageado (ABREU, 1999, p.41).

A festa do Divino seguia determinados símbolos que também eram comuns na festa portuguesa e europeia, notamos “folias, a coroação de um imperador e o império; as comemorações profanas junto com os atos religiosos, a fartura dos alimentos vendidos ou leiloados na festa e uma preocupação com os pobres” (ABREU, 1999, p.41).

As irmandades eram as grandes responsáveis pela realização desses festejos, porém não eram as únicas, tivemos casos de particulares e do próprio governo que poderia se envolver neste financiamento. A colaboração de particulares vinha de todos os segmentos sociais, inclusive essa ajuda era incentivada principalmente pelas irmandades (ABREU, 1999, p.41)

As festas no largo e as diversões populares eram controladas pela Câmara Municipal da cidade, isto é, os pedidos de licença deveriam ser dirigidos exatamente para essa instância, temos um exemplo de como era exercido esse poder na cidade do Rio de Janeiro,

Por intermédio das Câmaras um grupo de fiéis encaminhava ao bispo episcopal o pedido de remédio para suas aflições, traduzido muitas vezes na vinda de Nossa Senhora da Penha para que com sua vinda passe a epidemia de bexiga e mais moléstia” (DEL PRIORE, 2000, p.27).

Observando a passagem acima percebemos que um grupo de fiéis pedia encarecidamente um remédio para suas aflições, este remédio seria a “vinda de Nossa Senhora da Penha” que seria intermediada pela Câmara através da aprovação de uma festa que os fiéis queriam fazer para a citada Nossa Senhora.

Depois de aprovada pelas autoridades competentes, era necessário chamar as pessoas para participarem. Esse anúncio era feito nos principais jornais locais e tentava descrever as características da festividade, estas informações nos jornais eram constantes e a maioria dos festejos religiosos se utilizava desses periódicos.

A aglomeração em torno destes locais passou a preocupar as autoridades, por isso a Câmara passou a impor limites, o Código de Posturas de 1838 da cidade do Rio de Janeiro tentou cercear algumas festividades existentes na cidade, dentre as posturas haviam práticas que impediam de soltar fogos de artifício sem licença da Câmara e injúrias ou gestos indecentes contra a moral em locais públicos (ABREU, 1999, p.196).

No que diz respeito à procissão, esta geralmente acontecia entre a missa solene e a festa de largo. Na sua origem foram instituídas para substituir antigos cortejos considerados pagãos e outras tiveram seu início a partir de datas cristãs, a partir da Alta Idade Média as procissões passaram a ter uma nova identificação,

No século VII estabeleceu-se que a celebração eucarística dos dias de festa e das férias da Quaresma fossem precedidas de uma procissão saindo de uma igreja de reunião para as igrejas ‘estações’, com celebração de missa pontifical (CARNEIRO, 2006, p.59).

As procissões no Brasil tiveram o seu início desde o século XVI. Mary Del Priore especifica que o padre Manoel da Nóbrega em 9 de agosto de 1549 anunciou ter realizado duas procissões solenes uma no dia do Anjo Custódio e a outra no dia de Corpus Chisthi, na Colônia as procissões também eram ligadas ao rei de Portugal e a Igreja, essa característica fez com que essa celebração perpetuasse os ideais da Coroa (DEL PRIORE, 2000, p.22-23).

No século XIX as procissões passaram a ser ainda mais controladas, isto ocasionou projetos em 1855 no Rio de Janeiro que visavam reprimir palavras de baixo calão que eram cantadas na procissão do Corpo de Deus (ABREU, 1999, p.256), portanto buscava-

se um ideal de procissões que não tivessem conflitos entre os participantes e as palavras de baixo calão poderiam deturpar esta harmonia pretendida.

Enquanto as festas no largo aconteciam em um local específico, as procissões aconteciam em um espaço essencialmente público, isto é, a rua. Esta manifestação passava os valores da sociedade vigente, portanto ela exagerava alguns aspectos e negligenciava outros, “seja no seu aspecto religioso, quanto civil, as procissões reforçavam a obediência e a devoção à Igreja e ao Estado, por meio de seu soberano” (FURTADO, 1997, p.255).

As procissões hierarquizavam o público, permitindo perceber quem eram as figuras principais e secundárias, o primeiro poderia ser o rei ou alguma figura importante católica e o segundo fazia referência as outras camadas sociais, quando o principal financiador dessas festividades era uma irmandade de negros ou mulatos havia um processo de inclusão social, no qual esses grupos também mostravam seu poder ampliando sua ostentação nas procissões.

As procissões faziam referência a passagens bíblicas, “como a anunciação do Anjo Gabriel à Virgem Maria, a visita dos Reis Magos ao Jesus Menino e o drama da paixão de Cristo” (TINHORÃO, 2000, p. 68). Estes episódios eram divulgados na rua através de alegorias, carros alegóricos e outros.

As procissões se preocupavam muito diretamente com o episódio bíblico que estavam representando, porém também queriam divulgar sua ostentação numa espécie de disputa entre procissões, dessa forma a devoção e a pompa do espetáculo caminhavam juntas. Podemos enumerar dois estilos principais que eram recorrentes na época:

Ora para coroar as procissões ordinárias (acompanhamento de grandes cerimônias, desfiles, datas da agenda real, canonizações), ora para atender necessidades constrangedoras (saúde do rei, falta de chuvas, epidemias) (DEL PRIORE, 2000, p.23).

As procissões ordinárias eram os eventos oficiais que faziam parte da agenda da Igreja ou do Estado, já as necessidades constrangedoras eram invocadas em situações específicas que no momento estavam causando um grande problema para a população em geral, por isso era necessário um ritual que tentasse diminuir um pouco esse constrangimento.

Aqui percebemos como as procissões tinham um extremo caráter comunitário, ou seja, para sua plena realização fazia-se necessário um grande número de pessoas executando as mais variadas funções para o evento funcionar na mais perfeita harmonia. O caráter comunitário tornava a procissão um dos principais acontecimentos das festas religiosas, a

procissão tinha como objetivo tornar público os acontecimentos bíblicos ou patrióticos com a participação da sociedade, percebemos com isto uma teia de significados que era especialmente visível nas vestimentas, nos adornos utilizados por cada personagem do ritual, nos gestos, etc.

Com o tempo esses rituais passaram a representar não só a Igreja Católica, mas também a figura do Estado “mas na medida em que os Estados Absolutistas fundiram na figura real o poder civil e eclesiástico, eles passaram a ter um duplo caráter, louvava a Deus e ao Rei” (FURTADO, 1997, p.260). O Estado começou a perceber o poder que esse ritual simbólico tinha sobre a sociedade, dessa forma utilizou deste recurso para reafirmar mais ainda a sua atuação.

As procissões e as festas no largo possibilitavam sentimentos diversos, a Igreja via nessas manifestações uma religiosidade popular controlada por ela mesma, o Estado queria utilizar esses rituais religiosos a seu favor, já as camadas populares participavam ativamente de todo o processo dessas festividades, portanto podemos perceber que a sociedade queria se fazer presente direta ou indiretamente nestas cerimônias.

## 2 SÃO LUÍS E SUAS FESTAS RELIGIOSAS

As vivências religiosas do século XIX foram profundamente marcadas pelas celebrações do calendário oficial da Igreja. Essas festas também perpassavam pela iniciativa e responsabilidade das irmandades religiosas, por isso é necessário entender a sua dinâmica e a sua historicidade. Elas são originárias da Idade Média e “funcionavam como agentes de solidariedade grupal, congregando simultaneamente, anseios comuns frente à religião e perplexidades frente à realidade social” (BOSCHI, 1986, p.143).

As irmandades no período colonial se tornaram muito importantes na região de Minas Gerais e da Bahia, porém, no Maranhão essas associações só tiveram mais destaque “no final do século XVIII e a primeira metade do século XIX” (RIBEIRO, 2000, p.74). Outro estilo de associação do período colonial que tinha um bom número de adeptos eram as ordens terceiras, que “se caracterizavam por serem associações de camadas mais elevadas, sendo a composição de seu quadro mais sofisticada” (BOSCHI, 1986, p.20).

Para que uma irmandade viesse a existir eram necessários dois requisitos fundamentais: “ter aprovado seu estatuto ou compromisso pelas autoridades eclesiásticas” (REIS, 1991, p.49) e ter uma igreja que a acolhesse enquanto não tivesse ou não pudesse construir a sua. Lembrando que os compromissos eram documentos que regulavam a administração da irmandade.

Os membros eram divididos em variadas funções dentro da irmandade. Percebemos dentro da organização uma hierarquia:

A administração de cada confraria ficava a cargo de uma mesa, presidida por juízes, presidentes, provedores, juízes, presidentes, provedores ou priores a denominação variava e, composta por escrivães, tesoureiros, procuradores, consultores, mordomos que desenvolviam diversas tarefas: convocação e direção de reuniões, arrecadação de fundos, guarda de livros e bens de confraria, visitas de assistência dos irmãos necessitados, organização de funerais, festas, loterias e outras atividades (REIS, 1991, p.50).

A aceitação de novos membros ficava a cargo da Mesa Diretora. Apesar da posse de bens ser um requisito importante para aceitação de um candidato, “a questão era predominantemente de caráter social e racial” (BOSCHI, 1986, p.159), sendo assim, percebemos um critério que dividiu as irmandades em três grupos: brancos, pretos e mulatos.

A segmentação era importante para as irmandades, mas estas foram pensadas como um gesto de devoção a um santo específico, sendo assim, a data máxima destas instituições era a festa de santo, que geralmente ocorria uma vez no ano,

quando irmãos e irmãs saíam das confrarias aparatados com suas vestes de gala, capas, tochas, bandeiras, andores, cruzes e insígnias em pomposas procissões, seguidas de danças e banquetes” (REIS, 1991, p. 61).

Dentre as suas atribuições, as irmandades se encarregavam de promover o enterro decente de seus membros, garantindo, inclusive, algumas pompas fúnebres, uma vez que a grande maioria da população não tinha condições financeiras de arcar com um grandioso enterro. Pompas essas que não se situavam no plano do supérfluo e da pura exibição, mas que eram então necessárias porque

acreditava-se que o tratamento adequado do cadáver implicava benefícios para a alma, além de ser uma preparação para a hora do Juízo Final. Tudo funcionava da seguinte forma: o respeito aos mortos expresso na decência dos ritos fúnebres” (RIBEIRO, 2000, p.76).

As irmandades eram organizadas em torno de um santo, que era objeto de sua devoção. Nesse sentido existiam irmandades destinadas ao culto de Jesus, Nossa Senhora e dos mais variados santos. Entretanto, tendo em vista que a religião era o cristianismo, justifica-se porque o Bom Jesus, em suas múltiplas faces, fosse o mais invocado e que ‘o povo simples’ se reunisse em torno dele “para sua louvação e ação de graças, recorrendo a ele em todas as necessidades especialmente por ocasião das catástrofes públicas, como incêndios, epidemias ou inundações” (CATÃO, 2002, p.5).

O Maranhão no século XIX estava passando por um processo de redefinição religiosa e também econômica. Observamos isto através da Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão que incorporou a província ao sistema mercantilista no século XVIII. Depois tivemos um período em que a exportação do algodão e do açúcar foram as bases de sustentação para a economia, porém os dois produtos passaram por momentos diferentes na segunda metade do século XIX.

A participação do Maranhão no total das exportações brasileiras de algodão caiu de 30% na década de 1850 para 17% na década de 1880. O inverso ocorreu com a produção do açúcar, que aumentou significativamente, tendo sua exportação passado da média anual de 1986 toneladas na década de 1860, para 13.063 nos anos 1880 (REIS, 2007, p.32).

A comercialização do algodão foi muito influenciada pela consolidação da independência nas colônias inglesas da América do Norte, que favoreceram assim uma

inserção do Brasil nesse mercado e pela “crescente demanda provocada pelos avanços técnicos da indústria têxtil, ponta de lança na Revolução Industrial” (FARIA, 2012, p.42), apesar desse avanço na comercialização o consumo interno ainda era muito restrito.

No decorrer do século XIX outra atividade cresceu em grande proporção, isto é atribuído “a ação do presidente Joaquim Franco de Sá, por ter tomado uma série de medidas para incentivar-lhe a produção, quando administrou a Província de 1846 a 1848” (FARIA, 2012, p.44). Esse incentivo estava atrelado a abolição da escravidão nas Antilhas Inglesas que possibilitou uma desorganização na produção do açúcar. Além disso, “os fazendeiros estariam desenganados com a prolongada baixa dos preços do algodão e conscientes de que não conseguiriam competir satisfatoriamente no mercado mundial” (FARIA, 2012, p.45).

Na segunda metade do século o Maranhão já priorizava o açúcar nas suas exportações. “Em 1870, contava com aproximadamente quinhentos engenhos de açúcar. Suas exportações cresceram até meados do decênio de 1880, declinando abruptamente com a abolição e estancando nos primeiros anos do século seguinte” (FARIA, 2012, p.45).

Associado a economia oscilante tivemos uma mão de obra instável nesse período. Essa desorganização esteve atrelada a vários fatores e um deles foi a Lei Eusébio de Queiroz de 1850 que proibia o tráfico de escravos no Brasil. Essa lei possibilitou o tráfico interprovincial que “foi se tornando mais intenso e um comércio organizado atuou no Maranhão, visando atender a demanda da região cafeeira” (JACINTO, 2015, p.254).

Quando o escravo desembarcava na nova província “era entregue à polícia, até ser reclamado pelo grande negociante que havia tratado da compra e era o destinatário indicado no passaporte” (JACINTO, 2015, p.255). Esse método de compra e venda era recorrente em São Luís e existiam comerciantes específicos que eram figuras frequentes nesse mercado como “Agostinho Coelho Fragozo, Albino Alvim da Rocha, Cândido César da Silva Rosa, Carlos Henrique da Rocha, João Gonçalves Nina etc.” ( JACINTO, 2015, p. 255).

Essa viagem para outra província, apesar dos protestos, não levava em consideração os laços familiares, e a grande maioria desses traslados era para o Rio de Janeiro, porém esse quadro sofreu modificação “a partir da década de 1860, a província de São Paulo vivenciou o crescimento da produção cafeeira e passou a disputar os escravos maranhenses” ( JACINTO, 2015, p.262).

Apesar dessa migração constante não percebemos uma diminuição dos escravos nas atividades das irmandades. A irmandade de Bom Jesus da Cana Verde é um exemplo. Esta

tinha um compromisso de 02 de outubro de 1852, não tinha uma igreja própria, em consequência do que os irmãos utilizavam o Convento das Mercês como sede. De acordo com Emanuela Ribeiro, Bom Jesus da Cana Verde era uma irmandade de escravos, pois no seu “compromisso havia a legislação expressa sobre aceitação de cativos” (RIBEIRO, 2000, p.75).

Bom Jesus está ligado às procissões que acontecem no período da Quaresma. No compromisso de 1852 existem vários artigos que fazem referência aos participantes da procissão e do seu andamento: “começará a procissão pelo Guião da Penitência, o qual será levado pelo Procurador, ao Guião se seguirá o Pendão, o qual será levado pelo Thesoureiro, ou em sua falta por outro irmão da Mesa” (MARANHÃO, Lei n° 324, 23/09/1852).

A outra irmandade com a designação de Bom Jesus era a dos Navegantes, que também era associada à vida de Cristo, porém, tinha uma designação específica ligada a habitantes residentes nas proximidades dos oceanos. Este santo é considerado o padroeiro dos pescadores (CORRÊA, 2012, p. 9). Em São Luís esta irmandade abrigava-se na igreja de Santo Antônio e o seu compromisso definia que para ser admitido como irmão, o pretendente deveria ter o sangue limpo (MARANHÃO, Lei n° 621, 25/09/1861), ou seja, o candidato a membro deveria ser branco.

No compromisso percebemos algumas referências a festa de Bom Jesus dos Navegantes, que deveria ter “vesperas, missa solemne, sermão e Senhor exposto; e a procissão do mesmo Senhor, que terá lugar na sexta feira de quaresma” (MARANHÃO, Lei n°621, 25/09/1861). Apesar do fragmento acima fazer menção a uma procissão ordinária também temos exemplo de uma extraordinária. Encontramos um anúncio em que a irmandade convida toda a população a se fazer presente para uma procissão, que iria celebrar ação de graças por terem sido poupados da febre amarela que assolava a região naquele período. Além da procissão haveria outros momentos importantes como o hino litúrgico chamado de Te – Deum.

Pelas 4 horas da tarde, sahirá huma procissão, que percorrerá as Ruas da Cuz, do Sol, de Nazareth, da Estrella, Direita, Formosa, Grande, do Passeio, dos Remedios, das Viollas, e de S.João. Depois de recolher-se, haverá Sermão no Largo da Igreja, recitado pelo Rev. Manoel da Costa Delgado, dando fim a festividade com hum solene Te – Deum com o SS. Sacramento exposto (O PUBLICADOR MARANHENSE, 10/12/1850).

No século XIX a cidade de São Luís teve algumas epidemias, por isso era constante nos jornais referências a procissões para tentar aplacar a incidência de algumas doenças, dentre as mais graves podemos apontar o surto de varíola que causou preocupação entre as famílias maranhenses. As causas eram atribuídas a localização geográfica de São Luís e “ao suposto descaso das autoridades locais e da população com as mínimas regras de higiene que o discurso higienista buscava atingir” (COE, 2008, p.74).

A higiene era uma antiga reclamação das autoridades para evitar os surtos epidêmicos. Em 1855 esse descontrole tomou proporções drásticas,

Naquele ano, segundo as estatísticas dos mortos publicados nos jornais, percebe-se que a maioria esmagadora da população enterrada no Cemitério da Misericórdia havia sido acometida pela peste. Em curto espaço de dez dias, 51 pessoas haviam sido vitimadas pela varíola. Isso somente nos dez primeiros dias de janeiro. O número era igual a quase todos os óbitos do mês de dezembro de 1854 (COE, 2008, p.76).

Outra irmandade importante da época era a de Bom Jesus da Coluna. Esta era associada à paixão de Jesus Cristo, mais especificamente à cena em que Pilatos o apresentou ao povo, coberto com um manto e coroado de espinhos. Segundo o que se lê no compromisso a irmandade tinha capela própria, a qual ficava ao lado da Igreja de Santo Antônio e só aceitava “pretendentes de condição livre” (MARANHÃO, Lei nº 759, 14/06/1866). Emanuela Ribeiro considera esta irmandade como de mulatos porque “restringe o ingresso em seus quadros apenas a pessoas livres” (RIBEIRO, 2000, p.70).

A irmandade de Bom Jesus dos Passos era formada pela elite branca de São Luís, os irmãos tinham capela própria e até um cemitério próprio que concorria com a Santa Casa de Misericórdia. Suas festas e procissões “eram sempre organizadas no período da Quaresma, antes do Domingo de Ramos, e representavam o último encontro entre Nossa Senhora e Jesus, antes da crucificação” (PONTES, 2008, p. 40).

A festa de Bom Jesus dos Passos era muito respeitada em São Luís. Nesta direção, cabe salientar que *O Eclesiástico*, jornal católico, enfatizava com muita veemência a presença do Presidente da Província no festejo: “Acompanhou todo o acto S. Exm o Sr. Presidente da Província, com o sequito da véspera, e mais toda a guarda da nacional formada em parada com seus respectivos Chefes e musica” (O ECLESIASTICO, 04/ 03/ 1861).

Na procissão correspondente ao Calvário de Jesus Cristo o bispo também foi mencionado como também outras autoridades da Igreja Católica: “o Sr Bispo Diocesano

levava o Santo Lenho sob o palio, sendo acompanhado todo este grandioso acto pelo Ilm e Rvm Cabido, e demais Clero da Cathedral” ( O ECLESIASTICO, 04/03/1861).

A festa de Bom Jesus dos Passos, como já mencionado, era organizada pela elite de São Luís e na segunda metade do século XIX esse segmento cresceu impulsionado pelas mudanças econômicas. Esse “crescimento da cidade requeria dos poderes públicos um maior disciplinamento do espaço urbano e dos seus habitantes, especialmente os escravos e os livres pobres” (ABRANTES, 2012, p.17).

O processo de disciplinamento resultou no código de posturas de 1866. Dentre as proibições podemos apontar: “estender roupas nas janelas, nas sacadas dos prédios ou nas praças, jogar lixo em locais públicos, deixar as águas pluviais reunidas nas calhas das casas caírem sobre as calçadas” (ABRANTES, 2012, p. 19). Essas preocupações estéticas com relação à cidade também aconteciam com a higiene por isso era proibido;

O tratamento de alimentos pelas ruas e praças da cidade, como salgar, assolhar ou bater couros, frituras de peixes ou preparo de qualquer outro alimento nas portas das casas” (ABRANTES, 2012, p.19).

Na segunda metade do século XIX a cidade passou por um processo de melhoria dos serviços de infra-estrutura urbana. Observamos a iluminação a gás, o transporte coletivo feito a partir da utilização de bondes, como também uma preocupação com o lazer e o entretenimento.

As elites de São Luís estavam interessadas nos espetáculos das companhias estrangeiras, em ocasiões de exibir sua educação artística ou pelo menos representar uma aparência de intelectualidade, e teatro era o melhor lugar para dar visibilidade a essa ostentação de conhecimentos (ABRANTES, 2012, p.26).

O teatro como as festas organizadas pelas irmandades eram uma oportunidade de divertimento na época. As irmandades além de Jesus Cristo prestavam devoção à Nossa Senhora isto acontecia porque,

As diferentes Nossas Senhoras são como fotografias retocadas da mesma Maria de Nazaré, que já está glorificada por Deus. Fotografias que têm, ao mesmo tempo, a sua marca, a marca de Deus e as nossas marcas humanas. Cada Nossa Senhora é uma maneira de Maria se inculturar, assumir o jeito de diferentes povos, culturas e momentos da história. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1998, p.21).

Uma das irmandades que prestava devoção a Nossa Senhora era a de Boa Viagem, que “é muito antiga em Portugal, entre os navegadores. Ela se aproxima da devoção a Nossa Senhora dos Navegantes” (MOREIRA, 2003, p.203). No compromisso essa irmandade se

definia como protetora do comércio, estava localizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e permitia o ingresso de escravos; “se o peticionario for sujeito ajuntará à sua petição licença de seu senhor, por escripto, além de que fará a mesa as pesquisas que julgar necessárias” (MARANHÃO, Lei n° 650, 26/06/1863). Emanuela Ribeiro definia esta irmandade como de escravos por causa da legislação expressa e também pela sua localização que era na Igreja do Rosário.

Podemos destacar também a irmandade de Nossa Senhora das Dores, que segundo concepções cristãs “rememora as dores sofridas por Maria Santíssima ante o sofrimento e o fragelo da Cruz, impostos a seu filho Jesus Cristo” (MOREIRA, 2003, p.225). As devoções não se limitavam somente a Cristo e a Nossa Senhora, já que encontramos várias referências a santos.

Não encontramos referência ao compromisso de Nossa Senhora das Dores, porém sabemos que sua festa acontecia em setembro dentro do Convento de Santo Antônio e os jornais ainda especificam o que aconteceria naquele dia: “vesperas e missa cantada e procissão de tarde convidando todos os devotos da mesma Senhora para assistir aquelle acto e a procissão” (O PUBLICADOR MARANHENSE, 14/09/1850). As vésperas fazem parte da liturgia católica e geralmente são celebradas no período da tarde e antecedem as missas cantadas.

Existiam também variadas irmandades que prestavam devoção a santos específicos. Santa Efigênia era um exemplo: uma “santa negra, princesa da Núbia, representada com uma pequena igreja em uma das mãos e uma folha de palmeira na outra” (KARASCH, 2000, p.360). A Irmandade de Santa Efigênia estava localizada na Igreja do Rosário, seu compromisso era dia 26 de maio de 1855 e aceitava escravos com licença escrita do senhor, portanto esta aceitação de cativos a designava como irmandade de escravos.

Outro santo era São João Batista, “filho de Zacarias e de Santa Isabel. Chamava-se ‘Batista’ pelo fato de ser um ‘batizador’” (ALVES, 1990, p. 356). São João Batista era um santo que era muito popular, posto que tinha devotos nas diferentes camadas sociais,

O seu nascimento é celebrado pelo povo com grande júbilo: cantos e danças folclóricas, fogueiras, quermesses fazem de sua festa uma das mais populares e queridas da nossa gente (ALVES, 1990, p. 35).

A Irmandade de São João Batista foi instituída em 1673 pelo governador Ruy Vaz de Siqueira, tendo como propriedade a igreja de São João e toda a quadra que lhe ficava em anexo (MARANHÃO, Lei n° 733, 14/07/1865), sendo que “era composta principalmente, por

militares brancos e de patente mais alta” (RIBEIRO, 2000, p.66). No compromisso também encontramos trechos relacionados à festividade, que deveria conter “véspera solemne, missa no dia com sermão ao Evangelho, e procissão à tarde” (MARANHÃO, Lei n° 733, 14/07/1865).

Outro santo muito aclamado e conhecido pelas camadas populares no século XIX era São José. Conhecido como pai de Jesus Cristo é considerado “padroeiro da Igreja Universal, o advogado dos lares cristãos e o modelo dos operários” (ALVES, 1990, p.162). A irmandade de São José do Desterro prestava devoção a este santo e estava localizada na igreja do Desterro, os seus componentes deveriam ser pessoas livres: “pode ser admittido como irmão qualquer pessoa livre, sem distincção de sexo, maior de dezoito annos” (MARANHÃO, Lei n° 1083, 16/07/1874).

Outra irmandade importante da época que prestava serviço em honra de São José era ligada a obras assistencialistas, a Santa Casa de Misericórdia, que tinha além de Igreja própria, hospitais, casa da roda dos expostos, cemitérios, além de realizar diversas outras atividades. Com base no compromisso de 1840 seus membros teriam elevada condição financeira, o que estava bem explícito em “ser abastado em fazenda, de maneira que possa acudir ao serviço da irmandade sem cair em necessidade e sem incorrer na suspeita de se aproveitar do que correr por suas mãos” (MARANHÃO, Lei n° 79, 16/07/1840). Apesar do documento citado ser do ano de 1840, percebemos que as obras assistencialistas e o critério de admissão de novos membros continuou a ser o mesmo da segunda metade do século XIX.

Vários membros da Santa Casa de Misericórdia faziam parte de grupos políticos, até meados de 1840 havia uma diversidade de famílias disputando o poder local. Em um segundo momento “a partir das décadas de 1850 e 1860, iniciou-se uma situação mais clara de definição dos atores políticos e de afirmação de um padrão de carreira política” (REIS, 2007, p.49). Notamos dessa forma que o espaço político passou a ser reivindicado e uma nova configuração vai acontecer neste momento.

As lutas entre as famílias pelo espaço político vão ser limitadas pelo Império que estipulou uma série de leis para tentar controlar esta questão: “a Lei de Interpretação do Ato Adicional (1840), a Reforma do Código de Processo Penal (1841) e a Reforma da Guarda Nacional (1850)” (REIS, 2007, p.50). Esse controle também perpassou pelas assembléias provinciais, pela justiça e pela polícia.

Flávio Reis analisa essas disputas e traz uma definição bem coerente sobre a oligarquia e os seus atores políticos.

Em suma, designaremos por oligarquia o setor especificamente político que iniciou sua formação entre as décadas de 1850 e 1860, cujas funções primordiais no processo mais amplo de construção do Estado Nacional eram a organização das disputas políticas no âmbito regional aglutinando as facções e permitindo o funcionamento do jogo partidário, estabelecendo enfim a mediação entre a corte imperial e a província (REIS, 2007, p.51).

Na fase inicial, as disputas políticas envolviam famílias importantes da região, algumas mais conservadoras ligadas a comerciantes portugueses e outras mais liberais que eram a favor da independência. Com o passar do tempo outras facções vão querer se fazer presentes nessa disputa e vão trazer um diferencial para a política da época. “A trajetória usual iniciava nos bancos das faculdades de Direito do Recife logo passava por algum cargo na justiça, na polícia, fazenda ou secretaria da fazenda até chegar à representação política no âmbito nacional” (REIS, 2007, p.57).

Esses políticos enquanto membros das irmandades tinham que ajudar no financiamento da festa de São José e da procissão dos ossos, esta acontecia

No dia 1 de novembro próximo futuro, pelas 6 horas da tarde, sahira do Cemiterio deste estabelecimento a Procissão dos Ossos com toda a solenidade do estylo” ( O PUBLICADOR MARANHENSE, 19/10/1850).

Essa procissão foi “instituída em 1498 por Dom Manuel e tinha dentre seus objetivos, a retirada anual dos ossos dos justificados, dando-lhes sepultura cristã (RIBEIRO, 2015, p. 149).

Esta função de possibilitar sepultura para quem não tinha era feita exclusivamente pela Santa Casa e começava

[...] Recolhendo os despojos dos condenados anualmente, momento em que a irmandade preparava os ossos para a procissão. O ritual da morte de um condenado, possuía assim vários atos, cujo epílogo viria um ano depois com a procissão seguindo pelas ruas, com os ataúdes carregados pelos irmãos (RIBEIRO, 2015, p.2).

Maria Eurydice Ribeiro descreveu a procissão dos ossos na Bahia a partir de um painel de azulejos. Ela explicou que os dois primeiros da procissão empunham as varas com velas acesas, logo depois vinha o irmão com o estandarte da ordem. Dando prosseguimento a esse grupo, “três ataúdes contendo os ossos dos justificados e cobertos por mantas frangeados, próprias a cerimônias fúnebres, e tendo no centro, a cruz latina, crux inimissa, é a cruz da paixão (RIBEIRO, 2015, p.155).

Os ataúdes eram as peças fundamentais da procissão dos ossos, por isso deveriam ser cobertos com pomposas mantas frangeadas, mas além dos irmãos da Misericórdia era necessário “os representantes do clero com suas vestes eclesiásticas exibindo a tonsura nas cabeças nuas” (RIBEIRO, 2015, p.156). O clero tendo como referência o painel de azulejos de Salvador era uma figura importante dentro da cerimônia. Não temos informação se eles acompanhavam a procissão em São Luís, o que sabemos é que acontecia um sermão no largo do Cemitério logo depois do recolhimento da procissão (O PUBLICADOR MARANHENSE, 19/10/1850).

A Santa Casa divulgava todos os anos as suas despesas na Coleção de Leis e Decretos da Província do Maranhão. Notamos certa regularidade nas despesas das festas religiosas. Geralmente a Festa de São José custava 320\$000 e a procissão dos ossos 150\$000. Porém, encontramos referência de 370\$000 a festa de São José e outras (MARANHÃO, Lei nº 304, 10/11/1851), portanto a festa de São José continuava sendo importante mas em alguns momentos as suas despesas eram diminuídas para um melhor andamento de outras festas promovidas pela Santa Casa.

Existia ainda uma irmandade que tinha como finalidade principal o serviço e o culto da eucaristia. Esta era conhecida como Santíssimo Sacramento estando instituída no Maranhão desde o ano de 1783. Esta irmandade estava localizada na Igreja da Sé e ficava estipulado “bom nascimento, boa reputação, boa moral e subsistência decente” (MARANHÃO, Lei nº607, 28/08/ 1861) para o ingresso dos irmãos. Naquela época esses critérios especificavam as irmandades exclusivas de brancos.

A festividade do Santíssimo Sacramento acontecia três dias depois do Corpus Christi e contava com “ vésperas, missa cantada, com o Senhor exposto, e procissão à tarde” (MARANHÃO, Lei nº 607, 28/08/ 1861), a exposição do Santíssimo Sacramento também poderia acontecer em ocasiões especiais como agradecimento por ter preservado a província de uma epidemia. “No referido dia 6 pelas 9 horas, na ocasião da Missa cantada se exporá o Santíssimo Sacramento em sua capela, e a noite depois do coro haverá Sermão feito pelo Reverendo Vigário” ( O PUBLICADOR MARANHENSE, 31/08/1850).

Outra irmandade existente em São Luís era a de São Benedito, estava localizada na Igreja do Convento de Santo Antônio e a data da sua aprovação na Coleção de leis, decretos e resoluções é de 27 de agosto de 1856. São Benedito é um dos santos mais populares do Brasil e tem a seguinte história:

Filho de escravos foi alforriado por Manasseri, um professor siciliano. São Benedito, chamado de Santo Mouro, era negro. Trabalhou como pastor de rebanhos e, com o fruto de seu trabalho, provia o seu próprio sustento e ajudava os pobres” (ALVES, 2002, p.186).

Segundo Emanuela Ribeiro qualquer pessoa poderia se tornar membro desta irmandade, porém segundo ela não aparece dentro do compromisso qualquer regulamentação que permitisse a admissão de escravos, portanto São Benedito era um santo negro mas não percebemos dentro da irmandade associação com os negros escravos.

Nas nossas pesquisas não encontramos o compromisso da Irmandade de São Benedito, porém o compromisso de São Benedito em Cuiabá nos traz algumas informações que podem nos servir de referência para entender alguns aspectos da citada irmandade. Por exemplo, “outro mecanismo de controle e normatização de condutas era a presença sempre constante do pároco nas reuniões de Mesa” ( MENDES, 2011, p.92).

Um dos principais objetivos da irmandade era promover o culto de São Benedito. Essa devoção era concretizada principalmente nas festas religiosas. Outra característica que chamou nossa atenção foram os critérios para ser membro. No caso, “não era permitida a entrada dos que tenham crimes ou vícios, que os tornem desprezíveis aos olhos do público” (MENDES, 2011, p.92).

A Irmandade de São Benedito em Cuiabá também permitia a possibilidade de compra de alforria, mas existiam alguns critérios para que isto acontecesse, de modo que “só poderia ser vislumbrada quando o Cofre o permitir”, sendo necessário que estivesse “em caixa pelo menos o capital de um conto de réis” (MENDES, 2011, p.93). Esse investimento somente era feito se o alforriado tivesse condições de reembolsar a irmandade futuramente. Em São Luís não tivemos informação se esse sistema de alforrias funcionava.

Encontramos no jornal *O Século* de 1859 referências a festividade de São Benedito. Segundo a notícia naquele ano, a irmandade não tinha juiz para financiar a festa, por isso “viu-se obrigada a recorrer a beneficiência de todos os irmãos e devotos de tão milagroso santo, que hajão de concorrer com sua esmola a afim de levar-se a efeito a dita festividade” (O SÉCULO, 19/03/1859). A prática da esmola era uma alternativa secundária para a realização das festas, porém no caso da Irmandade de São Benedito neste ano de 1859 era a principal maneira para que a festividade não deixasse de ser realizada.

No que diz respeito a irmandade de São Pantaleão, sua imagem respeitava “a forma de um indivíduo atado, pelos tornozelos e pelos punhos, a uma cruz em aspa”

(REZENDE,2009, p.16). Não tivemos informações sobre o compromisso desta irmandade, entretanto encontramos referência a sua festa: “no sabbado a noite haverá véspera na Igreja de São Pantalião na festividade do mesmo Santo e no fim rematarão com fogos de vista inventado por um novo artista” (O PUBLICADOR MARANHENSE, 06/08/1850). Os fogos além do caráter chamativo também eram utilizados como uma vitrine para novos artistas.

Já a Irmandade de Santa Filomena estava localizada no Convento do Carmo na cidade de São Luís (MARANHÃO, Lei nº 819, 05/07/1867). Emanuela Ribeiro detalhou em sua pesquisa que esta era composta de pessoas brancas de grande prestígio social. A história de Santa Filomena se tornou bem conturbada quando o imperador romano Diocleciano declarou guerra ao seu pai. O imperador encantado pela beleza de Filomena prometeu desistir da guerra se ela casasse com ele. Como a jovem se recusou o imperador mandou prendê-la, torturá-la e depois a decapitou. (BASACCHI, 2010).

O festejo de Santa Filomena era muito citado nos jornais da época. Nas nossas pesquisas encontramos referências diversas a essa festa, notamos informações sobre as novenas, como também sobre a festa de largo, “a concurrencia foi extraordinária. A música dos educandos com suas bem escolhidas peças entreteve os concurrentes até mais das 10 horas. A música da Igreja nada deixou a desejar” (A SENTINELLA, 01/09/1855).

No periódico *A Sentinella* relata-se que a festa de largo naquele ano de 1855 foi muito concorrida, isto é, havia um grande público acompanhando o festejo naquele ano, a música era responsabilidade dos educandos artífices. Esta “instituição proporcionava a mocidade desvalida educação regular” (MARQUES,1870, p.188). Dentre as aulas foi criada a de música e isso possibilitou aos educandos ganhar algum dinheiro tocando nas festas religiosas. Encontramos a tabela do quanto era cobrado por cada evento,

Uma tarde de festa da igreja até as ave-marias _____	23\$000
Uma manhã de festa de igreja até o final da missa solene _____	30\$000
Uma novena _____	30\$000
Sendo todas nove _____	150\$000
Acompanhar procissão _____	30\$000
Dito, indo buscar e levar a guarda até o quartel _____	40\$000

(INDICE DOS REGULAMENTOS, 1854, p.65)

Esta tabela correspondia aos eventos que eram mais solicitados dentro das festas religiosas. A novena era muito procurada, mas o seu acompanhamento durante os nove dias poderia ser dispendioso para a maioria dos organizadores do festejo. Os educandos também eram muito solicitados para as procissões e para tocar durante a festividade. O jornal *A*

*Sentinella* mencionado anteriormente comentou sobre os educandos que tocaram até 10 horas. Observamos pela tabela acima que esse tipo de atividade correspondia de 23\$000 a 30\$000.

No periódico *A Estrela da Tarde* notamos uma opinião muito parecida com *Sentinella*, isto é, um deslumbramento com relação ao festejo de Santa Filomena: “a concorrência foi extraordinária, a música do coro esteve divina, e mesmo arrebatadora” (A ESTRELA DA TARDE, 30/08/1857). Observamos a partir desses trechos como a festa de Santa Filomena era valorizada pela sociedade ludovicense, porém nem todos tinham as mesmas impressões sobre o festejo.

Em 1863 constatamos um jornal recreativo que manifestou opinião diversa acerca da festa de Santa Filomena: “É preciso notar-se, que nem tudo ali me agradou, pois não sei quem poderia gostar do enciumado sermão de véspera, que tantas nauseas me fez” (O RAMALHETE, \_\_/\_\_/1863). Além do sermão também foi mencionado outros momentos da festa: “A tal noute foi um completo contraste de outras noutes de novena. Houve pancada, desgostos, apertuchos, gente perdida, falta de gente e gente de mais” (O RAMALHETE \_\_/\_\_/1863).

Tendo como referência as citações acima notamos que a festa não ocorria em perfeita harmonia. Havia desentendimentos, brigas porém esses comentários eram mais raros dentro dos jornais, mais raro ainda eram descrições sobre a vestimenta dos participantes da festa.

No dia 9 as espera sem falta no largo do carmo, na novena de Santa Philomena, e que a ordem dos tempos – é vestidos brancos de cassa, com mangas à balão ,com a calda de dois palmos, laço cor de rosa ao lado direito da cintura, e boneta a garibaldi” (O JARDIM DAS MARANHENSES, 06/08/1861).

Constatamos pela descrição acima que as vestimentas para as festas eram muito diferentes das roupas utilizadas no dia a dia. Os vestidos brancos de cassa eram tecidos finos e transparentes de linho ou de algodão e a boneta era um pequeno boné utilizado em momentos especiais. Essa vestimenta era muito popular entre as mulheres e a festa de Santa Filomena era uma oportunidade para desfilar esse modelo que era almejado por muitas senhoras maranhenses.

Apesar dessas vestimentas serem populares observamos uma modificação na sua estética na segunda metade do século XIX. “As saias de seda, as camisas de cambraia e o xale de lã foram substituídos pelas saias de balão e corpetes de pafos com talos de baleia” (LACROIX, 2008, p.50). Já os homens “abandonaram a casaca de seda cor de pérola e o

calção de cetim azul pela casaca, a sobrecasaca e calça de casimira francesa” (2008, p. 50). Essa mudança se deu pela absorção de modelos franceses que na época era considerado referência para a sociedade.

A influência francesa perpassava pela venda de produtos, pela culinária e até por expressões francesas utilizadas no cotidiano do maranhense tais como “matinée” (matinal), “liseuse” (golão), “chambre” (camisola), “coquette” (elegante), “coqueluche” (em moda), “rouge” (carmim), dentre outras (LACROIX, 2008, p.54). Essa mentalidade de seguir os modelos franceses foi muito recorrente em São Luís no século XIX.

Os estabelecimentos de ensino começaram a se tornar mais frequentes a partir da segunda metade do século XIX. Esse hábito possibilitou o incentivo à leitura que começou a ser aprendida também por mulheres. Nesse ambiente prosperaram grupos de intelectuais que atuaram “entre 1832 e 1868 e o segundo, entre 1870 e 1890, seguiram-se outros intelectuais que procuraram manter a tradição de Atenas Brasileira, sem contudo apresentarem a originalidade de então” (LACROIX, 2008, p.59). O título de Atenas Brasileira corresponderia a uma sociedade que valoriza a leitura e que tem um grande número de literatos, uma imagem que destoa consideravelmente da realidade da maioria da população maranhense da época, que era analfabeta.<sup>1</sup>

Esses literatos enfatizaram a sua terra de maneira diferente. Em um primeiro momento falaram das belezas do solo maranhense em todo seu esplendor. Em um segundo momento “a valorização passou a ser do homem maranhense, sentimento tão forte a ponto daquela ideologia de orgulho se conservar inabalável” (LACROIX, 2008, p. 66). Dentre esses literatos podemos apontar nomes significativos como Odorico Mendes, João Francisco Lisboa, Sotero dos Reis e o conhecido poeta Gonçalves Dias.

A festa de Santa Severa também foi comentada por alguns intelectuais e era recorrente nos jornais da época, isto pode ter acontecido pelo presente que o papa Pio IX deu a Igreja do Maranhão, mais especificamente a Igreja de São Pantaleão: “no seu interior destacam-se os ladrinhos hidráulicos no piso de entrada e a urna de vidro com as relíquias de Santa Severa, trazida de Portugal em 1852” (LOPES, 2008, p.203). Essas relíquias podem ter incentivado o festejo de Santa Severa pois não encontramos o compromisso e nem a sua aprovação, constatamos a partir dessas informações que a festa poderia ser desvinculada das irmandades.

1 Sobre a Atenas Brasileira ver, dentre outros, BORRALHO (2009) e BARROS (2015)

A partir dos relatos dos jornais notamos uma grande movimentação em torno da festa de Santa Severa, o que começava logo nos seus momentos iniciais: “As novenas de Santa Severa eram bem concorridas e quem lá hia gastava bom dinheirinho em doces, sortes, cadeiras ou taboas de balouço” (A ESTRELA DA TARDE, 14/09/1857). Essas novenas eram celebradas em Sant Lago e eram tão disputadas que recolhemos o seguinte relato sobre o andamento do festejo: “Internei-me por aquele basto labirinto, e eis-me à levar e à dar cotoveladas num e noutra, até que pude aproximar-me da igreja ficando bem no meio daquela gente toda” (A ESTRELA DA TARDE, 14/09/1857).

Para além de um possível exagero do relato, notamos um grande público que queria se fazer presente dentro da festa. Cinco anos depois as novenas não tinham mais o mesmo público e outro jornal aponta o possível motivo dessa desistência naquele ano: “A festa de Santa Severa pouca influência teve nos primeiros dias de novenas, atribuindo uns, a escassez da lua, outros a areia do caminho que submerge o devoto até a barriga” (O JARDIM DAS MARANHENSES, 13/01/1862). Vários motivos poderiam dificultar o andamento da festa e a dificuldade de locomoção realmente impedia muitas pessoas de chegarem até o local estipulado.

No ano seguinte as novenas continuaram sendo menos frequentadas, porém segundo o jornal *O Ramalhete* era um público específico que não comparecia mais a esse momento da festa, tais como, “as madamas não quizerão embelezar com as suas presenças aquele pitoresco lugar (o do Largo de Sant Lago) durante o novenario (10/10/1863)”, porém, os outros momentos continuaram sendo disputados. Para uma melhor visão da festividade o jornal descreveu o seguinte: “A tarde d esse dia, aluguei numa janela na rua da festa, para melhor apreciar tudo, o que era de bom e de melhor” (O RAMALHETE, 10/10/1863).

Havia muitas visões da festa de Santa Severa, inclusive os desentendimentos que eram frequentes nestes locais eram destacados. “Em todas as noites da festança houve pancada!...” (O RAMALHETE, 10/10/1863). O jornal continua seu relato especificando que “viu muita cousa boa, gozou de belos olhares!..Viu muitas carradas de gente! Muita impostura, muita vaidade!... e muita asneira também” (O RAMALHETE, 10/10/1863). Percebemos pela descrição da festa no periódico que a visão privilegiada rendia muitas informações interessantes e talvez esta não foi a única vez que essa estratégia foi feita.

Outra festa conhecida do século XIX era a de Santa Cruz dos Santos Martírios. Encontramos no seu compromisso que o seu principal fim era “a veneração da Santíssima

Cruz do Senhor Jesus Cristo” (MARANHÃO, Lei nº 313, 24/11/1851), para fazer parte dessa irmandade era necessário pagar mil réis como entrada e se fosse escravo tinha que trazer uma licença por escrito do seu senhor (MARANHÃO, Lei nº 313, 24/11/1851).

Essa irmandade estava localizada na Igreja de Santana e dava um grande destaque no seu compromisso à procissão, mais precisamente sete artigos detalhando todas as etapas: especificava-se o Guião da penitência, o andor do Senhor que foi levado pelos mesários, como também o procurador no fim em destaque, o percurso saía da

Igreja de S. João, e descendo pela rua do Sol, voltando na da Palma, seguindo até a rua de Santa Anna, por onde subirá até recolher-se na mesma Igreja, onde tornará a haver outro Sermão, sendo toda esta despesa, como já fica dito, à custa do Provedor” (MARANHÃO, Lei nº 313, 24/11/1851).

São Luís era uma cidade bem movimentada na segunda metade do século XIX e a região do Centro era palco de inúmeros eventos. Notamos que a procissão acima seguia um percurso pela Rua do Sol e seguia até a rua da Palma. Já as atividades comerciais eram feitas em outras regiões do Centro, “a Praia Grande e a Rua da Estrela contrastavam, todavia, com o resto da cidade, porque àquela hora justamente a de maior movimento comercial, em todas as direções cruzavam-se os negros no carreto e os caixeiros (AZEVEDO, 2008, p.17).

Outra festa encontrada nos jornais mas sem informações de compromisso era a de Senhora Santa Anna. Esta santa era mãe de Maria e avó de Jesus Cristo, sua devoção remonta ao século XI, no Oriente. No Ocidente data do século X (ALVES, 1990, p.420). As novenas de Santa Anna geralmente começavam dia 17 de julho e findavam nove dias depois quando iniciava “a festa no dia 26 com procissão à tarde, por tanto avisamos as nossas leitoras para, de alguma casa conhecida hirem vêr passar a mãe da mãe de Deus (A ESTRELA DA TARDE, 19/07/1857)”.

Seis anos depois a festa de Santa Anna continuava sendo mostrada nos jornais e dessa vez com muita descrição das etapas do festejo. “A Igreja bem decorada, boa musica, tanto vocal como instrumental... o maestro Honorato capricha e é incansável no desempenho do culto da Senhora Santa Anna” ( O RAMALHETE, 01/08/1863). A procissão também foi lembrada pelo jornal e teve uma participação especial naquele ano “huma guarda de honra da Guarda Nacional com bandeira comandada por um Alferes acompanhou a procissão” (O RAMALHETE, 01/08/1863).

As festas religiosas seguiam um calendário ao longo do ano: em 6 de janeiro acontecia a festa dos negros da irmandade do Rosário; em 20 de janeiro era a de São Sebastião; em 31 de março era a de São Benedito; no período da quaresma, que ocorria entre

os meses de abril e maio, era o momento das festas de Bom Jesus, o Santíssimo Sacramento e de Corpus Chistie; e em 24 de junho era a de São João Batista. O segundo semestre também era permeado de festas: em 26 de julho acontecia a de Santa Anna; em 27 de julho havia a de São Pantaleão; em 10 de agosto Santa Filomena; no dia 15 do mesmo mês Nossa Senhora da Boa Viagem; no mês de setembro ocorriam cinco, a de São José que se realizava em qualquer domingo do mês, a de Santa Severa ocorria no dia 6, a de Santa Cruz dos Santos Martírios no dia 14, a de Nossa Senhora das Dores que era no dia 15 e a de Santa Efigênia no dia 21. Nos três últimos meses ocorria no primeiro domingo de outubro a festa dos brancos de Nossa Senhora do Rosário, no segundo domingo de outubro a conhecida festa dos Remédios e finalizando o ano havia a festividade de Nossa Senhora da Conceição que acontecia em 8 de dezembro. Estas festas tinham uma data fixa no calendário mas poderiam ocorrer em data diferente dependendo da necessidade e das circunstâncias.

### 3 A FESTA DE NOSSA SENHORA DOS REMÉDIOS DE 1850 A 1875 EM SÃO LUÍS DO MARANHÃO

A festa de Nossa Senhora dos Remédios era muito conhecida e importante para a cidade de São Luís na segunda metade do século XIX. Afirmamos isso a partir das várias referências em periódicos acerca da festa e de alguns livros escritos na época que fazem menção ao festejo nas suas mais variadas dimensões.

Nossa Senhora dos Remédios era bastante invocada no século XIX e assim era chamada em “consequência da crença e da profunda fé de que Nossa Senhora é medianeira de todas as graças, espirituais e materiais, da saúde do corpo e da alma, concedida por Deus aos homens” (MOREIRA, 2003, p. 209).

A devoção dos Remédios é bem antiga e foi difundida na Lusitânia por religiosos franceses da *Ordem Hospitalar da Santíssima Trindade e Redenção dos Cativos*. Estes religiosos estiveram em Lisboa nas primeiras décadas do século XIII, e o nome Remédios também remete ao auxílio desenvolvido pela *Ordem aos Enfermos e Necessitados* (SOUZA, 2010, p.123).

A iconografia dos Remédios varia de acordo com o lugar em que está inserida, porém a imagem tradicional e mais conhecida,

[...] se apresenta de pé, com o Menino Jesus nu, sentado em seu braço esquerdo, e a mão direita estendida como para socorrer os seus devotos. Está vestida de uma túnica, um manto que envolve o corpo e um véu curto cobrindo parcialmente os seus cabelos... Sob seus pés aparecem cabeças de anjos (como em quase todas as imagens desta invocação) e tem na mão direita uma fita azul. Nem ela nem Jesus são coroados e, às vezes, tanto ela quanto o menino seguram bentinhas nas mãos (MEGALE, 1998, p. 425)

As imagens tinham a importante função de educar as pessoas que eram em sua maioria iletradas, no caso específico de Nossa Senhora observamos diferentes fases da sua vida através das iconografias. Nossa Senhora dos Remédios era uma das imagens mais populares que abarcava o menino Jesus e todo o seu simbolismo.

Em São Luís a irmandade foi fundada em 1799 e respeitava o simbolismo da iconografia mais tradicional dos Remédios. Tinha uma igreja própria, era composta basicamente por comerciantes e no seu compromisso que data de 22 de julho de 1854 não há restrição sobre o grupo étnico que deveria ingressar na irmandade, porém essa limitação era feita segundo ditames da tradição local.

No compromisso citado anteriormente não percebemos menção a detalhes da festividade, no máximo informações sobre a obrigatoriedade da missa e da novena, o que é detalhado diz respeito ao dia da festividade que aconteceria no segundo domingo de outubro, onde seria celebrado, que no caso seria na capela de Nossa Senhora e quem seria responsável pelos rendimentos da irmandade para organização da festa (MARANHÃO, Lei nº360, 1854).

Cada membro deveria fazer uma oferta para a plena realização do festejo. Por exemplo, o juiz não poderia ultrapassar quatrocentos mil réis, “a da juíza de trezentos mil réis, a dos mesários de quinze mil réis, e de cada mordoma a de dez mil réis, não se fixa oblação a respeito dos oficiais” (MARANHÃO, Lei nº 360, 1854). Os oficiais prestavam serviço a irmandade por isso não tinham obrigação de contribuir. Além dessas quantias a festa também contava com a prática de esmolas para o seu financiamento.

O compromisso da Irmandade dos Remédios não tinha muitos artigos a respeito da festa, por esta situação resolvemos ampliar nosso olhar com a introdução de jornais. No Maranhão o jornalismo literário apareceu quase ao mesmo tempo em que o político, e isso aconteceu em “decorrência da intensa atividade tipográfica que ali se instalou em começos do século XIX” (MARTINS, 2010, p. 108).

Um dos primeiros jornais a circular em São Luís no século XIX foi *O Conciliador do Maranhão*. Sua data inicial foi no mês de abril de 1821 e tinha um caráter político que se manifestou “na preocupação do governo provincial, que o patrocinava, em aplacar a crescente exaltação dos ânimos entre portugueses e maranhenses, que viviam permanente litígio” (JORGE, 2008, p.21).

Outros jornais também apareceram nesta década de cunho político, podemos enumerar *O Argos da Lei*, de 1825, de Odorico Mendes, *O Censor*, no mesmo ano, de João Antônio Garcia Abranches, e *Farol Maranhense*, de 1827, de José Cândido de Moraes e Silva (JORGE, 2008, p. 24). Todos esses periódicos citados continuaram exaltando possíveis rixas entre portugueses e maranhenses.

As revistas literárias como mencionado anteriormente também tiveram o seu espaço de atuação em São Luís e os seus assuntos eram variados podendo discorrer sobre “lavoura, saúde, costumes, ciência, filosofia, religião, indústria, comércio, geografia e, sobretudo, literatura” (MARTINS, 2010, p. 110). Essas revistas tiveram alguns escritores famosos, dentre eles podemos citar João Lisboa.

Vários jornais com a temática literária começaram a circular no século XIX. Podemos mencionar o *Jornal de Instrução e Recreio* que foi um dos primeiros a se direcionar para esses temas, e o *Eco da Juventude* que circulou de 1864 a 1865 ajudando ainda mais a consolidação desse estilo de jornal. Notamos que ele,

Chegou ao n 24, somando 192 páginas. Não deu explicações para o encerramento das atividades. Como jornal que se anunciava dedicado à literatura, foi mais além, tratou da filosofia e da cultura de um modo geral e com certa competência” (JORGE, 2008, p.284).

Na segunda metade do século XIX vários fatores contribuíram para que esses periódicos se tornassem mais acessíveis para o grande público. Um que já foi mencionado foi o aumento da indústria tipográfica, outro “foi o aumento da oferta de espaços destinados à publicação de textos diversos e propagandas comerciais” (MARTINS, 2010, p.127). Esses fatores ajudaram na circulação de jornais mais baratos e de mais fácil entendimento para a população em geral.

Na nossa pesquisa encontramos muitas informações sobre a festa dos Remédios nesses jornais literários. Um desses foi intitulado de *A Sentinela* e teve alguns subtítulos. O primeiro foi *Jornal Semanário* em 1855, já o segundo tinha como subtítulo a expressão *Social e Recreativo* no ano de 1856. Essa mudança aconteceu “porque a folha tornou-se um periódico mais dedicado à literatura, com publicações de poemas e pequenos romances” (MARANHÃO, 2007, p.33)

No ano de 1855 o jornal tinha a seguinte estrutura, começava com uma pequena introdução, esboçava logo depois uma tabela, um romance histórico que provavelmente foi reproduzido de outro jornal, uma poesia e na última página um resumo intitulado *A Semana*, no qual descrevia os principais acontecimentos da sociedade ludovicense. No ano de 1856 a estrutura do jornal mudou em alguns aspectos, notamos a partir desse momento a continuidade da introdução, da poesia, a criação de mais uma seção de poemas e duas seções novas uma era nomeada de *Pensamentos* e a outra *Advertência*.

Notamos também outras diferenças de um ano para outro. Em 1855 o jornal era publicado todos os sábados, custava 6000 réis por ano e aceitava qualquer artigo sobre o tema do jornal. Para ser publicado o artigo precisava ser mandado para a redação em carta fechada. Em 1856 o ano de assinatura continuava custando 6000 réis, porém, a publicação passava a ser aos domingos e o nome da tipografia foi citado logo no início da primeira página.

Percebemos a partir dessa informação que a tipografia queria alcançar alguma projeção evidenciando seu nome logo no início do jornal.

Outro periódico que retratou com detalhes a festa dos Remédios foi *O Ramalhete*. Este se intitulava um jornal literário e recreativo com periodicidade bimensal, começou a ser redigido em 1863, era impresso na Tipografia do Comércio de Augusto Vespúcio e custava 800 réis por bimestre. A organização do jornal seguia a seguinte estrutura: geralmente começava o jornal com um provérbio que continuava nos números seguintes, depois vinha uma seção chamada *Zig zag* que comentava sobre a sociedade ludovicense, depois outra seção conhecida como *Remessa* que tinha a mesma característica da anterior, uma outra coluna intitulada como *Variiedade* e em alguns números dos periódicos encontramos uma poesia para finalizar.

Outro noticiário conhecido na época era o *Publicador Maranhense*, ele “era noticioso e oficial, que se dizia neutro em relação aos partidos” (MARANHÃO, 2007, p. 24). A partir de 1854 surgiu outro subtítulo intitulado folha oficial, política, literária e comercial. Este jornal começou a ser redigido em 1842 e prolongou-se até 1886 tendo sua periodicidade variável.

A assinatura variava de 12 mil réis por ano a 7 mil réis por semana com pagamento adiantado, a assinatura tinha também algumas vantagens, uma delas era a possibilidade de anunciar no jornal sem nenhum pagamento adicional, notamos que esse jornal era bem mais dispendioso do que outros que foram citados, isso se deu pela projeção do *Publicador Maranhense* que na época era um dos mais procurados para publicação de anúncios e outras notícias.

Os assuntos eram abordados no jornal de uma maneira variada e correspondiam

[...] A cartas do leitor, fuga e prisão de escravos, transcrição de matérias nacionais estrangeiras, textos assinados, notícias e comentários sobre as Câmaras Municipais e teatro, anúncios de objetos perdidos, produtos embarcados para o exterior, venda de imóveis, cavalos e rapés (JORGE, 2008, p.170).

Além destes assuntos o *Publicador Maranhense* foi um dos primeiros a valorizar os folhetins, que eram fragmentos de romances que eram publicados diariamente nos jornais. Podemos citar alguns que ficaram conhecidos na época como *Corsários no tempo de Filipe II*, por V. Joly, *A Pena de Talião* (sem autor), *Um duelo*, de Carlos Melville, Eduardo Vernilier etc. (JORGE, 2008, p.170). João Lisboa foi um dos primeiros redatores do *Publicador Maranhense* sendo que escreveu diversos folhetins, dentre todos um vai interessar diretamente nossa pesquisa e se chamava *A festa de Nossa Senhora dos Remédios*.

Antes de falar desse conhecido folhetim gostaríamos de comentar sobre o escritor da obra, João Francisco Lisboa. Este nasceu em Pirapemas na província do Maranhão em 22 de março de 1812, muito jovem veio para São Luís e resolveu se dedicar aos estudos como autodidata. Dentre os mestres mais conhecidos podemos citar Sotero dos Reis; apesar desse empenho João Lisboa não frequentou nenhum curso superior, mesmo assim adquiriu uma cultura geral extraordinária, sobretudo no campo dos conhecimentos históricos (NISKIER, 2012, p.25).

João Lisboa teve uma intensa atividade jornalística, escreveu em periódicos diversos, dentre os mais conhecidos tivemos a *Crônica Maranhense* que tinha um caráter mais explícito de “jornal de combate, especialmente criado para defender os interesses do seu partido, o Partido Liberal, à data oprimido e reproduzira a história viva das lutas políticas que defluíram na província” (NISKIER, 2012, p.30).

Apesar dessa defesa ao Partido Liberal João Lisboa foi dispensado da lista de candidatos a deputado geral em 1840, esse acontecimento influenciou a sua retirada da política e do jornalismo, porém em 1842 João Lisboa retorna ao jornalismo dessa vez sendo redator do *Publicador Maranhense*. Os folhetins mais conhecidos dessa época foram *A Festa de Nossa Senhora dos Remédios*, *A Festa dos Mortos ou a Procissão dos Ossos* e *Teatro São Luís* (LISBOA, 1992, p.12).

O folhetim *A festa dos Remédios* foi publicado em 1851 e não era uma simples descrição, na verdade foi “registro dos costumes de uma época, é escrito em estilo ágil, às vezes poético e sempre penetrante, além de finalmente irônico” (LISBOA, 1992, p.12). Notamos os mais diversos grupos sociais interagindo nessa festa e Lisboa trouxe uma visão divertida e irônica de como isto acontecia.

Nossa pesquisa utilizou o livro *A festa dos Remédios* para auxiliar no entendimento da estrutura do festejo. Além do folhetim utilizamos jornais da época específica do nosso recorte e também o romance *O Mulato* de Aluizio Azevedo, apesar de ter sido escrito em 1881 ele nos traz informações que não foram mencionados nem no folhetim e muito menos nos jornais sobre a festa dos Remédios.

Aluizio Tancredo Gonçalves de Azevedo nasceu em São Luís em 14 de abril de 1857, da infância à adolescência estudou em São Luís e trabalhou como caixeiro e guarda livros, logo depois morou no Rio de Janeiro e frequentou a Imperial Academia de Belas Artes,

porém em 1878 seu pai faleceu e Aluízio retornou para sua cidade iniciando assim a carreira de escritor.

Em 1880 Aluízio lança o seu primeiro romance *Uma Lágrima de Mulher* e no ano seguinte lança *O Mulato*. No início foi muito bem recebido e contou até com propaganda enganosa em *A Pacotilha* (naturalmente sob encomenda), onde se inserem “assinados com desconhecidos nomes de mulher, missivas e sueltos, falando sobre o novo livro, gabando-o, enaltecendo-o, pondo-o nas nuvens...” (MENEZES, 1958, p.122).

O romance retrata a cidade de São Luís e os seus moradores em uma perspectiva realista, essa maneira de observação desagradou grande parte da sociedade maranhense inclusive D. Ana Leger, “amiga de longa data, que figura - todos o sabem – como sendo aquela bisbilhoteira levada da breca que circula no volume com o nome de D. Amância Souselas...” (MENEZES, 1958, p.122).

Este livro também comenta sobre a festa dos Remédios. César Marques explicou em sua obra a origem dessa festa. Segundo ele em 8 de maio de 1719 o Capitão Manoel Monteiro de Carvalho tomou posse de um terreno para construção de uma ermida, porém um escravo fugido matou nesse lugar o seu senhor fazendo com que os romeiros abandonassem a devoção. O governador Joaquim de Mello e Póvoas em 1775 mandou abrir uma larga estrada que hoje é conhecida como Rua dos Remédios, esse ato reavivou a antiga devoção, e com o passar do tempo a capela foi destruída, e o ermitão Francisco Xavier em 1818 conseguiu através de esmolas que ela fosse construída novamente (MARQUES, 1870, p. 482).

Essa reconstrução da capela possibilitou que a festa dos Remédios acontecesse todos os anos a partir de 1818. César Marques também explica em seu livro sobre outra reforma que aconteceu no século XIX, mais especificamente em 1860.

Este concerto consta - de cinco grandes arcos, sendo na separação da capella mor do corpo da igreja, dous em cada uma das paredes lateraes, occupando os lugares das tribunas, do pulpito e das janelas; quatro salões, correspondentes aos arcos laterais, e que estão mobilhados; o altar mór e o retábulo todo novo; dous altares também novos e elegantes, o côro reformado, e substituída a antiga grade de madeira por outra de ferro (MARQUES, 1870, p.473).



**Figura 1: Igreja dos Remédios**

Fonte: <http://whc.unesco.org/en/documents/112001>

No século XX ainda aconteceram grandes reformas e a Igreja atual é um produto dessas inúmeras reconstruções que foram financiadas por comerciantes. O largo dos Remédios está localizado na Praça Gonçalves Dias sendo que a capela ainda contém “grades de ferro por dois lados e uma escada que desce para a praia do mar” ( MARQUES, 1870, p.482).

Depois destas considerações sobre a origem da festa dos Remédios, sobre os jornais da época e seus escritores, vamos começar a analisar o festejo especificando de forma detalhada todas as suas etapas. A etapa inicial acontecia um mês ou mais antes da festa oficial, as senhoras compravam fora do país as vestimentas que seriam usadas e aguardavam com ansiedade a chegada desses navios que traziam “os chapéus, as luvas, os vestidos, as quinzenas, as cassas, as sedas, as plumas, as rendas, as fitas, as flores, as pomadas, os cheiros, todos mais gêneros ( LISBOA, 1992, p.28).

As roupas tinham um significado social muito forte para quem comprava, elas serviam como códigos específicos de determinados grupos, portanto se uma mulher ou homem usava sedas, plumas, luvas importadas especialmente para a festa dos Remédios, isto remetia a uma admiração ou até mesmo sentimentos não tão agradáveis de determinados segmentos que não podiam fazer o mesmo.

O transporte dessas roupas era muito caro, mas mesmo assim acontecia com frequência todos os anos. Freitas, personagem do livro *O Mulato* fala o seguinte: “mete pena o dinheirão que se gasta naquela festa! Faz dó ver as sedas, os veludos, as anáguas de renda, arrastarem-se pela terra dos Remédios” (AZEVEDO, 2008, p.73). Apesar da terra descrita por Freitas as pessoas queriam ir com suas roupas mais luxuosas e não se importavam com alguns empecilhos.

Os sapateiros, alfaiates e modistas eram muito procurados nas vésperas do festejo e de acordo com os jornais da época o devoto usava uma roupa para cada dia da festa dos Remédios. Isto abrangia as novenas e somente encerrava com o último dia de festa. A preocupação também perpassava pelos cabeleireiros que faziam penteados à moda francesa e as joalherias famosas como “Chevance, Ferdinand Fouquet, Thoverez e Krause que vendiam muitos contos em jóias. Além delas, o ourives e cravador Pierre Borel atendia aos caprichos femininos confeccionando *bijoux*” (LACROIX, 2008, p.51). As roupas novas não eram propriedade exclusiva dos grupos mais abastados. Notamos “o maior luxo possível, tanto do lado das famílias, como mesmo das classes inferiores; de sorte que por toda a parte só se ouvia o ciciar de lindas, custozas e variadas sedas” (A SENTINELLA, 23/10/1855).

As roupas novas não ficavam restritas ao segmento livre da sociedade. Aluísio Azevedo fala que “as pretas minas cativas, ou forras surgem com os seus ouros e as suas ricas telhas de tartaruga, as suas ricas toalhas de rendas, suas belas saias de veludo, suas chinelas de polimento, seus anéis em todos os dedos” (AZEVEDO, 2008, p.74). A festa era o lugar para ver e ser visto por isso era importante causar uma boa impressão.

A ostentação do largo também foi assunto de jornais e obras da época. Segundo Aluísio de Azevedo a ermida era toda branca, seus bancos estavam circundando o local, muitos ariris, muita bandeira, muito foguete e muito toque de sino (AZEVEDO, 2008, p.73). César Marques também faz referência a um largo todo embandeirado à espera do público, também no mesmo local encontramos “toda sorte de estabelecimentos volantes” (A SENTINELLA, 13/10/1855).

A bandeira era um sinal de que a festa iria acontecer neste local, os foguetes e os toques de sino anunciavam momentos importantes da festividade, já os estabelecimentos volantes eram uma das formas de se alimentar durante a festa, porém era limitado a uma parcela do público, “enfim todo aquelle, que para lá levar dinheiro, encontrará muita cousa boa em que empregalo” (A SENTINELLA, 13/10/1855).

No dia acertado começavam as novenas que eram anunciadas a partir de foguetes, toques de sinos e outras possibilidades. João Lisboa divide a novena em dois momentos, a primeira era a externa e abrangia o povo que logo ao anoitecer afluía de todos os pontos da cidade em direção ao Largo dos Remédios, uns parados, outros passeando e cada um vestido segundo seu capricho (LISBOA, 1992, p.29).

As festas religiosas que aconteciam em São Luís mobilizavam um grande público. A dos Remédios era uma das mais conhecidas da cidade, portanto, quando chegava setembro as pessoas já estavam preparadas para todas as suas etapas. A novena citada por João Lisboa abrangia uma grande manifestação porque era o momento inicial e daria o ritmo das outras etapas do festejo.

Nas novenas as comidas também já começavam a ser vendidas. João Lisboa até faz um comentário significativo sobre a mudança da alimentação, que anteriormente as barracas serviam costelas, lombos de porco, tortas de camarão, escabeches, guisados de peixe, mas agora são servidos “doces leves e delicados, as queijadas, os bolinhos de amor, os pães de ló de macaxeira, canudinhos, capelinhas, rebuçados, melindres e suspiros, a que todo mundo se atira” (LISBOA, 1992, p.30).

Ele atribui essa mudança na alimentação à “civilização” que condena certos tipos de comida que supostamente favoreceriam indigestões. Realmente os doces tomaram uma projeção muito grande nas festas religiosas. Em termos de comparação as barracas de doce se tornaram até mais numerosas do que as demais. No livro *O Mulato* observamos outra descrição detalhada dos doces que eram vendidos nas festas: “trouxas de doce seco, corações unidos de cocada, navios de massa de mastreação de alfenim, jurarás dourados,... frascos de compota de murici, bacuri, buriti” (AZEVEDO, 2008, p.74).

João Lisboa comenta sobre essa mudança no hábito da alimentação no ano de 1851. Já Aluizio Azevedo fala sobre o mesmo assunto trinta anos depois. Provavelmente no final do século XIX essas mudanças alimentares eram bem mais evidentes do que em 1851. Aluizio Azevedo nem comenta sobre os lombos de porco e escabeches. Se ele não escreveu sobre isso talvez o número de barracas não fosse suficiente para merecer uma descrição no livro.

Estas doceiras também recebiam encomendas e aproveitavam a festa para aumentar os seus rendimentos. Outra atração era o cosmorama, uma espécie de aparelho óptico de ampliação no qual eram observadas vistas e paisagens, em 1851 “a entrada custava

meia pataca” (LISBOA, 1992, p.32). No jornal *A Sentinella* o cosmorama também é mencionado mais com outro nome, Galeria Óptica, a entrada nesta época tinha aumentado para 80 réis mas a vista continuava sendo interessante abrangendo “cidades da Europa: assim como o funeral do Grande Napoleão na ilha de S.Helena; o que nos causou bastante impressão” (A SENTINELLA, 23/10/1855).

A Galeria Óptica oferecia atrações que também eram recorrentes dentro da festa de largo, o comércio associado com diversão pública. A Galeria poderia até ser considerada uma atração cultural dentro da festividade. De fato, as imagens transportavam as pessoas para uma outra realidade e na época poucos em São Luís tinham a possibilidade de usufruir de uma viagem internacional.

As bebidas também eram vendidas nas barracas e tinham até letreiro com os dizeres “Refrescos e petiscos”. Ao chegar neste local havia duas grandes portas que direcionavam para um botequim. Nele havia licores de todas as qualidades (A SENTINELLA, 23/10/1855). A bebida era frequente dentro das festas porém encontramos poucos relatos acerca desse assunto. O jornal *A Sentinella* tinha um viés literário talvez por isso tinha uma liberdade maior para fazer certos comentários.

A Igreja nesta época queria controlar todas as manifestações profanas dentro da festa. Se as danças e músicas acontecessem elas deveriam ser “o espelho das demandas eclesiais. Tudo com muito bom tom e decência” (DEL PRIORE, 2000, p.103). A bebida era vista com muita desconfiança, mas mesmo assim não foram impedidas totalmente de circularem dentro da festividade.

Na festa dos Remédios os Educandos Artífices também tocavam com certa regularidade. Além deles tocava também a banda de cornetas do Corpo Fixo, porém nem todos gostavam da sua melodia, pois os “instrumentos parecem velhos e rachados, e estão certamente desafinados. Será prudente aplicar o ouvido e a atenção a outros objetos” (LISBOA, 1992, p.32). Notamos a partir das nossas pesquisas que eles eram bem requisitados talvez por isso os instrumentos estavam gastos e precisavam ser repostos.

De outro lado, podemos supor que João Lisboa talvez queria destratar a banda de cornetas do Corpo Fixo e a forma de fazer isso era através da crítica aos instrumentos que segundo ele pareciam velhos e rachados, portanto, é necessário observar os diferentes contextos de uma obra para conseguir perceber as intenções do autor.

Também havia segundo Lisboa a novena interna que acontecia dentro da Igreja. Ele diz que esta era pequena e estava atulhada de pretas e mulatas. As brancas frequentavam as tribunas, as janelas e até os púlpitos. A preferência por estas salas acontecia porque era um ambiente mais fresco e mais propício para a meditação religiosa, ao contrário do interior que era muito quente (LISBOA, 1992, p.35). Notamos a partir dessas informações que a diferenciação acontecia de uma maneira informal dentro da própria Igreja e cada grupo pelo menos na visão de Lisboa respeitava os limites.

O interior dos templos deveria ser um espaço de silêncio, porém, percebemos pelo relato acima que não era bem assim. Esta preocupação com a meditação no interior dos locais sagrados esteve relacionado às reformas impostas pelo Concílio de Trento que delimitou o templo como um local que deveria estar preenchido com absoluta piedade e devoção (DEL PRIORE, 2000, p.108).

Com o passar dos dias as novenas se tornam mais movimentadas, inclusive durante esses dias também haviam apresentações de cantores, “além dos conhecidos, cantou mais o Sr. Lisboa, e no dia da festa a Sra. D Eugenia Camara” (O RAMALHETE, 06/11/1863). A música era muito importante para o festejo dos Remédios e poderia ser produzida através de bandas como também por meio de cantores contratados especialmente para a ocasião. Ainda nessa mesma edição o Padre Brito mostrou sua voz no festejo e ganhou admiração do jornal.

Na tarde que precedia a festa, o largo estava bem movimentado e muitas pessoas dispensavam a novena daquela noite para não perder lugar na festa principal. Enquanto a novena acontecia, “vamos nós diver-tir-nos, e passear... passear não, dar e receber encontrões, rodear, saltar e romper as densas e enredadas filas de bancos e cadeiras que por ali estão” (LISBOA, 1992, p.43). No dia do festejo todos queriam se fazer presentes de alguma forma. Em virtude disso Aluizio Azevedo compara o largo dos Remédios a uma espécie de romaria na qual as famílias levavam consigo “potes de água, cuscuz, castanhas assadas, biscoitos e o mais” (2008, p.75).

A novena era muito requisitada por todas as pessoas que acompanhavam a festa dos Remédios, porém, no último dia a curiosidade com relação à festa de largo era maior, por isso acontecia essa mobilização de um grande público que vinha de todas as partes da cidade ou até mesmo do interior do estado para acompanhar o festejo. A comida nos potes

mencionada por Aluísio Azevedo era uma possibilidade para quem não podia comprar ou queria economizar.

O balão também era um elemento importante dentro da festa e era anunciado nos jornais da época como atração, geralmente era visto por todos no final da novena e era esperado com muito entusiasmo pela maioria das pessoas que acompanhavam a festa. Isto acontecia talvez pela curiosidade em presenciar “a obra de uma associação de artistas, e produto de uma subscrição nacional, ou provincial” (LISBOA, 1992, p.33). Durante o festejo vários balões poderiam ser soltos. Temos o exemplo de 1855 quando às sete horas soltou-se um balão e às oito outro que acabou incendiando-se (A SENTINELLA, 23/10/1855).

Os foguetes também eram usuais dentro da festa e eram utilizados desde o período colonial, geralmente abriam a celebração da festa, anunciavam a partida de cortejos processionais, mas também à sua chegada à Igreja ou à praça onde se davam os principais eventos da festa (DEL PRIORE, 2000, p.38). As opiniões sobre os fogos até convergiam nessa época. João Lisboa disse que o melhor do fogo foi a brevidade com que ardeu (1992, p.45), já *A Sentinella* informava que aquele ano “foi um dos piores que até hoje temos visto quemarse nesta cidade” (A SENTINELLA, 23/10/1855).

Percebemos pelos periódicos que com o passar do tempo não houve uma melhora na estrutura dos fogos, na verdade eles até atrapalharam. “No dia da festa houve fogo artificial, o qual em parte esteve sofrível; porem algumas peças houverão cujo efeito não se podião ver, porque era só fumaça” (O RAMALHETE, 06/11/1863). A festa dos Remédios era uma das mais conhecidas e extravagantes de São Luís, por isso a população esperava ver muitos fogos e quando isso não acontecia as páginas dos jornais eram uma forma de mostrar este descontentamento.

As festas da época tinham o costume de anunciar a sua programação em jornais de grande circulação. Nestes anúncios os fogos tinham um caráter ostentatório e serviam como uma vitrine, no qual “brilharão algumas peças novas – como seja huma figurando hum lindo barco de vapor, que fará todos os movimentos como se estivesse navegando” (O PUBLICADOR MARANHENSE, 10/10/1850). Portanto, para os organizadores da festa o fogo de artifício pensado por eles era algo totalmente inovador, ao contrário das outras visões que observamos anteriormente.

Os bailes também aconteciam nas vésperas e nas noites posteriores. João Lisboa não foi convidado para nenhum baile por isso ele não explicou de forma detalhada como eles

aconteciam, mas mesmo assim expressou sua opinião: “Reprovo estes abusos, desvios, excrecências e superfetações que desnaturam a festa, e contrariam a sua índole e caráter todo popular, universal e sem exclusões” (LISBOA, 1992, p.45). O baile era a representação da esfera privada da festa e Lisboa se incomodava com esse aspecto. *O Ramalhete* também fez referência a baile, citou danças e um rapaz que cantou com uma maravilhosa voz novas modinhas (O RAMALHETE, 06/11/1863), porém não tivemos informação se esse baile era privado ou público.

João Lisboa ao falar dos bailes comentou que estas manifestações desnaturam o caráter popular da festa. O termo “popular” como foi mencionado na introdução por Peter Burke nos passa uma falsa impressão de unidade, na verdade a “cultura popular” tem divisões dentro dela mesma. Partindo dessa perspectiva não havia unidade dentro do baile, o que ocorria era que grupos mais privilegiados faziam a sua própria festa e procuravam limitar possíveis intromissões que não eram desejadas naquele momento.

O periódico *A Sentinella* também menciona a existência de bailes, mais especificamente dois grandes bailes no Salão de Flora. Neste lugar foi constatado um grande número de senhoras e de público variado (A SENTINELLA, 23/10/1855). Não foi mencionado no jornal se era necessário convite para participar do evento, porém sabemos que foi muito disputado a entrada no Salão.

Em um segundo momento do folhetim, João Lisboa detalhou a festa dos Remédios logo depois de terminada as novenas, ele disse que acordou cedo e caminhou em direção a Rua do Sol chegando em breves minutos a Rua dos Remédios. Quando chegou era mais ou menos cinco e meia e já encontrou várias pessoas (LISBOA, 1992, p.46), que foram até a Igreja dos Remédios porque seria realizada naquele dia a missa que daria início a festa oficial.

As missas tinham algumas diferenciações acerca do seu cerimonial. Existiam as solenes que eram celebrações pontificais ministradas por bispos ou qualquer outra autoridade da Igreja, a rezada que tinha como foco as preces litúrgicas e “por último, a missa cantada em posição intermediária, incluía orações cantadas e alguns pormenores do ritual solene” (TAVARES, 2008, p.192). A missa dos Remédios provavelmente se enquadrava neste último caso.

Aluizio Azevedo faz na sua obra uma exposição do quanto as pessoas gastavam para participar das missas e das outras etapas da festividade,

Para a missa das seis e para a missa das dez na quais, dizia ele circunspectamente, reúne-se a nata da nossa judiciosa sociedade!.. Era tudo em folha, e do mais caro, e do mais fino. Nesse dia todos luxavam, desde o capitalista até a ralé caixeiro de balcão: velho ou moço, branco ou preto, ninguém lá ia, sem se haver preparado da cabeça aos pés; não se encontrava nenhuma roupa velha, nem coração triste” (AZEVEDO, 2008, p.73).

Porém, nem todos que apareciam no largo dos Remédios estavam interessados em assistir à missa. Alguns nem entravam no recinto da Igreja e ficavam do lado de fora observando. João Lisboa até sugeriu “mandar servir meia dúzia de bandejas ao escolhido público que ali se costuma congregar àquelas horas” (LISBOA, 1992, p.53). A missa durante a festa era bem movimentada por isso era até difícil conseguir entrar no recinto se não se chegasse cedo.

Os periódicos também gostavam de descrever a missa e a decoração da Igreja. Segundo um deles a Igreja estava forrada toda de damasco, ricamente adornada e bastante iluminada. Nesse dia havia muitas pessoas e uma excelente música que se deixava ouvir no alto do coro (A SENTINELLA, 23/10/1855). Realmente a decoração deveria estar bem luxuosa porque o jornal *A Sentinella* não fazia muitos elogios nas suas páginas a festa dos Remédios.

Muitas pessoas conhecidas e importantes de São Luís frequentavam esta missa. Além das pessoas a imagem de Nossa Senhora também chamava atenção, ela estava no seu altar “com a boca cheia de riso, o semblante banhado de inefável e suavíssima bondade, como que alegre e satisfeita de receber as melodiosas homenagens das amáveis cantoras, prometendo a todas favor e proteção” (LISBOA, 1992, p.56). Notamos uma descrição bem subjetiva da imagem, como se ela pudesse se emocionar com as saudações prestadas.

Logo depois do término da missa acontecia a famosa festa de largo de Nossa Senhora dos Remédios. Uma das principais atividades do festejo era a venda ou troca das medidas e medalhas da Virgem, “as medidas são fitas de uma vara de comprimento, de toda largura, e de todas as cores, em que se vêem estampados em ouro ou prata o nome e a imagem de Nossa Senhora” (LISBOA, 1992, p.58). Todos os participantes da festa utilizavam essas medidas e medalhas como um ornamento e haviam preços diferenciados para quem podia pagar um pouco mais.

A preocupação com as medidas e medalhas era tanta que foi colocado em 1850 um anúncio avisando do extravio de uma relação de pessoas que compraram medidas e medalhas, havia uma suspeita do que poderia ter acontecido, “sabe-se que por engano se

embrulharão nela duas medidas e duas medalhas, porém ignora-se o nome da pessoa que a levou” (O PUBLICADOR MARANHENSE, 22/10/1850). Não tivemos informação se foi encontrado a relação, porém percebemos o empenho da irmandade em realizar isto.

O leilão também era usual dentro da festa dos Remédios. Geralmente a barraca era construída perto da Igreja com toldo de lona e era separada por uma cerca, os objetos que faziam parte do leilão eram em sua maioria doados pelos próprios devotos e eram variados: “doces, plantas, flores, frutas, segredos, galanterias, animais domésticos, selvagens, terrestres, aquáticos, anfíbios, aves e quadrúpedes, xerimbabos e bichinhos” (LISBOA, 1992, p. 59).

O leilão também era realizado com peças de maior valor, porém essa doação que foi notícia no *Publicador Maranhense* era direcionada em primeiro lugar aos membros da Irmandade dos Remédios. “Roga por tanto aos mesmos Irmãos e Irmãs, e mais devotos da mesma Senhora hajão de concorrer com alguma joia para o leilão que terá lugar no dia da festa” (O PUBLICADOR MARANHENSE, 21/09/1851). Realmente a Irmandade incentivava a caridade dos seus membros e isto poderia ser feito também na festa religiosa.

As práticas de caridade visavam sensibilizar o devoto do seu papel enquanto membro efetivo da Igreja e das irmandades, a quantidade de doações eram bem significativas e demonstrava o empenho das pessoas em fazer parte destas doações, portanto o mais importante era disponibilizar algo que era seu, mesmo que financeiramente não tivesse um valor alto.

Além dos leilões aconteciam também a venda dos mais variados materiais e rifas, inclusive algumas pessoas aproveitavam a oportunidade para rifar objetos seus, temos o caso de um jovem que “fazia a sua fortuna, rifando diversos objectos, taes como, espelhos, bonecos, caixas de colchetes, ..., e muitas outras cousas pelo diminuto preço de 320 rs por cada peça” (A SENTINELLA, 23/10/1855). O leilão e as rifas também podem ser enquadradas como práticas comerciais dentro das festas religiosas, sendo assim a devoção era importante mas outros aspectos também eram valorizados e procurados dentro destes festejos.

Não existiam somente barracas improvisadas para as rifas. Algumas eram até bem criativas e havia “uma grande barraca, completamente iluminada por balões chineses, e em cujo topo tremulava uma grande bandeira nacional, dir-se-hia ser ali a habitação retirada de algum China, porém não, era uma outra casa de rifa” (A SENTINELLA, 23/10/1855).

Na festa também havia pessoas que prestavam algum tipo de serviço, os barbeiros eram um exemplo e a sua decoração consistia em “velhos panos de Igreja, e decoradas com

alguns quadros santos, e outros profanos; com alguns relógios de tempo imemorial, e espelhos já usados” (A SENTINELLA, 23/10/1855). No século XIX havia os conhecidos barbeiros que faziam as funções de médicos e cirurgiões, mas notamos que provavelmente os barbeiros mencionados no jornal eram os que cortavam cabelo.

O entretenimento era uma preocupação dos organizadores, além dos cavalos de madeira existia também “dous balouços, onde aqueles pelo diminuto preço de 40 réis se divertião até mais não poder” (A SENTINELLA, 23/10/1855). A festa era uma das poucas possibilidades de aproveitar estas atividades e apesar do preço eram bastante requisitadas pelo grande público.

A festa de largo como foi mencionado anteriormente associava diversão com comércio, sendo assim os barbeiros se faziam presentes nestas localidades como uma forma de obter clientes, já o entretenimento para crianças e para outros públicos era necessário porque possibilitava uma diversidade de atividades em uma mesma festa, dessa forma a tendência era atrair um grande número de pessoas, mesmo que não estivessem diretamente interessados nas atividades religiosas de Nossa Senhora dos Remédios.

As possibilidades de entretenimento marcavam o aumento do número de pessoas no largo. Se anteriormente o público se dividia entre as novenas, agora todos queriam se fazer presentes no auge da festa, dentre eles encontramos “pretos, brancos, homens, mulheres, grandes e pequenos, rindo, falando, assobiando, grunhindo, balando, miando, exprimindo, e denunciando enfim por todos os sons”( LISBOA, 1992, p.60). A festa era um lugar de sociabilidade e nem sempre esse encontro acontecia de uma forma harmoniosa.

A cultura segundo Thompson é uma arena de elementos conflitivos, a festa não é diferente e o controle que se tentava exercer sobre ela ratifica a festa como um local de disputas. No ambiente festivo uma diversidade de pessoas se faziam presentes. Isto possibilitava uma troca de informações que enfatizava ainda mais a diversidade entre os grupos que frequentavam o festejo.

A partir das oito horas o largo estava totalmente tomado de pessoas que vinham de todos os cantos da cidade e traziam com elas “equilibradas nas cabeças imensas pilhas de cadeiras, e com estas cadeiras, formam-se grandes rodas mesmo na praça ao ar livre” (AZEVEDO, 2008, p.75). Estas cadeiras facilitavam a reunião de grupos que conversavam sobre os mais variados assuntos tendo como panorama a visão da festa. Em 1855 o jornal *A Sentinella* estimou que em uma das noites havia cerca de cinco mil pessoas no largo.

Este mesmo jornal explicou em suas páginas que o largo ficava mais tomado de pessoas um pouco mais cedo às sete horas da noite. Contudo, ele concorda com Aluísio Azevedo quando ele diz que pessoas de todas as condições frequentavam juntas o mesmo lugar (A SENTINELLA, 23/10/1855). Apesar da festa dos Remédios ser financiada pelos comerciantes isto não impedia o livre trânsito de todo estilo de público dentro da festa.

Este horário da noite era ideal para a iluminação de todo o largo, era armado de grandes e “deslumbrantes arcos transparentes, com a imagem da santa e os emblemas do Comércio e da Navegação, que Nossa Senhora dos Remédios é padroeira do Comércio, e é este que lhe dá a festa” (AZEVEDO, 2008, p.75). A santa era a grande atração da noite por isso ela deveria constar em todos os recantos do largo.

Os arcos transparentes com a imagem da santa não foram mencionados em nenhum jornal que pesquisamos. Pelo relato de Aluísio Azevedo, os arcos pareciam ser luxuosos e representavam toda a riqueza dos organizadores da festa. Nós acreditamos que isto acontecia pela devoção que os comerciantes tinham a Nossa Senhora dos Remédios e também pela possibilidade de demonstrar todo o seu poderio econômico através dos símbolos.

Aluísio Azevedo explicou que no apogeu da festa soltavam-se balões de papel fino, vendia-se roletos de cana, sorvetes, sentiam-se arder charutos de canela, gastavam-se os últimos cartuchos, ardia-se o fogo de artifício, então tocavam as bandas de música todas ao mesmo tempo e no meio disso tudo aparecia a imagem de Nossa Senhora dos Remédios, sendo assim,

Foguetes de lágrimas voam aos milhares pelo espaço; o céu some-se. Todos se descobrem em atenção á santa, e abrem o chapéu de sol com medo das tabocas. Há uma chuva de luzes multicolores; tudo se ilumina fantásticamente; todos os grupos, todas as fisionomias, todas as casas, tomam sucessivamente, as irradiações do prisma. Durante esta apoteose o povo se concentra numa contemplação mística, terminada a qual, está terminada a festa! (AZEVEDO, 2008, p.75).

O apogeu da festa envolvia uma gama de acontecimentos e uma das principais era o grande número de fogos de artifício. Aluísio Azevedo faz menção a chapéus de sol que eram colocados como forma de proteção contra as tabocas, estas eram um estilo de foguete caseiro que era colocado num gomo de bambu, tudo isto era necessário na época para uma melhor contemplação em torno da imagem de Nossa Senhora dos Remédios. As festividades proporcionavam prazer para quem participava e atendia “as necessidades dos mais fervorosos fiéis católicos, através do estímulo dos sentidos da visão (“ricos dourados e “ornamentos elegantes” e da audição (“harmonia dos cânticos”))” (TAVARES, 2008, p.220).

Depois da aparição de Nossa Senhora, os participantes segundo Alúcio Azevedo saíam em disparada cada um querendo chegar mais rápido em casa, havia assim

Gritos, gargalhadas, gemidos, rinchos de cavalos, tabuleiros de doces derramados, vestidos rotos, pés esmagados, crianças perdidas, homens bêbados; mas de súbito, como por encanto, esvazia-se o largo e desaparece a multidão” (AZEVEDO, 2008, p.76).

Essa descrição tão inusitada do desfecho não encontramos em nenhum jornal da época e demonstra o outro lado da festa que era o seu final. O desfecho de uma festa também ajuda a entender um pouco do seu contexto, se o festejo terminava dessa forma rápida com a maioria dos participantes querendo chegar ansiosamente nas suas casas, isto demonstrava que o mais importante era a aparição de Nossa Senhora dos Remédios e se isto já havia acontecido não havia mais motivo de continuar no festejo.

A Festa dos Remédios demonstra a diversidade da própria sociedade da época, por um lado notamos os financiadores do festejo que mostravam todo o luxo da sua decoração, por outro observamos o público em geral, que apesar de não ser comerciante era figura frequente dentro da festa e era indispensável para medir se aquele evento era socialmente relevante ou não.

## 4 FESTAS DE LARGO E PROCISSÕES EM NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO E NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO EM SÃO LUÍS (1850 A 1875)

As festas de Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário são bem diferentes em relação à festa dos Remédios, descrita no capítulo anterior. Primeiramente, estas irmandades que organizavam o festejo aceitavam dentro do seu quadro uma diversidade maior de pessoas. Outra questão que diferencia é a menor quantidade de citações em jornais e poucas obras que fazem menção a estrutura da festa em si. Essas características dificultam mas não inviabilizam a tentativa de se tratar acerca desses festejo naquela época.

### 4.1 A Festa de Nossa Senhora da Conceição

A festa de Nossa Senhora da Conceição foi assim denominada numa referência à Imaculada Conceição, dogma proclamado pelo papa Pio IX em 8 de dezembro de 1854 e enfatizava que Maria “foi preservada e imune de todas as manhas do pecado original, foi revelada por Deus, e portanto deve ser firme e constantemente crida pelos fiéis” ( KLEIN, 2012, p.125).



**Figura 2: Imagem de Nossa Senhora da Conceição**

Fonte: <http://cabraliainforme.blogspot.com.br/2010/11/parquia-nossa-senhora-da-conceicao-da.html>

A imagem de Nossa Senhora da Conceição é rodeada de significados. A coroa faz referência a importância de Maria como símbolo do cristianismo, as mãos unidas tem uma

conotação de oração que deve ser feita regularmente pelos cristãos e os anjos aos pés da imagem simbolizam que Nossa Senhora está nos céus. A representação de um santo através de esculturas significa muito para o devoto, porém segundo Certeau o investimento no crer é ainda mais significativo. Esta proposição já foi comentada na introdução e perpassa pelo poder da crença nas suas mais variadas vertentes.

O culto à Nossa Senhora da Conceição remonta à Europa Medieval e era utilizado “para atender às necessidades humanas decorrentes do generalizado sentimento de insegurança e impotência” ( MARTINS, 2002, p.7). Esta devoção se tornou muito conhecida durante o período da peste negra e marcou uma fase em que os santos eram muito importantes enquanto intercessores.

A história da irmandade da Conceição em São Luís remonta ao início do século XVIII, quando mantinha seu culto através de um altar lateral na Igreja de Nossa Senhora do Rosário. A partir de 1743 aconteceu uma mobilização na qual “os devotos angariaram fundos para a construção de uma capela própria no então Caminho Grande, hoje Rua Grande ou Rua Oswaldo Cruz, tendo sido a obra concluída em 1762 e ali erigida a primeira igreja” (LOPES, 2008, p.271).



**Figura 3: Igreja de Nossa Senhora da Conceição**

Fonte: [www.panoramio.com/user/984448/tagsS%25DE%205%C3%830%20LUIS-MA?photos\\_page=3](http://www.panoramio.com/user/984448/tagsS%25DE%205%C3%830%20LUIS-MA?photos_page=3)

A foto acima representa a antiga Igreja de Nossa Senhora da Conceição que foi demolida em 1939. Com o desaparecimento do templo, todos os altares, imagens e painéis

foram transferidos para a Igreja de Santana, posteriormente, no ano de 1956, uma nova capela foi construída na Avenida Getúlio Vargas para honra dos devotos.

Como foi mencionado anteriormente, os membros da irmandade de Nossa Senhora da Conceição tinham sua própria Igreja desde o ano de 1762. Os critérios para ingresso eram bem claros e definiam o seguinte: “toda e qualquer pessoa (à exceção de escravos), que quiser entrar para esta irmandade, será por petição ou proposta feita à mesa” (MARANHÃO, Lei nº397, 27/08/1856). Esta característica de não aceitar escravos a tornava peculiar.

Emanuela Ribeiro tendo como referência esta informação definiu esta irmandade como de pessoas livres e mulatas. Esta devoção dos livres e mulatos a Nossa Senhora da Conceição não era exclusiva de São Luís. Observamos que tradicionalmente os pardos se ligavam de alguma forma a este culto, temos até um caso de uma irmandade da Conceição de Porto Alegre “que o seu fundador, Manoel Ferreira do Nascimento, era um pardo natural de Campos dos Goitacazes, no Rio de Janeiro” (TAVARES, 2008, p.131).

A Igreja de Nossa Senhora da Conceição em São Luís também servia de sede para outras festividades. Temos informação da Santíssima Senhora Nossa que era realizada na citada Igreja e “a festividade do Bemaventurado S. Miguel Archanjo, com véspera e missa solene” (O CHRISTIANISMO, 09/10/1854). Quando uma irmandade não tinha condições financeiras para fazer sua própria Igreja era usual utilizar outros lugares como sede.

O jornal *O Chistianismo* citado no parágrafo acima era redigido por representantes da Igreja e circulou de 1854 a 1855, sua periodicidade era semanal e versava sobre assuntos religiosos diversos. Dentre os temas podemos apontar “História do cristianismo, O Papa, O Homem, Deus, A razão, A Igreja, Caridade, Ateísmo, A esmola, A Sagrada Escritura, Socialismo, Todos os Santos” (JORGE, 2008, p. 221). Também encontramos no jornal uma seção designada de *Crônica Religiosa*. Nela as festas daquele mês eram descritas.

Esta seção designada como *Crônica Religiosa* vinha na última página do periódico e fazia um panorama acerca de algumas festividades que tinham acontecido naquele mês. Em geral, o relato se limitava a pontuar os principais acontecimentos do festejo, qual o estilo de missa, se haveria procissão, quais as atrações do largo, enfim não era observado pelo menos de forma direta opiniões pessoais se, por exemplo, a festa tinha sido boa ou ruim. Fernanda Mussalim, diz em sua obra, que o texto é carregado de intenções e isto se aplica de forma bem evidente em *O Chistianismo*, isto é, por mais que não estivesse evidente o juízo

de valor acerca da festa, notamos uma preocupação em tentar estabelecer uma harmonia que nós sabemos que não era comum dentro do festejo.

Os preços variavam para os assinantes, por um ano a quantia era de 8000 réis, por seis meses 4500, por três meses era de 2800 e ainda havia a possibilidade de folhas avulsas que custavam 240 réis. *O Christianismo* tinha uma preocupação em deixar os seus leitores bem informados. Podemos notar isto em uma outra seção do jornal que era nomeado ano cristão, na qual era destacado o santo do dia e era contada a sua história.

Outro jornal que também abordou a Igreja e a festa de Nossa Senhora da Conceição foi *A Sentinella*, que foi mencionado no capítulo anterior. Já no periódico *O Jardim das Maranhenses* não encontramos informações sobre a festa dos Remédios, mas o festejo da Conceição foi destacado em alguns números. Este jornal tinha o subtítulo literário, moral, crítico e recreativo, teve exemplares entre 1861 e 1862 e sua periodicidade era semanal voltada especificamente para o público feminino.

Apesar da periodicidade ser semanal havia a possibilidade de comprar oito números custando 1000 réis o bimestre, com relação ao conteúdo qualquer artigo poderia ser aceito “contato que seja concebido em termos decentes” (O JARDIM DAS MARANHESES, 08/08/1861).

O periódico geralmente era dividido da seguinte forma: havia uma seção de literatura, outra de folhetim, uma denominada de crônica – parte na qual notamos muitas informações sobre as festas religiosas, uma seção com poesia geralmente endereçada a alguém e no final do jornal poderia variar entre acrósticos, paródias e até avisos. A seção que falava das festas era impregnada de opiniões pessoais diretas, *O Jardim* não escondia suas posições acerca dos mais variados assuntos.

A festa começava com as novenas. O jornal *A Sentinella* opinou que naquele ano de 1855 as novenas foram brilhantes e sempre foram muito concorridas, até a música foi excelente (A SENTINELLA, 08/12/1855). O periódico *O Jardim das Maranhenses* concordou que a concorrência da festa era grande para os primeiros dias (O JARDIM DAS MARANHESES, 02/12/1861), inclusive convidava as leitoras para se fazerem presentes nos outros dias restantes da festividade.

Ainda em 1861 encontramos informações sobre a missa que foi celebrada naquele ano pelo Reverendo Cônego Rosa (O ECLESIÁSTICO, 20/10/1861) dentro da Igreja, que também tinha música vocal, porém o que nos chamou a atenção foi “que durante o officio

Divino deveis orar, quando menos uma Ave Maria (que é mui curta) por vosso Chronista” (O JARDIM DAS MARANHENSES, 02/12/1861); a leve crítica aos leitores era uma marca deste jornal e vamos notar isto em todas as festas religiosas que *O Jardim das Maranhenses* acompanhava.

O periódico *O Eclesiástico* também explicitou em suas páginas informações sobre a festa de Nossa Senhora da Conceição. Este era um jornal católico quinzenal escrito pelo bispo do Maranhão ou pelo clero. Notamos geralmente no seu corpo editorial detalhes de caráter oficial, cartas pastorais, variedades, uma seção específica de festividades, cartas de bispos ou do clero, notícias do exterior, notícias locais, anúncios e um calendário eclesiástico que explicava em detalhes a vida dos santos.

O *Eclesiástico* enfatizou que em 1861 a festa da Conceição foi feita com toda pompa e solenidade, tendo novena, “com o SS. Sacramento exposto, e a grande orchestra vocal e instrumental, durante à qual tocou à porta a banda militar do 5 batalhão de infantaria” (O ECLESIASTICO, 20/12/1861). A banda militar poderia tocar em qualquer momento da festividade e isto foi feito logo no início com o adicional do Santíssimo Sacramento.

O compromisso da irmandade da Conceição também explicou alguns detalhes de como ocorria a festividade: primeiramente o juiz daquele ano contribuía com metade da despesa ou com uma jóia de cinquenta mil réis e a festa deveria ocorrer no dia 8 de dezembro na Igreja da Conceição que já foi citada anteriormente (MARANHÃO, Lei nº397, 27/08/1856).

A contribuição do juiz poderia ser até mais expressiva do que o previsto pelo compromisso, notamos um elogio do *Eclesiástico* ao juiz de 1861. Segundo o periódico a Igreja estava ricamente ornada devido ao juiz daquele ano Sr. Martins Arêas, “que em verdade a nada se poupou, no sentido de solemnizar a festa da SS. Virgem” (O ECLESIASTICO, 20/12/1861).

O juiz tinha uma função muito importante dentro da irmandade, isto o deixava responsável pelas mais variadas atividades. Como foi escrito acima, o principal era a festa. Como o cargo era de muita responsabilidade geralmente era eleito alguém de confiança e que tinha condições de arcar com o alto custo de ser juiz; além das contribuições financeiras o juiz tinha variadas obrigações, uma delas tinha como foco manter a harmonia entre os associados, portanto todos os irmãos deveriam se tratar com urbanidade e respeito (MARANHÃO, Lei nº 397, 27/08/1856).

Uma das etapas da festa era a procissão. Se os juízes ou a Mesa quisessem organizar uma procissão deveriam solicitar licença “do Exm. Bispo Diocesano, incluindo nella o giro que tiver de dar a procissão” (MARANHÃO, Lei nº 397, 27/08/1856). Notamos até em uma ocasião em especial, que o próprio Bispo se utilizou da celebração de 8 de dezembro para proclamar o dogma da Imaculada Conceição.

As procissões poderiam se tornar palco de diversos conflitos, dentre eles podemos apontar discussões e brigas ocorridas durante o cortejo. Se isto acontecesse a irmandade envolvida poderia perder membros nos anos seguintes. Apesar de correr o risco de ser desprestigiada as “disputas continuaram ocorrendo, como parte do processo natural de interação entre as associações, especialmente com relação à posição no cortejo das procissões” (TAVARES, 2008, p.167).

O bispo do Maranhão na ocasião era Dom Manoel Joaquim da Silveira. Em 1854, ele foi convidado para participar da proclamação do Dogma da Imaculada Conceição no Vaticano. Ele não recebeu licença porque provavelmente chegaria depois da proclamação do dogma, talvez por não ter participado de tão pomposa solenidade,

Resolveu à sua custa fazer uma festa, cuja pompa era ainda desconhecida na Diocese, e nessa ocasião promulgou a bulla pontificia, que declarava dogma de fé a Conceição Immaculada de Maria” (SILVA, 1922, p.278).

A proclamação do dogma oficial ocorreu em 8 de dezembro de 1854 e reuniu Arcebispos, Bispos e Cardeais de todas as partes do mundo. Estes deveriam estar revestidos com suas vestes pontificaes, além da hierarquia da Igreja também estavam presentes “A princesa da Saxônia, o corpo diplomático, e o estado maior do exercito francês de ocupação” (O CHRISTIANISMO, 12/02/1855).

Dom Manoel desembarcou em São Luís em 10 de abril de 1852, dois anos antes da proclamação do Dogma. Quando chegou iniciou uma série de reformas em Igrejas que englobavam “reparos e concertos nos edificios, já com doações de alfaias e ornamentos para o culto. A catedral ainda conserva um paramento roxo e um crucifixo, engastado em prata” (SILVA, 1922, p.278). A catedral citada era Nossa Senhora da Vitória e recebeu o paramento e o crucifixo na época que Dom Manuel era bispo.

As Igrejas maranhenses passaram por diversas dificuldades para conseguir manter seu culto. Isto perpassava pela falta de paramentos e também pelo estado da Igreja. Observamos que “desde o início da década de 1830, até os fins do mesmo século, o Prelado

maranhense escreveu ao Presidente da Província, solicitando melhorias no aparelhamento do culto público” (SANTOS, 2013, p.143).

O bispo também fez diversas visitas pastorais durante os seus nove anos de governo, na última visita ele foi até Teresina, foi eleito também deputado provincial mas se recusou a exercer sua função na Assembléia Legislativa (SILVA, 1922, p.278). Dom Manuel estabeleceu como prioridade uma relação direta com seus devotos, isto possibilitou que fosse reconhecido como alguém responsável e que se preocupava de uma forma pessoal com os caminhos da Igreja no Maranhão.

Percebemos através da carta pastoral que Dom Manuel valorizava muito Nossa Senhora da Conceição. Segundo ele, todo dia 8 de dezembro depois da missa havia a Bênção Papal que concedia indulgência plenária e remissão de todos os pecados, porém em 1857 aconteceria um diferencial, a imagem de Nossa Senhora da Conceição estaria num trono e todos que orassem em sua devoção devidamente confessados e comungados estariam devidamente livres de seus pecados, sendo que para esse fim a Igreja Catedral estaria aberta até às dez horas da noite (CARTA PASTORAL, 1857, p.9), ou seja, as possibilidades de alcançar bênçãos seriam alargadas pelo caráter festivo daquele ano.

Para comemorar a proclamação do Dogma de Nossa Senhora, ocorreu no Vaticano em 1854 a exposição das relíquias de alguns santos, podemos apontar “as de São Pedro (as insignes relíquias da Santa Face, da lança, da Cruz, dos Santos João Baptista e Lourenço, martyres etc.)” (O CHRISTIANISMO, 12/02/1855).

A exposição durou quatro dias e foi aprovada pelas principais lideranças católicas da época, Nossa Senhora da Conceição em São Luís foi anunciada através de foguetes e como sinal de respeito “repicarão em seguida todas as Igrejas, como o signal dos hosannas à Virgem de Judá, à Rainha dos Anjos, à Advogada dos Peccadores, à nossa terna e amabilíssima mãe pelo seu glorioso triumpho contra o Dragão Infernal” (CARTA PASTORAL, 1857, p.10).

O Dogma também foi anunciado com grande júbilo em 1854 no Vaticano, a artilharia do Castelo de S. Angelo foi a responsável por isto “e parecia que o estrondo dos tiros ia levar aos mais remotos povos a notícia deste grande sucesso” (O CHRISTIANISMO, 12/02/1855). A grande quantidade de tiros demonstrou a satisfação da Igreja com este ato que era considerado tão solene.

A festa em São Luís ainda teve continuidade com uma solene procissão em honra de Nossa Senhora, ela percorreu

[...] O território das três freguezias desta Cidade: na recolhida da procissão haverá sermão, e no fim deste se cantará com toda a solenidade o hino Te deum laudamus, seguindo-se uma jaculatória à Nossa Senhora, e depois a benção ao povo com o Santíssimo Sacramento” (CARTA PASTORAL, 1857, p.10).

O hino Te Deum é muito utilizado na liturgia católica em eventos ligados à ações de graça. A jaculatória que também foi citada é uma pequena invocação inclusa nas orações. Notamos a partir dessas informações que a procissão era apenas um apêndice dos vários eventos ocorridos para louvar Nossa Senhora, o Te Deum era recorrente também na festa organizada pela irmandade, segundo eles este hino também deveria ser celebrado no recolher da procissão (MARANHÃO, Lei nº 397, 27/08/1856).

Não foi especificado na Carta pastoral os nomes das ruas que deveriam ser percorridas, porém estava escrito que as frentes das casas deveriam estar iluminadas e ornadas com flores e folhas para o transitar da procissão (CARTA PASTORAL, 1857, p.10). Esse cuidado era necessário porque era um dia de festa e o enfeite das ruas deixava bem claro que aquele ato não era usual e deveria ser considerado especial.

O percurso da procissão também não foi especificado no compromisso, na verdade a única menção a isto diz respeito ao giro que não pode ser alterado em momento algum, salvo “havendo desarranjos nas ruas determinadas na licença, para o primeiro giro” (MARANHÃO, Lei nº 397, 27/08/1856). Estes desarranjos fazem relação com o estado das ruas que nem sempre estavam adaptadas para um grande número de pessoas.

Na proclamação do Dogma no Vaticano também aconteceu uma procissão com o Papa sendo levado em uma cadeira até a capela de Sixto IV, lá o Papa “coroou com uma coroa de ouro marchetada de pedras preciosas a imagem da Virgem, que representa a Conceição” (O CHRISTIANISMO, 12/02/1855). A coroa representa que a partir daquele momento Nossa Senhora da Conceição era considerada crença universal da Igreja.

O jornal *O Eclesiástico* também descreveu uma procissão em honra a Nossa Senhora da Conceição, porém esta foi feita em São Luís, percorreu as ruas de estilo com a maior ordem possível e apesar da concorrência do povo que participou de todos os atos (O ECLESIASTICO, 20/12/1861). As ruas de estilo eram os locais que geralmente eram utilizados para a passagem da procissão e esta ordem que segundo o jornal acontecia em todos os atos da solenidade era uma maneira de chamar o grande público para fazer parte da festividade.

Os membros da irmandade durante a festa deveriam estar vestidos com capas, dentre os pertences também apontamos “onze medalhas de prata com a Effigie da Virgem Senhora da Conceição, aos quais em dias de festividade, trarão os mesarios ao pescoço pendentes em uma fita branca” (MARANHÃO, Lei nº 397, 27/08/1856). O termo “festa” também enquadra os enterros e todos os demais eventos organizados pela irmandade.

Os símbolos eram muito importantes e demonstravam as características de cada irmandade. Se a irmandade da Conceição tinha onze medalhas de prata e divulgava somente no decorrer da festividade, isto mostrava o poder dos irmãos da Conceição e estimulava futuras associações de novos membros. A festa era a maior vitrine e nela era recomendável mostrar todo o seu aparato nas mais variadas formas.

Os juízes contribuíaam financeiramente com grande parte da festa. Se a irmandade não tivesse juízes essa função era automaticamente repassada aos mesários. Além desta responsabilidade “era privativo dos mesários carregarem o andor da Virgem Senhora da Conceição, podendo eles cederem unicamente aos irmãos” (MARANHÃO, Lei nº 397, 27/08/1856). O andor geralmente era utilizado durante as procissões e quem carregava era uma pessoa de projeção dentro da irmandade.

A festa de largo também foi citada com informações sobre balões que foram soltos durante todos os dias da festividade e execução no largo de “Rigolletos, Trovadores, Traviatas” (O JARDIM DAS MARANHENSES, 02/10/1861). O trovador era um poeta lírico, já as Rigoletas e Traviatas eram óperas divididas em atos, portanto o largo era o palco de manifestações que muitas vezes não eram conhecidas dos grupos mais populares da sociedade.

#### **4.2 A festa de Nossa Senhora do Rosário**

Outra festa religiosa importante neste período em São Luís era a de Nossa Senhora do Rosário. Sua origem remonta ao Papa Gregório XIII que no final do século XVI instituiu que “em todas as Igrejas que abrigassem uma Confraria do Rosário, fossem celebradas festas em honra à santa padroeira, no primeiro domingo de outubro, com distribuição de graças e indulgências aos irmãos” ( BORGES, 2005, p.174).

A remissão dos pecados era uma estratégia da Igreja quando queria celebrar algum evento importante ocorrido naquele momento. O Papa Gregório XIII queria incentivar através

dessas medidas o culto do Rosário. Naquela época poucas pessoas conheciam e se identificavam com a devoção, por isso era necessário alguma medida efetiva para uma melhor organização do culto.

Em Portugal a Confraria do Rosário ficou conhecida como um local onde se agrupavam escravos. O nome Rosário tem relação “com um grande terço de 150 contas separadas em dezenas por contas mais grossas ou isoladas” (MOREIRA, 2003, p.238). Esta oração se tornou tão significativa que a Igreja dedicou o mês de outubro ao seu culto.

Esta relação entre a Confraria do Rosário e os escravos teve início

[...] Por volta de 1520 na mesma Igreja de São Domingos – onde desde pelo menos 1496 existia uma confraria do Rosário de “pessoas honradas”, a nova entidade destinada a funcionar ao lado dessa anterior sob o nome de Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos vinha revelar, pelos acidentes mesmos de sua criação, expressa boa vontade do poder real (TINHORÃO, 2012, p.46)

Esta criação de duas irmandades com o mesmo nome, porém com segmentos diferentes, revela a popularidade da devoção de Nossa Senhora do Rosário e a identificação, em algumas regiões brasileiras, dos negros que “lembravam seu orixá oracular Ifá (consultado pelo lance, ao acaso, de cascas de uma árvore sagrada reunidos em um rosário)” (TINHORÃO, 2012, p.46).

Pela citação notamos que em 1520 havia dois grupos que se interessavam pela devoção do Rosário. Um era definido como de “pessoas honradas” e a outra era a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Essa divisão mostra a diversidade desta devoção que se adaptava aos mais variados grupos, em São Luís também tivemos camadas diferentes que reverenciavam Nossa Senhora.

Esta associação entre orixás e imagens cristãs foi constante dentro do catolicismo e ajudou a perpetuar determinadas crenças, a maioria das imagens de Nossa Senhora tem três destaques especiais, Nossa Senhora e suas vestes, Jesus Cristo menino e o Rosário, portanto a própria Igreja transformou o rosário em um símbolo e os negros o ressignificaram à sua própria maneira.

O funcionamento de uma irmandade de negros em Portugal originou um certo posicionamento do rei D. João III com relação a direitos, pois se deparou “com o pedido dos confrades do Rosário dos Homens Pretos de permissão para sair às ruas a recolher esmolas em peditórios públicos” (TINHORÃO, 2012, p.48). Esta permissão foi concedida porém foi limitada a cidade de Lisboa.

No Brasil as primeiras irmandades de homens pretos foram criadas em torno do século XVI e tinham como objetivo inserir diferentes culturas na religião católica. Apesar disso, “também funcionaram como meio de afirmação cultural, de construção de identidades e alteridades, formadas no processo de transporte para a América” (SOUZA, 2002, p.187).

Algumas irmandades de pretos eram organizadas de acordo com as diferenças étnicas. No litoral isto acontecia com mais frequência em virtude da grande presença de africanos recém-chegados, porém estas diferenças culturais tenderam a se tornar menos importantes no século XIX porque a quantidade de africanos diminuiu significativamente.

O rosário era tão significativo para algumas irmandades que em Minas gerais era costume sua distribuição para os devotos negros. “Em 1730, a Irmandade do Alto da Cruz comprou 68 dúzias de rosários; em 1733, 81 dúzias. Todos os anos aquela Irmandade providenciava a compra de rosários” (BORGES, 2005, p.134).

Em São Luís a ermida do Rosário foi construída após a doação de um terreno do Frei Tomaz Jordão. Esta doação foi realizada em 1717 através de escritura pública e aconteceu

Porque os pretinhos irmãos da Virgem Nossa Senhora do Rosário estavam unidos e conformes para fundarem uma ermida, dedicada à mesma santa, e por não terem sítio onde a fundassem, ofereciam e de sua espontanea vontade lhes faziam doação. (MARQUES, 1870, p.488).

A condição do Frei para efetuar a doação era que a Igreja fosse construída e todas as vezes que ocorresse a festa do Rosário a irmandade era obrigada a convidar os ditos religiosos, e se isto não acontecesse a doação não teria valor algum (MARQUES, 1870, p.488). Notamos que as festas já eram constantes no século XVIII em São Luís e os próprios religiosos do Convento do Carmo queriam se fazer presentes dentro dela.

O rei da irmandade que na época era Luiz João da Fonseca e os membros associados se comprometeram em aceitar a doação com todos os ônus (MARQUES, 1870, p.488). A Igreja foi construída e os religiosos do Convento devem ter sido convidados para todas as festividades do Rosário, se isto não tivesse ocorrido talvez a ermida teria retornado a pertencer ao Convento do Carmo, inclusive a Igreja do Rosário existe ainda hoje e está localizada na Rua do Egito.



**Figura 4: Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos**

Fonte: [www.panoramio.com/photo/14328818](http://www.panoramio.com/photo/14328818)

Em 1776 a imagem de Nossa Senhora do Rosário foi transferida para a Igreja. Este acontecimento ajudou a perpetuar o culto do Rosário, mais à frente em 1814 saiu da citada ermida pela primeira vez “a procissão da Caridade e fez seu giro até ao cemitério onde pregou o padre Mathias” (MARQUES, 1870, p.488). Não tivemos informação no compromisso se esta procissão teve continuidade na segunda metade do século XIX.

A irmandade do Rosário foi fundada por Bernardino de Sena e tinha por objetivo “enterrar os pobres, dar-lhe habito, sepultura e acompanhamento tudo gratuitamente” (MARQUES, 1870, p.488). Esta gratuidade não foi mencionada no compromisso de 1851, na verdade todos os associados tinham de contribuir financeiramente.

A Igreja do Rosário no período colonial não passou por grandes reformas. César Marques explicou que isto só aconteceu na época do governo episcopal de Dom Luís da Conceição Saraiva, bispo de 1862 a 1878. Uma das suas metas foi empreender grandes obras nas Igrejas de São Luís. César Marques ainda complementou sua análise dizendo que elas foram renovadas inteiramente e com toda a decência (MARQUES, 1870, p.488).

Logo no início do seu governo Dom Luís Saraiva empreendeu a tarefa de recuperação do Paço Episcopal, depois estendeu para a Catedral,

E com isso emprestou o necessário estímulo para que as diversas irmandades, responsáveis pela conservação dos demais templos da capital, seguindo seu exemplo reconstruíssem as Igrejas de S. Antônio e do Desterro e restaurassem as do Carmo, de S. João, dos Remédios, de S.Pantaleão, do Rosário as capelas de Bom Jesus dos Navegantes e do Senhor dos Passos” (MEIRELES, 1977, p.241).

A Igreja do Rosário como foi falado anteriormente foi contemplada pela reforma, porém a quantia disponibilizada foi insuficiente para suprir as demandas de todas as Igrejas da capital e do interior (SANTOS, 2013, p.160). O culto público citado anteriormente precisava da necessária manutenção das autoridades, porém nem todos se importavam com este aspecto que era essencial para a prática católica.

Além de Nossa Senhora do Rosário outros santos eram venerados pelos cativos, podemos enumerar “São Benedito, Santa Efigênia, São Elesbão e Santo Antônio de Catagerona, alocados nos altares laterais da Igreja” (BORGES, 2005, p.154). Em São Luís encontramos referência as irmandades de Santa Efigênia e Santo Elesbão ligada a cativos, porém também encontramos Nossa Senhora da Boa Viagem que estava localizada na Igreja do Rosário e também aceitava escravos.

As irmandades localizadas na Igreja do Rosário tinham que pagar uma determinada quantia pelo espaço cedido. Em 1851 o pagamento correspondia “a uma joia annual de vinte mil reis para ajuda das despesas da sua Irmandade do Rosário obrigada a lhe mandar dar os signaes dos sinos” (MARANHÃO, Lei n° 302, 1851). Além disso, as irmandades dos altares laterais deveriam fazer repiques em honra ao Rosário e pagar dois mil e quatrocentos réis ao sacristão.

A irmandade do Rosário tinha variados eventos ao longo do ano. Um deles era a Exposição do Santíssimo Sacramento que ocorria na quinta feira santa. Este ato deveria ser assistido “por todas as irmandades erectas nesta Igreja, e nenhuma se poderá escusar, salvo por impedimento de molestia” (MARANHÃO, Lei n° 302, 1851). Estar abrigado em uma Igreja que não é a sua implica uma série de obrigações, por isto várias confrarias estabeleciam como meta ter o seu próprio local de culto.

Santa Efigênia mencionada anteriormente já teve sua história comentada, porém Santo Elesbão não teve sua trajetória especificada, sendo assim ele era o

47º neto do Rei Salomão e da Rainha de Sabá, senhoreava sobre um vasto domínio, a oeste do Mar Vermelho, entre os séculos VI e VII. Convertido à religião católica, tornou-se propagador da religião cristã em seu reino e, a fim de melhor servir a Deus, renunciou à Coroa doando seus bens aos pobres e fazendo-se monge em um convento (BORGES, 2005, p.156).

A identificação com os santos variava muito. Alguns tinham uma história de vida bem triste, outros eram detentores de posses mas com o passar do tempo abdicaram dos bens,

outros a identificação era em torno da cor da pele, enfim apesar dessa variedade de santos Nossa Senhora continuou a ser a padroeira favorita de grande parte das irmandades.

Esta associação dos negros com o santo de devoção possibilitou uma readaptação nos mais variados aspectos, assumindo “dessa forma, um sentido não só religioso, mas também político, face ao papel desempenhado de adequação do negro à nova realidade (BORGES, 2005, p.157).

A prática das oferendas era usual no cristianismo e também estava presente entre os africanos, uma forma de expressar sua devoção através dessa prática era “ornamentando os santos de jóias e roupas, enfeitando igrejas e ruas e esculpindo imagens” (BORGES, 2005, p.159). As oferendas eram um canal de comunicação com os santos. Os católicos queriam participar de alguma forma dessa doação.

Em São Luís do Maranhão a irmandade do Rosário e a sua festa ainda eram muito importantes na segunda metade do século XIX. Para ser irmão eram aceitos homens e mulheres, de costumes honestos “que queirão por sua devoção concorrer com seu bens e serviços para o maior esplendor do culto da Virgem de N.S.Rosário” (MARANHÃO, Lei n° 302, 1851). Um membro da irmandade deveria estar disposto a participar de todos os eventos e contribuir quando fosse necessário, isto mostrava o comprometimento que era essencial para qualquer participante.

A irmandade do Rosário trouxe uma cláusula no seu compromisso que a diferencia das Irmandades da Conceição e dos Remédios. O artigo falava sobre o ingresso de membros escravos: se ocorresse o interesse de alguém nessa circunstância “deveria apresentar licença por escripto de seu Senhor” (MARANHÃO, Lei n° 302, 1851). Em São Luís existiam outras confrarias que aceitavam escravos, porém a do Rosário era a mais importante e conhecida da cidade.

A licença por escrito do senhor era necessária, porque na maioria das situações eles pagavam os encargos da irmandade. No caso dos Reis a contribuição era mais significativa e o senhor tinha que autorizar o escravo para participar dos eventos que envolvessem o seu reinado. As autoridades eclesiásticas aprovavam esta iniciativa dos senhores porque imaginavam que este era o estímulo necessário para a inserção dos negros cativos na prática católica.

Para ser admitido como membro era necessário requerer por escrito ou verbalmente. Se fosse aceito deveria fazer uma oferta ao cofre da irmandade no valor de pelo

menos mil réis e deveria pagar “em cada ano civil a prestação de trezentos e vinte reis” (MARANHÃO, Lei nº 302, 1851). Portanto fazer parte destas associações custava muito e por isso era um investimento que nem todos podiam fazer.

Os Juízes eram os principais responsáveis pela festividade de Nossa Senhora do Rosário que acontecia no primeiro domingo de outubro. Esta festa tinha um diferencial já que pertencia “aos Irmãos brancos, faze-la com novenas, e toda a grandeza possível; e quando não fação, pagará de joia cada um cinquenta mil reis” (MARANHÃO, Lei nº 302, 1851).

Tivemos oportunidade de pesquisar em alguns compromissos para perceber os diferentes estilos de festividades que ocorriam na segunda metade do século XIX. Em nenhum compromisso observamos duas festas em uma mesma irmandade direcionadas a públicos diferentes. Isto comprovaria a diversidade inerente dentro destas associações e comprova que a Irmandade do Rosário não era uma associação somente de negros.

As novenas citadas anteriormente não foram especificadas no compromisso, no máximo se tem pequenas citações sobre a obrigação dos irmãos em se fazerem presentes neste momento da festividade, no caso do tesoureiro ele deveria “assistir durante a Novena ou Tríduo, e à Festividade de Nossa Senhora na Mesa das oblações para as receber” (MARANHÃO, Lei nº 302, 1851). A mesa da oblação era um lugar de oferta e o tesoureiro era a pessoa responsável por gerenciar estas questões.

Esta Mesa também era a oportunidade para os irmãos sanarem suas dívidas com a irmandade. Debret nos apresentou uma imagem em “que o rei, a rainha, um oficial de corte e um pajem que, acompanhados por músicos, se deixaram homenagear enquanto as moedas eram depositadas numa bandeja sobre a mesa” (SOUZA, 2002, p.211). Não temos relatos detalhados se a Mesa de oblação seguia esta estrutura, porém sabemos que ela existia e era recorrente nos mais variados eventos da irmandade.

Outra característica dos irmãos brancos do Rosário que já foi citada era a penalidade de cinquenta mil réis aos membros se a festividade não fosse realizada. Notamos a preocupação da irmandade em obrigar os associados a fazerem a festa nas mais variadas circunstâncias, portanto esta multa incentivava de uma maneira indireta a realização do festejo pelos membros brancos.

Infelizmente não temos informações sobre a quantidade de brancos e negros dentro do Irmandade do Rosário, mas o ingresso de brancos não era restrito a São Luís, em Vila Rica no século XVIII nas Minas Gerais “a quase totalidade dos irmãos, nessa época, era

de condição escrava. Foram pouquíssimos os homens brancos na Confraria” (BORGES, 2005, p.126).

A outra festa da irmandade era realizada no dia de Reis em honra a Nossa Senhora do Rosário e era organizada “com toda a grandesa possível, feita pelos quatro festeiros de cada anno – sendo Rei e Rainha, Juiz e Juíza” (MARANHÃO, Lei nº 302, 1851). A comemoração dos reis negros existiu desde o período colonial e no século XIX percebemos várias irmandades negras que continuaram perpetuando esta história. No compromisso da Irmandade do Rosário de São Luís ainda encontramos referências a príncipes e princesas que tinham de pagar por conta do seu cargo o valor de dois mil réis (MARANHÃO, Lei nº 302, 1851).

A eleição de Reis e Rainhas implicava na organização de uma corte que poderia ter variados membros, tais como “mordomo, príncipe, rei, duque, conde, marquês, cardeal, ou qualquer outra dignidade, que deveria se submeter à votação” (SOUZA, 2002, p.209). Estas funções os ligavam fundamentalmente à realização da festa e a todos os seus encargos.

Os juízes arcavam com parte dos custos da festa dos irmãos negros, a outra metade era direcionada aos reis e rainhas que além da contribuição individual, “eram os responsáveis pela arrecadação de donativos que seriam empregados na sua realização, o que era feito por meio de coletas acompanhadas de séquito musical” (SOUZA, 2002, p.197). Caso nenhum dos irmãos aceitasse ser juiz daquele ano a Mesa resolveria como a festa deveria ser realizada.

As raízes africanas eram muito evidentes durante a coroação do Rei, era evidente ritmos diferenciados, instrumentos de origem africana, danças que privilegiavam a velocidade dos passos muito diferente da dança européia que enfatizava a rigidez na postura (SOUZA, 2002, p. 183). Assim, apesar do estranhamento de grande parte da sociedade acerca de rituais, caracteristicamente de marca africana, eles continuaram a ser realizados e eram um dos destaques do compromisso do Rosário.

Nas festas ocorria muita ingestão de bebida. No caso da festa do Rosário uma autoridade imaginária aparecia na figura do Rei. Certos comportamentos considerados inapropriados eram liberados no momento da festa, estas situações ocasionaram um controle das autoridades administrativas e eclesiásticas que estabeleceram limites para a realização do festejo (SOUZA, 2002, p.191).

No fim da festa eram coroados os novos reis e rainhas e os juízes do próximo ano tomavam posse do seu cargo. A festividade deveria ser realizada na Igreja do Rosário, se isto não acontecesse por algum motivo “aquelle ou aquela que para isso influírem, perderão os privilégios, que lhes são concedidos por este nosso Compromisso” (MARANHÃO, Lei nº 302, 1851). Os privilégios variavam: um deles era a quantidade de missas atribuídas aos irmãos falecidos, se fosse juiz, juíza, rei ou rainha as missas eram no total de oito por pessoa.

A corte festiva consistia em um rei e num conjunto de pessoas o acompanhando, a coroação do rei Congo

[...] Se apresentava publicamente cercado de seus oficiais mais próximos, coberto de roupas e insígnias indicativas de sua posição suprema, num espaço marcado por um pátio, um dossel ou um estrado, que frisava a centralidade de sua figura. Também tanto nas cortes de fato quanto nas festivas, as responsabilidades eram distribuídas entre os colaboradores do rei ( SOUZA, 2002, p.215).

A Irmandade do Rosário promovia dentro da sua festa a coroação do rei do Congo. Segundo Marina de Mello este festejo ocorreu com mais intensidade nas regiões que receberam maior contingente de africanos do povo banto. Neste grupo podemos enquadrar os bacongos que eram habitantes do antigo reino do Congo (SOUZA, 2002, p.258).

A coroação do rei Congo abarcava a eleição de um rei, uma rainha dentre outros cargos, “sendo este o único elemento da festa que aparece nos compromissos, coroação dos reis dentro da Igreja, pelo sacerdote, por ocasião da festividade realizada pela irmandade em homenagem ao santo padroeiro” (SOUZA, 2002, p.273).

A eleição do Rei foi mencionada no compromisso da Irmandade do Rosário de São Luís, porém também não encontramos informações sobre as outras etapas da festividade no citado documento. O que sabemos encontramos em outros tipos de documentação, como por exemplo, os jornais. Em São Luís observamos menção a festa do Congo, porém com um caráter depreciativo: “E os tais Congos! Jesus! Nem toquemos nisso” (O JARDIM DAS MARANHENSES, 02/12/1861).

A corte envolvia momentos diferenciados, poderia perpassar pela procissão com um desfile solene dos Reis e seus auxiliares, danças com influência africana, jogos, porém esta corte só era aceita neste contexto da festa e também para amortecer possíveis atritos que envolvessem diferentes segmentos sociais (SOUZA, 2002, p.273). Portanto o rei era no máximo um mediador e não tinha autoridade que ultrapasse o âmbito da irmandade.

A procissão na Irmandade do Rosário era muito importante e envolvia o momento em que a celebração ganhava a rua, esta poderia incluir “danças e fantasias, figuras do desfile e dos carros alegóricos, ritmos e harmonias profanas invadiam a tela bem comportada da comemoração original” (DEL PRIORE, 2000, p.43). As danças eram recorrentes no festejo do Rosário e geralmente eram mostradas durante o cortejo.

Na Irmandade do Rosário de São Luís, se não houvesse festa o Rei e a Rainha pagariam cada um o valor de dez mil réis, se caso ocorresse a morte de algum deles no ano em que estivessem servindo

[...] Será a Mesa obrigada a enterrala por conta da Confraria, e lhes mandará dizer duas missas de corpo presente; e sendo algum deles casado, e tiver filhos, ou filhas serão estes obrigados a ficar servindo no dito reinado em lugar de seus pais defunctos” (MARANHÃO, Lei n° 302, 1851).

A preocupação com o reinado e a sua realização era tão evidente, que além da multa era prevista a possibilidade de substituição do Rei caso ocorresse a sua morte, portanto a corte era primordial na festa dos irmãos negros do Rosário e a não realização do festejo era algo que eles se preveniam para não acontecer.

O festejo de Nossa Senhora do Rosário envolvia uma diversidade de personagens em uma corte festiva, o que tornava esta festa bem peculiar e a diferenciava de todas as outras que pesquisamos na segunda metade do século XIX. Os Reis da irmandade do Rosário eram tão significativos, que pelo menos na festa impunham uma hierarquia que em outros momentos seria praticamente impossível de perceber.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falar sobre festas religiosas em São Luís é percorrer um caminho que leva a muitas informações cujas conexões apenas uma pesquisa histórica atenta poderá indicar. A quantidade de referências nos jornais sobre as festas não significava necessariamente informações sobre a estrutura de como acontecia o ritual, geralmente as notícias eram relacionadas a um festejo que iria acontecer em uma determinada data e era estipulado de forma superficial as atrações, exceção a esta regra observamos somente nos jornais literários.

Fizemos à opção de trabalhar com jornais diversificados para observar estes diferentes olhares acerca da festa religiosa. Utilizamos desde periódicos que faziam um panorama econômico, social e político como *O Publicador Maranhense*, jornais como *O Eclesiástico* ligados a Igreja Católica, até periódicos literários que tinham como meta principal entreter um grande público.

Os compromissos das irmandades também foram muito importantes para a construção da nossa dissertação. Estes documentos são reveladores de como funcionavam, mantinham-se, organizavam e festejavam estas instituições na sociedade ludovicense no período de 1850 a 1875. Os compromissos geralmente tinham artigos que tratavam especificamente da festividade. Isto nos possibilitou observar detalhes como, por exemplo, quem era o maior responsável financeiramente pela festa, qual a função que cada membro exercia dentro da procissão, os critérios para fazer parte da irmandade, enfim, vários aspectos que somente eram percebidos em documentos oficiais.

Tivemos oportunidade de pesquisar também na coleção de *Leis, decretos e resoluções do Maranhão*, no *Índice das leis provinciais da Assembléia do Maranhão*, no *Índice dos Regulamentos e outros actos da Presidência da Província* e na *Carta Pastoral de 1857*. Nas leis encontramos muitos compromissos e referências acerca das despesas da Santa Casa de Misericórdia e na Carta Pastoral obtivemos muitas informações sobre a festa de Nossa Senhora da Conceição.

As irmandades estabeleciam uma relação intimista dos devotos com os santos a que prestavam culto, e isto nos levou a refletir sobre a figura do santo dentro das festas religiosas. Na festa da Conceição e do Rosário não percebemos descrições sobre a imagem do de Nossa Senhora, ao contrário da imagem dos Remédios que foi descrita em toda a sua exterioridade na obra de Aluísio Azevedo.

As irmandades, as principais organizadoras das festas religiosas, não eram restritas somente a São Luís e Alcântara. Nas *Leis, Decretos e Resoluções da Província do Maranhão* encontramos uma variedade de confrarias em vários locais no interior do estado. No município de Caxias encontramos um total de doze aprovações de compromissos, dentre eles podemos apontar as mesmas devoções que foram exploradas na presente dissertação, Nossa Senhora dos Remédios, Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Conceição.

Encontramos também outras aprovações de compromissos de outros municípios tais como Viana, Itapecuru-Mirim, Icatu, Santa Helena, Turiaçu, Trisidela, Pastos Bons entre outros. A partir destas informações notamos que as festas religiosas eram frequentes em todo o Maranhão, porém em São Luís observamos uma maior quantidade de festejos.

As novas perspectivas historiográficas valorizam o estudo da festa nas suas mais variadas formas. Na atualidade este tema é objeto de uma ampla produção, entretanto no que diz respeito a Maranhão, ainda são poucos os estudos acerca dessa temática, localizando-se uma produção mais alentada no campo da antropologia.

No campo da história, podem-se destacar os estudos ainda exploratórios na perspectiva de uma história social da festa, proposto por Antonio Evaldo Almeida Barros que enfoca os festejos juninos no Maranhão da Primeira República à Era Vargas, estudos nos quais o tema da religião ou da festa religiosa é residual (BARROS, 2012; 2014). Há ainda pesquisas sobre carnaval, como aquelas empreendidas por Fábio Henrique Monteiro Silva (2015).

Das pesquisas sobre as festas religiosas no Maranhão podemos apontar o trabalho de Maria da Glória Guimarães Correia. Notamos na sua obra um breve panorama sobre os festejos do final do século XIX em São Luís, nos quais a historiadora observa alguns conflitos que ocorriam dentro das procissões que perpassavam por

[...] Disputas entre os irmãos pelo direito de segurar o gancho do andor, os pescoções trocados pelos meninos na disputa das lanternas; o namoro desavergonhado durante todo o seu giro e também a exibição dos janotas a saborear os seus charutos (CORREIA, 2006, p. 99).

No que diz respeito à política festiva em São Luís, temos a pesquisa de Eloy Barbosa que comenta sobre “a promoção, o controle e a proibição das festas religiosas solenes ou populares, competiam também a Câmara de São Luís. Tais atribuições se faziam pela via coercitiva do jogo político legislativo de permissões e proibições” (ABREU, 2006, p.36). Essas proibições e permissões eram manuseadas de acordo com a classe social dos indivíduos. “Ao mesmo tempo em que tais festividades legitimavam a hierarquia social e a cultura

branco-européia, aos nativos e, posteriormente aos negros, a ação repressora era intensificada, restringindo ou proibindo suas práticas festivo-culturais”. (ABREU, 2006, p.36).

Dessa maneira percebemos como as festas religiosas não são vinculadas somente ao caráter religioso, mas obedeciam a todo um cronograma político que permitia a sua realização todos os anos. O autor comenta de algumas festas que eram realizadas pela Câmara no período colonial, “Lisboa, destaca além da procissão de Corpus Chisti, as festas de São Sebastião, a do Anjo Custódio, a de Nossa Senhora da Vitória e da restauração de Portugal em homenagem a D.João VI”. (ABREU, 2006, p.36).

Encontramos também uma dissertação mais recente do Thiago Lima sobre o “Tambor de Mina e a Pajelança em São Luís do Maranhão na virada do século XIX para o século XX”. Nesta pesquisa notamos um subcapítulo sobre os pedidos de licença para festas e um capítulo específico sobre a festa do Divino Espírito Santo em São Luís.

Todos os trabalhos mencionados anteriormente especificam recortes diferentes da nossa dissertação e nenhuma delas tem como foco principal as festas de largo e as procissões em São Luís. Esta dificuldade em encontrar bibliografia acerca do assunto nos levou a procurar informações sobre estas festividades em outros contextos brasileiros. Por outro lado, esta questão pode nos levar a possíveis generalizações, por isso, nós tentamos articular essas informações com as evidências da nossa pesquisa para que isto não acontecesse.

A bibliografia restrita nos levou a recorrer aos documentos. A partir deles conseguimos traçar um panorama das principais festas religiosas que ocorreram em São Luís de 1850 a 1875. A festa de Nossa Senhora dos Remédios, por exemplo, foi retratada em vários jornais literários, no Dicionário Histórico e Geográfico, no livro de João Lisboa intitulado *A festa de Nossa Senhora dos Remédios* e na obra de Aluizio Azevedo *O Mulato*.

O nosso quarto capítulo teve como foco a festa de Nossa Senhora da Conceição e a do Rosário. No primeiro festejo utilizamos o compromisso da irmandade, alguns periódicos e uma carta pastoral de 1857, porém o nosso grande desafio foi tentar escrever sobre a festa do Rosário.

Sobre esta festa encontramos poucas informações em jornais e no Dicionário Histórico e Geográfico. Realmente o que nos ajudou a construir o capítulo sobre o Rosário foi o compromisso da irmandade que nos deu muitas informações acerca dos Reis e uma bibliografia acerca do assunto que nos ajudou a compreender melhor como o festejo funcionava.

A leitura e análise destas variedades de documentos nos permitiram perceber, dentre outros aspectos, a hierarquia social vigente, os critérios étnico-raciais, de classe e jurídicos que instituíam as demarcações sociais; o dado de que em detrimento dos ideais da Igreja no projeto ultramontano, as festas religiosas cobriam um extenso calendário ao longo do ano, recobrando as mais diferentes datas da cristandade, por fim a indissociabilidade entre sagrado e profano nas formas de cultuar e festejar os santos no tempo e no espaço que recobrem esse estudo.

Observamos que as festas de largo e as procissões eram eventos muito esperados ao longo do ano e muitas vezes era a única oportunidade de diversão para uma grande parcela da população, por isto percebemos uma preparação em torno do festejo que perpassava pela escolha da roupa, pelo dinheiro que poderia ser investido nos leilões ou em qualquer outra atividade da festa, enfim a sociedade ludovicense apesar de diversa se sentia reconhecida nestas manifestações e podemos confirmar isto através do grande público que se fazia presente nestas festas religiosas.

## REFERÊNCIAS

- ABRANTES, Elizabeth Sousa. São Luís Imperial: cotidiano e melhoramentos urbanos. In: ABRANTES, Elizabeth Sousa ( org). **São Luís do Maranhão: novos olhares sobre a cidade.** São Luís: Ed. UEMA, 2012.
- ABREU, Eloy Barbosa de. **A Colônia consagrada: religiosidade, sociabilidade e política festiva em São Luís (séculos XVII e XVIII)**, mimeografado, São Luís, 2006.
- ABREU, Martha. Festas Religiosas no Rio de Janeiro: perspectiva de controle e tolerância no século XIX. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.7, n.14, 1994. p.183-203. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/154.pdf>. Acesso em: 17/08/2010.
- ABREU, Martha. **O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira. São Paulo: Fapesp, 1999.
- AGNOLIN, Adone. História das religiões: teoria e método. In: MARANHÃO FILHO, Eduardo Meimberg de Albuquerque (org). **(Re)conhecendo o sagrado: reflexões teóricas metodológicas dos estudos de religião e religiosidade.** São Paulo. Fonte editorial,2013, p 33-82.
- ALMEIDA, Jaime. Todas as festas, a festa? In.: LACERDA, Sônia (org.) **História no Plural.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.
- ALVES, José Benedito. **Os santos de cada dia.** São Paulo, Paulinas, 1990.
- ANDRADE, Solange Ramos de. História das religiões e da religiosidades. In: MARANHÃO FILHO, Eduardo Meimberg de Albuquerque (org). **(Re)conhecendo o sagrado: reflexões teóricas metodológicas dos estudos de religião e religiosidade.** São Paulo. Fonte editorial,2013, p 11-31.
- AZEVEDO, Aluisio. **O Mulato.** São Paulo. Editora Escala Ltda, 2008.
- BARROS, Antonio Evaldo Almeida. O Pantheon Encantado: sujeitos, culturas e questão racial no processo de formação de identidade maranhense. In.: \_\_\_\_\_ et al. (Orgs.) **Histórias do Maranhão em Tempos de República.** Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Sujeitos, Identidades e Práticas num tempo de festas: Algumas questões teórico-analíticas e possibilidades interpretativas.** São Luís, 2014 (Mimeo)
- \_\_\_\_\_. Ao ritmo dos bumbas: festas, sujeitos e cidadania no Maranhão Pós-abolição In: MATOS, Hebe; ABREU, Martha. **Histórias do pós-abolição no mundo atlântico : identidades e projetos políticos.** Niteroi : Editora da UFF, 2014b, v.3, p. 119-136.
- \_\_\_\_\_. Ao ritmo dos Bumbas: obliterações e desigualdades na construção de um patrimônio festivo brasileiro (c. 1900-1950). SANSONE, Livio (Org.) **A política do intangível: museus e patrimônios em nova perspectiva.** Salvador: Edufba, 2012.

BASACCHI, Mário. **Santa Filomena: história e novena.** 2010. Disponível em: [www.paulinas.org.br/diafeliz/santo.aspx?Dia=11&Mes=8...683](http://www.paulinas.org.br/diafeliz/santo.aspx?Dia=11&Mes=8...683). Acesso em: 06/01/2013.

BORGES, Célia Maria. **Escravos e libertos na Irmandade do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais, séculos XVIII e XIX.** Juiz de Fora. Editora da UFJF, 2005.

BORRALHO, Henrique de Paula. **A Athenas Equinocial: a fundação de um Maranhão no Império Brasileiro.** 2009. 334 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Fluminense, Rio de Janeiro, 2009.

BOSCHI, Caio César Boschi. **Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais.** São Paulo: Editora Ática, 1986.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500- 1800.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CÂMARA NETO, Isnard de Albuquerque. **Religiosidade popular e catolicismo oficial: o eterno contraponto,** 2003. Disponível em [www.unitau.br/escripts/prppg/humanas/.../religiosidadepopular-N1-2003.pdf](http://www.unitau.br/escripts/prppg/humanas/.../religiosidadepopular-N1-2003.pdf). Acesso em 12/12/2012.

CARNEIRO, Deolinda Maria Veloso. **As procissões na Póvoa de Varzim (1900-1950).** Imaginário religioso e piedade colectiva, volume I. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006. Disponível em: [www.memoriamedia.net/bd\\_docs/...\\_imaginario%20religioso.PDF](http://www.memoriamedia.net/bd_docs/..._imaginario%20religioso.PDF). Acesso em: 05/12/2012.

CATÃO, Francisco. **Novena do Bom Jesus.** São Paulo: Paulinas, 2002.

CERNIAVKIS, Elvira. **Congo: fé ou festa eis a questão.** Universidade de São Paulo, 2010. Disponível em <http://www.usp.br/celacc/ojs/index.php/blacc/article/viewFile/183/211>. Acesso em 24\07\2014.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer.** Petrópolis, RJ. Vozes, 2009.

CERTEAU, Michel de. A beleza do Morto. In.: \_\_\_\_\_. A Cultura no Plural. 2. ed. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

CHARTIER, Roger. **Leitura e leitores na França do Antigo Regime.** São Paulo: Editora UNESP, 2004

COE, Agostinho Júnior Holanda. **“Nós, os ossos que aqui estamos, pelo vossos esperamos”:** a higiene e o fim dos sepultamentos eclesiásticos em São Luís (1828-1855). (Dissertação de Mestrado em História Social – Programa de Pós-Graduação e Pesquisa – Universidade Federal do Ceará). 2008. 140 f.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Com Maria, rumo ao novo milênio.** A mãe de Jesus, nas devoção, na Bíblia e nos dogmas, 2 edição, 1998, Paulinas.

CÔRREA, Isabella Cristina Chagas. **A festa, o ritual:** manifestações da relação homem-natureza na devoção a Bom Jesus dos Navegantes. I Seminário sobre alimentos e manifestações culturais tradicionais. Universidade Federal do Sergipe, São Cristóvão, SE. 21-23 de maio de 2012. Disponível em: [www.xiconlabe.eventos.dype.com.br](http://www.xiconlabe.eventos.dype.com.br). Acesso em: 29/12/2012.

CORREIA, Maria da Glória Guimarães. **Nos fios da trama:** quem é essa mulher? Cotidiano e trabalho do operariado feminino em São Luís na virada no século XIX. São Luís: Edufma, 2006.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. Apresentação. In: \_\_\_\_\_ (org.). **Carnavais e outras f(r)estas. Ensaio de história social da cultura.** Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2002.

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

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura.** São Paulo. Editora Unesp, 2005.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FARIA, Regina Helena Martins de. **Mundos do trabalho no Maranhão oitocentista:** os descaminhos da liberdade. São Luís: Edufma, 2012.

FURTADO, Júnia Ferreira. **Desfilar:** A procissão barroca. Revista Brasileira de História, São Paulo. v.17, nº33, p.251-279, 1997.

GAARDER, Jostein. **O livro das religiões.** São Paulo. Companhia das Letras, 2005.

GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. **A cultura clerical e a folia popular.** Revista brasileira de História, vol.17, n.34. São Paulo, 1997. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-0188199700020010>. Acesso em: 13/12/2012.

GALVES, Marcelo Cheche. **“Ao público sincero e imparcial”:** imprensa e independência do Maranhão (1821-1826). Universidade Federal do Maranhão, Niterói, 2010. Disponível em <http://www.historia.uff.br/stricto/td/1199.pdf> Acesso em 01/03/2013.

GOIS, João de Deus. **Religiosidade popular, pesquisas.** São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 2004.

GUARINELLO, Alberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris na (orgs.). **Cultura e sociabilidade na América portuguesa.** São Paulo: Edusp, 2001, v.2, p.969-975.

JACINTO, Cristiane Pinheiro dos Santos. Fazendeiros, negociantes e escravos: dinâmica e funcionamento do tráfico interprovincial de escravos no Maranhão (1846-1885). In: GALVES, Marcelo Cheche ( org). **O Maranhão oitocentista.** São Luís: Café & Lápis; Editora UEMA, 2015.

JORGE, Sebastião. **A imprensa do Maranhão no século XIX (1821-1900)**. São Luís, 2008.

JURKEVICS, Vera Irene. **Os santos da Igreja e os santos do povo: devoções e manifestações da religiosidade popular**. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2004.

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808- 1850)**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2000.

KLEIN, Carlos Jeremias. **Maria na teologia e na história da Igreja**. São Paulo. Fonte Editorial, 2012.

LACROIX, Maria de Lourdes Lauande. **A fundação francesa de São Luís e seus mitos**. São Luís: Editora UEMA, 2008.

LISBOA, João Francisco. **A Festa de Nossa Senhora dos Remédios**. São Luís. Editora Legenda, 1992.

LOPES, José Antônio Viana (org.). **São Luís: Ilha do Maranhão e Alcântara**. São Luís-Sevilha. Junta de Andalucia, Consejería de obras públicas y transportes, 2008.

MACHADO, Roberto (org). Por uma genealogia do poder; FOUCAULT, Michel. In: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro. Edições Graal, 1979.

MANOEL, Ivan Ap. **História, Religião e Religiosidade**. Revista brasileira de história das religiões- Ano I, n 1. Dossiê Identidades religiosas e história, 2007. Disponível em <<http://www.dhain.uem.br/gtreligiao/pdf/03%20Ivan%20Ap.%20Manoel.pdf>> Acesso no dia 10/03/2015.

MARANHÃO, Secretaria de Estado da Cultura do. **Catálogo de jornais maranhenses doacervo da Biblioteca Pública Benedito Leite: 1821-2007**. São Luís: Edições SECMA.

MARQUES, César. **Dicionário histórico-geográfico da província do Maranhão**. Typographia do Frias, 1870. Disponível em [www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/221726](http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/221726) . Acesso em 29/10/2015.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. Controle social e disciplinamento: as congregações nas reduções jesuíticas-guaranis do Paraguai. In: Martin Noberto DREHER (Org.) **500 anos de Brasil e de Igreja na América Meridional**. Porto Alegre: EST, 2002. v.1, p.191-198.

MARTINS, Ricardo André Ferreira. **Breve panorama histórico da imprensa literária no Maranhão oitocentista**. Mestrado em Comunicação – UFSM. v.18, jul – dezembro, 2010.

MEIRELES, Mário M. **História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão: no tricentenário de criação da Diocese**. São Luís. Universidade do Maranhão/SIOGE, 1977.

MEGALE, Nilza Botelho. **Invocações da Virgem Maria no Brasil: história – iconografia – folclore**. Petrópolis. Vozes, 1998.

MENDES, Marcos Amaral. Devoção e território: A Irmandade de São Benedito em Cuiabá (1722- 1897). **Revista Territórios e Fronteiras**, v.4, n.1-jan/jul 2011.

MENEZES, Raimundo de. **Aluízio Azevedo: uma vida de romance**. São Paulo. Editora Martins, 1958.

MIRANDA, Beatriz V. Dias. **“O bem morrer”**: religiosidade popular e organização social. In: MIRANDA, Beatriz V. Dias e PEREIRA, Mabel Salgado ( orgs.).**Memórias eclesíásticas: documentos comentados**. Juiz de Fora: ed. UFJF, 2000, p.13 – 23.

MOREIRA, Francisco Adail Martins. **Festas litúrgicas de Jesus e Maria**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

MULVEY, Patrícia. Irmandades. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil**. Lisboa: Verbo, 1994, p. 444-448.

MUSSALIM, Fernanda Mussalim (org.). **Introdução a linguística: domínios e fronteiras**. São Paulo. Cortez, 2001.

NERIS, Wheriston Silva. **A elite eclesíástica no bispado do Maranhão**. São Luís, Edufma, Jundiá, Paço Editorial, 2014.

NISKIER, Arnaldo. **João Francisco Lisboa: o timon maranhense**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2012.

O BRIEN, Patrícia. A história da cultura em Michel Foucault. In: HUNT, Linn (org). **A Nova História Cultural**. São Paulo. Martins Fontes, 2001.

OLIVEIRA, Anderson José de Machado de. **Suplicando a “dispensa do defeito de cor”** :clero secular e estratégias de mobilidade social no Bispado do Rio de Janeiro – século XVIII. XIII Encontro de História da Anpuh, 2008. Disponível em: [http://www. Encontro2008.rj. Anpuh.org/resources/content/anais/1212773302\\_ ARQUIVO\\_ Texto- AndersondeOliveira-Anpuh- RJ-2008.pdf](http://www.Encontro2008.rj.Anpuh.org/resources/content/anais/1212773302_ ARQUIVO_ Texto- AndersondeOliveira-Anpuh- RJ-2008.pdf)

OLIVEIRA, Maria Izabel de Moraes. **História intelectual e teoria política**. In: LOPES, Marco Antônio ( org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo: Contexto, 2003, p.60-71.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. São Paulo. Editora da Unicamp, 1975.

PEREIRA, Mabel Salgado. **Romanização e Reforma ultramontana: Igreja Católica em Juiz de Fora (1890-1924)**. Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.

PONTES, Anne Larissa Gomes Neves. **Irmandade do Bom Jesus dos Santos: festas e funerais na Natal oitocentista**. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2008.

REIS, Flávio. **Grupos políticos e estrutura oligárquica no Maranhão**. UNIGRAF. São Luís, 2007.

REIS, João José Reis. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RESENDE, Nuno. **São Pantaleão do Porto: um paradigma de invenção de relíquias em finais da Idade Média**, 2009. Disponível em [http://web.letras.up.pt/aphes29/data/5th/NunoResende\\_texto.pdf](http://web.letras.up.pt/aphes29/data/5th/NunoResende_texto.pdf). Acesso em 08/03/2013.

RIBEIRO, Emanuela Sousa. **O Poder dos Leigos: Irmandades religiosas em São Luís no século XIX**, mimeografado, São Luís, 2000.

RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. Os azulejos da Misericórdia: a imagem documento na história da cultura religiosa luso-brasileira. **História (São Paulo)**. v.34, n.1, p.148-162, jan/junho, 2015.

SALLES, Fritz Teixeira de. **Associações religiosas no ciclo do ouro**. Belo Horizonte, UMG/ Centro de Estudos Mineiros, 1963 (Col. Estudos, 1).

SANTIROCCHI, Ítalo D. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo - Reforma. Em: **Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG**, Belo Horizonte, v.2, n.2, p. 24-33, 2010.

SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira república brasileira**. São Paulo: Edufma. São Paulo: Ed. ABHR, 2006.

SANTOS, Lyndon de Araújo, Diogo Silva Gonçalves. Protestos, clamores e carências na Igreja Católica do Maranhão (1831-1886). In: Carreiro, Gamaliel da Silva, Lyndon Araújo dos Santos, Sérgio Figueiredo Ferretti, Thiago Lima dos Santos (orgs.). **Todas as águas vão para o mar: poder, cultura e devoção nas religiões**. São Luís. EDUFMA, 2013.

SANTOS, Thiago Lima dos. **Navegando em duas águas: Tambor de Mina e Pajelança em São Luís do Maranhão na virada do século XIX para o século XX**. (Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal do Maranhão). 2014, 221 f.

SERRA, Ordep. **Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia**. Salvador. EDUFBA, 2009.

SILVA, D. Francisco de Paula e Silva. **Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão**. Bahia. Typographia de S. Francisco, 1922.

SILVA, Fábio Henrique Monteiro. **O reinado de Momo na terra dos tupinambás: permanências e rupturas no carnaval de São Luís (1950-96)**. São Luís: EDUEMA, 2015.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2002.

SOUZA, Daniela dos Santos. **Devoção e Identidade:** o culto de Nossa Senhora dos Remédios na Irmandade do Rosário de São João del-Rei – séculos XVIII e XIX. (Dissertação de Mestrado – Programa de Pós Graduação em História- Universidade Federal de São João Del Rei), 2010. 180 f.

TAVARES, Mauro Dillmann. **Irmandades, Igreja, devoção no sul do império do Brasil.** São Leopoldo. Oikos, 2008.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil Colonial.** São Paulo: Ed.34, 2000.

TINHORÃO, José Ramos. **Festa de negro em devoção de branco:** do carnaval na procissão ao teatro no círio. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

THOMPSON , E. P. **Costumes em comum:** estudos sobre a cultura popular. São Paulo. Companhia das Letras, 1998.

WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade:** na história e na literatura. São Paulo. Companhia das Letras, 2011.

VAINFAS, Ronaldo (organizador). **Dicionário do Brasil Imperial.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

YOUNG, Robert J. C. Cultura e a História da Diferença. In.: \_\_\_\_\_. **Desejo Colonial. Hibridismo em teoria, cultura e raça.** São Paulo: Perspectiva, 2005.

## DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA

A BRISA. **Jornal Litterário, Crítico e Recreativo**, 4 agos. 1872. Localização: REG 168 M/R 146, Biblioteca Pública Benedito Leite.

A ESTRELLA DA TARDE. 19 jul. 30 agos. 14 set. 1857. Localização: REG 193 M/R 141, Biblioteca Pública Benedito Leite.

A OPINIÃO PÚBLICA. **Jornal político e noticioso**. Ano I, 24 jun. 1870. Localização: REG 152, Biblioteca Pública Benedito Leite.

A SENTINELLA. **Jornal Semanario**, 4 série. 28 jul. 25 agos. 01 set. 13 out. 23 out. 8 dez. 15 dez. 1855. Localização: REG 195 M/R 135, Biblioteca Pública Benedito Leite.

CARTA PASTORAL do **Excelentíssimo e Reverendíssimo Bispo do Maranhão**. Impresso por B. De Mattos, 1857. Disponível em [www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/](http://www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/). Acesso em 05/01/2016.

COLEÇÃO de **leis, decretos e resoluções da província do Maranhão**. 1850, 1852, 1853, 1860, 1863 e 1864. Impresso na Typographia Const. de I. J. Ferreira. Disponível em [www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/](http://www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/). Acesso em 05/01/2016.

ÍNDICE dos **regulamentos e outros actos da Presidência da Província do Maranhão**. 1854 e 1855. Impresso na Typographia da Temperança. Impresso na Typographia Const. de I. J. Ferreira. Disponível em [www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/](http://www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/). Acesso em 05/01/2016.

MARANHÃO. **Edital à Câmara Municipal da cidade de São Luís**. Código de Posturas, 1842. São Luís. Arquivo Público do Estado do Maranhão.

\_\_\_\_\_. Lei nº 302, de 10 de novembro de 1851. **Aprova o compromisso da Irmandade de N. S do Rosario**, erecta na Igreja da mesma Senhora nesta cidade. São Luiz: Typographia Const. de I. J. Ferreira, 1851. Arquivo Público do Estado do Maranhão.

\_\_\_\_\_. Lei nº 304. Lei de 10 de novembro 1851. **Orça a receita e fixa a despesa da Santa Casa de Misericórdia no anno de 1852**. Índice das leis provinciais da Assembléia do Maranhão. Disponível em [www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/](http://www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/). Acesso em 08/01/2016.

\_\_\_\_\_. Lei nº 313, de 24 de novembro de 1851. **Aprova os compromissos das Irmandades do Santíssimo Sacramento da Freguezia da Victoria e da Santa Cruz dos Santos Martyrios de Nosso Senhor Jesus Cristo** erecta na Igreja de N. Senhora Sant Anna. São Luiz: Typographia Const. de I. J. Ferreira, 1851. Disponível em [www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/](http://www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/). Acesso em 08/01/2016.

\_\_\_\_\_. Lei nº397, de 27 de agosto de 1856. **Aprova o Compromisso da Irmandade da Virgem e Immaculada Senhora da Conceição**, erecta em sua Igreja e freguesia da mesma

invocação da cidade de São Luiz do Maranhão. São Luiz: Typographia Cosnt. de I. J. Ferreira, 1856. Arquivo Público do Estado do Maranhão.

\_\_\_\_\_. Lei nº 324, de 2 de outubro de 1852. **Aprova o Compromisso da Irmandade de Bom Jesus da Cana Verde da Capital.** Coleção das Leis da Província do Maranhão. São Luiz, Typographia Const. de I. J. Ferreira, 1852. Arquivo Público do Estado do Maranhão.

\_\_\_\_\_. Lei nº 360, de 22 de julho de 1854. **Aprova o Compromisso da Irmandade da Virgem Santíssima Senhora dos Remédios desta cidade.** Coleção de Leis, decretos e resoluções da província do Maranhão. São Luiz: Typographia Const. de I. J. Ferreira, 1854. Arquivo Público do Estado do Maranhão.

\_\_\_\_\_. Lei nº 369, de 26 de maio de 1855. **Aprova o Compromisso da Irmandade de Santa Efigênia,** erecta na Igreja de Nossa Senhora do Rosário desta cidade. Coleção de Leis, decretos e resoluções da província do Maranhão. São Luiz: Typographia Constitucional de I. J. Ferreira, 1855. Arquivo Público do Estado do Maranhão.

\_\_\_\_\_. Lei nº 587, de 28 de agosto de 1861. **Aprova o Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento** da Freguesia de Nossa Senhora da Vitória desta cidade. Coleção das leis provinciais do Maranhão. Arquivo Público do Estado do Maranhão.

\_\_\_\_\_. Lei nº 621, de 25 de setembro de 1861. **Aprova o Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Navegantes.** Coleção das Leis da Província do Maranhão. São Luiz, Typographia Const. de I. J. Ferreira, 1861. Arquivo Público do Estado do Maranhão.

\_\_\_\_\_. Lei nº 650, de 26 de junho de 1863. **Aprova o Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Viagem,** erecta na Igreja de Nossa Senhora do Rosário nesta cidade. Coleção de Leis, decretos e resoluções da província do Maranhão (1862). São Luiz, Typographia do Frias, Rua da Palma, 1862. Arquivo Público do Estado do Maranhão.

\_\_\_\_\_. Lei nº 733, de 14 de julho de 1865. **Aprova o Compromisso da Irmandade do Glorioso São João Batista da capital.** Coleção das leis provinciais do Maranhão (1865). Typographia do Frias, Rua da Palma, 7, 1865. Arquivo Público do Estado do Maranhão.

\_\_\_\_\_. Lei nº 759, de 14 de junho de 1866. **Aprova o Compromisso da Irmandade do Senhor da Coluna,** erecta no Convento de Santo Antônio desta cidade. Coleção de leis da província do Maranhão. São Luiz: Typographia José Mathias, 1866. Arquivo Público do Estado do Maranhão.

\_\_\_\_\_. Lei nº 819, de 05 de julho de 1867. **Aprova o artigo aditivo ao Compromisso da Irmandade da Virgem e Mártir Santa Filomena,** erecta no Convento do Carmo desta cidade. Coleção de leis da província do Maranhão. Arquivo Público do Estado do Maranhão.

\_\_\_\_\_. Lei nº 1083, de 16 de julho de 1874. **Aprova o Compromisso da Irmandade de São José do Desterro**, desta cidade. Coleção das Leis Provinciais do Maranhão (1874). Typographia do Paiz – Largo do Palácio. n.17. Disponível em [www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/](http://www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/). Acesso em 08/01/2016.

O CHRISTIANISMO. **Semanário Religioso**. 9 de out.1854, 12 de fev. de 1855. Typographia de J.C.M.da Cunha Torres, 1854. Localização: REG 201 M/R 138, Biblioteca Pública Benedito Leite.

O ECLESIAÍSTICO. **Periódico dedicado aos interesses da religião**. 18 de dez. 1860, 04 de março, 3 de junho, 18 de setembro, 20 de outubro e 20 dez.1861. Typographia do Progresso, 1862. Localização: REG 149 M/R 132, Biblioteca Pública Benedito Leite.

O JARDIM DAS MARANHENSES. **Periódico semanario, literario, moral, crítico e recreativo**, Maranhão: ano I, 6 e 8 agos. 2 dez. 1861 e 13 de jan.1862. Localização: REG 471 M/R 142, Biblioteca Pública Benedito Leite.

O RAMALHETE. **Jornal Litterario e Recreativo**. Ano I, 01 agos. 26 agos. 10 out. 6 nov. 1863. Localização: REG 190 M/R 145, Biblioteca Pública Benedito Leite.

O SÉCULO. **Notícias e factos diversos**. Maranhão:a. I, 19 mar. 1859. Localização: REG 135 M/R 141, Biblioteca Pública Benedito Leite.

O PUBLICADOR MARANHENSE. **Folha official, política, litteraria e comercial**. Ano IX, 4,30 jul., 15,27, 31 agos., 14, 20,21, 24 set., 10,19,22 out., 10, 19 dez.1850. Localização: REG 216 M/R 71-112, Biblioteca Pública Benedito Leite.

RELAÇÃO DOS PAPÉIS AVULSOS. Irmandades, caixa 208 (1730-1860). **Compromisso da Santa Casa de Misericórdia do Maranhão**, organizado segundo a disposição da Lei Provincial nº 79 de 16 de julho de 1840. Arquivo Público do Estado do Maranhão.