



A CORTE EMPUNHAVA SERINGAS DE FOLHA-DE-FLANDRES: ENTRUDO E ORDEM NO SÉCULO XIX

ALVARES, Lucas Cardoso
Mestre em Memória Social UNIRIO
lucasalvares07@gmail.com

323

MOURTHÉ, Ana Márcia C. Linhares
*Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Memória Social –
Linha Memória e Patrimônio UNIRIO*
anamarcialinhares2@ymail.com

RESUMO

A partir da chegada da família real portuguesa ao Rio de Janeiro, em 1808, houve o processo de *ressignificação* das práticas festivas carnavalescas, uma vez que a ordem institucional instalada na ocasião permitiu novas correlações entre um Carnaval ainda semi-institucionalizado e instituições já firmadas na Europa, como as estruturas portuguesas de Estado e Clero. Neste artigo, é analisado à luz do conceito de *processo civilizatório* o embrião institucional do Carnaval carioca, a partir da relação entre suas manifestações *outsiders* e das coerções sociais por elas sofridas. Também serão mencionadas correlações entre costumes de cunho artesanal e sua ressignificação em prol de novas práticas adequadas à introdução de produtos industriais que alteraram o *modus operandi* das práticas festivas.

Palavras-chave: *memória, carnaval, Rio de Janeiro.*

ABSTRACT

From the arrival of the Portuguese royal family in Rio de Janeiro in 1808, there was the process of changing the festive carnival practices, so the institutional order allowed installed during new correlations between a still semi-institutionalized Carnival and institutions that had origin on Europe, as the Portuguese state structures and Clergy. In this paper, is analyzed inspired of the concept of the *civilizing process* institutional genesis of Rio Carnival, from the relationship between their manifestations outsiders and social coercions they suffered. Correlations between handmade customs and its reinterpretation in favor of new practices appropriate to the introduction of industrial products that changed the *modus operandi* of festive practices will also be mentioned.

Keywords: *memory, carnival, Rio de Janeiro.*



INTRODUÇÃO

Laurentino Gomes, em 1808, afirma: “No dia 25 de junho de 1808, cinco meses após a assinatura da carta régia de abertura dos portos do Brasil, 113 comerciantes ingleses se reuniram numa taverna de Londres. Estavam ali a convite de D. Domingos de Sousa Coutinho, o embaixador português na Inglaterra” (GOMES, 2008. P. 203). Na ocasião, o negociante britânico John Princep fundou a *Sociedade dos Negociantes Ingleses que Traficam para o Brasil*, com o propósito de aproveitar os bons ventos da abertura dos portos para que a esquadra inglesa, única a furar o bloqueio marítimo de Napoleão Bonaparte, pudesse negociar produtos manufaturados e industrializados das ilhas britânicas com o Brasil.

Entre os primeiros produtos que desembarcaram no Brasil sob a égide da SNITB estavam os 97 caixotes de folha de flandres, em lâminas avariadas, que foram oferecidos em leilão no dia 26 de outubro do ano seguinte[1]. A *Gazeta do Rio de Janeiro*, órgão oficial joanino inaugurado no ano da chegada da família real ao país, não registra o resultado das negociações, mas a novidade trazida pelo Estreito de Gibraltar logo ganharia serventia em uma corte que praticamente desconhecia itens de metalurgia industrializados.

A quase concomitância entre a chegada da família real portuguesa ao Brasil, com seus hábitos cortesês, missões artísticas e estrutura institucional, e a abertura dos portos aos produtos de países industrializados representou, portanto, outro marco no *processo civilizatório* carioca. Naquele momento, intensificava-se uma preocupação das autoridades para dotar a população da corte dos costumes esperados de uma Sociedade de Corte.

A aliança entre progresso técnico e aprimoramento institucional, quase tanto quanto as interações étnicas, contribuiu para forjar com rapidez indícios de uma identidade brasileira em usos, costumes e relações com a corte. Ainda que de forma tardia, esta associação trouxe forma ao que Norbert Elias conceitua em seu clássico *O Processo Civilizador* a respeito desta correlação: “O conceito de *civilização* refere-se a uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, aos desenvolvimentos científicos, às ideias religiosas e aos costumes” (ELIAS, 1994. P. 12). Essa associação, muito embora exemplificada a partir de uma realidade medieval na obra de Elias, tomou formas mais nítidas no Brasil apenas com o alvorecer do período joanino e o progresso técnico dele advindo.

O historiador Boris Fausto, em sua *História do Brasil*, acrescenta a respeito do cenário posterior ao Tratado de Navegação e Comércio, de 1810, dentro deste mesmo panorama de



relações entre o progresso técnico e a institucionalização dos hábitos cortesões, entre eles o de prestigiar outras cortes: “Os produtos ingleses ficaram em vantagem até com relação aos portugueses. Mesmo quando, logo depois, as duas tarifas (de importação) foram igualadas, a vantagem inglesa continuou imensa” (FAUSTO, 2012. P. 124). Na ocasião, o então príncipe-regente, D. João, propôs medidas industrializantes, que “se tornaram letra morta”. O Brasil, elevado (por decreto) a metrópole, tornara-se dependente da importação de produtos ingleses.

Elias aponta para a sofisticação do domínio da técnica sobre a produção como uma característica marcante do *processo civilizador*. Nos primeiros estados-nação, este panorama se solidificou com o processo de transição manufatura/indústria e com suas implicações. Em um país que praticamente desconhecia as práticas industriais, a importação de metalurgia em prol da *civilização* -enquanto elemento essencial do imperialismo e das práticas econômicas “contratuais” - se tornaria inócua se seus usos fossem meramente convencionais – faltariam utensílios para tanto metal. Pois não o foram. Das folhas de flandres importadas da Inglaterra, fizeram-se seringas para brincar o Carnaval: “Outro apetrecho também usado na diversão eram as seringas. Apesar de muito menos comuns que os limõezinhos, esses objetos, geralmente feitos de folha de flandres, foram pouco a pouco conquistando espaço na brincadeira, por sua grande capacidade de armazenamento de líquido”, revelou o carnavaquista Felipe Ferreira em “O Livro de Ouro do Carnaval Brasileiro” (FERREIRA, 2005. P. 80).

O contraponto com os limões-de-cera, outra modalidade de armazenamento de “águas servidas” no Entrudo, tem caráter pitoresco. Pouco a pouco, o *ethos* artesanal desta primeira manifestação foi substituído pelo industrial das seringas produzidas em série e padronizadas em tamanho e capacidade de armazenamento de água. Ferreira, na mesma obra, descreveu o processo de fabricação artesanal, característico do Brasil colonial: “Quando a cera estivesse completamente derretida, retirava-se o caburé do fogo, esperava-se um pouco para a temperatura baixar e mergulhava-se o limão, previamente untado com óleo, dentro do recipiente, retirando-o em seguida e deixando-o de lado para que a cera que o envolvia esfriasse” (FERREIRA, 2005. P. 85).

A experiencial artesanidade dos limões de cera que constituíam o Entrudo, o Carnaval da época, nos primórdios do período joanino e sua transição para as seringas industrializadas de folhas de flandres dialogam com a discussão teórica de Walter Benjamin,



presente em vários momentos de sua obra, a respeito da passagem do período artesanal para o uso de artefatos manufaturados ou industrializados, produzidos em série e padronizados. Benjamin se refere a esta transição de forma mais ampla. Mas é possível interpretá-la à luz dos processos ditos *carnavalizadores*. Para ele, a produção artesanal, lenta, tranquila, que, no caso, untava o limão em óleo, mergulhava-o em água fervente e deixava a cêra esfriar, ditava o ritmo da própria vida dos artesãos, no caso brasileiro nem sempre de ofício, mas de ocasião. Este ritmo propiciava a preservação da tradição oral, a construção de uma experiência plena – os modos de fazer de um limão de cera para brincar o Carnaval, ao que parece, eram conhecidos da população e transmitidos de boca em boca e propiciavam a experiência de *fazer seu Carnaval* – ainda que se utilizassem de conhecimentos socialmente difundidos - desde antes dos dias de festa, mas os de uma seringa de folhas de flandres, nem sempre. Com a industrialização, para Benjamin, este ritmo artesanal desapareceu nas grandes cidades. (BENJAMIN, 1993. P. 201).

A legitimação do Entrudo como manifestação cultural relevante era, de maneira surpreendente, exercida pelo Reino de Portugal instalado no Brasil por meio de gratificações pagas aos altos funcionários da corte por sua ocasião. Mesmo em Portugal, pagavam-se “dois dos maiores porcos que se criam no Alentejo” aos conservadores – administradores responsáveis pela conservação - de Lisboa e do Porto, já remunerados em 600.000 réis de ordenado[2]. Tratava-se de alguma forma de sacralização da data, pagando-se gratificações como também ocorria no Natal e na Semana Santa.

Em terras brasileiras, em 1813, o jornal “literário, político e mercantil” *O Patriota* já dava mostras de que o Entrudo era visto como elemento característico de uma pré-nacionalidade *brasílica*. Ao responder às críticas do viajante inglês Mr. Grant (provavelmente o físico Andrew Grant), que em seus escritos sobre a história do Brasil comparara o Entrudo aos *Days of Intrusion* britânicos, em que foliões distribuía ramalhetes de flores aos passantes, o articulista apócrifo apontou: “Agora é conosco! Que belo caráter! Quantos anos estudou este o Homem o espírito público! Vendo a gentalha a seu alcance, composta neste país de fezes da sociedade, porque originária de nações bárbaras, e sem moral, conclui um viajante estrangeiro dos costumes de um país? [3]”. Houve a rejeição do cronista pela ideia atribuída pelo viajante britânico que atribuiu nobreza e valor aos festejos do Entrudo, pejorativamente identificados como brasileiros curiosamente não por ele, e sim por seu debatedor. Este é um dos primeiros debates públicos a respeito de *Civilização e Barbárie* no



Entrudo. Esta dicotomia tornar-se-ia uma constante na literatura do período. O *Homem Civilizado*, segundo Elias (ELIAS, 1994. P. 12), se sente atraído pelo gozo da grande cidade ou repellido pelos *costumes bárbaros*, com a rudeza e a pobreza que os caracterizam; ambas aqui explicitadas pelo debatedor brasileiro de *O Patriota*.

Como é possível observar, mesmo quando correlacionados com manifestações culturais europeias por viajantes simpáticos à carnavalização, os folguedos praticados no Brasil eram representados como *costumes bárbaros*, paradoxalmente à sua aceitação por instituições do Período Joanino. Este paradoxo, tão brasileiro, faz das relações entre Estado, Entrudo, Ordem e Desordem no período um processo *sui generis* de assimilação de uma prática marginalizada.

Muito embora não pertencesse, ainda, formalmente ao espectro institucional, o Entrudo obtinha certo reconhecimento por meio de medidas como a citada acima, de pagamento de gratificações a funcionários da corte por sua ocasião. Esta ação, ainda que não uma tentativa de colonização profunda das práticas *carnavalizadoras*, demonstra o quanto esta manifestação era até certo ponto tolerada nas esferas institucionais portuguesas comandadas, na época, do Brasil.

ESTADO, CLERO E ENTRUDO: PERSPECTIVAS CIVILIZATÓRIAS INSTITUCIONAIS

Outro exemplo de menção institucional ao Entrudo durante o Período Joanino ocorreu por meio de um representante do Clero. O padre-cônego João Pereira da Silva publicou, no mesmo *O Patriota*, o poema *O Carnaval*, em que faz menção em versos a elementos da mitologia grega (“Ali já se prepara o fresco Entrudo/Derrete os favos do sagaz inseto/E breves globos cheios d’água forma/Para orvalhar a Deusa dos Amores/Noutro lugar os sátiros aplica/A triturar o palco reluzente”) e à industrialização em substituição à artesanidade colonial: (“E a loura espiga da famosa Céres/Pequenas bombas manuais fabricam/Da férrea folha, que enriquece a Flandres/E às ocas canas calculando ajustam/De úmida argila as perigosas balas”). Há um processo híbrido entre artesanal e industrial descrito pelo padre-cônego, em que as balas



são feitas de argilas, mas as seringas, “da férrea folha”, nome que, por si só, é híbrido entre o natural e o fundido.

Em seguida, o cômico cita “obscenas pulhas, de irritantes peças manchando as roupas da Fiel Verdade” e enumera os pecados capitais praticados durante o folguedo, com direito a um crédito aos Cônsules Romanos que proibiram os antigos *bacanais* e impuseram penas a seus praticantes[4]. O reconhecimento de um representante do clero é outro exemplo do quanto o Entrudo interagiu com as camadas de *Estabelecidos* da sociedade luso-brasileira. Ainda que para reprovar suas práticas, o Entrudo em algum grau interagiu com os segmentos institucionalizados; não só com o Estado como também com a Igreja.

É possível notar, em suas páginas desbotadas, que *O Patriota*, com seu caráter iconoclasta, *carnevalizava* também a própria existência do Brasil enquanto metrópole do reino português, com seus usos e costumes, manifestações das práticas festivas e, surpreendentemente, cartas abertas de um eclesiástico. Há a defesa de um brincar *brasílico* do Carnaval, de práticas festivas de tintas identitárias que precedem, aí, a própria formação do próprio Estado brasileiro.

Estado, Igreja e Povo interagiam nas páginas de *O Patriota* em particular e na sociedade em geral sob a égide do folguedo popular em uma sofisticada rede de correlações, reconhecimentos e institucionalizações, como pode ser observado por meio da adoção do Entrudo ao calendário burocrático português. Apesar das conhecidas coerções sociais que envolveram o reinado de Maria I e a regência de seu filho D. João, durante a chamada *Viradeira* [5], especialmente em Portugal, havia espaço para a legitimação de práticas festivas tanto na Colônia quanto na Metrópole, muito embora no Período Joanino estes dois papéis estivessem invertidos em muitos graus.

Como provocação, é preciso refletir sobre o quanto estas manifestações eram legitimadas por seu caráter episódico, o que destoava da forte repressão exercida no período, por exemplo, ao teatro popular, como apontou o memorialista Luiz Edmundo, ao mencionar a proibição de mulheres frequentarem os teatros da capital: “Também acabou a Sr^a D. Maria I com as cortinas nos camarotes, e com a entrada na plateia das mulheres de porte duvidoso que vão servir de escolho à virtude, como se a castidade do século de há muito não vivesse naufragada.” (EDMUNDO, 1999. P. 373) A “castidade do século”, apregoada no dia a dia,



tinha nos dias de Carnaval deste primeiro momento, portanto, um exemplo de distensão, afrouxamento de penas e tolerância das autoridades.

Se esta “castidade do século” era plenamente confrontada durante o Período Joanino ou não, os jornais da época são pouco precisos. Há pouco material que justifique uma análise mais ousada fundamentada em mais do que o cruzamento de dados ou a publicação de opiniões esparsas. Uma pesquisa acurada pelas coleções de *Correio Braziliense* e *Gazeta do Rio de Janeiro*, os dois mais importantes jornais do período e mencionados por Nelson Werneck Sodré em *História da Imprensa no Brasil*, não mostra muitas mais referências do que as mencionadas no item anterior.

Somente em 1826, em um obscuro *O Espectador Brasileiro*, a crítica sobre a natureza do Entrudo e a necessidade de sua substituição por uma manifestação cultural *civilizada* foi explicitada, já que antes havia a crítica aos barbarismos sem a proposta do passo seguinte. As informações sobre a trajetória deste jornal também são pouco precisas. Sabe-se que um de seus principais redatores à altura deste artigo era Raimundo José da Cunha Matos, um militar português que aderiu à causa da Independência (QUEIROZ, 2009. P. 14). Cunha Matos advogou pelo fim das hostilidades lusofóbicas que marcaram os primeiros anos do Império do Brasil e costumava exaltar nas páginas de *O Espectador Brasileiro* os “viajantes sábios” que imigravam da Europa.

Em 10 de fevereiro de 1826, *O Espectador Brasileiro*, em editorial apócrifo, comemorou o fim do Carnaval, que é nomeado desta forma, e não como folguedo ou Entrudo, em uma das primeiras vezes na imprensa brasileira. A *polissemia* de um Carnaval de contornos imprecisos, pouco a pouco, cedia lugar a um evento datado, característico de determinada época do ano. *Folguedo*, termo genérico que abrange da procissão católica ao paganismo entrudesco, foi normatizado na ocasião por um substantivo que diz bem ao que vem: Carnaval. Em dado momento, o articulista anônimo afirma: “Nós esperamos que com o progresso augusto da *civilização* nacional, se substituirão a este mau jogo outros divertimentos, que serão muito mais aplaudidos. O carnaval em Roma, e na Toscana é festejado por pessoas mais distintas por sua representação civil. Não nos será injurioso apropriarmos de usos estrangeiros” [6]. O editorialista prossegue seu texto enumerando perigos do Entrudo, defendendo a ação policial contra suas práticas e a substituição de seu jogo por práticas festivas de inspirações europeias.



Embora não se utilize deste termo, é possível caracterizar como *barbárie* a descrição que ele faz do Entrudo, o “mau jogo”, das “desordens e mortes” e “abominável”. Norbert Elias, em *O Processo Civilizador*, contrapõe os polos discursivos da *barbárie* e da *civilização*, presentes na dialética entre o que quer se consagrar à desordem e o que quer destinar-se à ordem desde tempos mais remotos que os citados em *O Espectador Brasileiro*. Segundo Elias:

O conceito de civilização (...) pode se referir ao tipo de habitações ou à maneira como homens e mulheres vivem juntos, a forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. Rigorosamente falando, nada há que não possa ser feito de forma civilizada ou incivilizada. (ELIAS, 1994. P. 1)

Ou seja, há a defesa por Cunha Matos da adoção de um padrão *civilizado* em contraponto a um *bárbaro*, ou *incivilizado*, ao invés da simples constatação de que tal manifestação é apenas uma coisa ou outra.

Esta dicotomia aparece também associada nas páginas do *Diário do Rio de Janeiro*, outro importante jornal da época, onde o Entrudo era associado à confusão em que pessoas se perdiam umas das outras, pais desconstravam de seus filhos e onde crimes eram cometidos: “Desapareceu no último dia de Entrudo pelas 11 horas e meia do dia, da casa do Doutor Jacinto José da Silva Quintão, um moleque pequeno de idade de 8 para 9 anos de nome David” [7], anunciou já no início do Primeiro Reinado; “No dia de Entrudo 2 de março, desapareceu um moleque por nome Germano, novo na terra mas ladino na fala, levava vestido calça e camisa de riscado” [8], relatou um anônimo no Carnaval seguinte, ao se referir ao desaparecimento de um escravo recém saído do Valongo como “escravo fugido”, mas com ênfase na data do Entrudo. José, “negro da Nação Monjollo”, desapareceu na mesma data em outro ponto da cidade [9]. Há a impressão acerca do Entrudo como data em que os escravizados saíam às ruas e, parcial e momentaneamente, subvertiam funções sociais. Como observado na *Festa de Loucos* medieval como um momento de ida às ruas dos *outsiders*, não é de se estranhar a estigmatização do Entrudo como uma data propícia à fuga de escravos.

Mikhail Bakhtin, em *Cultura Popular na Idade Média*, menciona o Carnaval medieval europeu como um momento de “abolição das relações hierárquicas” (BAKHTIN, 2008. P.9). Ao contrário das cerimônias oficiais, em que o Estado proporcionava festividades e até mesmo cautelosas bufonarias, senhores e servos tinham seus lugares muito bem marcados. Não é mero exercício de imaginação observar o quão subversivo dos papéis sociais era um evento como o



Entrudo onde as senzalas tomavam as ruas, em contraponto às datas cerimoniais – como as aclamações de monarcas, por exemplo – nas quais esta estratificação mais delineada. O *panegírico* de João de Barros à coroação de D. João como rei de Portugal, Brasil e Algarves em uma tardia aclamação em terras brasileiras, dizia que “conhecemos a largueza do príncipe na multidão dos espetáculos” [10]. A aclamação de Pedro I, realizada em outubro de 1822 e retratada por Debret em “Coroação de D. Pedro I” (1828) não parece apresentar espírito diferente em sua estética marcial e cerimoniosa. Enquanto o Entrudo contribuía à abolição das relações hierárquicas, os festejos oficiais as referendavam. Eventos deste gênero eram a “consagração da desigualdade”, na afirmação de Bakhtin. (BAKHTIN, 2008. P.9).

Não tardou a iniciativa de institucionalizar a coerção ao Entrudo nos moldes da proposta do articulista anônimo de *O Espectador Brasileiro*. Na realidade, a decisão veio à tona naquela mesma semana. Na edição de 4 de fevereiro de 1826, anterior ao Carnaval daquele ano, do *Diário do Rio de Janeiro* publicou uma determinação assinada por Antônio Xavier da Rocha, “no impedimento do oficial maior” [11]. Ela proibiu, em nome da Intendência Geral da Polícia, o jogo do Entrudo nos teatros da cidade. Era uma tentativa de extirpar dos salões da corte, consagrados aos *estabelecidos*, as manifestações consagradas aos *incivilizados*. Estes mesmos salões vivenciariam o nascimento, anos depois, dos bailes de máscaras, uma primeira tentativa de ordem propositiva de *civilizar* o carnaval. A mesma determinação proibiu também o jogo de Entrudo armado de “bacias com águas”, “que muitas vezes resultam desordem” e era outro traço de artesanidade, dado o percurso para reunir “águas servidas” em quantidade suficiente para o festejo.

No ano seguinte, após a morte do Imperador Titular do Brasil, D. João VI, a mesma Intendência Geral da Polícia proibiu o jogo do Entrudo em todas as vias públicas, “por ser contraditório à geral demonstração de luto que nos cobre”. [12] O despacho foi, naquela ocasião, assinado pelo então intendente, o conselheiro Francisco Alberto Teixeira de Aragão, idealizador do célebre *Toque do Aragão*, que proibiu na mesma época a circulação de pessoas pelas ruas cariocas após as dez da noite (MELLO e LIMA, 1939. P. 114), consagrando à *Desordem* um sem-número de atitudes inerentes à vida noturna.

Em 24 de fevereiro de 1829, um terceiro intendente, o também conselheiro do Império Luiz Paulo de Araújo Bastos, determinou à polícia que coibisse o Entrudo em “qualquer via pública”, já que este se tratava de um “transtorno à ordem pública”. “E que, quantos aos negros,



de forma alguma se tolere tal divertimento, fazendo-os dispersar e prender os que insistirem” [13]. Em 1830, Bastos reviu a proibição do Entrudo em vias públicas, determinando apenas à polícia que “mantivesse a tranquilidade” e recomendando aos “bons cidadãos” que não tomassem parte no jogo. Apenas foram vedados os festejos em teatros [14], sempre com ênfase na vigilância dos escravos e de seus “ajuntamentos”. Tratava-se de uma revisão de posicionamento, onde se permitia o Entrudo àqueles que não se enquadrassem como bons cidadãos.

Tornavam-se a esta altura cada vez mais explícitas as ações de ordenamento do Carnaval. A *polissemia* de um festejo de características imprecisas cedia lugar, pouco a pouco, a moldes formados pela coerção policial. O lugar do Entrudo era o lugar da rua, com especial vigilância sobre os negros e redução gradual de seu caráter de abolição temporária das relações hierárquicas. Os salões dos teatros, vazios de limões de cera e águas servidas por determinação da intendência, vagaram á espera de novas manifestações carnavalescas, que surgiram posteriormente.

Uma observação mais atenta nas publicações do Intendente Bastos revela a recorrência dos termos “bons cidadãos”, integrantes de uma “sociedade civilizada”. Os termos são utilizados em ambas as determinações. Há, aqui, um contraponto entre o *homme civilisé* e o *homem simples*, o selvagem ou *bárbaro*. Ao mesmo tempo em que se utiliza do tom de “recomendação” na segunda comunicação, Bastos pede “a devida moderação” aos policiais no exercício de uma vigilância notadamente seletiva, pois preconiza cuidados redobrados com a ação dos negros. Esta proposta aproxima-se da *estrutura civilizadora* de Rousseau, para quem o afastamento do estado primitivo humano – e das reações a ele atribuídas – proporcionaria a moderação e modulação dos modos de agir e o erguimento de um sistema de constante controle e policiamento, ainda que sob um verniz cordial, de quem – neste caso – dirige uma comunicação aos súditos do Imperador pelas páginas de um jornal (STAROBINSKI, 1991. P. 298), e não de uma intimação porta-a-porta.

Em 1828, já sob a vigência da proibição do jogo do Entrudo nos teatros cariocas, estreou no novo Teatro São Pedro de Alcântara a opereta *O Carnaval de Veneza*, apresentada como *baile-pantomínico-jocoso* no Diário do Rio de Janeiro[15]. Com elenco formado por artistas franceses, essa encenação trouxe ao que se sabe pela primeira vez à corte os personagens da *comedia dell’a arte*. Colombina e Arlequim foram representados ao lado de



Polichinel e outros personagens icônicos e traduziram, ao fim das contas, em sua interpretação de companhia francesa um novo lugar para o Carnaval nos salões: representações cada vez mais europeizadas, *civilizadas*, desbarbarizadas. O contraponto entre o *civilizado* e o *incivilizado* deixava, a partir dali e paulatinamente, o âmbito da mera proibição legal e ganhava contornos propositivos: a ingestão de muito do que vinha de fora, proposta no artigo de 1826 de *O Espectador Brasileiro* deixava de ser projeto e se tornava, de fato, um processo cultural em andamento. O Entrudo, tão lusitano que entrara para o calendário burocrático português, teve criminalizada a ação afro-brasileira e a manifestação nos teatros, que o associava ao mesmo tempo ao primitivismo e às vanguardas que os frequentavam. Era necessário fazer surgir uma nova forma de negros e intelectuais brincarem o Carnaval.

Em 18 de fevereiro de 1830, Custódio Xavier de Barros, juiz de paz da Freguesia de Santa Anna, trouxe novos tons à proibição do Entrudo ao vetar “o jogo externo nos referidos dias” [16]. Barros levou para as terras ao norte da Ilha Grande, onde atuava sua jurisdição, o veto legal praticado pela Intendência Geral da Corte no Município Neutro. Tratava-se do espraçamento do processo de criminalização do Entrudo. A campanha ganhava força. O mesmo *Diário do Rio de Janeiro* que publicou o edital do magistrado no ano anterior, deixou de circular durante o Carnaval de 1831 por “não poder vencer os obstáculos que o dia nos apresenta” [17].

Em 1832, foi a vez do ainda incipiente Poder Legislativo se posicionar contra o Entrudo. Em um edital assinado pelo presidente da Câmara Municipal, Bento de Oliveira Braga, foi decretado na *Postura*, “proibido o jogo do Entrudo dentro do município”, com penas de multa e prisão a quem descumprisse a decisão [18]. Os limões de cêra, ainda presentes em sua artesanidade, foram alvo especial da decisão da câmara, que anunciou “que as laranjas de Entrudo que forem encontradas pelas ruas serão inutilizadas pelos encarregados das rondas”. No ano de 1835, Luiz Francisco Pacheco, Juiz de Paz do 2º Distrito do Sacramento da Corte, foi além e proibiu a venda dos limões de cera, ocasião em que ressaltou agir de acordo com os dispositivos da polícia e da Câmara Municipal [19].

Todas estas foram, a rigor, iniciativas de *coerção social*. Apontava-se determinada manifestação cultural como ofensiva à ordem e propícia a distúrbios, criminalizava-a junto com seus desdobramentos e interações e, conseqüentemente, ao ainda discreto comércio a ela associado e imaginava-se que, como por passe de mágica, uma determinada manifestação



cultural desapareceria. Não se sugeriu, em nenhum destes dispositivos, *postura* alternativa à do Entrudo para o período do Carnaval. Imaginava-se, portanto, que era possível fazer desaparecer uma tradição pela letra da lei.

Em 1835, é importante frisar, o Brasil era governado por uma Regência, dada a menoridade do príncipe D. Pedro. O Entrudo era interpretado como um momento propício ao ajuntamento e fuga de escravizados. Pois este ano de 1835, o mesmo da *Revolta dos Malês* em Salvador, foi o ápice de um pavor generalizado, que levou a medidas socialmente coercitivas – entre as quais a própria criminalização do Entrudo – conhecido como *haitianismo*.

Carlos Eugênio Soares e Flávio Gomes, em *Sedições, Haitianismo e Conexões no Brasil Escravista*, revelam muitas faces dos processos de coerção social às reuniões de escravizados e de vigilância no apertamento de *boçais*, escravizados recém desembarcados da África e do Caribe (SOARES e GOMES, 1994. P. 63):

Na década de 1830, um período de temores e muita repressão aos africanos em virtude da Revolta do Malês, houve denúncias e investigações policiais quanto a "pretos da ilha de São Domingos" que, desembarcando no Rio de Janeiro, foram avistados na rua reunidos "em meio de muitos pretos". Em fins de 1836 as investigações rumariam para a freguesia da Candelária: na casa de Miguel Cerigueiro, na rua da Quitanda, estaria hospedado "um tal Emiliano suspeito de *haitianismo*".

“Indiscutivelmente, a pura presença, as inúmeras revoltas provocaram um medo contínuo nas classes dominantes e influenciaram muito no peso político”, acrescentou o historiador Augustin Wernet. (WERNET, 1986. P. 43). De fato, medidas de coerção às liberdades individuais e de remoções de proteções constitucionais aos excessos nas ações do Estado foram largamente utilizadas durante o Período Regencial. O sistema escravista brasileiro, muito peculiar, dotou a Corte de uma composição demográfica em que, ainda em 1821, 46% dos habitantes eram cativos (ALENCASTRO, 1999. P. 14). Não parece exagero interligar a criminalização do Entrudo ao já explicitado receio de que este representasse um ajuntamento de escravos em condição propícia à rebeldia e às fugas. A ênfase já mencionada de que se guardasse especial precaução à atuação dos negros tem muito de explícita.

Gilberto Freyre, em *Casa Grande & Senzala*, a respeito dos movimentos daquele 1835 e, mais especificamente, da insurreição Malê, afirmou: “Os relapsos em furor selvagem observamo-los em movimentos de fins aparentemente políticos ou cívicos, mas na verdade



pretexto de regressão à cultura primitiva, recalcada porém não destruída” (FREYRE, 1998. P. 212). Dos traços *primitivistas*, tão presentes no Entrudo, como a *artesanalidade* que ele representava, fazia-se contraponto com os rapapés de uma *Sociedade de Corte*. O “recalque da cultura primitiva” ao qual Freyre se refere, promovido por dispositivos coercitivos de diversas ordens, dialoga com a ideia de Claudine Haroche, em *Da Palavra ao Gesto*: a materialização das ideias de soberania está no campo da política. Mas no governo do cerimonial, que estas representam, o elo social se realiza pelas regras de cortesia e civilidade (HAROCHE, 1998. P. 15).

Ao tornar o Entrudo assunto para a Polícia, a Justiça e o Legislativo, o processo de *coerção social* se intensificou a ponto que os dispositivos de reconhecimento, ainda que limitado, de sua relevância presentes no Período Joanino, com as mencionadas interações com o Clero, a Indústria e a Burocracia, perderam pouco a pouco o espaço na medida em que o Carnaval, cada vez mais, era associado às ações dos escravizados, mobilizações de grupos e ameaças à estrutura da *Sociedade de Corte*. A natureza de *posturas* e *editais* das determinações estatais referidas se correlaciona com a existência de uma *ordem cortesã*. Haroche afirma que os rituais e maneiras da corte são o modo sob o qual o poder se impõe e é reconhecido (HAROCHE, 1998. P. 98).

Entretanto, decretos não mudam o mundo. Práticas socialmente aceitas são ressignificadas quando submetidas à coerção pura e simples. Podem até, por força da ação policial, desaparecer em sua face mais explícita, mas submetem-se a um espraiamento por outras manifestações culturais, se *ressignificam*. Norbert Elias, ainda em *O Processo Civilizador*, ao problematizar a transição do comportamento *civilisé* para uma *civilisation*, o apresenta como o momento em que a adequação das maneiras transcende o campo do indivíduo. Mas, ao mesmo tempo em que este processo se dá, as coerções puras e simples, “antinaturais”, no dizer de Elias, são sobrepujadas em seu caráter arbitrário por “forças sociais anônimas”, muito mais sofisticadas e interacionais em suas expressões de crítica social (ELIAS, 1994. P. 59). Ou seja, é possível compreender a sofisticação do próprio Entrudo e suas associações diretas - ou a ele atribuídas - a movimentos sociais de contestação pela lógica de Elias de que, por mais coerção que a Corte exercesse sobre aquela manifestação, suas práticas transcenderam os limites das ações individuais, tornaram-se socialmente aceitas e, portanto, sua criminalização tornou-se inócua. O ato de tornar-se primitivo, ainda que com data marcada e



hora para acabar, de inverter papéis momentaneamente, era a própria transição do *homme civilisé* em seus modos corteses para uma *civilization* moldada em padrões novos e ainda disformes, pouco delineáveis.

Este Homem entrudesco moldou um novo Brasil por meio de seus modos e ações tidos como mais incivilizados. As bacias d'água suja, os limões de cera, as urras difusas e desconexas, os escravizados reunidos, as batalhas de seringas de folhas de flandres nos teatros representaram, em um Império ainda nascente, as interações de uma pluralidade que começava a realizar, ali, o *ser brasileiro*.

Gilberto Freyre definiu o Entrudo como “uma festa de todas as classes” (FREYRE 1977. P. 105). Um articulista anônimo em *A Verdade*, de 1834, o fez da seguinte forma [20]:

O povo necessita de distrações, mas daquelas que unem o útil ao agradável. O Entrudo, pelo contrário, origina além as apoplexias, constipações e outras moléstias, desconfianças, rixas e rivalidades que duram às vezes anos. Adoçemos nossos costumes, brinquemos com decência e doçura o miudinho, as contradanças (...) e as belas modinhas brasileiras devem invadir o campo aos molhantes e molhados, rotos e enlameados.

O editorial, que defendeu a proibição imposta pelos dispositivos legais, enumerou também casos de homens mortos supostamente em decorrência das “constipações” oriundas das brincadeiras molhadas. Repete-se, ali, o tom de cordial desaprovação já presente em outros artigos de opinião a respeito desta prática festiva, o tom de quem aconselha a população. Este editorial difere-se, no entanto, por seu caráter propositivo. Aborda “modinhas brasileiras” quando mal havia o Brasil se tornado independente. “Todas as classes”, para Freyre, e submetidas ao mesmo jugo e ao mesmo dispositivo legal, ao fim das contas, de proibição do jogo público do Entrudo, iniciaram a partir deste momento e de forma progressiva e indeterminada, a transição para uma manifestação cultural que institucionalizou o que antes transitava entre o visto como espontâneo e o visto como potencialmente conspiratório.

O aspecto grotesco das brincadeiras com água e sujeira no Brasil, por outro lado, se correlaciona com a ideia de *realismo grotesco* que Bakhtin transpõe para o Carnaval medieval europeu. Para o autor (BAKHTIN, 2008. P. 17):

No realismo grotesco (isto é, no sistema de imagens da cultura popular) o princípio material e corporal aparece sob a forma universal, festiva e utópica.



O cósmico, o social e o corporal estão ligados indissoluvelmente numa totalidade viva e indivisível. É um conjunto alegre e benfazejo.

CONCLUSÃO

O Entrudo foi universal na medida em que, mesmo coibido a partir da febre *haitianista*, foi durante boa parte de sua existência uma festa para todos. Festivo por seu caráter *polissêmico: festa, jogo e folguedo*. Utópico por, ao inverter momentaneamente papéis, servir a um caráter, naqueles tempos de escassas alternativas, de contestação social, de potência transformadora. No entanto, seu caráter *primitivesco*, ao escandalizar a *Sociedade de Corte*, provocou não só as iniciativas de proibição legal mencionadas e coerção policial como, também, fez iniciar uma campanha propositiva que visava do seio da sociedade, ao surgimento de práticas festivas que substituíssem o Entrudo. Era lançada a pedra fundamental do que vinha sendo pregado desde 1826, ao menos: um carnaval adequado à nova *Sociedade de Corte* brasileira, um carnaval do *homme civilisé*.

Em 1841, o fiscal da freguesia de Santa Rita, Gaspar José Dias, compartilhou um novo edital da Câmara Municipal do Município Neutro que foi direto ao ponto: “O mesmo Senado (municipal) apresentará para o ano um programa de divertimento público que não terá os inconvenientes do Entrudo”. Em 24 de abril do mesmo ano, o *Diário do Rio de Janeiro* comemorou, no mesmo edital em que criticava a *malhação de Judas* por ser “incompatível com a civilização que ostentamos”, a iniciativa da Câmara: “Acabou-se de direito aquele escândalo, e para o ano se Deus quiser e não houver falta, teremos programa oficial para a festa do Entrudo” [21]. A coerção ganhava novos contornos. Era o momento da transição do *que se proíba* para o *que se transforme*, fenômeno posterior que deu origem a outras práticas festivas, como as Sociedades Carnavalescas.

NOTAS

[1] Gazeta do Rio de Janeiro. Sábado, 22 de outubro de 1809. P. 4.

[2] Correio Braziliense, Volume 11. Acervo da Biblioteca Nacional.

[3] O Patriota, Setembro de 1813, Número 3. P. 28.

[4] O Patriota, maio e junho de 1814. P. 38.



[5]A *Viradeira* caracterizou-se pela ascensão de D. Maria I ao trono português. Foram impostas restrições à indústria e imprensa no Brasil, bem como silenciados violentamente movimentos de insurreição como a Inconfidência Mineira. Um dos primeiros atos da *Viradeira* foi a destituição do Marquês de Pombal de seu cargo como Secretário de Estado do Reino.

[6] O Espectador Brasileiro. Editorial. Rio de Janeiro, 10.02.1826. P.1.

[7] Diário do Rio de Janeiro. Sexta-feira, 13 de fevereiro de 1823. P. 3.

[8] Diário do Rio de Janeiro. Quarta-feira, 17 de março de 1924. P. 3.

[9] Diário do Rio de Janeiro. Segunda-feira, 29 de março de 1924. P. 3.

[10]Diário do Rio de Janeiro. Terça-feira, 4 de fevereiro de 1826. P.1.

[11]Diário do Rio de Janeiro. Segunda-Feira, 26 de fevereiro de 1827. P. 1

[12]Diário do Rio de Janeiro. Segunda-Feira, 24 de fevereiro de 1829. P. 1

[13]Diário do Rio de Janeiro. Segunda-Feira, 16 de fevereiro de 1830. P. 1

[14]Diário do Rio de Janeiro. Sexta-Feira, 28 de novembro de 1828. P. 4

[15]Diário do Rio de Janeiro. Sexta-feira, 18 de fevereiro de 1830. P.1.

[16]Diário do Rio de Janeiro. Segunda-feira, 14 de fevereiro de 1831. P.1.

[17]Diário do Rio de Janeiro. Sexta-feira, 13 de fevereiro de 1832. P.1.

[18]Diário do Rio de Janeiro. Sexta-feira, 24 de fevereiro de 1835. P.1.

[19]A Verdade. Terça-feira, 22 de janeiro de 1834. P. 4.

[20]Diário do Rio de Janeiro. Terça-feira, 16 de fevereiro de 1841. P. 2.

[21]Diário do Rio de Janeiro. Terça-feira, 24 de abril de 1841. P. 1.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Vida Privada E Ordem Privada No Império. In: (Org.). História Da Vida Privada No Brasil, V. 2: Império: A Corte E A Modernidade Nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.



- BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- EDMUNDO, Luís. *O Rio de Janeiro no Tempo dos Vice-Reis*. Brasília: Senado Federal, 1999.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2012.
- FERREIRA, Felipe. *O Livro De Ouro Do Carnaval Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- FREYRE, Gilberto. *Vida social no Brasil nos meados do século XIX*. 2. ed. Recife: Editora Artenova, 1977.
- GOMES, Laurentino. *1808: Como Uma Rainha Louca, Um Príncipe Medroso E Uma Corte Corrupta Enganaram Napoleao E Mudaram A Historia De Portugal E Do Brasil*. São Paulo, Planeta, 2008.
- HAROCHE, Claudine. *Da Palavra ao Gesto*. Campinas: Papyrus. 1998.
- MELLO, Barreto e LIMA, Hermeto. *História da Polícia do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: A Noite, 1939.
- QUEIROZ, Bianca Martins de. *Raimundo José da Cunha Matos (1776-1839): A pena e a espada a serviço da pátria*. Dissertação de mestrado da referida autora, defendida na Universidade Federal de Juiz de Fora em 2009. Programa de Pós-Graduação em História.
- SOARES, Carlos Eugênio; GOMES, Flávio. *Sedições, Haitianismo E Conexões No Brasil Escravista: Outras Margens Do Atlântico Negro*. Novos Estudos Cebrap. Brasília: UNB, 2008.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- WERNET, Augustin, *O Período Regencial (1831-1840)*. São Paulo: Sp Global, 1986.